

Gisleide Gonçalves de Almeida

CAMINHOS PARA A OPACIDADE
UM PERCURSO FILOSÓFICO EM ÉDOUARD GLISSANT

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientadora: Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Coorientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo.

Apoio: FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

Gisleide Gonçalves de Almeida

CAMINHOS PARA A OPACIDADE

UM PERCURSO FILOSÓFICO EM ÉDOUARD GLISSANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade

Orientadora: Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Coorientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo.

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

A447c Almeida, Gisleide Gonçalves de
Caminhos para a opacidade: um percurso filosófico em
Édouard Glissant / Gisleide Gonçalves de Almeida. - Belo
Horizonte, 2024.

121 p.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Coorientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Filosofia. 2. Alteridade. 3. Glissant, Édouard. I. Oliveira,
Cláudia Maria Rocha de. II. Gontijo, Clóvis Salgado. III.
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Filosofia. IV. Título

CDU 100

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Gisleide Gonçalves de Almeida da Mata** defendida e aprovada, com a nota 10 (DEZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira / (Orientadora)

Clóvis Salgado Gontijo

Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo / (Coorientador)

Marcos Fontoura de Oliveira

Prof. Dr. Marcos Fontoura de Oliveira / Universidade de Lisboa

Documento assinado digitalmente

gov.br

GEORGIA CRISTINA AMITRANO

Data: 02/05/2024 15:23:54-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano / UFU

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 26 de abril de 2024.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Édouard Glissant, meu autor, pela construção de uma teoria – opaca e poética – que tomou um lugar de sentido e trabalho em minha vida.

A Geraldo Martins, que me apresentou Édouard Glissant e revelou-me a minha própria escrita.

A Marcos de Oliveira, pela cumplicidade neste projeto, por se dispor a avaliá-lo e por *Ouro e o futuro*, que ilustrou brilhantemente a “estética da opacidade”.

À Renata Satller que, doce e gentilmente, apresentou-me a FAJE: sua diretoria afável e acessível, a magia da maior biblioteca em filosofia da América Latina e o frescor de um lindo jardim arborizado.

Ao reitor Elton Vitoriano e à coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Cláudia de Oliveira, pela recepção e acolhida ao meu projeto e pela aposta em meu trabalho.

À Cláudia de Oliveira, que aceitou o meu pedido para ser minha orientadora e, através da leitura pontual de meus escritos, mostrou-me, com leveza e serenidade, como transformar um amontoado de palavras amorfas em uma dissertação.

A Clóvis Salgado, coorientador desta minha dissertação, pelas contribuições ao meu texto.

Aos professores queridos, Cláudia de Oliveira, Álvaro Pimentel e Bruno Pettersen, pela partilha do saber mediada por uma relação de respeito e amabilidade.

À Geórgia Amitrano, pela generosidade do seu sim para compor a banca de defesa desta minha dissertação.

A Anelito de Oliveira, pela enormidade de seus poemas – dois dos quais abrilhantaram o meu texto –, e pela conjunção de suas palavras, capaz de borbotar em mim a alegria.

Aos meus colegas, “amigos do saber”, pela volúpia da convivência que nos rendeu doces momentos de sabor chocolate-quente, onde compartilhamos nossos anseios quanto à escrita e ao imperativo de Chronos. Esses momentos proporcionaram-nos alegres e espontâneos risos.
Inesquecível!

Aos funcionários da FAJE, sobretudo Rosilene de Almeida, Bertolino Alves, Zita Mendes, Vanda Bettio, Aldair Leite e Crislaine Maia, pela disponibilidade e gentileza em seus atendimentos.

A Eduardo César, pelo amor e pelo respeito à minha ausência e ao meu silêncio, tão fundamentais ao ofício de investigação de um tema e, sobretudo, da escrituração dele.

À minha mãe, Dalícia Gonçalves, e ao meu pai, Joaquim Almeida, pela generosidade em me colocarem no mundo “para o mundo”, pela educação esmerada que recebi e pela infância calorosa na companhia de vocês e dos meus irmãos. Não é sem razão que, nas aulas de Ética da professora Cláudia de Oliveira, quando eu li *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, foi para a casa de minha infância e para o colo de vocês que essa leitura me transportou. O amor que vocês me têm é tão bonito e tão intenso que, onde quer que eu esteja, sou capaz de sentir e me iluminar.

Às minhas irmãs e aos meus irmãos, às minhas cunhadas e aos meus cunhados, mas sobretudo às minhas sobrinhas e aos meus sobrinhos, pelo sentimento de amor, de carinho, de proteção e de cuidado que vocês me despertam e pelo brilho que emana de meus olhos quando os vejo.

A Deus, pela beleza e encanto das flores que, em minha janela, acompanharam-me nos dias, nas noites e nas madrugadas de construção deste escrito, presenteando-me, a cada dia, com novas folhinhas, novos caules e novos rizomas. E as flores e as folhas que nesse período se foram, guardo-as comigo como doces lembranças, pois em seus dias de glória, foi em minha vida que elas resplandeceram.

Le problème n'est pas d'inventer l'espace, encore moins de le réinventer (trop de gens bien intentionnés sont là aujourd'hui pour penser notre environnement...), mais de l'interroger, ou, plus simplement encore, de le lire ; car ce que nous appelons quotidienneté n'est pas évidence, mais opacité : une forme de cécité, une manière d'anesthésie.

GEORGES PEREC

O problema não é inventar o espaço, muito menos reinventá-lo (há demasiadas pessoas bem-intencionadas hoje aqui para pensar no nosso meio ambiente...), mas questioná-lo, ou, mais simplesmente ainda, lê-lo; pois o que chamamos de vida cotidiana não é evidência, mas opacidade: uma forma de cegueira, uma forma de anestesia.

GEORGES PEREC

(Tradução nossa)

RESUMO

Este trabalho pretende investigar, a partir de Édouard Glissant, como a opacidade nos ajuda a pensar a relação com a alteridade e que caminhos ela aponta para o encontro com o outro. Para isso, caracterizamos a opacidade a partir de três elementos que, em nossa leitura, abarca a totalidade desse tema: opacidade como compreensão, opacidade como direito à diferença e opacidade como inesgotabilidade de interpretações. Relacionamos a opacidade com a noção de arquipélago, utilizado como uma metáfora para conexões culturais que incluem a alteridade. Relacionamo-la também com a ideia de rizoma em Deleuze & Guattari. As relações rizomáticas são extensivas e fazem laços com o outro, consolidando a *poética da Relação*. Tratamos a opacidade também pela via negativa, que chamamos de Intermittências da opacidade ou desvios. Trata-se de ações bárbaras cometidas pelo ser humano. Em nosso estudo, mencionamos o “nomadismo em flecha” ou invasor, que caracteriza a ação dos exploradores europeus responsáveis pelo tráfico negreiro, pelo sistema social escravagista, sistema de plantação e pelo massacre dos povos indígenas, originários das Américas.

PALAVRAS-CHAVE: Édouard Glissant. Opacidade. Arquipélago. Rizoma. Alteridade diaspórica.

ABSTRACT

This work intends to investigate, based on Édouard Glissant, how opacity helps us to think about the relationship with otherness and what paths it points to the encounter with the other. To do this, we characterize opacity based on three elements that, in our reading, encompass the entirety of this theme: opacity as understanding, opacity as the right to difference and opacity as the inexhaustibility of interpretations. We relate opacity to the notion of archipelago, used as a metaphor for cultural connections that include otherness. We also relate it to the idea of rhizome in Deleuze & Guattari. Rhizomatic relationships are extensive and form bonds with each other, consolidating the poetics of the Relationship. We also treat opacity via the negative, which we call Intermittences of opacity or deviations. These are barbaric actions committed by human beings. In our study, we mentioned “arrow nomadism” or invader, which characterizes the action of European explorers responsible for the slave trade, the slavery social system, the plantation system and the massacre of indigenous peoples, originally from the Americas.

KEYWORDS: Édouard Glissant. Opacity. Archipelago. Rhizome. Diasporic otherness

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1 A OPACIDADE EM ÉDOUARD GLISSANT: UM SENTIDO ARQUIPÉLAGO .. | 15 |
| 1.1 Um sentido arquipélago em Édouard Glissant | 15 |
| 1.2 A opacidade e sua tríade estrutural..... | 18 |
| 1.2.1 A opacidade como compreensão: da dispensabilidade à impossibilidade, com vistas à “integração do outro”..... | 20 |
| 1.2.1.1 Primeiro arranjo: medida da <i>medida</i> (MM) | 22 |
| 1.2.1.2 Segundo arranjo: <i>desmedida</i> da medida (DM) | 23 |
| 1.2.1.3 Terceiro arranjo: medida da <i>desmedida</i> (MD) | 24 |
| 1.2.1.4 Quarto arranjo: <i>desmedida</i> da <i>desmedida</i> (DD)..... | 25 |
| 1.2.2 A opacidade como direito à diferença | 29 |
| 1.2.3 A opacidade como inesgotabilidade de interpretações..... | 37 |
| 1.3 A opacidade e o sistema rizomático..... | 43 |
| 2 AS INTERMITÊNCIAS DA OPACIDADE | 49 |
| 2.1 A intermitência da opacidade em Glissant pelo viés da inautenticidade heideggeriana | 50 |
| 2.2 Nomadismo circular e nomadismo em flecha: da necessidade de sobrevivência à ambição da exploração e conquistas de territórios | 51 |
| 2.3 O nomadismo em flecha: o panorama por trás da invasão das Américas..... | 59 |
| 2.4 A afrodiáspora no continente americano e o destino dos africanos | 65 |
| 2.5 Do sistema intolerante de plantação à liberdade silenciada: a transição do não-lugar para um lugar na narrativa oral do contador de história..... | 71 |
| 3 O ECO-MUNDO E O CAOS-MUNDO COMO A ÉTICA E A ESTÉTICA DA OPACIDADE | 81 |
| 3.1 O eco-mundo e a ética da opacidade | 82 |
| 3.1.1 Da ética: sua etimologia, sua formulação aristotélica e seu uso na filosofia de Édouard Glissant | 82 |
| 3.1.2 O eco-mundo e sua caracterização como ética da opacidade..... | 84 |
| 3.1.3 Os filósofos da <i>physis</i> e a origem do pensamento glissantiano..... | 89 |
| 3.2 O caos-mundo e a estética da opacidade | 92 |
| 3.2.1 O Barroco como estilo das estéticas do caos-mundo e da opacidade | 93 |
| 3.2.2 A estética do caos-mundo no campo e na cidade | 104 |
| CONCLUSÃO..... | 115 |
| REFERÊNCIAS | 117 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende investigar, a partir de Édouard Glissant, como a opacidade nos ajuda a pensar a relação com a alteridade e que caminhos ela aponta para o encontro com o outro.

Édouard Glissant é um filósofo, romancista e poeta cuja obra ainda é pouco difundida no Brasil. Nasceu em 21 de setembro de 1928, no morro *Bezaudin*, na cidade de *Sainte-Marie*, Martinica, antiga colônia francesa e atual Departamento Ultramarino francês. Em 1946, aos 18 anos, depois de ter concluído o ensino médio na Escola Schoelcher, em Fort de France, recebeu uma bolsa para completar seus estudos na Metrópole. Foi quando ele deixou a sua ilha natal e transferiu-se para a capital francesa, encetando o seu próprio percurso diaspórico. Coursou filosofia na Sorbonne, tendo sua formação marcada por mestres como Bachelard, Wahl e Merleau-Ponty. Não obstante, a sua inspiração filosófica vem dos pré-socráticos¹. Estudou também etnografia no Musée d'Homme, onde foi discípulo de Michel Leiris, com quem teve muita afinidade. Desde então, passou a viver “no entrelugar, um espaço intervalar que o posiciona entre a Europa e a América e faz de seus escritos um projeto cultural de coexistência identitária, através do qual busca a lógica do diverso”².

Em suas travessias, construiu muitos projetos e fez da sua obra o seu lugar: foi diretor do Courier da Unesco (de 1982 a 1988); foi nomeado “professor ilustre” na Universidade do Estado da Louisiana, onde dirigiu o Centro de Estudos Franceses e Francófonos (em 1988) e também na Universidade de Nova York (em 1995); em 2007 fundou o *Institut du Tout Monde* em Paris, instituição que investe na produção e divulgação de conhecimentos acerca do processo de criouliização, contribuindo igualmente para difundir “a extraordinária diversidade do imaginário das pessoas, para que essas imaginações sejam expressas através da multiplicidade de linguagens, da pluralidade de expressões artísticas e dos inesperados modos de vida”³. Glissant e seu conterrâneo Frantz Fanon aliaram-se na luta pela independência da Martinica e da Argélia e, nessa errância, portavam o traço de uma ancestralidade comum. Todavia, em Glissant,

¹ GLISSANT, ÉDOUARD; NOUDELMMANN, François. *L'entretien du monde*. Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2018. <https://doi.org/10.3917/puv.gliss.2018.01>

² BISPO, Janaína de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021. p. 11.

³ SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. "Poética natural, poética forçada", de Édouard Glissant. *Revista Criação & Crítica*, [S. l.], n. 32, p. 149-161, 2022. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.i32p149-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/194879>. Acesso em: 7 jan. 2024.

sob a perspectiva de sua obra, distinguimos a sua diferença diaspórica: uma escrita pautada na oralidade. Na Martinica, a língua “oficial” e da cultura é o francês; a língua da comunicação familiar e da oralidade é o crioulo. Diante disso, é possível inferir que, ao transpor as regras estabelecidas para os diferentes gêneros literários e escrever guiando-se pela oralidade, Glissant estaria, de alguma maneira, conectando-se às vozes ancestrais que foram caladas e impedidas de fazer laço com a alteridade. Pois o outro glissantiano é oral⁴.

Glissant morreu em Paris, aos 82 anos, no dia 03 de fevereiro de 2011, deixando uma extensa obra⁵ de relevância arquipelágica. São dezenove livros de ensaio, dez de poemas, sete romances e duas peças de teatro. Em nosso país, temos a tradução de *Introdução a uma poética da diversidade* (2005) e *O pensamento do tremor* (2014), ambos pela editora da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e com tradução de Enilce Albergaria; o romance *O quarto século* (1986), da editora Guanabara, com tradução de Cleone Augusto Rodrigues, *Poética da Relação*, cujo prefácio tem a assinatura de Ana Kiffer e Edimilson Pereira e a tradução é de Marcela Vieira e Eduardo Jorge Oliveira. E, mais recentemente, *Conversas do Arquipélago*, publicação que compila cartas, bilhetes, gravações, entrevistas e conversas entre Glissant e seu amigo entrevistador Hans Ulrich Obrist, no período entre 1999 e 2011. Sua obra abrange diversos gêneros e sua filosofia é “da relação tecida em uma imaginação poética do Mundo Todo. Muitas homenagens, na imprensa e em cerimônias, em Paris e na Martinica, precederam seu enterro no cemitério Diamant, na ilha em que nasceu”⁶.

A noção da opacidade, nosso objeto de estudo, não se encontra sistematizada em nosso autor, que adota um estilo ensaístico e poético de escrita na obra principal sobre a qual respaldamos o nosso trabalho, *Poética da Relação*. O que realizaremos, portanto, na tentativa de categorizar conceitualmente a opacidade, trata-se de uma leitura. Para alcançarmos a acepção glissantiana dessa noção, lançar-nos-emos em uma espécie de travessia por diversas outras, muitas delas constituídas por neologismos. Assim, numa visão conspectiva, percebemos que essas noções estão interligadas entre si e, como caminhos, elas convergem para a opacidade. Esta se tornou, então, a nossa hipótese de trabalho.

⁴ ALMEIDA, Gisleide Gonçalves. *Édouard Glissant: alteridade diaspórica*. (Artigo aceito para publicação em livro organizado pelo GT Alteridade e Desconstrução da Anpof. O livro será publicado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a Anpof ao longo do primeiro semestre de 2024).

⁵ Entre os ensaios de Glissant, cinco deles constituem o que ele denomina a sua *Poética*. Nessa série, os conceitos são desenvolvidos de forma provocadora e muito original. A obra de estreia foi *Soleil de la Conscience – Poétique I*, em 1956, seguida por *L'intention poétique – Poétique II*, de 1969; *Poética da Relação – Poétique III*, de 1990; *Traité du Tout-Monde – Poétique IV*, de 1997 e *La Cohée du Lamentin – Poétique V*, de 2005.

Em 1953 Glissant publica *Un champ d'îles*, seu primeiro livro de poemas.

Em 1958, ele venceu o Prêmio Renaudot com o romance *La Lézarde*.

⁶ SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. "Poética natural, poética forçada", de Édouard Glissant. *Revista Criação & Crítica*, [S. l.], n. 32, p. 149-161, 2022. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.i32p149-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/194879>. Acesso em: 7 jan. 2024.

A organização do nosso texto se estabelece em três capítulos. No primeiro investigaremos a opacidade em Glissant. Assim, posicionaremos essa noção em uma estrutura triádica que, a nosso ver, abarca a totalidade desse tema: opacidade como compreensão, opacidade como direito à diferença e opacidade como inesgotabilidade de interpretações. Elencaremos a noção de opacidade ao sentido glissantiano de arquipélago, e ao conceito de rizoma, em Deleuze & Guattari.

No segundo capítulo, trataremos dos desvios dos caminhos para a opacidade. Esses desvios nos impedem de encontrar o outro e, com ele, estabelecer relações. As intermitências da opacidade, como assim intitulamos esse capítulo, são brechas por onde se infiltram motivações para ações bárbaras, desde os “supostos” pequenos atos de preconceitos contra as minorias, até as grandes guerras, o holocausto e o sistema social escravagista. Veremos que os efeitos, na humanidade e no planeta, dessas ações desviantes, são catastróficos.

No terceiro capítulo, lançaremos mão de uma ousadia para elaborar o que, em nosso trabalho, chamamos de “ética e estética da opacidade”. Assim, por meio das noções glissantianas de eco-mundo e caos-mundo, encontramos as caracterizações de uma ética e uma estética que, a nosso ver, cabem na opacidade. Veremos que o caos-mundo, tal qual concebido por Glissant, revela uma estética de mundo que possui o estilo barroco, portanto, aberto à multiplicidade e à errância, onde as diferenças entram em Relação.

1 A OPACIDADE EM ÉDOUARD GLISSANT: UM SENTIDO ARQUIPÉLAGO

Este escrito possui como abordagem central a noção de opacidade em Édouard Glissant. A nossa incursão nas letras glissantianas visa tentar responder a indagação que nos instiga: como a opacidade nos ajuda a pensar a relação com a alteridade e que caminhos ela aponta para o encontro com o outro? O nosso trabalho respalda-se sobretudo em *Poética da Relação*, obra de cunho ensaístico, escrita em 1990 e traduzida para o português em 2021.

Neste primeiro capítulo, temos como objetivo e desafio a sistematização da noção de opacidade em Édouard Glissant. Esse conceito não se apresenta de modo categórico em nosso autor, devido ao caráter ensaístico e poético de seus escritos. Organizá-lo-emos então, a partir de uma estrutura triádica: opacidade como compreensão, opacidade como direito à diferença e opacidade como fonte inexaurível de interpretações. Para melhor desenvolver essa noção, relacioná-la-emos com o sentido de arquipélago na teoria do próprio Glissant, bem como com a ideia de rizoma em Deleuze & Guattari, onde o nosso autor concatena o sistema rizomático com a opacidade e a poética da Relação. Essas associações – com o sentido de arquipélago e com o sistema rizomático –, revelam-se fundamentais na caracterização da opacidade, na perspectiva de nosso trabalho.

Neste percurso introduziremos, primeiramente, a explicitação glissantiana do vocábulo “arquipélago” e sua relação com a noção de opacidade. Em seguida, apresentaremos a caracterização da opacidade em três estruturas e, por fim, exploraremos uma via que encadeia a opacidade e a poética da Relação com a ideia de rizoma.

1.1 Um sentido arquipélago em Édouard Glissant

Oriunda do grego bizantino *archipelagos*, a palavra “arquipélago” significa “mar principal” e designa uma reunião de dois ou mais grupos de ilhas. Nascido numa pequena ilha das Antilhas, arquipélago em formato de um arco, localizado a leste da América Central e contornado pelo Mar do Caribe, pelo Golfo do México e pelo Oceano Atlântico, Édouard Glissant apropriou-se desse vocábulo – arquipélago – como metáfora da sua poética da Relação, a tônica da opacidade. Para ele, arquipélago designa um tipo de pensamento e relação que liga litorais e conecta culturas diversas, propiciando uma interação que produz a diferença, escapando a toda tentativa de homogeneização de raças, etnias, culturas e línguas. A proposição “eu posso me transformar ao me relacionar com o outro, sem com isso perder ou diluir minha

identidade”¹ é estruturante do pensamento arquipélago em Glissant e que, como logo veremos no item “opacidade como direito à diferença”, é igualmente tangencial à noção de opacidade. O pensamento arquipélago é uma abordagem da resistência, imprescindível em nosso tempo.

Precisamos do pensamento arquipélago, que amplia, que confirma a diversidade – um pensamento que não está destinado a buscar a unidade, mas, sim, um novo tipo de Relação. Um pensamento que treme – de forma física, geológica, mental e espiritual – , porque busca o estágio da utopia no qual todas as culturas do mundo, todas as imaginações do mundo, podem se encontrar e se entender mutuamente, sem se desvanecer ou se perder².

Pode-se pensar o arquipélago como uma maneira poética de organizar o mundo, diferentemente dos continentes que, segundo Glissant, tendem a ser centralizadores e estimulantes de um sistema de enraizamento único. A paisagem dos continentes é descrita por ele como larga, suntuosa e opressora³. Os arquipélagos, ao contrário,

possuem a propriedade de difratar, eles produzem diversidade e expansividade, são espaços de relação que admitem todas as incontáveis particularidades do real. Estar em harmonia com o mundo por meio dos arquipélagos significa habitar essa difração e, ao mesmo tempo, unir litorais e aproximar horizontes. Eles abrem caminho para um mar de errâncias: para a ambiguidade, a fragilidade, a deriva – que não é o mesmo que futilidade⁴.

O horizonte do arquipélago é o próprio entorno do nascimento de Glissant. Para Panaïté, esse “entrelaçamento da natureza e da história vira de cabeça para baixo qualquer expectativa de linearidade ou transparência”⁵. A opacidade arquipelágica, diversamente, expande-se, conferindo existência a toda forma de vida, natural e humana, inserindo-nos, a todos, em um lugar de direito na *polis* e no mundo – “o horizonte é a circularidade de todos os lugares no planeta”⁶.

Arquipélago é o mar interagindo com a paisagem, envolvendo as rochas e indo de encontro ao litoral. Numa relação arquipélago, o movimento ondeante enceta junções e convoca a alteridade ao levar o “eu” de encontro ao “outro” para constituir um “nós” (eu + outro = nós). Qual “nós”? Júlia Kristeva, em *Estrangeiros para nós mesmos*, faz uma análise da *Ecclesia* Paulina, comunidade que, à guisa da teoria glissantiana, poderíamos enaltecê-la

¹ GLISSANT, É; OBRIST, H.U. *Conversas do arquipélago*. Tradução de Feiga Fizon. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023, p. 49.

² GLISSANT, É; OBRIST, H.U. *Conversas do arquipélago*, p. 116.

³ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 22.

⁴ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 22.

⁵ PANAITÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022, s.p. <https://doi.org/10.3828/franc.2022.8>

⁶ GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation. (Poétique III)*. Paris: Gallimard, 1990. [Ed. Bras.: *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 248.

com o título de “instituição-arquipélago”. Nessa instituição, a vida humana ganhou uma existência opaca e o nós encontrava-se incluído. Essa associação eclesial, idealizada pelo apóstolo Paulo, acolheu uma massa díspar de estrangeiros e os agregou em uma nova Aliança. Adventícios procedentes de tantos lugares, essas mulheres e homens, errantes marginais, agarravam, como rastro de sua ancestralidade, às crenças e aos rituais de seus cultos de origem. Como refúgio e proteção contra toda forma de ultraje frequentemente endereçado aos estrangeiros, esses alóctones preferencialmente se encontravam em lugares sagrados. Identificadas com esse destino comum, eles acolhiam-se mutuamente, criando laços de solidariedade e amparo.

Em vista disso e de acordo com uma argumentação mais cerrada dessa filósofa e psicanalista búlgaro-francesa, ao estrangeiro cabe reencontrar uma identidade bancando a sua diferença e assumindo uma contribuição na urgência de salvaguardar essa heterogeneidade. Esse ato, que enseja tornar os espaços públicos mais diversos, plurais, mestiços, crioulos e flexíveis, é o que está formulado em Glissant como “reclamar o direito à opacidade”⁷. Trataremos disso mais adiante. Para Kristeva, ainda versando acerca da *Ecclesia Paulina*, a existência de um “nós” está condicionada à passagem por uma divisão no interior de si mesmo, pelo vaguear entre carne e espírito, pela errância da vida e infalibilidade da morte – uma clivagem tornada traço de união através da Ressurreição ou Eucaristia, em que “todos os errantes são solicitados a reencontrar em si mesmos e nos outros, começando por se reconhecerem em Cristo”⁸. O “eu é um outro”⁹, construto referencial de Rimbaud que ecoa em tantas áreas do conhecimento, sobretudo na Filosofia e na Psicanálise, confronta com a busca por reconhecimento e pontua essa errância opaca que permeia a constituição do ser humano como sujeito, que se reconhece primeiro no outro. Voltaremos a tocar nessa elaboração de Rimbaud, mas dentro do texto de nosso autor.

Consoante Glissant, esse “nós” abarcado pelo sentido arquipélago possui a particularidade de não se restringir ao âmbito comunitário, territorialmente limitado e difundido nos liames de uma localidade, nem tampouco ao âmbito geral, que se mostra mais abrangente e implicado no movimento do planeta. O postulado desse “nós” circunscreve todos esses domínios, o regional e o global, o individual e o coletivo: um “nós” inserido nos torvelinhos de uma poética e que se realiza na extensão do discurso de personagens dantes ignorados pelas

⁷ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

⁸ KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. 205p. Título original: *Etrangers à nous-mêmes*, p. 87.

⁹ RIMBAUD, Arthur. *Correspondência*. Tradução, notas e comentários de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009, p. 38.

narrativas históricas. A história oficial, como foi amplamente divulgado em meados do século XX e XXI, preconizou amiúde a narrativa das elites econômicas e do poder político, negligenciando ou resistindo às outras versões da conjuntura humana. A parte negligenciada diz respeito sobretudo aos personagens negros, indígenas e mulheres – os negros, de origem africana, foram despejados por todo o continente americano para o trabalho escravo; os indígenas, originários desse mesmo continente, tiveram o apagamento de suas culturas decretado pelos colonizadores portugueses, espanhóis e franceses; as mulheres, seres objetificados em todas as “civilizações” humanas etc.

Em princípio encobertos pelos anais da história, essa minoria desfavorecida social e culturalmente doravante requer reconhecimento de sua existência – requer o direito à opacidade –. Esse pedido por reconhecimento se estende ainda aos países originalmente dominados, sobretudo os latinos que, desde sempre, têm sua perspectiva de crescimento econômico e social refreada. Nesse sentido, deparamos com um “nós” que é também uma extensão do eco das vozes de todos esses seres que, embora tomados individualmente, se apresentam em nome de todas as raças e etnias negligenciadas e pertencentes a diferentes países. Esse “nós” compõe a pluralidade do Diverso: assistimos, então, “à substituição do **eu** pelo **nós**, mas um **nós** que não esmague nem dilua o **eu**, onde o **nós** implique o **eu**. O Diverso não é um conjunto de indivíduos, mas um feixe de relações”¹⁰. E nesse feixe de relações, o comprometimento do “nós” com o meio ambiente integra a atmosfera do Diverso.

Na sequência de nossa análise, cumpre mostrar a estrutura triádica que, a nosso ver, caracteriza e fundamenta a opacidade em Édouard Glissant.

1.2 A opacidade e sua tríade estrutural

Mencionamos, no tópico anterior, a proposição do pensamento arquipélago em Glissant e sua importância como abordagem de resistência na construção de relações múltiplas e diversas. Esse tipo de relação, que atesta a diferença, está inserido no invólucro da opacidade glissantiana. Desenvolveremos, nesta seção, uma investigação exegética do termo opacidade, partindo do ponto de vista etimológico para alcançarmos o sentido posto em nosso autor. Dispomos nossas observações em uma estrutura triádica, com o intuito de organizar e dar realce às copiosas nuances desse tema. Cabe aludir que este trabalho é apenas uma interpretação da noção de opacidade em Glissant – a que nos foi possível –, dada a dimensão poética e ensaística

¹⁰ DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: Poética e Política*. São Paulo: Editora Annablume, 1995, p.185.

de sua obra, bem como a inexistência de uma definição apodíctica do termo opacidade. Nem poderia: a opacidade em Glissant, como veremos, nada tem de estático, nem de retraimento, mas de difração, expansão e movimento.

“Opacidade”, do latim *opacitate*, tem o sentido daquilo que é *opacu*, ou seja, que não deixa atravessar a luz, que não é transparente. Glissant transpõe esse conceito para as relações humanas e, em sua acepção, designa um modo de fazer laços com o outro, consigo mesmo e com o meio que não está estabelecido socialmente, razão pela qual ele carece ser reclamado, bradado e construído. Esse modo opaco de construir laços rompe com a imobilidade, com a retração e com as intenções formalizantes; antes, é um contínuo enlaçar-se: enlaçar para transformar, transformar para vir a ser. Esse modo opaco é, destarte, um devir. Porventura, a pretexto da turbidez característica da opacidade, esse autor tenha deixado a sua definição em suspenso. Contudo, essa palavra, à medida que circula por entre suas letras, liga-se a alguns elementos, como por afinidade eletiva, numa referência a Goethe¹¹. O nosso trabalho consistiu em identificar e organizar esses elementos através de uma estrutura triádica: opacidade como “compreensão”, que recorre ao caráter dispensável, senão impossível, de uma compreensão em profundidade, mas que também pode significar “integrar” o outro; opacidade como direito à diferença e, por fim, opacidade como inesgotabilidade de interpretações (de uma obra literária ou de arte, de uma partitura, de um evento, de um artista, de nós mesmos etc).

Se transpuséssemos essa tríade estrutural da opacidade para a teoria dos conjuntos matemáticos, teríamos três subconjuntos — A, B e C —, onde $A = \{\text{compreensão}\}$, $B = \{\text{direito à diferença}\}$ e $C = \{\text{inesgotabilidade de interpretações}\}$. A operação entre estes subconjuntos se daria através da interseção de seus elementos e todos estariam contidos em um conjunto maior, o da opacidade. Sugeriríamos nomear esse conjunto com a letra “O”, em maiúsculo, conforme foi convencionalizado para os conjuntos. A interseção entre os subconjuntos ocorre quando há elementos comuns entre eles, pois os elementos opacos não são excludentes uns dos outros. Encontraremos, portanto, conjunturas que podem pertencer a dois subconjuntos, ou até mesmo aos três.

Cumpre esclarecer que tal organização da noção da opacidade em três componentes, basilar em nosso trabalho, não aparece no texto original com esse formato. Esse realce é nosso e visa sistematizar o tema, dado que o escrito no qual nos referenciamos, *Poética da Relação*,

¹¹ Por “afinidades eletivas”, Goethe designa uma eleição mútua e recíproca dos atores envolvidos numa relação. Essa eleição se dá por uma afinidade de algum modo: “chamamos afins às naturezas que ao encontrarem-se se prendem rapidamente uma à outra e se influenciam um modo recíproco”. GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Afinidades eletivas*. 1ª ed. LeBooks. ISBN: 9788583863816, p. 37.

como já dissemos na introdução, possui o estilo ensaísta. Por conseguinte, pode-se considerar a existência de “opacidades”, no plural, como fez o nosso autor: “opacidades podem coexistir, confluir, tramando tecidos cuja verdadeira compreensão estaria na textura dessa trama, e não na natureza dos componentes”¹². Se as opacidades são várias, é coerente que elas sejam especificadas, quando a elas nos referirmos. Isto posto, a nossa sugestão é que a palavra opacidade venha acompanhada da conjunção “como”, mais o componente especificador. Assim: opacidade *como* compreensão, opacidade *como* proteção do diverso, opacidade *como* inesgotabilidade de interpretações e assim por diante. Fazendo uma analogia com a gastronomia, essa situação assemelha-se ao recomendado proceder diante do risoto, um prato típico italiano. Risoto é sempre de arroz. Desse modo, a partícula que cabe acompanhá-lo é “com”: risoto *com* frutos do mar; risoto *com* filet mignon e legumes, e assim sucessivamente.

1.2.1 A opacidade como compreensão: da dispensabilidade à impossibilidade, com vistas à “integração do outro”

Como expusemos acima, a opacidade pode ser compreendida a partir de três elementos fundamentais: “compreensão”, “direito à diferença” e “inesgotabilidade de interpretações”. O elemento “compreensão” manifesta-se na obra de Glissant apontando inicialmente duas direções: a dispensabilidade e a impossibilidade. Conceber a compreensão a partir desses dois vieses não significa, absolutamente, uma aposta na “incompreensão”¹³. Não se trata de abdicar do entendimento das coisas; trata-se apenas de uma mudança de perspectiva: conhecer mais em extensão e menos em profundidade. Em consonância com esse parecer glissantiano, encontramos em Heidegger um aforismo que enuncia: “quem pensa profundamente deve profundamente errar”¹⁴. Assim, em ambos os autores, a profundidade tanto do pensar quanto do compreender ocasiona efeitos não desejáveis, nem exitosos, de acordo com a nossa interpretação. Para Glissant, a tentativa de conhecer profundamente leva o ser humano a

¹² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 220.

¹³ No início do capítulo intitulado *Para a opacidade*, Glissant nos revela a estranheza com que seus primeiros interlocutores receberam a proposição de que carecemos “reclamar o direito à opacidade”. Essa enunciação foi feita em uma palestra (não tivemos acesso à data) e, como retorno de seus ouvintes, ele recebeu o seguinte questionamento: “Isso é uma volta à barbárie! Como comunicar com o que não entenderíamos?”. Contudo, essa mesma formulação, apresentada alguns anos mais tarde (em 1989), para outro público, ganhou uma vultosa notoriedade. “Nesse meio-tempo, exauriu-se, pelo que parece, a atualidade da questão das diferenças (do direito à diferença)”. (GLISSANT, 2021, p. 219)

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Da Experiência do Pensar*. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. p. 41

cometer atos bárbaros um com o outro. E, como atos bárbaros, ele indica aqueles em que há “inversão e exasperação de si, tão inconcebíveis quanto suas consequências de crueldade”¹⁵. Também em Lacan, psicanalista francês, encontramos ressalvas quanto ao uso do termo “compreensão”. A psicanálise posiciona-se do lado do saber e não do compreender, haja visto que fazer uma psicanálise, ou fazer análise, como é mais comumente falado, é construir um saber acerca do próprio inconsciente. Lacan, na citação abaixo, retirada de um seminário dado a seus alunos em Paris, condensa essa diferença – entre compreender e saber –, onde mostra, ainda, o lado problemático e ambíguo da compreensão.

Na verdade, esse termo mostra bastante claramente os perigos que comporta em si. Há, em toda compreensão, um perigo de ilusão, de modo que não se trata tanto de compreender o que faço, mas de sabê-lo. Nem sempre é a mesma coisa, pode não se confundir, e, justamente, vocês verão que há razões internas para que isso não se confunda. Em certos casos, vocês podem saber o que estão fazendo, saber em que ponto estão e nem sempre compreender, ao menos imediatamente, de que se trata¹⁶.

O pensamento de Glissant, todavia, não empreende na disjunção saber/compreender, mas no polo bifocal compreender em extensão versus compreender em profundidade. O pensamento arquipélago possui um *élan* com o conhecimento em extensão, em linearidade, barroco, abrangente, plural, mestiço e rizomático, desfazendo todo e qualquer vínculo com o sistema arborescente de conhecimento, que aparenta ser profundo e enraizado. É sobretudo ao pensamento ocidental¹⁷, cuja intenção de compreender em profundidade sufoca o imaginário do que Glissant denomina *Todo-o-mundo*, que a sua crítica mais tenaz se dirige. *Todo-o-mundo* designa a condição de habitar um lugar, mas manter-se em constante relação com o outro e sua cultura, ou seja, com a totalidade-mundo. “Vejo o Todo-o-Mundo como algo difratado, um turbilhão de encontros, no qual tudo colide e sem se fundir, sem se dissolver, projeta uma nova perspectiva. É assim que vejo o mundo”¹⁸.

Entre a compreensão e o *Todo-o-mundo*, o nosso autor descortina um contexto contraditório: a compreensão é um ato que exige uma medida e o *Todo-o-mundo* é uma

¹⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

¹⁶ LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. 559p. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan livre VI: le désir et son interpretation*, p. 35.

¹⁷ No prefácio da edição brasileira de *Conversas do arquipélago*, Thiago Florencio esclarece que, em Glissant, “o Ocidente não é um lugar, e sim um projeto cuja norma é produzir pensamentos de sistema e identidades excludentes”. In: GLISSANT, É; OBRIST, H.U. *Conversas do arquipélago*. Tradução de Feiga Fizon. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023, p. 7.

¹⁸ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 80.

desmedida¹⁹. A implicação desse antagonismo reside no fato de que toda medida é sempre um classicismo, onde uma cultura, tomando a si mesma como soberana, profunda e verdadeira, tem a jactância de lançar-se hegemônica no cenário mundial. A desmedida, de maneira oposta, consagra uma visão inovadora, antidogmática e extensiva, cujos princípios e anseios não são dados *a priori*, mas requerem ser reclamados, conquistados e postos em prática. A desmedida configura-se como uma resistência a toda dinâmica que oprime e restringe o espaço e o movimento de outrem; é uma ação necessária para fazer irromper o novo, sem o qual “corremos o risco, na minha opinião – e esta é uma das bases da minha poética [...], – de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias, os massacres e os genocídios”²⁰. A medida está enovelada com a transparência; a desmedida compõe a trama da opacidade.

Com base nessas definições, Glissant estrutura quatro arranjos com os vocábulos medida/desmedida, onde cada um deles carrega especificidades de sentidos relacionados à opacidade. Vale lembrar que a medida se vincula à compreensão, e a desmedida, ao *Todo-o-mundo*. Esses arranjos, da forma como foram estabelecidos, encadeiam-se numa ordem sucessiva e imutável: medida da *medida* (MM), *desmedida* da medida (DM), medida da desmedida (MD) e desmedida da desmedida (DD). Abordaremos cada um deles.

1.2.1.1 Primeiro arranjo: medida da *medida* (MM)

Como podemos averiguar no parágrafo anterior, Glissant conjugou as palavras medida/desmedida de quatro modos diferentes e construiu uma teoria em torno de cada um deles. O modo inaugural é medida da *medida*, duas palavras idênticas na escrita, mas assaz dissonantes em suas intenções. Para distingui-las, o nosso autor colocou a segunda em itálico, mas apenas no título. Manteremos essa distinção em todo o nosso texto. A primeira medida, segundo ele, carrega a envergadura da métrica concernente às nacionalidades: francesa, italiana, grega ou latina ou outra qualquer²¹. Essa medida, portanto, demarca fronteiras, se fecha ao outro e ao novo e se enclausura na ideia fixa de um mundo homogêneo, feito à sua própria imagem e semelhança. A segunda *medida*

corresponde ao sopro original, ou seja, à medida que existe em nossa voz, em nosso sopro e em nossa capacidade de falar num só impulso sem nos sufocarmos. (...) Então, por que a medida da medida? Porque todo classicismo é endereçado ao mundo. E por que todo classicismo endereça-se ao mundo? Porque, através dessa medida da medida,

¹⁹ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. p.108.

²⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*. p.108.

²¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.110.

a pretensão de todo classicismo é fazer com que o mundo adote seus valores particulares como universais²².

Medida da *medida* (MM) é, portanto, uma ambição clássica que propõe ao mundo seus valores particulares como valores universais. Nota-se, a partir desse esclarecimento, que na medida da *medida*, a ligação entre ambas as “medidas” se dá na presunção da primeira, a metrificada, de dominar e controlar a segunda, que envelopa o sopro poético, por meio de seus valores. A medida metrificada opera na intenção de prender o fôlego, conter o suspirar e limitar toda liberdade e toda criação. Seria o caso dos ataques sofridos pelos tesouros culturais, como por exemplo, “a definição do relativismo cultural por Montaigne, os processos contra os sistemas educativos e a introdução dos procedimentos heréticos de subversão por Rabelais”²³.

1.2.1.2 Segundo arranjo: *desmedida da medida* (DM)

Já mencionamos que Glissant arquitetou quatro arranjos com as palavras medida/desmedida e engendrou um sentido para cada um deles. *Desmedida da medida* (DM), segundo arranjo a ser apresentado, é uma composição introduzida, de alguma maneira, pelo barroco. Considerados antagônicos, o classicismo e o barroco – um com vistas à profundidade, como uma raiz, e o outro comprometido com a extensão, como um rizoma – se alternam como abordagens sociais e políticas nos contextos globais. O barroco surge contrapondo-se à condição anterior (medida da *medida* (MM)) de verdades dogmáticas.

A função do barroco é a de assumir a contramão da ambição e da pretensão clássica. Ora, a pretensão clássica, obviamente, é a *profundidade*. Se proponho meus valores particulares como valores universais ao mundo, é porque acredito ter alcançado uma profundidade. E o barroco, evidentemente, é a *extensão*²⁴.

Com efeito – Glissant atenta-se para esse pormenor –, os argumentos do barroco como arte e estilo emergentes propõem a criação de um novo tecido para vestir o imaginário da Relação, e propiciam novos tratamentos ao que ele chamou de rastros/resíduos. Estes constituem marcas deixadas pelo reflexo das essências. Com esse encargo, o barroco principia este segundo arranjo, *desmedida da medida* (DM), em que a *desmedida* é uma dinâmica de esquiva de toda métrica. Nesse meneio, Glissant toma como exemplo de desmedida as esferas artística e literária, incluindo “os libertinos do século XVIII na França – Cyrano de Bergerac, Saint-Amant etc.”²⁵, e as artes barrocas na arquitetura e na pintura –, onde a arte se expressa de

²² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.110.

²³ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.110.

²⁴ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.111.

²⁵ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.111.

forma redundante e livre para ser extensa e não profunda, além de repetitiva. A *desmedida* é uma recusa a que todos os seres humanos se enquadrem a uma padronagem que delimita seus corpos, define suas escolhas e determina um modo não opaco de posicionar-se no mundo. Transpondo esse conceito para os dias atuais, podemos localizá-lo no enfeitamento, repúdio e recusa ao padrão de beleza imposto pela boneca Barbie²⁶. O objetivo é resguardar as pessoas de possíveis identificações com a magreza doentia e inalcançável depositada nessa efígie ficcional. O consentimento com a submissão a procedimentos invasivos, tanto cirúrgicos quanto químicos, transformando corpo, rosto e cabelo ao *hype* da Barbie culmina numa armadilha das redes sociais. “Uma negação. Essa desmedida é uma negação da medida metrificada”²⁷. A métrica, nesse caso, localiza-se na medida classicista da boneca Barbie, modelo imperativo identitário da suposta mulher ideal.

1.2.1.3 Terceiro arranjo: medida da desmedida (MD)

A terceira composição, medida da desmedida (MD), recupera o sentido da segunda medida do primeiro arranjo glissantiano, (medida da *medida* (MM)). Assim, esta medida, referida como um sopro, possui a extensão de um versículo suscetível de ser proferido em um só fôlego. É um sopro poético e vital, que parte de um lugar e se espalha, vivificando os arrabaldes – equivalente a um ato arquipélago, que servindo-se do liame marítimo, conecta e entrega benefícios a outrem. Quanto à desmedida, esta possui a proporção do mundo. Em vista disso, seu horizonte é circular e acolhedor. Vejamos como o nosso autor martinicano emoldura esse arranjo:

essa medida é novamente o sopro original, mas a desmedida não corresponde àquela da medida metrificada: essa desmedida é o mundo – trata-se da desmedida do mundo. E a pretensão é a de restituir, através do sopro original, a desmedida do mundo – como Claudel, Saint-John Perse, e, evidentemente, antes deles, Segalen. Temos aí uma aprendizagem do mundo, da desmedida do mundo. Uma aprendizagem, mas de maneira centrada, isto é, o sopro original vem de um centro e estende-se para as periferias. Daí a importância do versículo, que não é um metro, mas uma maestria. O sopro do homem medindo a desmedida do mundo²⁸.

²⁶ Produto do pós-guerra, a Barbie foi a primeira boneca a ser produzida com feições adultas. Antes dela, as bonecas assemelhavam-se aos bebês, fazendo com que as crianças, ao brincar, exercessem a sua maternidade. Com essa nova boneca, elas puderam aliar o lúdico à identificação. Criada em 1959, por Ruth Handler, através da Mattel, empresa fundada por Ruth e seu marido, a Barbie ganhou o mundo e despertou o imaginário de adultos e crianças. Um pouco esquecida atualmente, o tema dessa boneca veio à tona com o filme “Barbie”, direção de Greta Gerwig. Esse filme, recorde de bilheteria, desmistifica o mundo “ideal” da Barbie ao contrapor a Barbielândia com o mundo real. Sugestão de leitura: ROVERI, Fernanda. *Barbie na educação de meninas: do rosa ao choque*. Annablume Editora. 134p. ISBN 978-85-391-0333-1.

²⁷ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 111.

²⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 112.

Com efeito, neste arranjo, ambas as dimensões (medida e desmedida) se correlacionam em sintonia pois, destacando um trecho da citação acima, “a pretensão é a de restituir, através do sopro original, a desmedida do mundo”²⁹. Se a extensão dessa desmedida é o mundo, logo é inarredável a decisão de dar baixa nas fronteiras, a fim de afastar a barbárie delas advindas.

1.2.1.4 Quarto arranjo: *desmedida da desmedida* (DD)

Como remate das quatro conjugações propostas por Glissant, a *desmedida* da desmedida (DD)³⁰ é aduzida como a mais hodierna, por compatibilizar-se com a inclinação da literatura nos dias de hoje, sobretudo a francófona. Para decifrar esse arranjo, é requisito saber que a primeira *desmedida* diz respeito a uma abertura total, e a segunda é o *Todo-o-mundo*, a saber, o mundo em contato com o mundo. Dessa maneira, inscrever-se na *desmedida* da desmedida é não ter que requerer a negação a toda métrica, nem ter que dissipar a profundidade do classicismo, como é realizado pelo barroco; antes, é gozar a diversidade, convivendo com as contradições e com todas as manifestações contingenciais alusivas ao *Todo-o-mundo*.

De resto, é importante esclarecer que o termo “desmedida”, como é concebido por nosso autor, não possui conotação anárquica³¹. A desmedida está vinculada ao ato de resistir e de encontrar novos formatos para as ações e lutas que tem como alvo as verdades profundas, universais e a previsibilidade intrínseca ao pensamento do Ocidente. A tentativa de dominação de um povo por outro perpassa todas as gerações, a nível global. Guerras rebentam³². Guerras rebentarão. Essa contingência é motivo grandioso e forte o bastante para buscarmos sempre novas formas de resistir, sem cair no idealismo. “No lugar onde estamos”³³: lugar de partida e de abertura para a alteridade; um marco zero referencial para pensarmos as relações com o outro e com o meio ambiente. Glissant enuncia: “só conseguimos entender o mundo se partirmos de um lugar; não conseguimos entendê-lo de forma vaga e difusa. Mas, se nos mantivermos nesse lugar e nos fecharmos nele, tampouco entenderemos as coisas do mundo”³⁴.

Assim, depois de delinear as quatro facetas da medida/desmedida glissantianas, continuamos a nos ater ao tópico “opacidade como compreensão”, dando-lhe novas

²⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 112.

³⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 112.

³¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 112.

³² A Rússia, país governado pelo presidente Vladimir Putin, iniciou ataques com bombas à Ucrânia, país vizinho, cujo atual presidente é Volodymyr Zelensky, em 24/02/2022.

³³ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 127.

³⁴ GLISSANT; OBRIST. *Conversas do arquipélago*, p. 78.

caracterizações.

Compreender o outro em sua diferença exige uma medida. Glissant coloca em termos que, se essa medida provém de uma transparência única, de um ângulo único, de uma fonte única, isso configura uma barbárie³⁵. Para o que o nosso autor designa “barbárie”, Byung-Chul Han utiliza o sinônimo “violência”. Em *Sociedade da Transparência*, esse filósofo coreano, ao posicionar sob holofotes as relações sociais contemporâneas, diz algo que podemos situar em paridade com a argumentação glissantiana: “o projeto heroico da transparência, de rasgar todos os véus, de trazer à luz e expulsar tudo o que é obscuro leva à violência”³⁶. À vista disso, compreender, sob a ótica do pensamento ocidental, requer a transparência que lhe é respectiva e a redução da densidade do outro a uma escala ideal que fundamenta comparações e abre para julgamentos.

Esses passos que se desviam pela comparação e pelo julgamento para tentar ter alcance à compreensão, não nos propicia uma autonomia; longe disso, esta surge da aquiescência com a opacidade do outro, conforme uma elaboração de Richard Sennett, sociólogo e historiador estadunidense. Ao discorrer acerca da autonomia numa sociedade, ele fundamenta, a nosso ver, a proposta de nosso autor: “em vez de uma igualdade da compreensão, de uma igualdade transparente, autonomia significa que aceitamos o que não se compreende no outro – uma igualdade opaca”³⁷. Compreender é, destarte, dispensável na convivência com o outro, pois acolher a diferença é não somente reconhecer, mas sobretudo anuir com a opacidade do outro, assentir que há coisas que estão para além da nossa compreensão e entendimento. A tentativa de entender profundamente leva-nos ao ato atroz de reduzir a experiência do outro à nossa própria verdade. Compreender, afirma Glissant, é muitas vezes oprimir. A transparência porta o gérmen da violência, por isso, “a espontaneidade – capacidade de fazer acontecer – e a liberdade, que perfazem como tal a vida, não admitem transparência”³⁸.

Aceitar as diferenças é, evidentemente, perturbar a hierarquia da escala. Eu “compreendo” sua diferença, isso quer dizer que a ponho em relação, sem hierarquizar, com minha norma. Eu admito sua existência no meu sistema. Eu crio você novamente. – Mas talvez devamos acabar com a própria ideia de escala. Comutar toda redução³⁹.

³⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

³⁶ HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017, p. 101.

³⁷ SENNETT, Richard. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 145.

³⁸ HAN, *Sociedade da Transparência*, p. 13.

³⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219-220.

À obstinação de querer checar a fundo a natureza das coisas, Glissant sugere a renúncia, pois ele afirma ser impossível reduzir o outro a uma verdade que não tenha sido abrohada dentro de si mesmo⁴⁰. Cada tempo e cada lugar tem a sua opacidade, bem como cada um de nós, seres humanos. Examinar fatos, históricos ou não, exige uma contextualização que deve incluir os limites e as possibilidades de cada era, de cada lugar e de cada ser humano empenhado em fazer o que fez, ou o que faz. Por isso, “a *polis* de Platão é para Platão, a visão de Hegel, para Hegel, a vila do griô, para o griô. Não é proibido vê-las em confluência, sem confundi-las em magna ou reduzi-las uma à outra”⁴¹. Contudo, é a contextualização dos fatos e o reconhecimento às opacidades particulares que nos esquiva do ato vil de reduzir o outro à nossa própria transparência. “O consentimento geral às opacidades particulares é o mais simples equivalente da não barbárie”⁴².

Esse pensamento de Glissant equipara-se à análise feita por Henri Bergson em *Introdução à metafísica*, na qual ele propõe que deparar com algo novo exige a comparação entre as novas e as já conhecidas formas, além da necessidade de redução das formas mais complexas às mais simples.

Tudo o que me é contado acerca da pessoa me fornece pontos de vista sobre ela. Todos os traços pelos quais ma descrevem, e que só podem fazer com que eu a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas, são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente. Símbolos e pontos de vista me colocam, pois, fora dela; apenas me fazem conhecer dela o que tem em comum com outros e que não lhe pertence propriamente. Mas o que é propriamente ela, o que constitui a sua essência, não poderia ser percebido de fora, pois é, por definição, interior, nem ser expresso por símbolos, pois é incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise me deixam, pois, no relativo. Somente a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto⁴³.

Nesse sentido, se em Bergson, símbolos e pontos de vista tão somente revelam o que a pessoa ou a coisa tem em comum com outras, mas não a torna acessível no que é propriamente a sua singularidade, “conhecer” fica na ordem do impossível. Isso é opacidade na linguagem glissantiana. Ademais, o pensamento bergsoniano elucida que as práticas descritivas, históricas e analíticas de acesso ao conhecimento, por se constituírem numa via indireta e dependente do ponto de vista de outrem, se situam no plano *relativo*, portanto, imperfeito. A perfeição estaria no plano *absoluto*, que é uma totalidade suficiente para si mesma, intuitiva e infinita. “O

⁴⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 224.

⁴¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 225.

⁴² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 225.

⁴³ BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 14.

absoluto é perfeito no sentido de que é perfeitamente o que é”⁴⁴. Ora, isso também é opacidade na linguagem glissantiana. Cabe explicitar melhor: O *absoluto* bergsoniano, lido assim pela teoria de nosso autor, mostra-se portador de uma enorme opacidade, pois a sua aceitação não passa pela explicação, nem pela compreensão, que se revela impossível. Para Bergson, “um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*”⁴⁵. E por intuição, ele designa uma “*simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”⁴⁶. Nesses termos, a opacidade, em cujo cerne inexistente o absoluto, o universal e o prescritivo, mostra-se, paradoxalmente, uma saída ética para a anuência do inexprimível, do absoluto.

Com efeito, a compreensão, para a convivência com o outro, se não fosse impossível, seria desnecessária. Compreender em profundidade reduz-se tão somente a uma intenção que suscita violência, malversação e desperdício de nossos dias. Compreender é fazer uma leitura do outro. Como em toda leitura, a interpretação está condicionada ao repertório cultural, linguístico e da vivência de quem lê, portanto, o resultado é sempre subjetivo e não universal. Qual a leitura que fazemos do outro? Depende da nossa perspectiva posicional, como leitores. Ademais, toda leitura está associada a muitas opacidades: do nosso tempo e lugar, dos nossos autores, do nosso *ethos*, da área de conhecimento pela qual nos enveredamos e, sobretudo, do lugar de onde falamos⁴⁷. Não se trata, naturalmente, de cair em um relativismo exacerbado, mas de saber que o absoluto, o prescritivo e o universal são inalcançáveis.

Todo intuito de compreender será limitado e incessantemente atravessado por várias opacidades, inclusive a nossa própria. Somos opacos uns aos outros – é perspicaz lembrarmos cotidianamente disso. Contudo, essa circunstância não constitui um impedimento à convivência e à Relação. Glissant nos revela a sua percepção sobre essa via opaca de mão dupla:

pude, portanto, conceber a opacidade do outro para mim, sem repreendê-lo por minha opacidade para ele. Não preciso “compreendê-lo” para me solidarizar com ele, para construir com ele, para amar o que ele faz. Não preciso tentar tornar-me o outro (adivinhar o outro) nem “fazê-lo” à minha imagem. Esses projetos de transmutações – sem metempsicose – são resultados das piores pretensões e das mais altas generosidades do Ocidente⁴⁸.

A terceira direção apontada para o termo “compreensão” encontra-se em *Introdução a uma Poética da Diversidade*, obra na qual Glissant situa a compreensão como um subconjunto

⁴⁴ BERGSON, *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos, p.14.

⁴⁵ BERGSON, *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos, p.14.

⁴⁶ BERGSON, *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos, p.14.

⁴⁷ Obs.: O lugar de onde falamos é diferente do “lugar de fala”. Lugar de fala é uma posição fechada e fronteira, que contraria o direito à opacidade em Glissant.

⁴⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 223.

do entendimento. Ele elucida que o verbete “entender”⁴⁹ se cumpre a partir de um tripé: ouvir, compreender e harmonizar-se com o outro. Nessa perspectiva, “ouvir o outro” é ser diligente com sua língua, colocando-a em Relação; “harmonizar-se ao outro” é condescender com uma discussão comum acerca de temas afins, anexando às estratégias particulares as elaborações realizadas em conjunto e, por fim, “compreender o outro” que, neste contexto, apresenta o sentido de integrar o outro, aquiescer-se de que as versões de mundo proveniente do alhures possam justapor-se à nossa.

1.2.2 A opacidade como direito à diferença

Como especificado anteriormente, a opacidade pode ser assimilada a partir de três componentes: compreensão, direito à diferença e inesgotabilidade de interpretações. Trataremos agora desse segundo componente, que enuncia a opacidade como direito à diferença, um direito inescusável em um mundo que tenta desconsiderá-lo, ao insistir que o diferente é algo a ser eliminado e não integrado. Como “direito”, Glissant declara ser “o escape para longe das legitimidades, silenciosa ou resolutamente ancoradas na posse e na conquista”⁵⁰. Ele declara ainda que “a teoria da diferença é preciosa”⁵¹. Ela fundamenta a luta contra os sistemas de opressão que hoje configuram-se na misoginia, no racismo, na homofobia, na xenofobia etc. Essa teoria permite, “senão a existência, pelo menos o reconhecimento em direito das minorias que se dispersam na totalidade do mundo”⁵², garantindo suas condições de vida e permanência no espaço social da *polis*. No passado, “ela permitiu lutar contra as reduções provocadas, na genética, por exemplo, pela presunção da excelência ou superioridade de raça”⁵³, responsável pela maior barbárie do século XX. Antes disso, ela fundamentou a luta contra o extermínio de indígenas nas Américas e contra a escravidão.

O direito à diferença e o direito à opacidade são inextricáveis: “não apenas consentir com o direito à diferença, mas, antes, com o direito à opacidade, que não é o encerramento em uma autarquia impenetrável, e sim a subsistência em uma singularidade não redutível”⁵⁴.

⁴⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 54.

⁵⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

⁵¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

⁵² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219.

⁵³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 219. Glissant cita uma obra de Albert Jacquard, na qual ele escancara o mecanismo de funcionamento e a não cientificidade por trás da ideia de superioridade de raça. Não procuramos ter acesso a essa obra, ainda, pelo tempo restrito do mestrado, mas consideramos importante deixar aqui a referência dada por nosso autor: JACQUARD, Albert. *Éloge de la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

⁵⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 220.

Sigamos os passos dessa inextricabilidade: se o opaco é o não redutível, isto quer dizer que “com-preender” o outro não é condição para uma convivência com ele pois, segundo Glissant⁵⁵ (e como vimos no tópico anterior), compreender é uma ação que impõe o imperativo de reduzir o outro ao modelo de nossa própria transparência. Sem esse ato escuso de tomar a nossa própria transparência como métrica para compreender o outro, podemos aceitar a sua diferença.

A métrica deve ser, em toda circunstância, a desmedida do mundo. “Nos dias de hoje, o direito à opacidade seria o indício mais evidente da não-barbárie”. Somente assim será possível coexistir, no mesmo espaço, uma diversidade de corpos – corpos-tela, onde se pintam vários tons de pele, de olhos e de cabelos; corpos performáticos, que não só dançam, brincam, correm, riem, mas que também choram e gritam; corpos que se esculpem na diversidade de gêneros, de dialetos e de religiões; corpos castrados, furados, coxos, paralíticos, que não escutam, que não veem, que são mudos ou foram emudecidos, que engordam, que emagrecem, que envelhecem; corpos políticos, que manifestam-se reclamando o seu direito à opacidade: o direito de celebrar a diversidade.

Reclamar o direito à opacidade é, portanto, atestar que a diferença ganhe visibilidade no discurso político e social e tenha uma existência, de direito, no espaço contornável da *polis*⁵⁶. A visibilidade política possibilita aos povos minoritários uma circulação pela cidade de modo autônomo e invisível, como deve ser. Sem um transporte público adequado, fica inviável a uma pessoa com mobilidade reduzida e que necessita de uma cadeira de rodas, por exemplo, tomar um ônibus sem ser uma atração derrisória ou alvo da intolerância. E ao descer do coletivo – pedimos licença para essa breve descrição – ainda corre o risco de que uma voz, ao fundo, dentro do ônibus, soe clara e lancinante: “o que faz uma pessoa desse tipo na rua? Por que não fica em casa?”. É então no escopo do consentimento com a existência da diferença que o direito à opacidade funda a Relação, em liberdades: liberdade de ir e vir, liberdade de ser invisível, liberdade de ocupar todos os espaços da cidade, cuja arquitetura deve permitir “que nós vivamos sem sermos vistos”⁵⁷.

A opacidade como direito à diferença promulga a convivência dos múltiplos. Cabe aqui analisar um viés da globalização que atinge o Brasil e o mundo, e que se apresenta de maneira

⁵⁵ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 86.

⁵⁶ O recém-lançado livro, *Ouro Preto e o futuro*, de Marcos Fontoura de Oliveira e Ronaldo Guimarães Gouvêa reflete sobre a relação política e social da *polis* com seus cidadãos. Tomando como exemplo a cidade mineira de Ouro Preto, mas que abrange todas as cidades do Brasil, essa obra mostra como as cidades não se prepararam para o envelhecimento de sua população, bem como não possuem estruturas orgânicas para atender o público com mobilidade reduzida. In: OLIVEIRA, Marcos Fontoura de; GOUVÊA, Ronaldo Guimarães. *Ouro Preto e o futuro*. Belo Horizonte: Quixote + DO, 2023, 96 p.

⁵⁷ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 114.

paradoxal e complexa. Trata-se das fronteiras entre as nações que, ao mesmo tempo em que delimitam as diferenças culturais e de língua entre os povos, abrem-se para uma uniformização a nível mundial. Assim, observa-se, sobretudo entre os jovens, uma padronização das escolhas musicais, do estilo das vestes, da preferência gustativa, do entretenimento etc. Observa-se outrossim, através desse fenômeno, a sobrepujança de uma cultura – (a estadunidense), que se empenha em estabelecer e ditar as regras desse jogo de aculturação –, sobre as outras. Perante esse jogo ambíguo, Glissant elucida que não apenas a legitimidade das culturas e a vivacidade dos povos estão ameaçadas nesses tempos, mas também as suas relações de equivalência. “Só existe universalidade da seguinte forma: quando, da clausura particular, a voz profunda grita”⁵⁸, pois é a diferença, e não a semelhança, a partícula elementar do tecido cultural. “É a trama que diz a ética”⁵⁹, diz Glissant. Ele diz mais: “o aqui-ali é a trama, e ela não trama fronteiras”⁶⁰. Não tramar fronteiras, mas abrir-se ao pensamento arquipélago, que conecta as diferenças e as eleva ao patamar de uma coexistência multicultural, multilíngue e multiétnica, é também uma forma de pleitear o direito à diferença. Esse direito funciona como um esteio desmistificador das barbáries, sobretudo as contemporâneas.

Tomemos o caminho das artes: a música litúrgica europeia, a música árabe, a música indiana, a bossa nova... elas não são apreciáveis por qualquer pessoa em qualquer parte do planeta? O que justifica essas musicalidades ficarem restritas às suas nações? Outrossim, como poderíamos conceber a difusão e o domínio da música estadunidense por todos os continentes? Analisemos as línguas. Quais são as suas funções? Além de permitir a comunicabilidade oportuna ao convívio, pode uma língua contribuir com palavras ou expressões, cuja exegese nos proporcionaria soluções para os desafios comuns da humanidade, como o aquecimento global, por exemplo? O apagamento de qualquer língua não significa um empobrecimento para todos? Com quais verbetes as nossas línguas indígenas, derivadas dos troncos *Tupí* ou *Macro-jê*⁶¹, poderiam conceder adjutório para pensarmos a devastação amazônica e a crise climática global? Essas línguas, inexistentes para a maioria da população brasileira e mundial, é

⁵⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 103.

⁵⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 223.

⁶⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 220.

⁶¹ Dentre os povos indígenas que viviam no Brasil, no período da colonização, uma parte falava línguas que pertenciam ao tronco *Tupí* e a outra parte falava línguas derivadas do tronco *Macro-jê*. As línguas derivadas do tronco *Tupí* são dez: Tupi-Guarani, Arikém, Awetí, Juruna, Mawé, Mondé, Puroborá, Mundurukú, Ramarama e Tuparí; as originárias do tronco *Macro-jê* são nove: Boróro, Krenák, Guató, Jê, Karajá, Maxakalí, Rikbaktsá, Ofaié e Yatê. Dentro do tronco Tupí, “o tupinambá (que pertence à família tupi-guarani) acabou sendo escolhido pelos colonizadores como a base de uma das línguas gerais que existiram no Brasil e que era usada para se comunicar com os indígenas. O objetivo, no fim das contas, era apagar a grande diversidade de línguas faladas por tantos povos distintos”. SILVEIRA, Tamires Batista. *Influência do Tupi na língua portuguesa falada no Brasil*. 07/05/2020. Espaço do conhecimento, UFMG. <https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/influencia-do-tupi/>

considerada quando se trata de discutir – talvez a questão filosófica mais importante nos dias de hoje – a premência de salvar o nosso planeta? Por não se encaixarem numa linguagem “comercial”, elas não correm o risco de desaparecer? Seguindo rastros do pensamento de Jankélévitch, podemos conjecturar que uma língua extinta, desconhecida ou em desuso, imprime reticências no curso de uma história, deixando cicatrizes. Resta o silêncio⁶².

Glissant consente que uma língua pode, “aqui ou acolá, desaparecer, ou, dependendo da intenção, des-aparecer”⁶³. Esse neologismo criado por ele, “des-aparecer”, no original “*désapparaître*”, refere-se à tendência de uma língua desaparecer e/ou aparecer no desaparecimento. Ora, ao nos lembrarmos das línguas indígenas, não estamos justamente tirando-lhes o véu que as cobre, tentando fazê-las despontar e escapar do buraco do esquecimento, impedindo o seu desaparecimento? Nosso autor salienta ainda que a supressão de uma língua, atávica ou compósita, denota o fracasso dos processos de relação e, por conseguinte, compromete a prática de uma poética da totalidade-mundo intrínseca à estética do caos-mundo⁶⁴, que só pode cumprir-se na diversidade.

O resíduo disso não será uma ou várias línguas vitoriosas, mas um ou vários códigos destruídos, que levarão um bom tempo para restituir a vivacidade orgânica e imprevisível de uma língua. A multiplicidade linguística protege os falares, desde o mais extensivo ao mais frágil. É em nome e em função dessa multiplicidade total, e não por meio de pseudossolidariedades pontuais, que se deve defender cada uma das línguas⁶⁵.

Elucidar o sentido de língua atávica e língua compósita é profícuo nesse ponto. A língua atávica⁶⁶ define-se por possuir uma origem que coincide com a gênese do mundo. O seu falar é pertencente aos primeiros agrupamentos humanos, organizados há milênios de anos, como os que ocorreram na Ásia, na África Negra, na Europa, assim como nas culturas ameríndias. As culturas que falam a língua atávica são também chamadas de culturas atávicas. Elas se caracterizam por serem enraizadas, hierarquizadas e possuem um vínculo filiatório com a ancestralidade, perpetuando um elo entre passado e presente.

As compósitas, ao contrário, “são línguas de compromisso entre dois ou mais idiomas”⁶⁷. Trata-se, portanto, de línguas secundárias, constituídas a partir das atávicas, mas que as transcendem de um modo não calculado. As culturas compósitas são o produto

⁶² JANKÉLÉVITCH, V. *L'Ironie*. Paris: Flammarion, 1964. p. 89.

⁶³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 124.

⁶⁴ O caos-mundo configura a estética em Glissant. Abordaremos esse tema no terceiro capítulo.

⁶⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 124-125.

⁶⁶ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 43.

⁶⁷ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.134.

imprevisível do encontro de culturas que permitiram trocas recíprocas, que se *crioulizaram*, se transformaram, mas preservaram as suas diversidades. A constituição das comunidades compósitas, entretanto, nem sempre ocorreu de forma espontânea. Na maioria das vezes, o encontro entre as culturas se deu de modo forçado e marcado por muitas atrocidades. É o caso da Martinica, país de origem do nosso autor, e do Brasil, que são resultantes da colonização francesa e portuguesa, respectivamente. Essas culturas carregam atrás de si um rastro longo e indelével da violência que transpassou a afrodiáspora.

As culturas compósitas são nascidas da crioulização, nas quais toda e qualquer ideia de uma Gênese só pode ser ou ter sido importada, adotada ou imposta: a verdadeira Gênese dos povos do Caribe dá-se no ventre do navio negreiro e no antro da Plantação⁶⁸.

Na Martinica, da mistura da língua francesa com os vários dialetos africanos originou o crioulo, uma língua compósita francófona, que é a língua materna de Glissant. Os Caríbas, tribo indígena originária da ilha, foram exterminados junto com sua língua. Para esse martinicano, nenhuma língua do mundo deve se extinguir. “Chegamos a um momento da história em que constatamos que o imaginário do homem necessita de todas as línguas do mundo”⁶⁹. Para tanto, o multilinguismo deve, fundamentalmente, ser preservado e colocado em relação pois “uma língua não se fecha sobre si mesma senão em uma função de impotência”⁷⁰.

Do multilinguismo podem advir novas alianças, deveras novos obstáculos, mas também um profuso repertório de elucubrações. Glissant⁷¹ anuncia que o que o viajante exporta em primeiro lugar é sua língua e com um diapasão ela deveria ser recebida: para ganhar eco e extensão. Ele sobreleva a estética sonora de uma sinfonia das línguas em paralelo ao fastio monorrítmico decorrente de um monolinguismo universal, neutro e padronizado. Contudo, acolher a língua do outro e sua cultura esbarra na hesitação e na inquietude de que essa Relação ameace a nossa própria identidade, de que nos sintamos diluídos nessa mistura.

Diante disso, a seguinte questão galopa na contemporaneidade: “como ser si mesmo sem fechar-se ao outro; e como consentir na existência do outro, na existência de todos os outros, sem renunciar a si mesmo?”⁷² Para Glissant⁷³, o que a Relação com outras culturas provoca é uma transformação, e não uma diluição de nós mesmos. Quanto às outras línguas, elas não constituem em absoluto uma ameaça à nossa própria, porquanto “eu converso com

⁶⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 43.

⁶⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 51.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 23.

⁷¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 42.

⁷² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 46.

⁷³ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 106.

você na sua língua e é na minha que eu te entendo”⁷⁴. Os falares multilíngues, no enredo da Relação, produzem um movimento meândrico rumo à *crioulização*⁷⁵, termo cunhado por Glissant para designar um “meio pelo qual várias culturas distintas, ou seus elementos, entram em contato umas com as outras em determinado lugar do mundo. O resultado é algo inesperado, completamente imprevisível, que emerge do encontro desses elementos heterogêneos”⁷⁶, sem haver perdas para nenhuma das partes envolvidas. Uma análise rápida poderia nos levar a sintetizar a *crioulização* como um multiculturalismo. Todavia, é preciso marcar essa diferença.

No multiculturalismo, nem sempre ocorre uma interação entre as culturas diferentes. Elas estão juntas, mas não interagem entre si, enquanto essa interação é exigência da *crioulização*. Assim, podemos inferir que toda *crioulização* é um multiculturalismo, mas nem todo multiculturalismo é uma *crioulização*. Os Estados Unidos são um país multiétnico e não *crioulo*, como observa Glissant. E se esse país se restringe ao multiculturalismo, banindo a relação de seus grupos e conclamando a bandeira da identidade-raiz, no Brasil e no Caribe, no parecer de nosso autor, os efeitos do emaranhado *crioulo* não cessam. Vejamos como ele se reporta ao multiculturalismo estadunidense:

pense nos Estados Unidos como uma cultura única. Acho que este talvez seja um dos melhores lugares do mundo para que isso se dê, porque há a possibilidade de crioulização. Entretanto, isso ainda não aconteceu, não até hoje. Os Estados Unidos são um receptáculo de diversas etnias, mas raramente elas interagem. Há negros, italianos, alemães, judeus, chineses, japoneses, chicanos, mexicanos, cubanos, porto-riquenhos, mas nenhum desses grupos se mistura com os outros. Não é uma terra da mistura e da crioulização⁷⁷.

A *crioulização*, entretanto, toca no pensamento arquipélago, revelando um anseio pela marcha de culturas rumo a outras. Culturas essas que, uma vez postas em Relação, tendem a valorizar-se mutuamente. A condição da intervalorização, todavia, é que todos os componentes discerníveis de cada cultura sejam preservados e colocados em presença uns dos outros com “equivalência em valor”⁷⁸. Caso essa equivalência não ocorra, o desenrolar das circunstâncias levará a uma *crioulização* claudicante, segundo nosso entendimento.

⁷⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 137.

⁷⁵ Glissant justifica o uso do termo *crioulização*, não como referência à língua crioula, da Martinica, mas sim, ao fenômeno que estruturou as línguas crioulas. “É porque nada transmite melhor a imagem daquilo que está acontecendo no mundo do que essa realização imprevisível a partir de elementos heterogêneos”. GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 35.

⁷⁶ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 25.

⁷⁷ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 28-29.

⁷⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 21.

Se, nos elementos culturais colocados em relação, alguns são inferiorizados em relação a outros, a criouliização não se dá verdadeiramente. Ela se dá, mas de modo desequilibrado, que deixa a desejar, e de maneira injusta. É por essa razão que em países oriundos do processo de criouliização, como é o caso do Caribe ou do Brasil, nos quais os elementos culturais foram colocados em presença uns dos outros através do modo de povoamento representado pelo tráfico de africanos, os componentes culturais africanos e negros foram normalmente inferiorizados. A criouliização se dá, entretanto, também nesses casos, nessas condições, mas deixa um resíduo amargo, incontrolável⁷⁹.

Esse resíduo amargo deixado pelo que designamos “*criouliização* claudicante” impõe-nos o dever de uma ação reparadora para com os negros, sobretudo. Essa reparação desenrola-se no sentido de um reconhecimento e uma revalorização da herança africana. Ao negro o mundo deve o direito a uma existência e o direito à opacidade; a *polis* deve-lhe um lugar de respeito e de visibilidade; os anais da história devem-lhe a revisão de moções a ele relacionadas. “É preciso reparar a narrativa histórica, para que, de um lado, não haja mais ignorância, desprezo, indiferença e condescendência, e, do outro, não haja mais rancor, ódio e impotência”⁸⁰.

De todo modo, o cômputo de qualquer *criouliização*, claudicante ou na íntegra, como assim denominamos, não cabe em uma solução homogênea, uniforme e monofásica, mas em um entrelaçado heterogêneo e polifásico, onde há distinção de suas partes iniciais. A concepção de *criouliização*, nesse sentido, não perpassa por uma mistura homogênea, mas por uma mistura heterogênea, a saber: um emaranhado cultural heteróclito que, mantendo todos os elementos estruturais de sua mescla, produz algo novo. E esse novo que surge não pode ser antevisto, pois é da ordem do imprevisível.

Assim, é precisamente nesse ponto – o da imprevisibilidade – que “a criouliização, que é um dos modos do emaranhamento”⁸¹, distingue-se da mestiçagem. Nesta, os resultados das misturas podem ser medidos, controlados e premeditados.

Podemos calcular os efeitos da mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cruzamento nos animais; podemos calcular que ervilhas vermelhas e ervilhas brancas misturadas, através da técnica do enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal outro resultado em uma outra geração. Mas a criouliização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a imprevisibilidade”⁸².

A imprevisibilidade regida pela *criouliização* encontra nas Américas terreno fecundo

⁷⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 21.

⁸⁰ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p.109.

⁸¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 118.

⁸² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 22.

para sua disseminação. Essa imprevisibilidade, que insere o novo, o original, o inédito⁸³ e o insólito, ampliando a diversidade no mundo, só é negativa quando ignorada, “quando se tem a pretensão de preparar ou de aparelhar o futuro através da previsão”⁸⁴. Contudo, “quando concordamos com a imprevisibilidade, imaginariamente, escapamos à não-responsabilidade que esta produz”⁸⁵. Dessa forma, o contato entre as línguas e as culturas que entram em relação produz resultados inesperados, de forma abrupta, constante e efêmera, geralmente. É o que Glissant denomina microclimas culturais e linguísticos⁸⁶ que, sobretudo, funcionam como termômetros que computam a efervescência cultural na esfera intercontinental.

A partir dos dados recolhidos por esses termômetros, Glissant avalia que as culturas do planeta estão se interconectando mais, se difundindo cultural e linguisticamente de maneira mais eficiente e recíproca, no alhures. Em se tratando do âmbito juvenil, sobretudo, os falares mundiais repercutem sem obstáculos através das músicas, filmes e outras mídias. Glissant observa, em tese, que a isso acrescenta-se a sensibilidade às línguas que os jovens possuem na contemporaneidade: “mesmo que ouçam uma língua que não compreendem, sabem que ela pode enriquecer a deles própria. Eles se expressam sabendo que há outras línguas no mundo”⁸⁷. Essas conjunturas confluem para a formação não só de micros, como também de macroclimas, o que torna possível, ao parecer glissantiano, falar em *crioulização* do mundo atual.

É por essas razões que penso que o termo crioulização se aplica à situação atual do mundo, ou seja, à situação na qual uma “totalidade terra”, “enfim realizada”, permite que dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma autoridade “orgânica” e onde tudo é arquipélago) os elementos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação. Isso produz resultantes imprevisíveis⁸⁸.

Assim, na perspectiva de as culturas entrarem em Relação e o mundo se *crioulizar*, é exequível consolidar o direito à diferença. Na diversidade do mundo, todas as contradições e todas as possibilidades estão inscritas, malefícios e benefícios. A *crioulização* leva em conta o

⁸³ Exemplo de elementos “inéditos”: os estilos musicais *blues*, *jazz*, *biguines*, *calipso*, *salsa* e *reggae*s, que surgiram do grito sufocado do negro, segundo Glissant. GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 102.

⁸⁴ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 115.

⁸⁵ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 115.

⁸⁶ Glissant exemplifica como, na prática, ocorre o efeito inesperado da crioulização: “Na Louisiana, por exemplo: a criação da música *zydeco* é uma aplicação à música *cajun** tradicional dos ritmos e poderes do *jazz*. e mesmo do *rock*. Na Luisiana, encontramos os *Black Indians*, tribos que nasceram da mistura entre os escravos negros foragidos e os índios. Em Nova Orleans, assisti ao desfile de etnias *Black Indian*. Havia algo absolutamente imprevisível, que vai além do simples fato da mestiçagem”. In: GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 23.

*Cajun, de acordo com a nota do tradutor, é um indivíduo que vive no estado da Louisiana, nos EUA, e cujos ancestrais eram canadenses que falavam francês. Cajun é também o dialeto francês falado por esse indivíduo.

⁸⁷ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 31.

⁸⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 25-26.

seu contrário – a unicidade – ideia geradora de tantas barbáries e que constitui o princípio das dominações. “Mas a própria ideia de crioulização combate esse princípio”⁸⁹. Ademais, todas as irrupções imponderáveis, próprias da *crioulização*, exaltam a diversidade: “minorias ainda há pouco desconhecidas e esmagadas sob o peso de um pensamento monolítico, manifestações fractais das sensibilidades que se reconstituem e se reagrupam de maneira inédita”⁹⁰. É sob essa amplitude do múltiplo e do plural que, na abordagem glissantiana, a opacidade se designa como direito à diferença – como direito à existência de toda forma de vida –. Opacidade: “aquilo que protege o Diverso”⁹¹. E por “Diverso”, o nosso autor assimila não ser essa noção “um *melting-pot*, uma mistura confusa etc. O Diverso são diferenças que se encontram, se ajustam, se opõem, afinam-se e produzem o imprevisível”⁹².

1.2.3 A opacidade como inesgotabilidade de interpretações

Como já exposto, tomamos em conjunto três elementos que, a nosso ver, aplicam-se à opacidade glissantiana: compreensão, direito à diferença e inesgotabilidade de interpretações. A propósito deste último – inesgotabilidade de interpretações –, ele refere-se a uma profusão de leituras, críticas, comentários, apreciações e análises expressas em todas as coisas, em virtude da opacidade que lhes é inerente. Essas interpretações todas se estendem aos campos universais e suas multiformes esferas do conhecimento, embora algumas extensões, como a filosofia, a religião, a literatura e as artes sejam mais propensas à exploração.

O filósofo e psicanalista Geraldo Martins elucidava, em seu artigo *A nervura do verbo*, que interpretar possui a dimensão de desvendar os enigmas postos pelas formações do inconsciente. Nesse sentido, cabe ao sujeito fazer uma leitura dos escritos do sintoma, sempre opaco, em seu corpo. Cabe, ainda, traduzir em letras as imagens oníricas para, então, decifrá-las – pois “um texto, como um sonho, um sintoma, nada comunica. Interpretá-los significa indicar seu sentido”⁹³ –. E se interpretar é buscar um sentido, “esta não é uma questão para o escrevente. Essa é uma questão para o leitor, logo de leitura”⁹⁴. A opacidade do texto, portanto, inscreve-o em sua diferença.

⁸⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 126.

⁹⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 30.

⁹¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 89. Obs.: Glissant utiliza a letra inicial maiúscula para se referir à palavra “Diverso”, bem como “Relação”.

⁹² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 116.

⁹³ MARTINS, Geraldo Majela. *A nervura do verbo*. In: De um curso a um discurso: travessia. XVII Jornada de trabalho dos alunos do curso de formação de psicólogo. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva: 2001. p.15.

⁹⁴ MARTINS, *A nervura do verbo*, p.15.

O texto só se dá em sua diferença. Ele é sempre versão. Per-versão. O prefixo per indica que há uma versão contínua, portanto, versões sem texto original. As versões surgem como efeito do corte, da barra que separa o significante do significado. O texto é um enigma, na medida em que se liga a uma ruptura, a um recalque, a uma proibição⁹⁵.

Com efeito, também Paul Ricoeur deparou, em suas investigações, com a opacidade que permeia a enunciação e os atos de discurso: “a opacidade de um enunciado que remete reflexivamente para a sua própria enunciação”⁹⁶. Dessa maneira, é possível conjecturar, como o filósofo Bensusan, que “há mais na palavra do Outro do que aquilo que é dito através dela porque o dizer escapa ao dito; há um elemento de opacidade no que diz respeito à transparência da informação adquirida”⁹⁷. E, por fim, um enunciado heideggeriano que também atesta, em nossa leitura, a opacidade da linguagem: “jamais e em nenhuma língua o pronunciado é o dito”⁹⁸.

Assim, as opacidades – dos enunciados, do dito, dos textos, dos sintomas, dos sonhos etc. – escrituram o espaço, o tempo, o interlúdio, o vazio, as estações, os corpos, animados e inanimados, e todas as coisas alcançadas ou não pela nossa percepção. Essas opacidades, uma vez lavradas no tronco das árvores, na areia, nas rochas, no papel ou na pele, como tatuagem, tornam plausíveis uma infinidade de interpretações. E mesmo que pudéssemos coadunar todas elas, não chegaríamos a uma compreensão totalizante. Como aparato para nossa assimilação, servimo-nos do texto escrito e da tradução e, acerca deles, erigimos algumas questões: será que todos os leitores interpretam igualmente um mesmo texto? A interpretação do leitor possui fidedignidade com o pensamento do autor? É possível a humanidade chegar a conhecer absolutamente tudo a respeito de uma obra, de modo que nada mais dela se possa apreender ou interpretar? Um texto e sua versão traduzida constituem um mesmo texto?

Em razão da opacidade inseparável de todo texto, estima-se que a resposta a essas indagações, amplamente discutidas pela filosofia ao longo do século XX, seja estritamente negativa, pois “o texto vai da transparência sonhada à opacidade produzida nas palavras”⁹⁹. A esta opacidade juntam-se mais duas, que se confrontam: a do autor e a do leitor, pois “o texto

⁹⁵ MARTINS, *A nervura do verbo*, p.15.

⁹⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p.23.

⁹⁷ BENSUSAN, H.; MACIEL, O. S. e R. D. A opacidade e a proximidade do Grande Fora – Acerca do “Indexicalismo e a Metafísica do Paradoxo”. *Anãnsi: Revista de Filosofia [S. l.]*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 224–230, 2023, p.227. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/18311>. Acesso em: 19 dez. 2023.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Da Experiência do Pensar*, p.45.

⁹⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 144.

escrito se opõe a tudo o que levaria um leitor a formular diferentemente a intenção do autor, de quem, ao mesmo tempo, ele só pode adivinhar os contornos”¹⁰⁰. Logo, diante da opacidade do texto e do autor, cumpre ao leitor tão somente bordejá-lo, incansavelmente, inesgotavelmente. No entanto, ao fazê-lo, ele se esforça para apreender a ambos, tentando devolver-lhes a transparência. Considerar uma leitura difícil é aperceber-se da oposição entre a opacidade do texto, que é sempre fixa e lhe é inerente, a do autor e a de si mesmo, como leitor, que são fluidas.

Para Glissant, “o texto literário é por função, e contraditoriamente, produtor de opacidade”¹⁰¹. Ele menciona que as obras literárias preferencialmente escolhidas para o ensino de uma língua, não o são por serem as mais fáceis. Obviamente atendem ao padrão culto da língua em questão, mas o que as define é a suposição que essas obras portam “um mínimo de opacidade ameaçadora”¹⁰². Contudo, esse aparato nem sempre tem coerência, uma vez que boa parte do repertório selecionado vem envelopada com muitas opacidades. Na França dos anos 1960, como exemplifica nosso autor¹⁰³, a indicação da obra de Camus para os estudantes estrangeiros era um contrassenso, pois em todo tempo e lugar, é ilusório considerar o texto de Camus claro, límpido e transparente. O fundamento da clareza “criava um impasse sobre o drama situacional em que os eventos da Argélia enredaram Camus, repercutindo na estrutura apertada, febril, contida do estilo que ele tinha adotado, para confiar-se e ao mesmo tempo retirar-se”¹⁰⁴.

No Brasil, poderíamos conceber *Dom Casmurro*¹⁰⁵, de Machado de Assis, como uma das obras literárias portadoras de maior opacidade. Em nossa história, poucas narrativas despertaram tanto interesse em ser “compreendida”, provocando uma miríade de interpretações convertidas em artigos, dissertações e teses espalhadas pelo circuito nacional e no exterior. Entretanto, a nível mundial, Lacan confere que “a massa de escritos sobre Hamlet não tem equivalente. A abundância da literatura sobre a peça é uma coisa incrível. Mais incrível ainda, porém, é a extraordinária diversidade de interpretações que dela foram dadas”¹⁰⁶. E essas

¹⁰⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 144.

¹⁰¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 144.

¹⁰² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 145.

¹⁰³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 145.

¹⁰⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 145.

¹⁰⁵ Lançado em 1899, *Dom Casmurro*, de Machado de Assis (1939-1908), é um romance realista que retrata temas contemporâneos, como a relação da burguesia como o proletariado, o lugar da mulher na sociedade, a influência da religião na vida social, além de envolver um suposto triângulo amoroso entre Capitu, Bentinho e Escobar, etc. In: ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M.Jackson, 1942. 436p.

¹⁰⁶ LACAN, *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 274.

interpretações possibilitadas pelo drama hamletiano, desde as mais coerentes até as mais contraditórias, extravagantes e insólitas¹⁰⁷, instauraram uma questão, colocada por Lacan como “o problema do problema, a saber: por que todo o mundo se empenha tanto em compreender alguma coisa?”¹⁰⁸

Desse modo, tomando toda obra como uma fonte inesgotável de interpretações, cuja opacidade se opõe à do autor e à do leitor – numa confluência de opacidades – Glissant faz, então, uma comparação entre aprendizado e tradução, mostrando como o texto é afetado em ambas as situações.

O aprendizado e a tradução têm em comum o fato de que tentam devolver “transparência” ao texto. Isso significa que eles buscam erguer uma ponte entre dois tipos de opacidade: a de um texto posto contra um leitor iniciante para quem todo texto é considerado difícil (caso da aprendizagem), e a de um texto que se aventura no possível de um outro texto (caso da tradução)¹⁰⁹.

Em vista disso, uma interlocução com Bergson é viável, uma vez mais, dada a natureza de suas reflexões e a similaridade com o pensamento de Glissant. Também esse autor, ao demonstrar os impasses¹¹⁰ do ofício da tradução, reitera a impossibilidade de que esta recolha o sentido primário do texto original. Vejamos.

Todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis poderão acumular nuances e nuances e, por uma espécie de mútuo retoque, corrigindo-se uma à outra, dar uma imagem cada vez mais fiel do poema que traduzem; jamais captarão o sentido interno do original¹¹¹.

A opacidade em Glissant está atravessada nesse recorte bergsoniano através de duas vertentes: a inesgotabilidade de interpretações (todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis poderão acumular “nuances e nuances”...), e a impossibilidade de uma compreensão totalizante (jamais captarão o sentido interno do original). Esse outro trecho é

¹⁰⁷ Eis algumas interpretações da peça Hamlet, de Shakespeare, que dão nos resultados mais diversos, contraditórios e extravagantes, conforme foram mencionadas por Lacan: “Praticamente tudo foi dito. E, para chegar aos extremos, há um *Popular Science Monthly*, que deve ser uma espécie de revista de divulgação mais ou menos médica, que publicou em 1880 um artigo chamado ‘The Impediment of Adipose’. No fim de Hamlet, dizem-nos que Hamlet está gordo e ofegante e, nessa publicação, há todo um desenvolvimento sobre a adipose de Hamlet. Há um tal Vining que, em 1881, descobriu que Hamlet era uma mulher disfarçada de homem, cujo objetivo em toda a peça era seduzir Horácio, e que era para atingir seu coração que Hamlet tramava toda a sua história etc”. In: LACAN, *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 274.

¹⁰⁸ LACAN, *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 274.

¹⁰⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 145.

¹¹⁰ Acerca dos impasses da tradução – Os tradutores esbarram em palavras que, em outra língua, não possuem uma que denote o mesmo sentido. É o caso típico do nosso vocábulo “saudade”, que não possui equivalência em nenhuma outra língua. Nesse caso, eles costumam substituí-la por uma expressão que remonta, de alguma maneira, o sentido que ela possui em nossa língua. Em francês ela é traduzida, normalmente, pela frase “Tu me manques” (Você me falta – tradução nossa); em inglês, “I miss you” (Sinto a sua falta – tradução nossa).

¹¹¹ BERGSON, *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos, p. 14.

igualmente afetado pela opacidade na acepção glissantiana: “uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir”¹¹². Nota-se, com isso, que o objeto permanecerá sempre inatingível, frustrando a compreensão totalizante. Essa conjunção inclina-se para as investigações de Bensusan acerca da opacidade (que tem como fonte o próprio Glissant) e a metafísica do paradoxo, onde ele concerne a “opacidade como algo intrinsecamente ligado ao como as coisas são; porque, por exemplo, o recuo do objeto real não é acessível a nenhum observador”¹¹³.

Cabe aqui elucidar um ponto acerca da relação do nosso autor com a tradução. Glissant, como já sabemos, é um defensor das línguas, de que todas elas existam, que entrem em Relação e não se extingam pois, para ele, toda língua é “garantidora do Diverso, é, dessa forma, inseparável do reequilíbrio das relações entre comunidades”¹¹⁴. Buscamos, numa citação do parágrafo acima, a alegação de que a tradução é “um texto que se aventura no possível de um outro texto”¹¹⁵. Essa conjuntura – a defesa das línguas associada ao reconhecimento de que a tradução é um outro texto, que envelopa outras opacidades – não faz de Glissant um oponente da tradução. Ao contrário, essa prática é coerente com a sua teoria, pois traduzir é um ato que exige um mergulho na língua do outro, colocando em relação dois códigos linguísticos diferentes para produzir algo novo no mundo. Trata-se, portanto, de uma autêntica arte da *crioulização*. “Arte da fuga de uma língua a outra, sem que, no entanto, a primeira se apague, e sem que a segunda renuncie a apresentar-se”¹¹⁶. Se a tradução é fuga, ela é também renúncia.

O que talvez seja mais necessário adivinhar no ato de traduzir, é a beleza dessa renúncia. É bem verdade que o poema, traduzido em uma outra língua, perde algo de seu ritmo, de suas assonâncias, do acaso que, ao mesmo tempo, constitui o acidente e a permanência da escrita. Mas talvez seja necessário consentir nessa renúncia. Porque eu diria que essa renúncia constitui, na totalidade-mundo, a parte de si mesmo que se abandona, em toda e qualquer poética, ao outro¹¹⁷.

¹¹² BERGSON, *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos, p. 14.

¹¹³ BENSUSAN, A opacidade e a proximidade do Grande Fora – Acerca do “Indexicalismo e a Metafísica do Paradoxo”, p.225.

¹¹⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 137.

¹¹⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 145.

¹¹⁶ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 56.

¹¹⁷ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 57.

Nesse sentido, a tradução¹¹⁸, “arte do saber tocar de leve e da aproximação”¹¹⁹, é uma poética e um ofício da alteridade: um lugar de travessias, errâncias e opacidades.

Glissant era também um tradutor. Numa ação denominada “manifesto contra o esquecimento dos poetas”¹²⁰, elaborou uma antologia com os trabalhos de grandes poetas e escritores de todos os tempos, incluindo alguns amigos seus de longa data que estavam desaparecidos das livrarias e das pupilas dos leitores. Com o objetivo de que a poesia retomasse os palcos das cidades, ele tomou as seguintes providências:

eu mesmo traduzi todos os textos do inglês e do espanhol, para que houvesse uma ressonância entre as línguas. Eu queria que o último texto da antologia fosse um texto em crioulo jamaicano de Michael Smith. Trata-se do famoso poema que Linton Kwesi Johnson recita em seus shows, e eu o incluí sem tradução. Queria encerrar a antologia com um texto sem tradução. Causa um grande impacto¹²¹.

De certo modo, o discernimento e a decisão de Glissant em deixar o último poema sem tradução incidiu, primordialmente, no atestamento do outro, o leitor, naquela antologia. Na língua da alteridade, ele fez um chamado ao porvir e à sucessão, enaltecendo a imprescindibilidade do leitor: “os leitores devem eles próprios traduzi-lo. Isso significa que a antologia termina em uma ação futura. É a poesia manifestada no leitor”¹²². O empenho de Glissant não se adere a tão somente resguardar aqueles poetas e a própria poesia do esquecimento, mas igualmente em defender esse estilo das acusações de obsolescência, vindas de espíritos supostamente críticos, mas que se mostram mais normativos que analistas: “a poesia não é uma diversão nem uma exibição de sentimentos ou de belezas. Ela também informa um conhecimento que não poderia ser atingido pela obsolescência”¹²³, pois “é a única coisa capaz de conectar o concerto do mundo à fantasia do mundo”¹²⁴. Para ele, a poesia, na atualidade, é também filosofia e, dessa maneira, está no âmago do que falta no mundo e que, portanto, deve ser bem arquitetado para ser erigido – a prumo –. A poesia e o mundo são inextricáveis: o mundo é seu maior objeto – seu espelho¹²⁵.

¹¹⁸ De certa forma, nos vemos todos, em algum momento de nossa vida ou do trabalho, tendo que realizar o ofício da tradução para alcançarmos uma espécie de aprimoramento do que gostaríamos de comunicar. Por exemplo, o ator, diretor e professor de artes cênicas, André Garolli, relatou em um seminário de psicanálise do qual participamos, da necessidade de recorrer à língua francesa para dar, em suas aulas, ao verbo “ensaiar” um sentido que ele considera mais fidedigno, que é *répéter*.

¹¹⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 57.

¹²⁰ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 93.

¹²¹ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 93-94.

¹²² GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 94.

¹²³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 109.

¹²⁴ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 94.

¹²⁵ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 94.

1.3 A opacidade e o sistema rizomático

Na seção anterior, finalizamos o estudo da tríade estrutural da opacidade. Vimos que essa noção foi organizada em três elementos que, a nosso ver, compõem fundamentalmente o nosso tema. São elas: opacidade como “compreensão”, opacidade como direito à diferença e opacidade como inesgotabilidade de interpretações. Desenvolveremos, neste tópico, a convergência da noção de opacidade com um conceito que vem da botânica, mas que se estende a outros campos. Trata-se de um tipo peculiar de enraizamento denominado rizoma. Por suas características de resistência, fluidez, abrangência e extensão, Glissant apropriou-se do rizoma como uma espécie de protótipo imagético para a projeção de sua poética da Relação. Esta diz respeito ao envolvimento dos seres humanos uns com os outros e com o meio ambiente, embrionados nas idiossincrasias de um sistema rizomático – que a natureza do rizoma seja a natureza das relações humanas –. Rizoma é aliança com o outro, é entrelaçamento cultural, é aceitação e coexistência das diferenças, é multiplicidade. Glissant expende: “o pensamento do rizoma estaria no princípio do que eu chamo de poética da Relação, segundo a qual toda identidade se desdobra numa relação com o Outro”¹²⁶.

Pensar as relações ao estilo dos rizomas tem o pioneirismo de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foi em suas ideias que Glissant embasou-se para compor essa sua tese. Do ponto de vista da botânica, as raízes, tanto a pivotante como a fasciculada, são estruturas únicas e totalitárias, que absorvem todo o substrato do solo para si, impedindo o desenvolvimento de outras plantas ao seu redor. Partindo desse pressuposto, esses autores contrapõem a noção de raiz ao rizoma, sendo este um tipo específico de raiz que se apresenta em ramificações diversas e lineares, sem que nenhum tronco sobressaia como destrutor do outro – um sistema não hierárquico de enraizamento. Na raiz fasciculada, conhecida também como sistema-radícula, da raiz principal deflagram diversas outras, as secundárias, imitando a aparência de um sistema rizomórfico. As aparências enganam bem: nessas plantas, a unidade primária, o pivô, subsiste e comporta precisamente como um superior hierárquico, que detém a memória, o segredo vital e determina a performance daquele vegetal, exatamente como acontece no sistema arborescente. A multiplicidade expressa pelo sistema-radícula, portanto, é falsa, pois “sua apresentação ou seu enunciado de aparência não hierárquica não admitem de fato senão uma solução totalmente hierárquica”¹²⁷.

¹²⁶ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 34.

¹²⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 36.

A ideia do rizoma mantém a questão do enraizamento, mas rejeita a presença de uma raiz totalitária. Uma relação que acontece de forma rizomática é aquela cujas raízes se entrelaçam, se misturam e se auxiliam mutuamente, permitindo a convivência dos múltiplos. A imagem do rizoma “leva a entender que a identidade não está mais somente na raiz, mas também na Relação”¹²⁸. Essa Relação, todavia, não ocorre cabalmente só entre os iguais. Se assim fosse, estaríamos moldando uma *Sociedade da Transparência*, definida por Han, dentre vários outros aspectos, como aquela constituída por um tipo de “relação morta, à qual falta toda e qualquer atração, toda e qualquer vivacidade”¹²⁹, afinal, “totalmente transparente é apenas o morto”¹³⁰. Desse modo, a aspiração por um “abismo infernal (Hölle) do igual”¹³¹, onde os símeis se replicam, como em uma reação em cadeia, desprezando o diferente e atuando para o aniquilamento deste, configura uma intermitência na opacidade, como veremos no próximo capítulo. O rizoma é um sistema atuante, eclético e abrangente, possuindo manifestações, de modo idêntico à botânica, também na zoologia. Assim, dispostos em matilha, até os animais são rizoma.

Ratos são rizoma. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros¹³².

A abrangência do sistema rizomático, contudo, ultrapassa o domínio da botânica e da zoologia, embrenhando para relações “com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de ‘devires’”¹³³. O rizoma implica, nesse sentido, em errância e multiplicidade. “Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva-daninha”¹³⁴. A multiplicidade é advinda de um ato. Em suma, “não basta dizer viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. [...] *É preciso fazer o múltiplo*”¹³⁵.

Deleuze & Guattari nos apresentam o rizoma à semelhança de um platô, sendo este denotado como “toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma”¹³⁶. Nessa lógica, o platô/rizoma pode ser lido em

¹²⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 42.

¹²⁹ HAN, *Sociedade da transparência*, p.16.

¹³⁰ HAN, *Sociedade da transparência*, p.16.

¹³¹ HAN, *Sociedade da transparência*, p.10.

¹³² DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 22.

¹³³ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 44.

¹³⁴ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 22.

¹³⁵ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 21.

¹³⁶ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 44.

qualquer posição e posto em relação com qualquer outro. Sob essa perspectiva, são igualmente pensadas as relações-rizoma no universo humano, cujo começo e interrupção deve ocorrer naturalmente, despojado de regras socialmente pré-estabelecidas. A premissa da relação-rizoma é a abertura de caminhos com vias de mão dupla com o outro.

Conforme arrazoado por Deleuze & Guattari, o rizoma apresenta formas diversas e contém princípios que os caracterizam. Eles indicam seis princípios, a saber: de conexão, de heterogeneidade, de multiplicidade, de ruptura assignificante, de cartografia e de decalcomania. Vejamos o que significa cada um deles.

De acordo com o princípio de conexão, “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”¹³⁷. Essas conexões se dão de forma livre, inesperada e sem premeditação. As circunstâncias desses encontros nos levam a uma incursão, uma vez mais, à obra de Goethe, *Afinidades eletivas*¹³⁸, pois a natureza da aliança rizomática, a nosso ver, é a mesma: uma afinidade, encontrada no outro ao acaso, propulsiona a Relação. Essas conexões possuem natureza diversa, englobando política, biologia, economia, sociedade e outros. “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”¹³⁹.

O princípio da heterogeneidade está relacionado ao fato de que, nestes pontos em que os rizomas se conectam, formando “nós”, a língua expressa-se autêntica, natural e heterogênea, seja através da mímica, dos gestos, dos dialetos, de patoás, de gírias ou das línguas especiais, deixando cair por terra a sua universalidade.

O princípio da multiplicidade, por sua vez, caracteriza-se pela inexistência de uma unidade que poderia evocar um sujeito ou um objeto em posições fixas. Na multiplicidade rizomática, a unidade de medida é substituída pela pluralidade de medidas. Todo rizoma, pela simples razão de possuir vínculo com a multiplicidade, exclui automaticamente qualquer nexo com a profundidade, pois esta o impediria de expandir-se, de ocupar todas as dimensões. Rizoma é o múltiplo substantivado: multiplicidade. E como tal, desvincula-se do uno, abandonando a unidade que o delimitaria como sujeito ou objeto e ganha variedades, de medida, de gênero, de línguas etc. Oposta a uma estrutura vertical, enraizada e hierarquizada por um conjunto de pontos e posições, a multiplicidade é plana e formada por linhas.

¹³⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 22.

¹³⁸ GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Afinidades eletivas*. 1ª ed. LeBooks. ISBN: 9788583863816, p. 37.

Por “afinidades eletivas”, Goethe designa uma eleição mútua e recíproca dos atores envolvidos numa relação. Essa eleição se dá por uma afinidade de algum modo: “chamamos afins às naturezas que ao encontrarem-se se prendem rapidamente uma à outra e se influenciam um modo recíproco”. P.37

¹³⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 22-23.

Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. Quando Glenn Gould acelera a execução de uma passagem não age exclusivamente como virtuose; transforma os pontos musicais em linhas, faz proliferar o conjunto¹⁴⁰.

O quarto princípio é de ruptura assignificante¹⁴¹. Ele diz respeito à capacidade do rizoma de se auto reconstruir diante de qualquer tentativa de corte ou separação de suas estruturas. Assim, “um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas”¹⁴². O rizoma é constituído por linhas que remetem sempre umas às outras: de segmentaridade e de desterritorialização. A primeira confere ao rizoma a qualidade de ser estratificado, organizado, territorializado, dentre outros quesitos; a segunda é a linha de fuga. Essas linhas se relacionam da seguinte maneira: “há ruptura no rizoma toda vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma”¹⁴³.

Por último, os princípios de cartografia e de decalcomania estão relacionados ao fato de que o rizoma não é um decalque, mas um mapa. Diferentemente de uma árvore, que se projeta como um molde que permite infindáveis reproduções, o rizoma não é passível de cópias. Ele é sempre original e, como um elemento cartográfico, tem a característica de poder ser permanentemente construído, montado, desmontado, modificado, conectado etc. “Um mapa tem múltiplas entradas, contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’. Um mapa é uma questão de performance, enquanto o decalque remete sempre a uma presumida ‘competência’”¹⁴⁴. O decalque obedece a um eixo genealógico; o rizoma, contudo, comporta-se como uma antigenealogia¹⁴⁵. “É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede

¹⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 24. O virtuose do piano Glenn Gould, mencionado nesta citação, é personagem da obra de BERNHARD, Thomas. *O naufrago*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1983. ISBN 978-85-5451-358-0. Baseado nessa obra de BERNHARD, a Companhia DamacenoStavis de teatro está em cartaz com o espetáculo *A aforista*, com atuação esplêndida de Rosana Stavis. Na peça teatral, algumas adaptações foram realizadas, os nomes originais foram preservados e o trio de amigos, presentes no livro, ganhou uma companhia feminina na peça. O espetáculo segue em cartaz pelo Brasil em 2024.

¹⁴¹ Um exemplo desse “princípio de ruptura assignificante” nos é dado pelos próprios autores, através do sistema rizomático das formigas, que as torna indestrutíveis: “É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir”. DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 25.

¹⁴² DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 25.

¹⁴³ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 25-26.

¹⁴⁴ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 30.

¹⁴⁵ Os autores, justificando a “antigenealogia” do rizoma: “Evoluímos e morreremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência ou que têm elas mesma sua descendência. O rizoma é uma antigenealogia”. DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, p. 28.

por variação, expansão, conquista, captura, picada”¹⁴⁶.

Neste capítulo, apresentamos os três componentes que fundamentam, a nosso ver, a opacidade em Édouard Glissant. Este era o nosso objetivo principal e também um desafio. O que resultou disso talvez tenha sido a possibilidade de, sob a lente da opacidade, vislumbrar um mundo ao modo glissantiano: diverso, plural, crioulo, que compreende o seu contrário, ambíguo e interconectado. O mundo, todo ele, como um espaço de troca e construção de subjetividade, cujo horizonte, arquipélago, se difrata para acolher e interligar culturas e permitir travessias e errâncias. Aos moldes de nosso autor, o mundo é rizomático e os códigos que autorizam as Relações não passam pela compreensão, mas pela aceitação da diferença, que funda um direito: o direito à opacidade.

Panaïté atesta esse horizonte múltiplo e plural ao intitular o seu artigo como *The afterwor(l)ds of Édouard Glissant*¹⁴⁷, ou seja, “os outros mundos”, expressão que também pode ser lida como “as outras palavras de Édouard Glissant”. Essas “outras palavras”, interpretamos como sendo referentes aos neologismos criados por ele e que revelam uma alteridade medular, indicando que a letra glissantiana inclui o outro.

Os outros mundos de Édouard Glissant tremem entre a descontinuidade seminal das palavras e sua interação expansiva e errante. Eles oferecem espaços compartilhados (lugares comuns) para que a verdade e o erro, a leitura equivocada ou não, a compreensão e a não compreensão entrem em conflito, desmoronem, desvendem e germinem novas formas de pensar a vida e de viver o pensamento¹⁴⁸.

Os outros mundos glissantianos são crioulos, onde as culturas, em vez de se excluírem, completam-se, apesar ou por causa de seus contrastes, tentando um equilíbrio possível entre suas medidas e desmedidas, entre o caos e a ordem. Esse cruzamento de contrastes é a própria Relação – poética – em Glissant, “que não é nem virtuosa nem ‘moral’”¹⁴⁹, nem tampouco

¹⁴⁶DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia* 2, p. 43.

¹⁴⁷ *The afterwor(l)ds of Édouard Glissant* é o título do artigo de Panaïté. O modo como “afterwor(l)ds” foi grafado, permitindo a supressão da letra “l”, nos leva a dois vocábulos possíveis: worlds (mundos) e words (palavras). Assim, verificamos a possibilidade de interpretá-lo tanto como “o outro mundo” ou “as outras palavras” de Édouard Glissant. Essas “outras palavras” referem-se, a nosso ver, aos verbetes apropriados por ele, dando-lhes um novo sentido, como opacidade, arquipélago etc, e também aos neologismos criados por ele, como caos-mundo, eco-mundo, nomadismo em flecha, etc. Obs.: Há a possibilidade de que *afterwor(l)ds* seja traduzido também como “os mundos posteriores”. Porém, “os outros mundos” fez mais sentido em nosso contexto. PANAIÏTÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022, pp. 105–121. <https://doi.org/10.3828/franc.2022.8>

¹⁴⁸ No original: “The afterworlds of Édouard Glissant tremble between the seminal discontinuity of the words and their expansive, errant interplay. They offer shared spaces (*lieux-communs*) for truth and error, reading and misreading, understanding and misunderstanding to clash, collapse, dehisce, and germinate new ways of thinking life and living thought” (Tradução nossa). In: PANAIÏTÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022, pp. 105–121. <https://doi.org/10.3828/franc.2022.8>

¹⁴⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 127.

idealista: ela “não supõe, imediatamente e de maneira harmoniosa, o fim das dominações”¹⁵⁰. Via de regra, as tentativas de dominação constituem um segmento ininterrupto na história da humanidade; o que muda, ou que deve passar por uma constante transformação, são as maneiras de resistir. Por essa razão, o tempo para reclamar o direito à opacidade é sempre agora.

“Todo o resto é Relação: abertura e relatividade”¹⁵¹.

¹⁵⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 127.

¹⁵¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 127.

2 AS INTERMITÊNCIAS DA OPACIDADE

No primeiro capítulo tratamos da elucidação da noção de opacidade em Édouard Glissant. Para isso, uma sistematização do tema através de três elementos primários que, a nosso ver, retrata a opacidade, foi fundamental: opacidade como “compreensão”, opacidade como direito à diferença e opacidade como inesgotabilidade de interpretações. Ademais, elencamos a noção de opacidade com o sentido glissantiano de arquipélago e com o conceito de rizoma, em Deleuze & Guattari.

A partir de nossa leitura do *corpus* teórico glissantiano, poderíamos supor que os conceitos engendrados por nosso autor convergem todos para a opacidade. Como um “mar principal”, significado original de arquipélago, é na opacidade que as noções-afluentes deságuam. Dizendo de outra maneira, em Glissant, todos os caminhos levam à opacidade. Os caminhos, todos eles, costumam apresentar vicissitudes em forma de atalhos e desvios¹. Muitos desses atalhos, todavia, se prestam como alternativas para aqueles que ensejam desviar-se do encontro com o outro, distorcendo a Relação: são descaminhos, portanto. Se, em nossa suposição, a opacidade apresenta-se como um caminho para o qual outros convergem, o descaminho é a transparência. E o ato de tomar um atalho para fins escusos e desviantes é

¹ Sobre os “desvios”, eles nos são apresentados com muita proficiência por Manoel de Barros, no poema VII da terceira parte do *livro das ignoranças*, nomeada “Mundo pequeno”. Ei-lo:

“Descobri aos 13 anos que o que me dava prazer nas leituras não era a beleza das frases, mas a doença delas.

Comuniquei ao Padre Ezequiel, um meu Preceptor, esse gosto esquisito.

Eu pensava que fosse um sujeito escaleno.

— Gostar de fazer defeitos na frase é muito saudável, o Padre me disse.

Ele fez um limpamento em meus receios.

O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença, pode muito que você carregue para o resto da vida um certo gosto por nada...

E se riu.

Você não é de bugre? — ele continuou.

Que sim, eu respondi.

Veja que bugre só pega por desvios, não anda em estradas —

Pois é nos desvios que encontra as melhores surpresas e os ariticuns maduros.

Há que apenas saber errar bem o seu idioma.

Esse Padre Ezequiel foi o meu primeiro professor de agramática”.

In.: BARROS, Manoel de. *O livro das Ignoranças*. RJ/SP: Editora Record, 2007, p.87.

possibilitado, em princípio, por uma espécie de intermitência² da opacidade. É dessa intermitência, dessa suspensão da opacidade e seus efeitos nas sociedades que propriamente trataremos neste capítulo.

2.1 A intermitência da opacidade em Glissant pelo viés da inautenticidade heideggeriana

Uma ação que não se pauta na opacidade, no sentido glissantiano, apresenta proximidade, a nosso ver, com uma temática desenvolvida por Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*. Trata-se do conceito de inautenticidade. O ser inautêntico é tomado como desviante na medida em que adere a uma compleição superficial e irrefletida de habitar o mundo, pautando o seu agir em três categorias assim definidas por Heidegger: falação, curiosidade e ambiguidade. A falação³ designa um ser empenhado tão somente em “repetir e passar adiante a fala”, evidenciando o efeito do ser humano que, na onda das *fake News*, como hoje é chamado esse fenômeno, espalha notícias sem se responsabilizar por elas, sem nenhum compromisso com o que é dito. “O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez”⁴; o segundo termo apresentado, a curiosidade, caracteriza-se por uma inquietude, impermanência e não comprometimento com o seu entorno, o que ocasiona numa busca incessante por excentricidades. O curioso não busca o novo para dele se apropriar e se beneficiar; a sua busca é por novidades, bisbilhotices. Essa curiosidade busca o falatório e, com esse fim, “ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Ela busca apenas o novo, a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade”⁵;

² A inspiração para o título desse segundo capítulo, “As intermitências da opacidade”, veio da obra de José Saramago, ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura em 1998, *As Intermitências da Morte*. Nesse romance, “a morte” decide suspender suas atividades, colocando o ser humano diante do ônus e do bônus de gozar da imortalidade. In: SARAMAGO, José. *As intermitências da Morte*. São Paulo: Companhia das letras, 2005. ISBN 978-85-8086-487-8.

³ A 35 Bienal de São Paulo conta com uma instalação sonora de Stella do Patrocínio chamada “Falatório”. São quatro áudios, com duração de cerca de 90 minutos no total. Os registros sonoros foram gravados entre 1986 e 1988 pela artista plástica Carla Guagliardi, então estagiária das oficinas de arte da Colônia Juliano Moreira, no Rio de Janeiro, em acordo com o Movimento Nacional de Luta Antimanicomial brasileira. O “falatório” de Stella do Patrocínio em nada se assemelha à falação heideggeriana. Ao contrário, são delírios, cuja função é tentar uma conexão com a realidade, buscar uma cura e dar sentido ao sem sentido da vida.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2022, p. 232.

⁵ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 236.

por fim, a ambiguidade, fenômeno para o qual a falação e a curiosidade convergem, onde impera a ilusão de um conhecimento profundo das coisas.

Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi. A ambiguidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que pode estar acessível num uso e numa fruição, mas já se consolidou no compreender como um poder-ser, no modo do projeto e da doação preliminar de possibilidades da presença.⁶

Em suma, o ser inautêntico inaugura, cotidianamente, um modo irrefletido e superficial de conduzir a sua vida, ocupando-se de banalidades. Incapaz de tomar decisões por si mesmo, vive no percalço da maioria, seguindo-os levemente, como em uma manada. No curso de nossa história, são profusos os acontecimentos que retratam a inautenticidade no sentido heideggeriano. Neste nosso trabalho, vinculamos esses acontecimentos ao que intitulamos de intermitências da opacidade, que concernem a ações que, em regra, são consolidadas como atozes, bárbaras e invasivas. Decerto que essas ações deveriam ganhar reconstituição apenas nos museus e cinemas – como arte e memória escriturada –. Mas não. A atualização da violência é incessante. Vivemos hoje as guerras, o feminicídio, a homofobia, o crime de racismo etc. Não obstante, em nossa pesquisa nos ateremos à estrutura social escravagista e ao que Glissant designou como “nomadismo em flecha” ou invasor. Esse nomadismo é constituído pelos exploradores europeus que angariaram riquezas e terras, sobretudo as latino-americanas, valendo-se da violência que culminou com o genocídio dos povos autóctones. Esse tipo de deslocamento, como logo veremos, inaugura a matriz da invasão do nosso continente e da constituição de colônias europeias ao longo das Américas.

2.2 Nomadismo circular e nomadismo em flecha: da necessidade de sobrevivência à ambição da exploração e conquistas de territórios

No tópico acima, tomamos a intermitência da opacidade em Glissant pelo viés da inautenticidade heideggeriana. Em nossa leitura, ambas as teorias possuem afinidades. Vimos que esse conceito formulado por Heidegger se apresenta com três características diferentes: falação, curiosidade e ambiguidade. Nesta seção, faremos uma breve apresentação da noção geral de nomadismo, bem como do seu contrário, o sedentarismo. Veremos que o nomadismo, entendido como uma movência espacial constante, constituiu um atributo essencial à existência de nossos primeiros ancestrais humanos; foi o que lhes permitiu o sustento alimentar e a

⁶ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 238.

conservação da vida. Veremos, ademais, que subjetivar a natureza e exercer uma certa autonomia sobre ela, permitiu ao ser humano fazer a travessia para outro estilo de vida, o sedentário. Entretanto, como constatamos, sedentarizar-se não fez o ser humano abandonar os antigos hábitos de nômade. Ambos os estilos de vida coexistem desde os tempos remotos até os dias atuais – é o traço opaco do ser humano que se apresenta em si mesmo e no outro –.

Apresentaremos, em seguida, a noção de nomadismo de acordo com os preceitos de nosso autor, que a institui de duas formas diferentes: nomadismo em flecha ou invasor e nomadismo circular. Veremos que tão somente o nomadismo em flecha exprime-se como uma faceta das intermitências da opacidade, pois qualifica um estilo de deslocamento de seres humanos que invadem o espaço do outro, causando-lhe danos de toda ordem. Nesse feitiço de nomadismo, o grupo movente não se apraz em apenas passar por novos territórios, logo os invade e os conquista deixando rastros de violência e mortandade, na maioria dos casos.

Contrapondo-se ao nomadismo em flecha, o nomadismo circular indica um modo de deslocamento em que os envolvidos beneficiam da passagem por novas regiões, mas sem causar danos ou prejuízos à natureza, ou a seus habitantes. Essa itinerância adere-se à ética do cuidado com o meio ambiente, habitat de macro e microrganismos que contribuem para o equilíbrio dos ecossistemas planetários. Em vista disso, o nomadismo circular não se classifica como uma intermitência da opacidade. Distinguiremos, então, esses dois tipos de nomadismo abordados por Glissant, entabulando nossa investigação pelo sentido etimológico da palavra nômade e, seguidamente, introduziremos a subversão do termo realizado por nosso autor. Veremos, por fim, as associações glissantianas do nomadismo em flecha e do sedentarismo com a identidade raiz, e do nomadismo circular com a identidade rizoma.

A palavra *nômade* vem do latim *nomas* (singular) e *nomadis* (plural) e refere-se a uma perspectiva de vida em errância. O nômade possui um modo de vida de quem está sempre a mudar de habitação ou de ocupação, dispensando uma moradia fixa. Deleuze & Guattari concebem o deslocamento nômade como pontos ligados por linhas. Os pontos concernem a localidades que propiciam recursos ligados à necessidade, constituindo uma parada obrigatória, não obstante, provisória: “ponto de água, de habitação, de assembleia etc”⁷; as linhas demarcam o trajeto em si, que é onde se dá a vida autônoma e subjetiva do nômade. Os pontos só existem para serem abandonados: “a vida do nômade é *intermezzo*”⁸, ou seja, ela se dá no intermédio

⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caifa. Vol. 5. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 53.

⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol.5, p. 53.

entre os pontos, no interposto dos pousos⁹. “O trajeto nômade se trata de uma experiência real e não de uma abstração. O ponto de parada para o nômade não indica um encerramento do trajeto como para o sedentário, e sim uma abertura como um vetor de mudança de direção”¹⁰. Por esse viés, o sedentarismo situa-se no outro polo do nomadismo.

O termo “sedentário” vem do latim *sedens* e significa “aquele que fica sentado, que não sai do lugar”, possuindo uma moradia fixa, ao contrário do nômade. Deleuze & Guattari comparam o espaço territorial ocupado por essa polaridade: “o espaço sedentário é estriado, por muros cercado e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto”¹¹.

A errância foi o estilo de vida dos primeiros seres humanos existentes na Terra e durou cerca de 2,5 milhões de anos¹². Os deslocamentos pelo espaço geográfico, constantes e necessários, se davam pela primazia da busca por alimentos. Esses grupos humanos eram caçadores-coletores: alimentavam-se dos frutos que colhiam na natureza, pescavam e caçavam animais silvestres. Não havia interferência na reprodução, nem de plantas, nem de animais. Não parecia haver, igualmente, uma preocupação com o ser, apenas com o sobreviver. Isto posto, como pensar a alteridade em tal momento da existência humana? Para os “sapiens”, como Harari a eles se refere, seria o outro aquele que está próximo de si, contribuindo para uma proteção mútua e para a sobrevivência pessoal e do grupo? Esta é uma aposta nossa. Eles andavam em bando, disso sabemos. E sua movência variava em decorrência das estações do ano, do ciclo de crescimento das plantas e do fluxo migratório dos animais, sempre visando a sobrevivência do grupo. Sabemos também que, aos poucos, eles foram adquirindo e armazenando conhecimentos a respeito das leis que regem a natureza e o próprio corpo. Por sorte, pois se assim não tivesse sido, ainda seríamos exclusivamente caçadores-coletores.

Os sapiens não coletavam apenas alimentos e materiais. Também coletavam conhecimento. Para sobreviver, precisavam de um mapa mental detalhado de seu

⁹ À semelhança da vida do nômade, que se dá no trajeto e não na chegada, Damato faz uma observação acerca dos romances escritos por Glissant: “nos romances glissantianos fazer a viagem é mais importante do que chegar. Os personagens buscam o conhecimento, é verdade, mas esse conhecimento eles não o procuram dentro de si mesmo, voltando os olhos para o seu interior (não há uma preocupação com a psicologia dos personagens). O importante é observar atentamente a paisagem, é conhecer a terra. Pois a terra e o seu conhecimento são os objetivos perseguidos por todos”. Damato diz ainda que, no romance *La Lezarde*, é pelo caminhar (andar a pé) que os personagens se apropriam da terra. In: DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: Poética e Política*. São Paulo: Editora Annablume, 1995, p. 224.

¹⁰ ARRUDA, Flávia Macarini. Nomadismo extensivo versus nomadismo intensivo: Ciganos na Região Metropolitana de Vitória. *Risco – Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo iau-usp*. v. 20, 2022, p. 153-169, p. 165. Edição Temática “Situacionistas”.

¹¹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*: Capitalismo e esquizofrenia 2. Vol.5, p. 55.

¹² HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 91.

território. A fim de maximizar a eficiência de sua busca diária por comida, necessitavam de informações sobre o padrão de crescimento de cada planta e os hábitos de cada animal. [...]Tinham de conhecer o progresso das quatro estações e os sinais que alertavam sobre uma tempestade ou um período de seca. Cada indivíduo era obrigado a aprender como se fabricava uma faca de pedra, como se remendava uma manta rasgada, como se montava uma armadilha para pegar coelhos, como enfrentar avalanches, picadas de cobra ou leões famintos¹³.

O domínio de todas essas técnicas e habilidades permitiu o desenvolvimento da agricultura e a domesticação de animais, concretizando a revolução agrícola. Os coletores, dessa forma, ampliavam cotidianamente suas percepções acerca do mundo ao seu redor, mundo com o qual eles se relacionavam. Poderíamos, com efeito, tomar os demais animais e as plantas, nesse momento, como o outro do ser humano? Um outro que cabe a ele cuidar, aceitar e preservar, pois dele depende a sua própria vida e subsistência? Possivelmente. Glissant propõe, inclusive, uma ética¹⁴ na qual vigora o cuidado com o outro (ser humano) e com o meio ambiente.

A bagagem de informações adquiridas pelo ser humano, todavia, não se restringiu ao mundo externo ao seu próprio corpo. Eles aprenderam, igualmente, acerca de si mesmos, de seus corpos e seus sentidos. Eram capazes de escutar ruídos de intensidade baixíssima; tinham a visão treinada para detectar perigos e descobrir frutas, colmeias e ninhos de pássaros em copas de árvores; “moviam-se com um mínimo de esforço e ruído, sabiam como se sentar, andar e correr da forma mais ágil e eficiente”¹⁵.

De posse desses atributos, há cerca de 10 mil anos, o humano encontrou possibilidades de abandonar o estilo nômade de habitar o mundo e sedentarizar-se. Foi “quando os sapiens começaram a dedicar quase todo o seu tempo e os seus esforços à manipulação das vidas de umas poucas espécies de animais e plantas”¹⁶. Contudo, percebe-se que o nomadismo não é algo que ficou estanque no passado, com os sapiens que andavam em bandos. O fenômeno nômade entrepõe-se entre os humanos desde aquela época, até a atualidade. “Compreende-se que o sujeito, nas suas diversidades múltiplas de valores, pluralismo de ideias e papéis, são levados ao nomadismo e à errância”¹⁷. Ao longo dos milênios, como evidenciamos, os humanos sempre encontraram e sempre encontrarão razões para serem nômades: a busca por trabalho, o gozo da liberdade, a conquista de terras, a exploração etc.

¹³ HARARI, *Sapiens*, p. 61.

¹⁴ Acerca da ética proposta por Glissant, denominada por ele de “eco-mundo”, trabalharemos no terceiro capítulo.

¹⁵ HARARI, *Sapiens*, p. 62.

¹⁶ HARARI, *Sapiens*, p. 91.

¹⁷ BISPO, Imara Queiroz; SILVA, Célia Regina da. A Perspectiva Contemporânea de Nomadismo na Trajetória de uma Professora Negra. *Revista Apotheke*. v.8, n.2, p.42-54, agosto 2022, p. 47.

<https://doi.org/10.5965/24471267822022042>.

Baseado nessas razões, Glissant distingue dois feitios de errância: o nomadismo circular e o nomadismo em flecha. A principal variável que determina a conjuntura deste primeiro – o nomadismo circular –, é a subsistência de seu clã. Esse grupo errante se alimenta daquilo que a natureza pode oferecer e quando os recursos naturais de um lugar minguam, quando mudam as estações e os frutos escasseiam, eles tomam novos rumos. “Ele desvia à medida que partes do território se esgotam, sua função é determinar, com essa circularidade, a sobrevivência de um grupo”¹⁸. Essa circularidade vincula-se a um emblema cíclico de revisitação permanente aos mesmos pontos ou localidades.

Nessa particularidade, a concepção de Deleuze & Guattari acerca do nomadismo, a nosso ver, concilia-se com a noção de nomadismo circular em Glissant: “em geral, eles circulavam dentro do mesmo território, que constituía sua terra natal, uma área cuja superfície poderia variar de várias dezenas a muitas centenas de quilômetros quadrados”¹⁹. Alguns grupos se enquadram nesse movimento circular, como os trabalhadores sazonais que fazem o percurso de fazenda em fazenda²⁰ para colheita de lavouras, pastores que buscam novas pastagens para seu rebanho, mercadores e artesãos que intencionam alcançar novos compradores para os seus produtos, o elenco dos circos que fazem turnê de cidade em cidade, dentre outros. O que esses grupos têm em comum, além dessa circularidade, dessa espécie de irradiação e espiralidade, é que eles são “movidos por um determinado movimento do qual nem a audácia nem a agressão fazem parte. O nomadismo circular é uma forma não intolerante do sedentarismo impossível”²¹, não constituindo, portanto, uma intermitência da opacidade.

Já a segunda forma de errância, o nomadismo em flecha ou invasor, caracteriza uma forma de intermitência da opacidade. Ele define-se por um tipo de deslocamento cujo propósito é conquistar terras, porém, destruindo a vida de seus ocupantes. “Esse nomadismo não é prudente nem circular, ele não poupa seus efeitos, é uma projeção absoluta avante: um nomadismo em flecha”²². Os exploradores europeus, os hunos e os visigodos, pela marcha violenta e incontrolável contra o outro, e pela beligerância com que impuseram inicialmente

¹⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 35.

¹⁹ HARARI, *Sapiens*, p. 60.

²⁰ Poderíamos citar como exemplo de trabalhadores sazonais que destinam de fazenda em fazenda, os personagens das obras do escritor estadunidense ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1962, John Steinbeck (1902-1968). Em *Ratos e Homens* (1937), os companheiros George e Lennie peregrinam de fazenda em fazenda na Califórnia para trabalhar na colheita de feno; em *As Vinhas da Ira* (1939), famílias percorrem as fazendas nas imediações da Rota 66 para a colheita de laranjas. Referências: STEINBECK, John. *Ratos e Homens*. Tradução de Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2015; STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Tradução de Ernesto Vinhaes e Herbert Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção O Imortais da Literatura Universal).

²¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 35.

²² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 35.

seus clãs, são apontados por Glissant como praticantes desse nomadismo. Esse panorama compõe a cena primária da história tanto do Brasil como da Martinica, terra natal de Glissant. Ademais, ele embasou a invasão do continente americano. É a “‘projecção em flecha’ que caracteriza toda e qualquer colonização”²³. Os europeus, uma vez chegados ao nosso continente, nele estabeleceu morada para si e suas famílias, depois de invadi-lo e tomá-lo à força, massacrando a população originária. Muitos territórios que hoje chamamos “países” – o Brasil, por exemplo –, originaram-se de terras que foram tomadas dos habitantes originários para constituírem colônias de exploração desses estrangeiros. Eles e os seus descendentes foram aos poucos se estabilizando, conforme assentavam-se em suas conquistas. Depreende-se dessa circunstância, portanto, que o nomadismo em flecha tende substancialmente ao sedentarismo, consolidando-se como tal em muitas ocasiões.

Assim, a partir das características encontradas nesses dois tipos de errância, o nomadismo em flecha e o nomadismo circular, Glissant equiparou-os aos conceitos de identidade-raiz única e identidade-rizoma, respectivamente. O aspecto de fixidez e de verdades profundas e arraigadas que estabelece o nomadismo em flecha (que, no final, acaba por sedentarizar-se), e o sedentarismo em si, aproximam-se dos atributos de uma raiz totalitária, constituindo a identidade raiz. Da mesma maneira, a fluidez extensiva que caracteriza o nomadismo circular coloca-o em paridade com o rizoma. Cabe lembrar, como vimos no primeiro capítulo, que a raiz única tem a pretensão de alcançar a profundidade, reinando com poderes absolutos no espaço que ocupa, eliminando toda e qualquer proximidade ou vínculo com outras raízes. Inversamente, a raiz rizoma se expande em extensão, em alianças diversas e contatos constantes²⁴. Dessa forma, a identidade raiz tende a se fechar em um grupo majoritariamente masculino, branco, heterossexual, cisgênero, cristão e donos dos meios de produção. Auto coroando-se no topo da hierarquia social, excluem da relação de igualdade quem não se enquadra nesses predicados. Em contraposição, a identidade rizoma agrega a diversidade e entra em Relação com a alteridade.

A noção de ser e de absoluto do ser está associada à noção de identidade “raiz única” e à exclusividade da identidade, e que se concebermos uma identidade rizoma, isto é, raiz, mas que vá ao encontro das outras raízes, então o que se torna importante, não é tanto um pretense absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação²⁵.

²³ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 17.

²⁴ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 82-83.

²⁵ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 37.

Glissant conclama que, mais importante que qualquer tipo de identidade, é a ideia de Relação. Esvaziando de sentido o propósito de toda identidade, ele faz jorrar sua apreciação da Relação. “A noção de identidade tal como nos foi transmitida pelo Ocidente é uma noção assassina de identidade, uma identidade-raiz única que mata tudo o que a rodeia”²⁶. Ele esclarece que o povo colonizado adotou essa noção para lutar contra a colonização, mas ela foi em vão: “esta noção serviu como pivô ou pilar da descolonização, e é por isso que a descolonização tem sido tão difícil. É por isso que teve repercussões tão terríveis”²⁷, pois ela foi assentida sem nenhuma criticidade, sem nenhum questionamento.

Por certo, e em consonância com Glissant, Fanon pondera que o povo colonizado incorporou a cultura do colonialista, e essa cultura passou a ser a sua referência. “O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva”²⁸. Nessa perspectiva, a “evolução” do negro gravitará em torno da raiz profunda e pivotante do branco. A questão é que esse tipo de raiz, de identidade-raiz, impede todo tipo de vida ao seu redor. Assim, como colocado por Fanon²⁹, se o antilhano é supostamente mais “evoluído” que o africano por estar mais perto do branco e por falar a língua do colono, isso não faz dele um branco. O colono provocará, de toda forma, o sentimento de inferioridade do colonizado, pois o seu objetivo é explorá-lo e usá-lo para o seu enriquecimento. Fanon arrazo: “sentimento de inferioridade? Não. Sentimento de inexistência”³⁰. Do lugar de raiz principal onde o colono se posiciona, seu ato, sempre vil, visa aniquilar o crescimento de outras raízes perto de si, para que ele reine com poderes absolutos.

Se lembrarmos que muitos europeus vão para as colônias porque nelas têm a possibilidade de enriquecer em pouco tempo e que, salvo raras exceções, o colonialista é um comerciante, ou melhor, um traficante, teremos compreendido a psicologia do homem que provoca no autóctone “o sentimento de inferioridade”³¹.

Ao negro, “inferiorizado, mas não convencido de sua inferioridade”³², resta saber como conviver com a ambiguidade de sentimentos que esse contato com o branco lhe desperta, sem

²⁶GLISSANT, ÉDOUARD; NOUDELMANN, François. *L'entretien du monde*. Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2018, sem página. <https://doi.org/10.3917/puv.gliss.2018.01>

²⁷ GLISSANT; NOUDELMANN, *L'entretien du monde*, 2018. Sem página.

²⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu editora, 2020, p. 32.

²⁹ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 40.

³⁰ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 152.

³¹ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 121.

³² FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p. 49.

saber se passou ou não dos limites, se é culpado ou inocente: “uma exacerbação afetiva, uma raiva por se sentir pequeno e uma incapacidade para qualquer comunhão que o confinam em uma insularidade intolerável”³³.

A noção de Relação, em Glissant, que dispensa todo tipo de identidade, não converge para um efeito de branquitude do negro, mas para a coexistência rizomática entre todas as raças e etnias, em equivalência de valores – no rizoma, as raízes não derivam de um centro hierárquico. Elas brotam umas das outras, a partir de qualquer ponto, e possuem todas as mesmas funções, a mesma espessura e a mesma importância –. É esse o espelho que reflete a Relação glissantiana, uma saída ética para a humanidade, uma saída opaca. A proposta de Glissant gira em torno da aceitação da diferença e da convivência com a alteridade. Fanon reputa que o mundo precisa se reestruturar e não considera o branqueamento do negro uma solução, conquanto admita que o desejo de branquitude foi incutido com sucesso no imaginário do negro. Vejamos esse trecho:

da parte mais negra de minha alma, através da zona sombreada, irrompe em mim este súbito desejo de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, mas como branco. Mas – e eis aqui um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode propiciar isso, senão a branca? Ao me amar, ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco³⁴.

Antes de prosseguirmos, cabe um olhar conspectivo sobre a história dos povos, onde Glissant destaca um equívoco na narrativa elitista. Para ele, a literatura escrita que parte dos colonizadores deixa subentendido que o nomadismo em flecha é responsável pelo devir de novas eras, enquanto o nomadismo circular, por delimitar o espaço, refreia o vir a ser do mundo – “o que seria pura e simplesmente legitimar o ato da conquista”³⁵ –. Para Fanon, o colono, que é também o explorador, é quem faz a história e sabe que a faz. E a “história que ele escreve não é, portanto, a história do país que ele saqueia, mas a história da sua nação, naquilo que ela explora, viola, esfaima”³⁶. A vida do colono é, nesse sentido, “uma epopeia, uma odisseia, ele é o começo absoluto: ‘esta terra fomos nós que a fizemos’. Ele é a causa contínua: ‘se nós partirmos, tudo estará perdido, esta terra retornará à Idade Média’”³⁷. A literatura elitista, destarte, legitima o ato do colono enquanto tolhe e paralisa a história do colonizado.

³³ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 65.

³⁴ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 79.

³⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 35.

³⁶ FANON, *Os condenados da terra*, p. 48.

³⁷ FANON, *Os condenados da terra*, p. 47- 48.

2.3 O nomadismo em flecha: o panorama por trás da invasão das Américas

No disposto acima, nos detivemos à errância como travessia da história da humanidade. Vimos que esta era a condição de vida dos filhos primogênitos da Terra. Em Glissant, localizamos dois tipos de errância: o nomadismo circular e o nomadismo em flecha ou invasor. O que difere esses dois tipos é basicamente o objetivo: o primeiro visa alimentar o seu grupo, proporcionando-lhe condições de sobrevivência, enquanto o segundo almeja conquistar terras, porém, com a utilização de meios condizentes com a barbárie para alcançar o seu propósito. O nomadismo em flecha, como foi posto por Glissant, embasou a invasão das Américas e a divisão de suas terras em colônias, a exemplo da Martinica e do Brasil. Por fim, relacionamos o nomadismo em flecha e sedentarismo com a identidade raiz e o nomadismo circular com a identidade-rizoma, como proposto por nosso autor.

Neste tópico, passaremos pela cena da invasão ao nosso continente, contextualizando a significação histórica do encontro (trágico) dos europeus com a alteridade autóctone. Assinalamos, à versão “oficial” dessa história, presente nos livros e estudada nas escolas, fractais de outras versões³⁸ que a criouliização do mundo atual presentifica, considerando a opacidade inerente a todas elas.

Acerca da errância dos povos primitivos, Harari relata que, eventualmente, certos bandos deixavam a sua localidade para explorar novas áreas, por motivos diversos: “desastres naturais, conflitos violentos, pressões demográficas ou à iniciativa de algum líder carismático”³⁹. Milhares de décadas depois, quando o ser humano havia deixado há muito tempo a sua condição de primitivo, as explorações permaneciam. Uma singular e proeminente consequência dessas explorações refere-se à suposta “descoberta das Américas”, versão do explorador europeu que fundamenta suas barbaridades. Na contramão do sentido de descobrir, de “tirar a cobertura e o véu”, essa palavra exerce nessa contextura uma função antônima: ela é encobridora da invasão violenta e sanguinária ao território *Abya Yala*, como os nativos chamavam o seu continente.

³⁸ Cabe considerar que toda história tem muitas versões, pertencentes aos atores nela envolvidos, como indivíduos ou classe. Nesse sentido, a obra *Germinal*, do francês Émile Zola (1840-1902), publicada pela primeira vez em 1885, é uma referência. O cenário é uma mina de carvão e uma pequena comunidade que abriga os trabalhadores dessa mina. Os acontecimentos, todos eles, são narrados pelo ponto de vista tanto dos mineiros e suas famílias quanto dos proprietários endinheirados. Essa leitura pode ser conferida em: ZOLA, Émile. *Germinal*. Tradução de Francisco Bittencourt. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção O Imortais da Literatura Universal).

³⁹ HARARI, *Sapiens*, p. 60.

Assim, a “descoberta das Américas” ou, mais precisamente, a “invasão ao território Abya Yala”, se deu pelo entorno do Caribe, na atual ilha de Bahamas⁴⁰. O calendário marcava o dia 12 de outubro de 1492 quando, aproximadamente às duas horas da manhã, a frota comandada pelo genovês Cristóvão Colombo⁴¹, financiado pelos reis católicos da Espanha recém-unificada, Isabel e Fernando⁴², desembarcou em terra firme. “Juan Rodríguez Bermejo, olhando do mastro da caravela *Pinta*, avistou uma ilha onde hoje chamamos de Bahamas e gritou: ‘terra à vista! Terra à vista!’”⁴³. Colombo, que pretendia chegar às Índias⁴⁴, localidade que atualmente é denominada Índias Orientais ou arquipélago indonésio, acreditou que havia aportado em uma pequena ilha pertencente à Ásia Oriental, próxima ao seu real destino. Devido a isso, chamou os nativos de “índios”⁴⁵, fato que é amplamente discutido em nossas escolas, nas aulas de história, mas que aqui relatamos numa tentativa de nos aproximarmos um pouco mais da cena primária que constitui a nossa origem.

Fazer esse percurso – breve e errante – pela história, atravessando as suas opacidades e abordando o encontro do estrangeiro com a alteridade autóctone, talvez nos ajude a pensar a nossa própria relação com a alteridade hoje; quiçá nos possibilite desvendar não as identidades, mas as identificações que ocorrem no mundo atual: com o colonizador ou com o colonizado, com o senhor ou com o escravo, com a direita ou com a esquerda etc.

Assim, concitados da relevância histórica para nossas reflexões filosóficas, prosseguimos a partir do ponto onde paramos. E esse ponto diz respeito a Colombo que, embora tendo diante de si um novo continente, nunca se convenceu disso e morreu acreditando ter alcançado as Índias. Fechou-se em sua ignorância, por isso, para Harari⁴⁶, ele era ainda um homem medieval. O primeiro homem moderno, para esse historiador, foi o marinheiro italiano Américo Vespúcio, que atuou em diversas viagens de exploração à América exclusivamente no entrementes dos anos 1499 e 1504. Vespúcio, portanto, não integrava a expedição primordial de Colombo em 1492; contudo, ele sabia que estavam embrenhando-se em um novo continente. Por essa razão, foram atribuídas a ele duas publicações que surgiram na Europa entre 1502 e 1504, que descreviam com detalhes o cotidiano dessas expedições e declarando que as

⁴⁰ HARARI, *Sapiens*, p.305.

⁴¹ Cristóvão Colombo nasceu em Gênova, Itália, entre 22 de agosto e 31 de outubro de 1451 e morreu em Valladolid, Espanha, em 20 de maio de 1506.

⁴² HARARI, *Sapiens*, p. 336.

⁴³ HARARI, *Sapiens*, p. 305.

⁴⁴ “Até fins do século XVIII, a Ásia era a locomotiva econômica do mundo, o que significa que a Europa tinha muito menos capital a seu dispor que chineses, muçulmanos ou indianos”. In: HARARI, *Sapiens*, p. 335.

⁴⁵ Atualmente, a terminologia “índio”, referindo-se aos nativos brasileiros, foi substituída por “indígenas”.

⁴⁶ HARARI, *Sapiens*, p. 307.

conquistas de Colombo não se referiam a “ilhas na costa leste da Ásia, e sim a todo um continente desconhecido pelas Escrituras, pelos geógrafos clássicos e pelos europeus contemporâneos”⁴⁷. Em 1507, o cartógrafo Martin Waldseemüller, persuadido da veracidade daquelas informações inéditas, atualizou o *mapa-múndi*, incluindo o novo continente. Obviamente, as recém-descobertas terras precisavam de um nome. Certo de que Américo Vespúcio, o suposto autor dos escritos, era também o “descobridor”, Waldseemüller nomeou o continente em sua homenagem – América. Acerca desse equívoco cometido pelo cartógrafo, Harari declara: “há certa justiça poética no fato de que um quarto do mundo e dois de seus sete continentes receberam o nome de um italiano pouco conhecido cuja única pretensão à fama foi ter tido a coragem de dizer: ‘Não sabemos’”⁴⁸. Ora, a nosso ver, esse fato histórico tange o pensamento da opacidade glissantiana, pois este pressupõe abdicar de um imaginário de exatidão, de justeza e de insuspeição transparente e acolher as imprecisões e as dubiedades próprias da vida e dos acontecimentos. É dessa forma que expressa Panaïté no trecho abaixo, onde cita Glissant: “se a obra de Glissant é uma ‘totalidade mundo’ textual, o seu princípio organizador é ‘o pensamento da opacidade’, o que implica renunciar às próprias certezas: ‘renunciar a reduzir as verdades à extensão das medidas de uma transparência única’”⁴⁹.

Nas supostas cartas escritas por Américo Vespúcio, sabe-se que a paisagem das novas terras era descrita com reverência. Nos escritos de Glissant, também ele dedica boa parte de sua obra, sobretudo os romances, em elucubrações acerca da paisagem e sua influência na história e na constituição de um povo, porventura como uma personagem. Formada por arquipélagos que se conectam a blocos continentais, a paisagem do continente americano mostra-se diversa, múltipla e crioula. Por trazer a diversidade e as contradições em sua natureza, foi chamada por Glissant de “irrué”, um neologismo que caracteriza bem um horizonte que “contém irrupção e ímpeto, também erupção, talvez muita realidade e muita irrealidade”⁵⁰. A imagem que salta da paisagem glissantiana pode ser definida como a de encontros: “o rio e o mar lugares de travessia – encontram a terra – espaço de recepção; os movimentos e as ondas trazem à superfície o que estava nas profundezas, aquilo que era oculto; um desvelamento que traz luz à escuridão e

⁴⁷ HARARI, *Sapiens*, p. 307.

⁴⁸ HARARI, *Sapiens*, p. 307.

⁴⁹ No original: “If Glissant’s work is a textual ‘totalité monde’, its organizing principle is ‘la pensée de l’opacité’, which entails renouncing one’s certainties: ‘renoncer à ramener les vérités de l’étendue à la mesure d’une seule transparence’. In: PANAITÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022. Citação in: GLISSANT, Édouard. *Philosophie de la Relation: Poésie en étendue*. Paris: Gallimard, 2009, p. 69. (Tradução nossa).

⁵⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.13-14.

reacende o passado de um povo”⁵¹. Para Glissant, o que mais o impressiona no horizonte das Américas é a abertura e a diversidade. Na Martinica, por exemplo, que é uma ilha relativamente pequena, a paisagem muda dentro de poucos quilômetros, no curto espaço entre um e outro morro, entre os rios e o oceano.

Antes de receber o nome de Martinica, a terra natal de Glissant era chamada *Juanakaera* pelos Caraíbas, tribo indígena originária da ilha. Em 1502, quando os europeus lá desembarcaram pela primeira vez, esses estrangeiros já haviam acumulado dez anos de experiência em nomadismo em flecha no continente americano, portanto, tinham *expertise* em atos bárbaros.

Cristóvão Colombo relata no seu diário ter avistado a ilha Karukera (que mais tarde será chamada de Guadalupe) no dia 4 de novembro de 1493, na ocasião de sua segunda expedição ao Novo Mundo. Em 1502 (15 de dezembro), ele desce na Martinica (ou a Juanakaera dos Caraíbas)⁵².

Damato⁵³ relata que os Caraíbas habitavam aquelas terras havia cerca de seis séculos e eram provenientes da América do Sul. A recepção desses indígenas aos primeiros exploradores, que eram espanhóis, não foi amigável e, ao que se sabe, foi esse o motivo que levou esse grupo a não prosseguir em suas investidas na ilha. Com a chegada dos colonizadores franceses, em 1635, “assumindo as mesmas práticas espanholas de navegação e tráfico negreiro”⁵⁴, a recepção dos Caraíbas parece ter sido menos hostil, porém, o contato entre eles foi breve. Esses colonizadores, sedentos de mão de obra para o estabelecimento do seu sistema de plantação, atribuíram, também aos indígenas (além dos negros) esse encargo. Porém, os autóctones não só não se submeteram a essa tarefa imposta, como também auxiliaram na fuga dos escravizados. Foi então que, decididos a eliminar quaisquer empecilhos a seus propósitos, os colonizadores franceses, avante e em flecha, tomaram as terras e dizimaram toda a população dos Caraíbas.

Os Caraíbas eram muito estruturados socialmente para se submeterem aos recém-chegados, e o sistema de plantação implantado pelos franceses precisava de colaboradores mais dóceis. A chegada dos primeiros escravos africanos não resolveu a situação, pois os índios começaram a proteger os escravos que fugiam, os *marrons*. Os franceses decidiram então exterminá-los⁵⁵.

⁵¹ BISPO, Janaína de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021, p.11.

⁵² DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: Poética e Política*. São Paulo: Editora Annablume, 1995, p. 35.

⁵³ DAMATO, *Édouard Glissant: Poética e Política*, p. 36-37.

⁵⁴ BISPO, Janaína de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021, p. 22.

⁵⁵ DAMATO, *Édouard Glissant: Poética e Política*, p. 38.

Exterminar os Caríbas exigiu uma certa astúcia, pois eles detinham um sistema de comunicação muito eficiente entre eles, internamente, e através do arquipélago. Foi, inclusive, a partir da vivência dessa conexão entre as ilhas que Glissant elaborou a sua teoria dos arquipélagos, que diz de algo que interliga culturas e que, a nosso ver, é um caminho para a opacidade. Assim, ao contrário do que dizem as aparências, as Antilhas não são ilhas isoladas: o arquipélago antilhano é o *élan* que as conecta através de um operativo grandioso e surpreendente, com muita precisão e perícia. Os colonizadores franceses, apercebendo-se deste indefectível meio de comunicação entre as ilhas, tomou, como estratégia, manter o plano do massacre em segredo.

Havia uma espécie de Liga entre eles: se um índio fosse castigado numa ilha, poucas horas depois represálias se sucediam nas outras ilhas. É bastante provável que em 1658 tenham sido massacrados num mesmo dia e numa mesma hora previamente combinados, não só na Martinica como talvez em outras ilhas (com exceção da Dominica onde os sobreviventes puderam se refugiar). Os últimos índios resistentes, ao perceberem a derrota inevitável, teriam se lançado dos penhascos num suicídio coletivo. Este fato (lendário? Tem sido evocado cada vez mais frequentemente quando se fala da resistência à colonização. Em 1692 são recenseados 160 índios em toda a Martinica que, por estarem provavelmente ligados a famílias de grandes proprietários, teriam sido protegidos do extermínio⁵⁶.

Os europeus invadiram terras e fizeram história, ou melhor, contaram a sua versão, como expusemos em uma declaração anterior, feita por Fanon. Os anais narram a trama histórica da Martinica meramente a partir da vinda dos europeus, a partir do seu “descobrimento”, ignorando a vivência de seus habitantes primordiais. Essa coincidência se repete na textura de nosso país, cujo nome original – *Pindorama* –, significando “terra das palmeiras”⁵⁷ em *tupi-guarani*, foi completamente ignorado pelos invasores e substituído por outras denominações, até se efetivar como “Brasil”. Além dessas duas localidades, essa realidade de aculturação integra grande parte dos países espalhados pelo continente americano. Deveras, o nomadismo em flecha europeu nas Américas ressalta um desvio na descendência genealógica dos povos habitantes desses territórios.

O Caribe, uma região central do continente americano, é, segundo Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Rafael Confiant, Jean Bernabé e outros teóricos caribenhos, resultado de ambições vorazes do homem europeu e da atuação deste mesmo homem

⁵⁶ DAMATO, Édouard Glissant: *Poética e Política*, p. 39.

⁵⁷ O nosso país já recebeu algumas denominações diferentes. *Pindorama* foi a primeira delas, atribuída por algumas tribos indígenas. Em tupi-guarani significa “terra das palmeiras”. Esse nome foi mais usado no período anterior à chegada dos portugueses ao Brasil (1500). Embora os portugueses utilizassem outros nomes, muitos povos indígenas continuaram a usar *Pindorama* por muito tempo. *Brasil* foi o nome dado pelos portugueses em função da grande quantidade de árvores de pau-brasil existentes na região do litoral brasileiro. A palavra Brasil deriva de brasa, pois esta árvore possui uma seiva avermelhada (brasilina), cor de brasa. In.: https://www.suapesquisa.com/historiadobrasil/nomes_do_brasil.htm

em devastadoras atividades exploratórias nessa região. Diferente de outros países colonizados das Américas, a população das Antilhas Francesas não é resultado da miscigenação entre brancos, negros e indígenas; estes últimos exterminados. É sobre este contexto que Glissant, na sua escrita, problematiza as consequências do processo de espoliação da ilha da Martinica como resultado do sistema colonial europeu⁵⁸.

Com efeito, a invasão das Américas foi o evento que marcou o início da Revolução Científica, como observado por Harari. Os europeus, obcecados pela ideia de preencher mais espaços vazios do *mapa-múndi*, muniram-se do máximo de “informações sobre a geografia, o relevo, o clima, a flora, a fauna, as línguas, as culturas e a história do continente recém-descoberto. As Escrituras cristãs, os velhos livros de geografia e as antigas tradições orais não eram de grande ajuda”⁵⁹. Essa obsessão, por um lado, contribuiu para a atualização das enciclopédias, por outro, desviou o curso de vida dos africanos escravizados e dos autóctones das Américas.

Para Fanon, “a civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial”⁶⁰. Ao negro, que antes tinha uma vida em liberdades, surgiu um oráculo repentino que lhe impôs um destino⁶¹: “e ele é branco”⁶², como discorre Fanon. A troca de uma vida por um destino soa cruel em qualquer circunstância, mas sobretudo em se tratando de um destino inalcançável pois, “o trabalho do colono é tornar impossíveis quaisquer sonhos de liberdade do colonizado”⁶³. Isto posto, vemos que, desde sempre, o branco empenha-se para que o negro nunca acesse o seu estilo e padrão de vida. O destino do negro, se não houver um corte definitivo nessa conjuntura, assemelhará ao destino de Sísifo⁶⁴: ele será condenado a rolar uma pedra montanha acima rumo ao ápice do mundo branco, mas antes que chegue, a pedra rolará ladeira abaixo. E nesse panorama, essa cena vai se repetindo sucessiva e ininterruptamente, por toda a eternidade. Uma barra a esse destino é o que propõe Glissant, através da Relação, noção que aqui utilizamos como uma metáfora de toda a sua teoria, cujo cerne é o encontro com a alteridade, a aceitação da diferença e a convivência dos múltiplos.

⁵⁸ BISPO, Janaína de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021, p. 21.

⁵⁹ HARARI, *Sapiens*, p. 307.

⁶⁰ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 27.

⁶¹ Em Édipo Rei, de Sófocles, assistimos ao destino de Édipo (assassinar o pai e desposar a mãe) se concretizar, por mais que ele fugisse das predições do oráculo. Quanto ao negro, o seu destino de “tornar-se branco”, como colocado por Fanon, mostra-se impossível. Mas aqui fazemos uma pergunta: O negro quer mesmo ser branco? Ou quer apenas ser reconhecido e respeitado como negro? In.: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. Tradução e apresentação de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

⁶² FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 24.

⁶³ FANON, *Os condenados da terra*. p. 87.

⁶⁴ Em referência ao mito de Sísifo. In.: CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução: Urbano Tavares Rodrigues. Apêndice: *A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka*, de Liselotte Richter. Tradução: Ana de Freitas. Lisboa: LBL, [s.d.]. 174p. Título original: *Le mythe de Sisyphe*. [B-M.L.C.A.]

Assim, consolidando o “desvio existencial” que foi imposto tanto ao negro quanto aos povos originários, os europeus que chegaram em suas caravanas, uma vez aqui aportados, travestiram-se do nomadismo em flecha: agiram como invasores implacáveis e devastadores. Portando uma ambição insaciável e inigualável por conquistar, explorar e controlar os vastos e novos territórios, cometeram atos dos mais bárbaros, sobretudo o extermínio dos povos autóctones, que ficou conhecido como o genocídio do Caribe.

Nos anos que passaram entre a primeira viagem de Colombo para a América (1492) e o desembarque de Cortés no México (1519), os espanhóis conquistaram a maior parte das ilhas caribenhas, estabelecendo uma cadeia de novas colônias. Para os nativos subjugados, essas colônias eram o inferno na terra. Eles eram governados com mão de ferro por colonizadores ávidos e inescrupulosos que os escravizavam e os colocavam para trabalhar em minas e plantations, matando qualquer um que oferecesse a menor resistência. A maioria da população nativa logo morreu, seja pelas condições de trabalho brutais ou pela virulência das doenças que vieram nos barcos dos conquistadores. Em vinte anos, quase todos os habitantes originais do Caribe foram liquidados. Os colonizadores espanhóis começaram a importar escravos africanos a fim de preencher o vazio⁶⁵.

Como nômades em flecha, os europeus não hesitaram em massacrar a população habitante das terras que eles queriam tomar posse; também não titubearam em fazer uso da força e da opressão para obrigá-los a trabalhar para si sem direito à liberdade, sem direito a recompensas, sem direito à opacidade. Os que sobreviveram ao morticínio, morreram vagarosa e desesperadamente por uma enfermidade implantada por eles: a escravidão. A chegada dos europeus encetou, dessa forma, a devastação da população nativa da região do Caribe. Para repor a mão de obra não exitosa com os indígenas, eles recorreram à população africana. Não houve negociação, nem acordo entre as partes. Os africanos foram traficados, retirados à força da terra onde jaz suas origens. Trata-se da afrodiáspora, como veremos a seguir.

2.4 A afrodiáspora no continente americano e o destino dos africanos

No estudo anterior, visitamos brevemente a cena da invasão das Américas, corolário do nomadismo em flecha praticado pelos exploradores europeus. Observamos que esse tipo de intermitência da opacidade, o nomadismo em flecha ou invasor, faz parte da barbárie humana, pois se caracteriza pela conquista de terras às custas da vida de seus habitantes originários. Assim, verificamos que os indígenas da região do Caribe foram quase exterminados por completo, salvo algumas exceções. E a Martinica, ilha natal de Glissant, não foi uma exceção:

⁶⁵ HARARI, *Sapiens*, p. 311.

os Caríbas, tribo indígena que ocupava aquelas terras, foram inteiramente dizimados. A razão desse massacre, como testemunhamos, diz respeito à resistência dos autóctones em se colocarem à serviço dos colonizadores. Devido a isso, eles recorreram aos africanos com o intuito de repor a mão de obra perdida, mas os trouxeram à força, através do tráfico, numa operação denominada por Fanon como “desvio existencial do negro”. A tônica desta seção incidirá sobre esse desvio, que concerne à afrodiáspora e, a partir dele, discutiremos acerca dos efeitos desse atravessamento na vida ou no destino dessa população “eleita”. Introduziremos nosso estudo averiguando a origem etimológica e semântica da palavra diáspora.

Diáspora é um termo que vem do grego *diasporá* e significa “dispersão”⁶⁶. Em primeiro sentido, refere-se à dispersão dos judeus no decorrer dos séculos. Por extensão, tange à dispersão de todo e qualquer povo por motivos políticos ou religiosos, em virtude de perseguição de grupos dominadores e intolerantes. A afrodiáspora ou diáspora africana é, por conseguinte, um termo usado no sentido da extensão para expressar a dispersão dos africanos pelo continente americano, em razão do tráfico cometido pelos europeus, cujo objetivo era a escravização dos povos negros. Trata-se de uma prática de desterritorialização dos africanos que implica, ainda na atualidade, numa realidade de aculturação, silenciamento e quiçá de apagamento da cultura desses povos.

O tráfico negreiro, como é chamada a operação que consolida a afrodiáspora, foi uma organização que não surgiu abruptamente, mas a ideia foi ganhando consistência à medida que crescia a demanda para o trabalho nas monoculturas de cana-de-açúcar. No princípio, os negros que chegaram às Antilhas vieram acompanhados de seus senhores espanhóis, “como escravos ou como servidores livres, e atuavam tanto nos trabalhos domésticos quanto nos campos de batalha”⁶⁷. Os primeiros escravizados que aportaram na Martinica pertenciam a senhores portugueses. Eles foram adquiridos para o labor nas plantações, uma vez que a resistência dos Caríbas para o trabalho forçado era crescente. A segunda remessa veio com os holandeses expulsos do Brasil, por volta de 1645. Com a oportunidade do desenvolvimento da economia açucareira, que demandava mão de obra, “estabeleceu-se uma operação triangular (Antilhas-Europa-África) e o tráfico negreiro organizou-se”⁶⁸.

⁶⁶ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1ª ed. RJ: Nova Fronteira, 1975, p. 586. Eis um exemplo encontrado neste dicionário: “Uma nova diáspora se iniciava. Os parentes estavam dispersos pelo mundo. Uns se adaptavam noutras terras aprendendo inglês, outros francês”. (Orígenes Lessa, Balbino, Homem do Mar, p. 81).

⁶⁷ DAMATO, Édouard Glissant: *Poética e Política*, p. 44.

⁶⁸ DAMATO, Édouard Glissant: *Poética e Política*, p. 44.

Essa experiência de deportação dos africanos para as Américas é prontamente relatada por Glissant tão logo abrimos a sua obra *Poética da Relação*. Valendo-se de uma pujante narrativa, ele põe em relação a beleza poética de suas expressões de maneira proporcional ao sofrimento ocasionado pela diáspora. Vejamos um trecho:

essa ascese em atravessar a terra-mar que não sabemos se é o planeta-terra, sentindo esvaecer-se não apenas o uso das palavras ou a fala dos deuses, mas a imagem concluída do objeto mais cotidiano, do animal mais familiar. O sabor evanescente dos alimentos, o cheiro perseguido da terra ocre e das savanas.

“Salve, velho oceano!” Você conserva em tuas cristas o barco surdo de nossos nascimentos, teus abismos são o nosso próprio inconsciente, arados por memórias efêmeras. Então você desenha essas novas margens, prendemos nelas nossas feridas estriadas de piche, nossas bocas avermelhadas e nossos clamores calados⁶⁹.

Para o descortinar dessa experiência, ele utiliza a palavra *gouffre*, que vem do latim *colpus* e do grego *kolpos*, indicando um buraco largo e profundo, portanto, assustador. Foi traduzida por “abismo”⁷⁰, na tentativa de abarcar todo o medo do desconhecido, da tortura e da degeneração do ser causados pela vivência afrodiáspórica. Glissant identifica três formas de abismos⁷¹: o “ventre da barca”, o “insondável do mar” e a “imagem de si refletida no mar, especular e invertida”. O primeiro abismo, referido como “ventre da barca”, é o ventre do navio negreiro que levou os africanos para longe de suas terras e de suas origens, lançando-os em um horizonte incógnito e obscuro; o segundo abismo é o “insondável do mar”, em cujas profundidades jazem corpos que, amarrados em bala de canhão, foram arremessados para aliviar a carga da barca. O fundo do mar era, da mesma maneira, a sina daqueles que adoeciam e morriam, embora todos ali estivessem apenas “vivos em suspenso”. A terceira forma de abismo refere-se à imagem especular e invertida a partir do mar, cujas águas, turvas e ondeantes, refletem a memória e as lembranças de toda uma vida que ficou irremediavelmente para trás. Em qualquer dessas três formas apresentadas, o abismo se revela tautológico.

O abismo é uma tautologia, e todo o oceano, todo o mar afinal docemente arrastado para os prazeres da areia são um enorme começo, ritmado apenas por essas balas esverdeadas. Mas, para que essas margens tomem forma, e antes que sejam concebíveis, ou mesmo visíveis, quanto sofrimento pelo desconhecido! A face mais petrificante do abismo é, muito à frente da proa do navio negreiro, esse rumor pálido que não sabemos se é nuvem de tempestade, chuva ou garoa, ou fumaça de uma fogueira tranquilizadora. Dos dois lados da barca as margens do rio desapareceram. Que tipo de rio é esse que não tem meio? Seria ele apenas uma dianteira? Não estaria

⁶⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 31.

⁷⁰ Informação retirada da Nota do Tradutor. In: GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 30.

⁷¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 30-31.

essa barca vagando eternamente pelos limites de um não mundo, não frequentado por nenhum ancestral?⁷²

Com essa beleza poética, Glissant encerra-nos nesse cruciante desconhecido para onde os africanos foram jogados, que podemos traduzi-lo por “ventre do abismo” ou “abismo-matriz”, ou quem sabe usar as suas palavras originais, *le gouffre-matrice*, que nos soam potentes. Panaïté relata que os “sobreviventes, embora despojados de qualquer traço de humanidade, encontram em seus próprios corpos a fonte de um novo ser no mundo e vão dançando para recuperar a única memória que lhes resta e que atesta aos seus olhos que ainda são homens: a memória do corpo”⁷³.

Para Glissant, os povos que vivenciaram primordialmente o abismo não se sentem enaltecidos por terem sido, de alguma maneira, “os eleitos”, nem por terem contribuído, com o trabalho forçado que lhes roubou os dias, as forças e a vida, para tornar a Europa uma das potências da modernidade. Coube-lhes viver a Relação possível e o conhecimento compartilhado, proporcional ao abrandamento das reminiscências abissais. Ademais, essa experiência não fez tão somente vítimas originais, mas deixou igualmente vítimas secundárias: os descendentes negros dos escravizados que, mesmo que consigam ocupar posições e cargos privilegiados na sociedade, coisa rara, ainda assim se sentem uma exceção, “um povo entre outros”⁷⁴, que flutuam no sem-lugar do mundo – destino insólito –. Esse sem-lugar é a atualização do abismo que, como uma assombração, ressurgiu beirando um precipício. Diante desse precipício restam duas alternativas: se jogar em suas profundezas ou tentar contorná-lo. Essa última alternativa é propiciada pela poética da Relação, que nos leva ao grito poético.

É isso o que nos mantém em poesia. Mesmo se consentimos com toda irrecusável tecnologia, mesmo se concebemos o sobressalto das políticas a serem concertadas. O horror de superar as fomes e as ignorâncias, as torturas e os massacres, e a plena medida do conhecimento a ser domesticado, o peso de cada maquinaria que, no fim, controlaremos, e a fulguração desgastante das passagens de uma era para outra, da floresta para a cidade, do conto para o computador — está, à frente da proa doravante comum, esse rumor ainda, nuvem ou chuva ou fumaça tranquila. Nós nos conhecemos na multidão, no desconhecido que não aterroriza. Nós gritamos o grito da poesia. Nossas barcas estão abertas, nós as navegamos em nome de todos⁷⁵.

⁷² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 30-31.

⁷³ No original: “whose survivors, though stripped of every trace of humanity, find in their own bodies the source of a new being in the world and ‘vont en dansant récupérer la seule mémoire qui leur reste et qui atteste à leurs yeux qu’ils sont encore des hommes: la mémoire du corps’”. (Tradução nossa). In: PANAITÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022, p. 65.

<https://doi.org/10.3828/franc.2022.8>

⁷⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 33.

⁷⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 33.

Do negro africano, arrancaram-lhe as raízes. Se lhe tivessem dado a oportunidade de trazê-las, ele poderia, nessas terras outras, igualmente banhadas pelo cintilante Atlântico, replantar suas origens linguística e cultural e reconstruir uma vida liada à sua ancestralidade. É nesse sentido que Glissant anuncia com veemência que o negro aportou neste continente como “migrante nu”, ao contrário dos europeus, que trouxeram suas canções, seus instrumentos musicais ou de trabalho, suas imagens de Santos ou de decoração, seus grãos e sementes, suas receitas de cozinha e de saúde, podendo, dessa maneira, preservar e dar prosseguimento às suas tradições e suas crenças.

Os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e sobretudo, de sua língua⁷⁶.

Diante desse horizonte de perplexidades que aponta um destino irresoluto e aporético, coube ao migrante nu, através do que Glissant nomeou como rastros/resíduos da memória, recompor a língua e as manifestações culturais e artísticas do seu povo. A partir desses rastros/resíduos, entendidos como uma espécie de estilhaços de lembranças, foi-lhe possível um resgate e uma apropriação, ainda que débil, da herança cultural, artística e familiar de sua ancestralidade. Esse resgate permitiu-lhe ressignificar fatos e lembranças, reinventar um novo cotidiano e criar uma nova perspectiva de vida. E como isso se deu?

Por exemplo, uma comunidade étnica do continente americano preservou a memória dos cantos entoados nos funerais, casamentos, batismos, que expressam a dor, alegria, vindos do antigo país de origem, e que são cantados a cem anos ou mais em diversas ocasiões da vida familiar. Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro / resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos, como por exemplo a música de jazz, que é reconstituída com a ajuda de instrumentos por eles adotados, mas a partir de rastros / resíduos de ritmos africanos fundamentais⁷⁷.

O pensamento do rastro/resíduo configura uma ancoragem para o povo afrodiaspórico, que a ela se agarra contra o apagamento de suas memórias, de suas lembranças e de sua cultura original. Esse pensamento do rastro/resíduo mostra que todo caminho, em determinado momento, chega numa encruzilhada onde uma das vias é incerta e ameaçadora, mas a outra leva

⁷⁶ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 19.

⁷⁷ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 19-20.

a uma intuição poética e arquipelágica, onde é possível avançar⁷⁸. Aproximar-se do pensamento do rastro/resíduo é aderir a um “não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem impotente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade”⁷⁹ e à multiplicidade que se apresenta no mundo no qual vivemos. Essa ponderação veio se opor e fazer resistência ao que Glissant exprimiu como pensamento de sistema ou sistema de pensamento, que se mostra ideológico e mortal: é o pensamento continental e fechado do colonizador, do escravizador, que se promove ao topo da hierarquia demográfica e social utilizando como critério principal o pigmento da pele, formulado de maneira inversamente proporcional: quanto menos melanina, mais valor possui a pele; quanto mais melanina, menos valor. Esse critério, engendrado pelo ser humano de fenótipo despigmentado, sela um destino inóspito para aqueles cujo tecido epitelial se mostra rico em pigmentos.

Terminantemente, a colonização constitui uma das mais atroz intermitências da opacidade. A sua efetivação procedeu-se a partir da exploração, do povoamento, da conquista e do extermínio dos povos originários, bem como do tráfico negreiro e do estabelecimento dessa estrutura social escravagista. Fanon formula a seguinte consideração acerca da violência e do sofrimento vigentes no processo de colonização: “o colono é um exibicionista. Sua preocupação com a segurança o faz lembrar em voz alta ao colonizado que ‘o senhor aqui sou eu’. O colono alimenta a cólera do colonizado e a sufoca”⁸⁰. Conterrâneo de Glissant, eles se uniram na luta pela independência da Martinica, uma luta não exitosa até os dias atuais. Eis a enunciação de Fanon acerca do mundo pós-colonial: “a atmosfera de violência, depois de ter impregnado a fase colonial, continua a dominar a vida nacional, pois [...] o Terceiro Mundo não está excluído. Ao contrário, está no centro da tormenta”⁸¹. À vista disso, em *Os condenados da Terra*, ele perfaz a herança deixada pelo mundo colonial: indignação, dor e loucura. São efeitos da violência que ainda perduram.

Para finalizar este trecho, gostaríamos de destacar que, como observou Glissant⁸², foi em terras caribenhas que, estrategicamente, se deu o primeiro desembarque dos africanos vítimas do tráfico. A partir dessa localização, os escravizados foram conduzidos para regiões da circunvizinhança, como América do Norte, Brasil e algumas ilhas locais. Para ele, esse fato, associado ao pormenor de que o mar do Caribe, em meados dos séculos XVI e XVII, era

⁷⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 57.

⁷⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 29.

⁸⁰ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p. 50.

⁸¹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p.73.

⁸² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.15.

chamado de mar do Peru, coloca o Caribe no feitiço de um “prefácio” ao continente americano. Apesar da distância geográfica entre o Peru e o Caribe, este funciona como “uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer”⁸³.

Nesse sentido, a paisagem demonstra um protagonismo no universo das Américas. Por meio de seus atributos, esse continente desconhecido apresentou-se ao restante do mundo e acolheu os seus povos: a abertura de seus mares aproximou os estrangeiros; os seus picos montanhosos anunciaram, ao longe, a existência de suas terras para as caravanas errantes; a vastidão de suas densas florestas e seus campos abertos, entrecortados pela sinuosidade de rios fecundos e abundantes, tornaram-na um espaço de vivências, de construção e de memórias. Tornaram-na, igualmente, uma arena para a implantação do sistema intolerante de plantação.

2.5 Do sistema intolerante de plantação à liberdade silenciada: a transição do não-lugar para um lugar na narrativa oral do contador de história

Como vimos no item acima, a afrodiáspora e o tráfico negreiro impuseram ao africano um “desvio existencial”, nas palavras de Fanon. Arrancado de sua terra natal, ele chegou em terras estrangeiras como “migrante nu”, despido de sua língua, de seus objetos, de suas crenças, de seus deuses, de sua cultura, de sua ancestralidade e, sobretudo, de sua dignidade. Vimos que Glissant utilizou a palavra *gouffre*, que foi traduzida por abismo, para designar essa experiência que colocou o destino desse africano nas mãos dos colonizadores: para ser escravizado e trabalhar na monocultura da cana-de-açúcar. Neste item, trataremos propriamente dessa temática, da realidade vivenciada pelos escravizados no sistema intolerante de plantação.

A plantação⁸⁴ e o mundo colonial são encadeamentos que compõem um campo onde a dominação e a opressão são semeadas. Essa conjuntura orgânica, que utiliza mão de obra escravizada, alastrou-se pelas Américas, preponderando no sul dos Estados Unidos, no Caribe, na costa caribenha da América Latina e no Nordeste do Brasil. Abrangeu também alguns países no oceano Índico, que fazem parte do território da criouldade⁸⁵.

O sistema de plantação consiste em “uma organização socialmente piramidal, confinada em um lugar fechado, funcionando aparentemente em autarquia, mas na verdade dependente, e

⁸³ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.15.

⁸⁴ Nota do tradutor acerca da opção de traduzir plantations por plantação: “optamos por ‘plantação’ para traduzir plantation a fim de conferir maior fluidez poética ao texto de Glissant. Embora plantation tenha seu uso consagrado na historiografia —designando o sistema agrícola de monocultura voltado para a exportação, baseado no latifúndio e na mão de obra escrava —, o termo foi recentemente traduzido por ‘plantação’ na obra de Grada Kilomba, *Memórias da plantação* (Cobogó, 2019), sugerindo outras perspectivas para o mesmo fenômeno. (N.R.T.) In: GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 91.

⁸⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 91.

cujo modo técnico de produção é não evolutivo, pois está fundado em uma estrutura escravagista”⁸⁶. Nessa “organização piramidal”, a base é composta pelos escravizados, seguida dos trabalhadores não-escravos que, em sua maioria, são oriundos da África ou são hindus aportados no Caribe por volta de 1848. No meio da pirâmide encontram-se os cargos administrativos, executados por funcionários de procedência europeia e, no topo, os fazendeiros, colonos ou *bekés*. Nas Antilhas francesas, *beké* é a denominação recebida pelos descendentes dos primeiros colonos europeus que, tempos depois, diligenciaram para formar uma pseudoaristocracia branca. “Pseudo” porque as movimentações em prol de validar essa tradição “não foram sancionadas em quase nenhum lugar pela caução do tempo, nem pela legitimidade de uma filiação absoluta. A plantação, que guarda morais e costumes, dos quais decorrem culturas, não estabelece, porém, uma tradição marcante”⁸⁷.

A organização das plantações espaiadas por distintas localizações do continente se dava de modo idêntico. Assim, elas caracterizavam-se por serem “lugares fechados”, cujo cerceamento impedia o trânsito de seus componentes para fora de suas cercanias, exceto em eventos específicos, como o carnaval e outros festejos, ou rituais. Nas demais ocasiões, uma autorização por escrito era exigência. “Capela ou igreja, oficina de distribuição de provisões, ou, mais tarde, lojas de alimentação, hospício ou hospital: tudo é tratado num círculo fechado”⁸⁸. Apesar de o sistema de plantação possuir uma certa planificação, entrevê-se deméritos em sua administração, que deixa frestas para a eclosão de antagonismos: ele se propõe uma autarquia, fechado e autossuficiente, mas encontra-se submetido às leis do mercado financeiro; sua gestão é externa e dependente, não demonstrando, portanto, autonomia do ponto de vista econômico, político e nem social.

As plantações, essas entidades encolhidas sobre si mesmas, apresentam, paradoxalmente, todos os sintomas da extroversão. Elas são, por natureza, dependentes do alhures. Em suas práticas de importação-exportação, a política imposta não é decidida em seu seio. Na verdade, seria possível dizer que a plantação não é socialmente o produto de uma política, mas a emanção de um fantasma.

E se nos aproximamos mais desse local fechado, esse *locus solus*, e tentamos imaginar o que ali se trama, tentamos auscultar de dentro a memória, ou o ventre, então as contradições tornam-se loucura⁸⁹.

⁸⁶ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 92.

⁸⁷ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 92.

⁸⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 92.

⁸⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 96.

Glissant, partindo desse “lugar fechado” que denota cada plantação, cujo isolamento impera-se como regra que efetua “um corte irreparável entre formas da sensibilidade”⁹⁰, erige as seguintes questões: “como essas séries de autarquia, de uma ponta a outra dos espaços em questão, da Louisiana até a Martinica, ou até a ilha da Reunião, puderam ser tão semelhantes? Se considerarmos cada plantação como uma unidade fechada, qual princípio as leva a funcionar de modo similar?”⁹¹ Poderíamos arriscar algumas considerações. A primeira evoca, uma vez mais, os atributos do arquipélago, sua capacidade de estabelecer, de modo eficiente, a comunicação entre as ilhas; a segunda diz respeito ao cerceamento do sistema de plantação que se restringe aos colonizados, não abrangendo os colonizadores, que ficam livres para ir e vir; a terceira e última toca na organização do sistema de plantação, cuja gestão é externa. Com isso, poderíamos presumir uma gestão única para todo o sistema e que este submete-se às leis do mercado.

O sistema intolerante de plantação teve seu ponto de basta a partir da entrada de inovações tecnológicas no mundo do trabalho, em meados do século XVIII, que prenunciava a revolução industrial. A performance social e trabalhista determinou novos projetos e tomou “outros caminhos, diferentes das trilhas da cana, das ruas das senzalas e das alamedas de magnólias”⁹². Os escravizados e seus descendentes, agora livres, foram relegados ao silenciamento. Desde então, sempre à margem do sistema, tentaram a sobrevivência desempenhando informalmente pequenos trabalhos, muitos deles banais e pouco remunerados. Tornaram-se uma espécie de *djobeur*⁹³, cognome antilhano que designa os trabalhadores informais que buscam não mais que a provisão diária para a família.

Não obstante, no afã de contornar as leis do silêncio, surge, entre os “*djobeur*” a importante figura do contador de histórias⁹⁴ que, em seu ofício da oralidade, manifesta e concretiza a literatura das plantações. Em estilo não sequencial, nem linear, sua arte borbota,

⁹⁰ Na sequência dessa referência, Glissant cita um trecho de Saint-John Perse, em *Éloges*, que nos situa no “corte irreparável entre formas da sensibilidade”:

“mas por muito tempo eu me lembrarei

dos rostos sem som, cor de papaia e tédio, que paravam

atrás de nossas cadeiras como astros mortos...” GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 94.

⁹¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 93.

⁹² GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 93.

⁹³ A nosso ver, a denominação antilhana “*djobs*” para o trabalho informal ou uma generalização de pequenas profissões, pode ter sido alguma influência do inglês “*job*”, que significa trabalho, labor. Em outros momentos, Glissant se refere aos “*djobeur*”, significando “trabalhador informal”.

⁹⁴ Em nota de pé de página, os tradutores nos revelam a diferença entre o contador de história antilhano e o griô africano: “De acordo com Glissant, no glossário que acompanha seu livro *O discurso antilhano*, o griô é “um contador e cantor africano. O griô tem um estatuto social, é um ‘profissional, ao contrário do contador antilhano, que é geralmente um trabalhador agrícola cuja arte de contar é puramente recreativa.” Édouard Glissant, *Discours antillais*, Paris: Editions du Seuil, 1981, p. 498. (N.R.T.)”. In: GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 132.

em elaboração metafórica, fragmentos extraídos da dor contida, da agonia e da indignação: “uma forma de literatura que, esforçando-se em exprimir o que é proibido designar, encontra, contra essa censura orgânica, meios cada vez mais arriscados”⁹⁵.

Assim, a necessidade de subsistência e a ânsia de expressão confluem para a criação de uma forma de arte pejada em opacidades, que assegura o alimento não só para o corpo, mas sobretudo para a alma. O contador de histórias alimenta a alma coletiva do seu povo ao conferir-lhe uma existência na letra, um suporte na palavra oral que diz de si, propiciando um avivamento do estado arquejante em que os negros se encontravam. Santos & Amaral, em seu artigo acerca da poética natural e a poética forçada em Glissant, analisam que o conto mostra, muito efetivamente, como as faltas que a comunidade sofre (a ausência de infraestrutura cultural, a perda da responsabilidade técnica, o isolamento no entorno caribenho etc.) são sobredeterminadas no imaginário popular. Para eles, o conto crioulo é o “desvio emblemático através do qual, no mundo das Plantações, a massa de martinicanos desenvolvia uma poética forçada”⁹⁶, que eles também a nomeiam como “contrapoética”. Essa contrapoética expressa, com a mesma força e intensidade, tanto a inviabilidade como a determinação para alcançar a libertação. Santos & Amaral estabelecem ainda uma relação entre os contos e seu entorno, demonstrando a percepção desguarnecida de sutilezas e argúcia que eles trazem da paisagem da ilha. A ênfase é no caminhar – a terra não é possuída, mas um lugar de travessia.

A floresta e sua escuridão, a savana e sua luz solar, as montanhas e seu cansaço. São, precisamente, lugares de passagem. Caminhar adquire importância surpreendente. [...] É claro que a vegetação povoa esse itinerário, e a fauna o marca. O mais importante é, entretanto, perceber que o lugar, apesar de indicado, nunca é descrito. A descrição da paisagem não faz parte do conto. Nem o prazer, nem o gozo de descrever são colocados em ato. A razão é que a paisagem no conto não é destinada a ser habitada: é um lugar de passagem, e (ainda) não um país⁹⁷.

Concomitantemente e na direção oposta à literatura oral e popular das gerações afrodiaspóricas, desponta no cenário das plantações um outro tipo de literatura, a escrita, contendo a versão elitista dos colonos acerca dos eventos nas cercanias da casa grande e da senzala. Por ser escrita e não oral, faz *semblant* de “verdade irrefutável”, criando um clima de legitimidade e pertinência aos argumentos que protegem o sistema. Essa literatura atende a dois escopos: camuflar e justificar a realidade da escravidão. Para atingir o primeiro deles, miram

⁹⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 97.

⁹⁶ SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. "Poética natural, poética forçada", de Édouard Glissant. *Revista Criação & Crítica*, [S. l.], n. 32, p. 149-161, 2022. p. 156. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.i32p149-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/194879>. Acesso em: 7 jan. 2024

⁹⁷ SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. *Poética natural, poética forçada*, p. 157.

na convenção da paisagem, enfatizando o enlevo das perspectivas naturais, sobretudo das ilhas do Caribe.

Existe um parnasianismo involuntário nos romances e nos libelos dos colonos de Santo Domingo e da Martinica: a mesma propensão em esconder, sob o esplendor harmônico do cenário, o estremecimento da vida, ou seja, nesse caso, as realidades turbulentas da plantação⁹⁸.

Para alcançar o segundo intento, se apegam a outra convenção, selvagem e libidinosa, que supõem caracterizar os negros. Essa convenção gerou uma categoria literária que Glissant chamou de “delusão”.

A suposta e disponível lascívia dos escravos, dos mulatos e mestiços, e a selvageria animal que se creditava aos africanos, proferiram abundantemente a uma literatura erótica, próspera nas ilhas do século XVII até o fim do século XIX. Assim, como resultado de uma série de cegamentos, constituiu-se uma literatura de delusão, à qual, aliás, não faltaram momentos de charme nem de graça antiquada⁹⁹.

Acerca desse tema, Fanon, em dado momento contesta: “de modo algum deve a minha cor ser experimentada como uma tara”¹⁰⁰. Em outro, tomado pela indignação de estigmas ainda piores atribuídos ao negro pelo branco – “o negro é o símbolo do Mal e do Feio”¹⁰¹ –, ele expende:

o negro é o genital. A história toda consiste nisso? Infelizmente, não. O negro é outra coisa. Aqui, mais uma vez, encontramos o judeu. O sexo nos desemparelha, mas temos um ponto em comum. Ambos representamos o Mal. O negro ainda mais, pela simples razão de que é preto. Não se diz na simbologia a Cándida Justíça, a Clara Verdade, a Virgem Imaculada? Conhecemos um antilhano que, ao falar de outro, dizia: “Seu corpo é preto, sua língua é preta, sua alma também deve ser preta”. Essa lógica é aplicada pelo branco cotidianamente. O negro é o símbolo do Mal e do Feio¹⁰².

O negro, na literatura do colono, é um ser selvagem, desalmado, portanto, inexistente como ser humano. O negro, para si mesmo, não saberíamos dizer, é opaco demais. Mas uma faceta podemos arriscar: é um ser diaspórico em busca permanente por uma ancoragem segura, um lugar para estar, ou talvez não estar, como neste poema de Anelito de Oliveira.

Onde não estamos
Onde se move o opaco ruído das coisas sem
telhado e ocultas, ali, onde se dissolve a
intensa cor das sombras sem origens e
dísparas, aqui, onde, movendo-se e
dissolvendo-se, revolve-se entre a água, pela
areia, em meio ao céu, coberto de nuvens,

⁹⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 99.

⁹⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 99.

¹⁰⁰ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 95.

¹⁰¹ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 192.

¹⁰² FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 192.

esse cavernoso tempo, aí, nesse lugar onde
 não estamos, nesse onde que não está em
 nós, mas com ele nos confrontamos,
 andamos para estar¹⁰³.

Com efeito, entre a palavra escrita (do branco) e a palavra oral (do negro), haja “talvez uma lacuna ou um grande excesso”¹⁰⁴. Talvez seja mesmo uma lacuna, um intervalo que prenuncia o que ainda não existe, mas está prestes a existir e, nessa hiância, antevemos uma entrega à volúpia¹⁰⁵ do silêncio. Mas se for um grande excesso, podemos pensar que o racismo é um excesso, uma redundância, uma tautologia, usando uma palavra de Glissant. Decerto que o escrito é estagnação, enquanto a oralidade é movência, é errância, é dança; o escrito implica linearidade, enquanto a oralidade expressa-se nas modulações dos tons e das frequências de vozes que vociferam abafadas. A oralidade é um corpo fluido flanando em direção a.

O escrito supõe o não movimento: o corpo não acompanha o fluir do dito. O corpo deve descansar; então, a mão que manuseia a caneta (ou a máquina de escrever) não desenha um movimento do corpo, mas abre um corte (uma derivação) na página.

O oral, ao contrário, não pode ser separado do movimento do corpo. Aí, o dito se inscreve não só na postura que o favorece (por exemplo, o agachamento das conversas intermináveis ou o bater de pés ritmado e em círculo durante a música), mas também nas evoluções quase semaforicas pelas quais o corpo supõe ou sustenta o dito. O vocal se extrai da postura, e talvez se esgote ali mesmo¹⁰⁶.

A literatura tradicional no ocidente é uma literatura do ser e do absoluto. Essa forma foi posta em segurança e legitimada, naquela época, em reconhecimento ao ato desbravador dos europeus. Foram eles que preencheram os espaços em branco do *mapa-múndi* à medida que realizavam seus avanços irrefreáveis, invasores e direcionados em flecha pelo continente americano. Atribuiu-se a eles, então, a “realização” do mundo. Dessa maneira, o saber, o poder e o ser estavam posicionados do lado deles, enquanto ao colonizado restou o não ser. Essa literatura elitista prosperou graças à sociedade europeia da época, sedenta por gozar das narrativas falaciosas acerca de um povo indômito que habitava o outro lado do oceano (os

¹⁰³ OLIVEIRA, Anelito. Desforra: Poesia desunida. Belo Horizonte: Editora Literíssima, 2023, p. 610.

¹⁰⁴ ASSIS, Machado de. *Helena*. Barueri-SP: Ciranda Cultural, 2017, p.08.

¹⁰⁵ A expressão “volúpia do silêncio” homenageia Machado de Assis que, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, diz da “volúpia do aborrecimento”. Igualmente, em *Helena*, ele nos revela que “também a dor tem suas volúpias”. In.: ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Moderna, 1999; ASSIS, Machado de. *Helena*. Barueri-SP: Ciranda Cultural, 2017.

¹⁰⁶ SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. *Poética natural, poética forçada*, p. 152.

indígenas), e o outro povo, selvagem, que foi levado para o lado de lá (os africanos). Gozavam com esse estilo de narrativa que contrapunha o “ser” ao “não ser”¹⁰⁷.

A ontologia, quando se admite de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco. Alguns teimarão em nos lembrar de que a situação tem duplo sentido. Respondemos que isso é falso. O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais era preciso se situar. Sua metafísica, ou, menos pretensiosamente, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e que lhes foi imposta¹⁰⁸.

Em se tratando da legitimidade do sistema colonial e das plantações, Glissant afirma que “as formas de colonização inglesa e francesa, que eram as principais no século XIX, eram as únicas que tinham absoluta certeza de sua legitimidade”¹⁰⁹. Entretanto, essa legitimidade declinou quando as viagens de exploração não puderam mais se estender. Eles foram combatidos pelos povos, mas também se deprimiram devido a uma perda de legitimidade. A aposta de Glissant é que qualquer povo que se aventurar na tentativa de colonizar ou oprimir outros povos, na atualidade, não contarão com a legalidade de seus atos. Eles terão que se explicar.

Na contemporaneidade, igualmente, a língua escrita e a língua oral passaram a ter equivalência de valores: “a tradicional e tranquila crença na superioridade das línguas escritas sobre as línguas orais passou a ser contestada há muito tempo. A escrita não é mais, nem parece ser, garantia de transcendência”¹¹⁰. Diante disso, enceta-se uma dinâmica em torno das

¹⁰⁷ Nesse ponto, cabe um poema de Anelito de Oliveira que ilustra a ontologia do negro. Chama-se “Negrontologia”

O negro não é.

O negro é isso que não é.

O negro é o não.

Tudo que não é, é negro.

Tudo que nunca foi nem será.

O negro não é.

O negro é o nada.

O que não pensa, não diz.

O negro em si é

O que não pode ser.

Tudo que não pode ser

É negro.

O não-ser.

In: OLIVEIRA, Anelito. *Desforra: Poesia desunida*. Belo Horizonte: Editora Literíssima, 2023, p. 228.

¹⁰⁸ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 125.

¹⁰⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 92.

¹¹⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 191-192.

contações de histórias, do reconto e das releituras, ativando uma espécie de pressurização folclórica.

Trouxemos para nosso estudo, neste segundo capítulo, o que chamamos de “Intermitências da opacidade”, que se referem a todo desvio, tomado em algum ponto do caminho, para evitar o encontro com o outro ou se eximir de andar lado a lado com a alteridade. Nesses caminhos desviantes é que se fazem as guerras que sujeitam a vida dos cidadãos em detrimento de interesses políticos e econômicos de uma nação; é onde surgem os regimes políticos ditatoriais¹¹¹ e acontecem os genocídios, os feminicídios e todo tipo de crime ligados aos preconceitos de cor, de gênero, de raça, de religião, dentre outros.

A nossa pesquisa, contudo, dentro das limitações do tempo e do próprio tema – intermitências da opacidade –, se ateve ao nomadismo em flecha ou invasor, noção tecida por Glissant para designar um tipo de nômade que invade e conquista terras com a prática da barbárie. Vimos que esse tipo de deslocamento caracteriza os exploradores europeus, responsáveis pela invasão das Américas, o nosso continente. A esses exploradores imputam-se a culpabilidade pelo genocídio dos povos autóctones de nossas terras, pelo tráfico negreiro, pela escravização e implantação do sistema intolerante de plantação que cerceou duplamente a liberdade dos escravizados africanos.

Assim, vimos que, em nome da transparência e da verdade, caminhos desviantes são tomados, a ponto de um ser humano escravizar outro. É a não aceitação da diferença, a negação do direito à opacidade e a proclamação de uma hegemonia de raça, fechada e profunda, que repele o outro. Esse outro, considerado estranho ou indigno, como elucidado por Ricoeur: “a alteridade de outrem como estranho, o outro que não eu, parece dever estar não só entrelaçada com a alteridade da carne que sou, mas considerada, a seu modo, como preliminar à redução ao próprio”¹¹². Esquivar-se do outro é evitar as relações múltiplas e o entrelaçamento rizomático, elegendo a profundidade da raiz em desfavor da extensão dos rizomas; é bradar por uma identidade única, fronteira e classicista em detrimento de relação barrocas, difratárias e diversas.

¹¹¹ A respeito de um regime ditatorial e seu efeito de repressão na vida de uma população, temos uma importante referência bibliográfica e teatral. Oduvaldo Vianna Filho escreveu *Papa Highirte*, uma obra ficcional, mas ancorada em fatos. *Papa Highirte* é um ditador populista que está tentando voltar ao poder. O texto foi escrito em 1967/1968, ano do AI-5, e acabou sendo proibido pela censura na época. O diretor de teatro Eduardo Tolentino, do Grupo Tapa de teatro, em São Paulo, adaptou e dirigiu esse espetáculo que deu a Zécarlos Machado a indicação ao Prêmio Shell de melhor ator em 2023. Link de Fotos: <https://bit.ly/PapaHighirteFotos> (Crédito: Ronaldo Gutierrez) In.: VIANNA FILHO, Oduvaldo. *Papa Highirte*. São Paulo: Editora Temporal, 2019.

¹¹² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 385.

Os povos que querem ser visíveis são aqueles que matam. Povos que querem afirmar sua identidade, sua identidade-raiz, sempre matam.

Símbolos brotam ao redor da identidade raiz, nos atrelando a determinados territórios e tornando-se instrumentos de rejeição ao outro. O mundo como o conhecemos foi formado dessa maneira. Ele foi constituído por grupos esparsos, inseguros, que precisavam ganhar confiança para se fortalecer, para se expressar, engrandecer-se, por isso precisavam se sentir absolutos¹¹³.

E para sentirem-se absolutos, estigmatizam o outro, rotulam-no como inferior, tomando como parâmetro uma fictícia hierarquia baseada no *dégradé* dos tons epiteliais. Essa transparência não está fundada em um direito. O legado que Glissant nos deixa é o direito à opacidade, que também não está dado, mas deve ser reclamado, resistido, inovado e renovado, cotidianamente, uma vez que as tentativas de dominação nunca cessarão. Fanon, em ressonância com Glissant, afirma que “a independência não é um bem que se dá, mas uma realidade viva que se constrói”¹¹⁴. O autoritarismo está batendo em nossa porta e nas portas vizinhas. Apesar dessa insistência, hoje, com o mundo criouloizado, talvez tenhamos mais abertura e possibilidades de resistência, pois

a transparência deixou de figurar como o fundo do espelho em que a humanidade ocidental refletia o mundo à sua imagem; no fundo do espelho agora há opacidade, um lodo depositado pelos povos, lodo fértil, mas na realidade incerto, inexplorado, ainda hoje é frequentemente negado ou ofuscado, cuja presença insistente não podemos evitar ou deixar de vivenciar¹¹⁵.

Édouard Glissant postula, então, uma noção de mundo crioulo, que dissocia as questões étnicas da negritude do lugar inferiorizado a que o Ocidente o submeteu. Que, como arquipélagos, as culturas se unam para dar vivas à diferença.

¹¹³ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 54.

¹¹⁴ FANON, Frantz. *Escritos políticos*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021, p.45.

¹¹⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 140.

3 O ECO-MUNDO E O CAOS-MUNDO COMO A ÉTICA E A ESTÉTICA DA OPACIDADE

No capítulo anterior, vimos os desvios dos caminhos para a opacidade. Trata-se de ações que declinam o encontro com o outro, negando a alteridade e frustrando a Relação, por isso as nomeamos “Intermitências da Opacidade”. A história oferece-nos muitos espécimes, mas nos atemos a trabalhar o nomadismo em flecha e seus efeitos na colonização das Américas. Essa noção criada por Glissant – nomadismo em flecha – designa um tipo específico de nomadismo, o invasor, traço dos exploradores que conquistam terras às custas da vida de seus habitantes originais; traço dos colonizadores europeus que dizimaram os indígenas, autóctones das Américas, e realizaram o tráfico dos povos africanos para escravizá-los.

Neste capítulo, veremos a configuração dos caminhos para a opacidade, sobretudo a partir de duas vertentes glissantianas: o eco-mundo e o caos-mundo. O eco-mundo é uma noção que, pelas características apresentadas, nós o tomamos como a “ética da opacidade”; igualmente o caos-mundo, que o designamos como a “estética da opacidade”. Cumpre-nos dizer que essas duas noções – eco-mundo e caos-mundo –, na obra de nosso autor, não possuem a conotação de ética da opacidade, nem de estética da opacidade. Esta é uma leitura nossa, possibilitada pela hipótese de que, em Glissant, todos os caminhos confluem para a opacidade. E se a opacidade, em nosso entendimento, nos ajuda a firmar a relação com a alteridade, apontando caminhos para o encontro com o outro, ela é uma ética. E se Glissant afirma que “o pensamento do Outro também é estéril, sem o Outro do pensamento”¹, então a ética é estéril, sem uma estética. Assim, na estética do caos-mundo, barroca e extensiva, identificamos, em nossa leitura, a estética que cabe na opacidade. É desse percurso que surge, neste trabalho, o eco-mundo e o caos-mundo como a ética e a estética da opacidade, respectivamente. Veremos cada um deles, conferindo como esses dois conceitos estão, sobremodo, imbricados: um se realiza no outro. Começaremos nossa investigação pelo entendimento do conceito geral de ética.

¹ GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 185.

3.1 O eco-mundo e a ética da opacidade

3.1.1 Da ética: sua etimologia, sua formulação aristotélica e seu uso na filosofia de Édouard Glissant

Ética vem do termo *ethos*, “que é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial)”². O primeiro vocábulo inclina-se para dois sentidos, a saber, moradia e costume. O sentido de “moradia”, de casa, concerne tanto ao ser humano quanto aos outros animais: “o homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*”³. O sentido de “costume”, por seu turno, deriva do fato de que construir uma morada possibilita ao ser humano um estilo de vida próprio, um costume: “este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação”⁴. No que diz respeito à segunda acepção, *ethos* (com *épsilon* inicial), este refere-se ao agir seguindo sempre os mesmos moldes, ou seja, repetição, hábito: “o *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*órexis*)”⁵. Verifica-se, conforme nos esclarece Lima Vaz, que “os *ethos*” se enredam, de alguma maneira, pois o *ethos* como hábito de praticar as mesmas ações, cotidianamente, robustece o costume: “essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades”⁶.

Veremos mais adiante neste texto que a ética, significando morada humana e animal, é basilar na obra de Glissant pois, erigida sob a abóbada dos filósofos da *physis*, nela o ser humano é concebido em relação ao seu meio ambiente. Por vezes, encontramos no filósofo jesuíta francês, Paul Valadier, uma definição contemporânea que sintetiza o conceito de ética, que tem como função incutir um “tom” de comprometimento com o outro, quando se trata das relações humanas. A nosso ver, esse “tom” valadieriano de comprometimento com o outro soa bastante glissantiano.

termo que designa esse “meio” em que estão mergulhadas as coletividades humanas e graças ao qual tecem, modelam e estruturam suas diversas relações, formado tanto por regras do bem-viver, dos direitos costumeiro e escrito, como pelos princípios da vida comum, recebidos pelas tradições daquela sociedade⁷.

² LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 12.

³ LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 12-13.

⁴ LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 13.

⁵ LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 14.

⁶ LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 14.

⁷ VALADIER, P. *Moral em desordem: Um discurso em defesa do ser humano*. SP: Edições Loyola, 2003, p.13.

Aristóteles foi quem primeiro pensou e formulou a ética como uma ciência prática, cujo propósito não se restringe ao mero conhecimento, mas se atém à qualidade de nossas ações que levam ao aperfeiçoamento ético. Desse modo, sobre o estudo da ética, ele afirma não se tratar unicamente de uma especulação,

(pois não investigamos para que saibamos o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, já que de outra maneira ela não serviria de nada), é necessário passar em vista o que se relaciona às ações e como se deve praticá-las, pois são elas, assim como dissemos, que determinam também a natureza de nossas disposições morais⁸.

Como se vê, o pai da ética a esculpiu como ato. E não como um ato qualquer, mas um ato que leva em conta a virtude, a qualidade e o aperfeiçoamento da ação. Em Glissant, não com o mesmo rigor conceitual, inclusive utilizando outras nomenclaturas, a ética perpassa toda a sua obra e, na forma como a interpretamos, reconhecemos vestígios da ética aristotélica. Uma ação virtuosa, em nosso autor, é aquela que leva em conta a alteridade, pois qualifica e aperfeiçoa a Relação – isso constitui a ética glissantiana.

A regra de ação (o que chamamos de ética, ou de ideal, ou simplesmente de relação lógica) ganharia - em evidência real - em não ser confundida na transparência preconcebida de modelos universais. A regra de toda ação, individual ou comunitária, ganharia em se aperfeiçoar na vivência da Relação. É a trama que diz a ética⁹.

E a ética não trama fronteiras. Isso vale ser dito e redito muitas vezes. A ética faz laço com o outro. A ética, como “regra de toda ação”, conforme exposto por Glissant na citação acima, não se vale de modelos preconcebidos e universais, mas constituem-se por atos construídos “individual ou comunitariamente”, que tramam o encontro com o outro, aperfeiçoando-se “na vivência da Relação”. Nesse sentido, essa ação ética tem como fim a Relação, que se realiza na convivência com o outro em sua diferença. Como trabalhamos no capítulo dois, a saída ética proposta por Glissant para as questões étnicas na sociedade não adere ao branqueamento do negro, mas à aquiescência de que uma miríade de nuances epidérmicas componha a beleza estética do mundo, desse caos-mundo que abarca todo-o-mundo, literalmente.

Em Glissant, encontramos ainda a ética remodelada como “pensamento do Outro”, indicando uma espécie de preceito que nos tiraria de uma obsessão narcisista e egocêntrica de

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2014, p. 40-41, (EN II 1103b 27-31).

⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 223.

voltar-nos apenas para nós mesmos, esquecendo-nos do outro. Em certo sentido, ele nos apresenta, com letras especulares, o pensamento do Outro e o Outro do pensamento, uma ética e uma estética que se espelham numa mútua transformação e realização.

O pensamento do Outro é a generosidade moral que me levaria a aceitar o princípio de alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um bloco e que ele não é apenas uma verdade, a minha. Mas o pensamento do outro pode habitar-me sem que me mova em minha errância, sem que ela me “afaste”, sem me mudar em mim mesmo. É um princípio ético, o qual me bastaria não violar.

O Outro do pensamento é esse próprio movimento. Nesse caso, devo agir. É quando mudo meu pensamento, sem abdicar de sua contribuição. Eu mudo e transmuta, faço trocas. Trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética que lhe corresponde não está dada de antemão.

Se aceitarmos, assim, que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o Outro do pensamento é a estética implementada por mim, por você, para juntar-se a uma dinâmica na qual concorrer. É a parte que me cabe da estética do caos, o trabalho a ser feito, o caminho a percorrer. O pensamento do Outro pode ser, às vezes, soberanamente pressuposto pelos dominantes; ou proposto dolorosamente por aqueles que sofrem e se libertam. O Outro do pensamento está sempre posto em movimento pelo conjunto dos confluente, onde cada um é transformado pelo outro e o transforma¹⁰.

Em muitos fragmentos, a ética, que norteia nossos atos e deliberações para o bem comum, surge em Glissant também com a terminologia de eco-mundo, como veremos na próxima seção.

3.1.2 O eco-mundo e sua caracterização como ética da opacidade

Como expusemos, a ética vem do termo grego *ethos* e, conforme a grafia da letra inicial, ela dá origem a duas acepções distintas da palavra. Assim, conferimos que *ethos* grafado com eta inicial (ἦθος) refere-se tanto a morada dos humanos e dos animais, quanto a costume, que molda um estilo de vida. Já o *ethos* com épsilon inicial (ἔθος) tem o sentido das ações análogas que são repetidas no cotidiano, ou seja, os hábitos. Vimos que Aristóteles, considerado o pai da ética, foi quem a configurou como uma ciência prática, designando-a não como um conhecimento que basta a si mesmo, mas como uma ação com vistas ao bem e à virtude. Vimos, por fim, que no texto de Glissant a ética aparece com outras terminologias, mas sempre designando uma ação que enlaça o outro e, nesse segmento, o nós (eu + outro = nós), habita um meio ambiente. Neste estudo, exibiremos a nossa leitura do prefixo “eco”, de eco-mundo, a partir de dois sentidos: ecologia e eco/difração do som. Desenvolveremos cada um desses

¹⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 186.

sentidos e os conectaremos entre si, de modo a compor o que, em nossa interpretação, constitui a ética da opacidade. Veremos, ainda, a abrangência da noção de eco-mundo em Glissant.

Como transpor a noção de eco-mundo para o que chamaremos de “ética da opacidade”? Começaremos interpretando a partícula “eco”, de eco-mundo que, em nosso entendimento, se bifurca em dois sentidos: ecologia e eco do som. Veremos em que cada um deles nos impele. Ecologia é um vocábulo cuja origem é grega. É constituído pela aglutinação das palavras “eco” (“*oikos*”), que significa “casa”, e “logos”, que denota “saber”, “estudo”. Trata-se, portanto, do ramo “da biologia que estuda as relações entre os seres vivos e o meio ou ambiente em que vivem, bem como as suas recíprocas influências”¹¹.

Isto posto, toca-nos, neste primeiro sentido – ecologia –, a implicação do ser humano com a sua morada no planeta Terra. Do eco-mundo como “eco do som”, interessa-nos estritamente a propriedade da difração do som, que sugerimos aplicar à Relação. A difração é um fenômeno físico em que a onda sonora contorna algum obstáculo para continuar a propagar-se, a ecoar-se. Assim, em nossa leitura, o eco-mundo como ética da opacidade refere-se a uma ação que se desdobra duplamente no cuidado com o meio ambiente e na difração da Relação com o outro. Falamos em “difração da Relação” mesmo sabendo tratar-se de um pleonasma, pois na Relação está implícita a ideia de difração, de contornar obstáculos para manter-se como relação. Cabe esclarecer. A noção de Relação, em Glissant, não se funda em idealismos; ela considera as pedras no meio caminho¹² e, para manter-se como Relação, sabe que a melhor estratégia é contorná-las e não as eliminar. Contornar as pedras no meio do caminho é uma forma de resistir. A Relação, portanto, além de apresentar a faculdade da difração, é um meio de resistência e de inclusão do outro no mundo. Assim, é precisamente nesse âmbito da relação e do cuidado com a natureza e com o outro que pensamos a ética da opacidade. Ao tomarmos esse “outro” no sentido dado por Ricoeur¹³ – o próximo –, e analisarmos que o próximo, para

¹¹ FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1ª ed. RJ: Nova Fronteira, 1975, p. 617.

¹² As pedras “no meio do caminho” homenageiam o poeta itabirano.

“No meio do caminho”

No meio do caminho tinha uma pedra
 tinha uma pedra no meio do caminho
 tinha uma pedra
 no meio do caminho tinha uma pedra.
 Nunca me esquecerei desse acontecimento
 na vida de minhas retinas tão fatigadas.
 Nunca me esquecerei que no meio do caminho
 tinha uma pedra
 tinha uma pedra no meio do caminho
 no meio do caminho tinha uma pedra.

In.: ANDRADE, Carlos Drummond de. *100 poemas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 36.

¹³ RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ele, não representa necessariamente aquele que está próximo, mas do qual nos aproximamos, encontramos, a nosso ver, o âmago do que concebemos como a ética da opacidade.

Cabe esclarecer que a noção de eco-mundo glissantiano contempla de antemão a ecologia. Meramente a parte do eco/difração do som é que se trata de uma particularidade de nossa leitura, e ambos os sentidos integram o que chamamos de ética da opacidade. Dessa maneira, “os ecos-mundo não são exacerbações diretamente provenientes dos estados convulsivos da Relação. Eles trabalham na matéria do mundo, profetizando-a ou iluminando-a, desviando-a ou, no sentido inverso, fortalecendo-se nela”¹⁴. Toda cultura é uma totalidade, “um eco-mundo participativo”¹⁵ que diz respeito à posição de cada um de nós numa dimensão individual e/ou institucional, perante situações que envolvem escolhas e decisões acerca de nós mesmos, do outro, ou do planeta. Cada um, inserido ou não em uma organização (que tem a sua ética), pertencente ou não a uma comunidade (que tem a sua ética), deve assumir a sua ética própria e responder por seus atos. Nessa perspectiva, há milhares de ecos-mundo, um para cada habitante do planeta.

Cada indivíduo e cada comunidade formam para si os ecos-mundo que eles imaginaram, de potência ou de jactância, de sofrimento ou de impaciência, para viver ou expressar as confluências. Cada indivíduo toca essa música, e cada comunidade também. E também a totalidade realizada dos indivíduos e das comunidades.

Os ecos-mundo permitem-nos assim presentir e ilustrar os encontros turbulentos das culturas dos povos cuja globalidade organiza nosso caos-mundo. Eles esboçam ao mesmo tempo os elementos constitutivos (não decisivos) e as expressões¹⁶.

Quando Fanon escreve que “cada africano deve saber-se engajado na luta de libertação do continente e deve, de maneira muito concreta, ser capaz de responder fisicamente ao apelo deste ou daquele território”¹⁷, identificamos, em nossa visão, um eco-mundo glissantiano, uma exigência por um posicionamento ético. Da mesma maneira, quando ele diz que “cada partido africano deve desenvolver a consciência africana de seu povo”¹⁸, encontramos um eco-mundo comunitário, como vozes proliferantes que ecoam direitos civis e políticos para si, para outrem e para as comunidades. Nessa conjuntura, Glissant aponta o que ele chama de “reveladores ecos-mundo”, que inspiram o sentido da Relação, que representam a resistência dos oprimidos, a exigência de uma totalidade e a garantia de um devir, ainda que ameaçado e rúptil. Esses reveladores ecos-mundo são encontrados na palavra, na música, na literatura, na poesia, na arte,

¹⁴ GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 121-122.

¹⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 246.

¹⁶ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 122.

¹⁷ FANON, Frantz. *Escritos políticos*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 119.

¹⁸ FANON, *Escritos políticos*, p. 119.

na desmesura das favelas, nas pinturas de ruas urbanas, nos contos do griô africano, na narrativa oral do povo colonizado e onde se manifestar qualquer tipo de ânimo e determinação que se opunha aos classicismos.

A obra de William Faulkner, o canto de Bob Marley, as teorias de Benoit Mandelbrot são ecos-mundo. A pintura de Wilfredo Lam (em confluências) ou de Roberto Matta (em rasgos), e a arquitetura de Chicago e também a confusão das favelas do Rio ou de Caracas, os cantos de Ezra Pound, mas também a marcha dos estudantes de Soweto são ecos-mundo.

Finnegans Wake foi um eco-mundo profético e, conseqüentemente, absoluto (sem entrada no real).

A palavra de Antonin Artaud é um eco-mundo fora do mundo¹⁹.

Nelson Mandela é um eco-mundo²⁰.

As línguas faladas, todas elas, são potentes ecos-mundo, mas que se neutralizam quando caem em desuso ou são extintas. “A língua crioula é um eco-mundo frágil e revelador, nascido de um real de relação e limitado, nesse real, pela dependência”²¹. A fragilidade da língua crioula deve-se ao fato de que ela não se impõe como a língua formal e manifesta da Martinica, portanto, não é a língua da escola, nem dos negócios; é falada tão somente no âmbito familiar, o que a torna suscetível de uma neutralização. Essa questão também incomoda Fanon que, em *Pele Negra, máscaras brancas*, denuncia que nas Antilhas, “a língua falada oficialmente é o francês; os professores monitoram de perto as crianças para que o crioulo não seja utilizado”²².

Contudo, a resistência e a propriedade de contornar empecilhos são próprias do eco-mundo, que se revela como uma expressão da ética porquanto autoriza que as relações entre os humanos se inscrevam à maneira de uma trama de fios múltiplos e variados, onde cada um, em sua diferença, compõe um todo plural. A multiplicidade, então, contempla o jogo de contradições, como o particular e o universal, o claro e o escuro, a transparência e a opacidade, a medida e a desmedida, presumido, inclusive, um caos não caótico. Nesse universo do caos, a ordem oculta não se sustenta no lastro da hierarquia, da excelência ou da transparência, mas da opacidade. Esses conjuntos de antinomias são, fundamentalmente, “reveladores ecos-mundo”, onde indivíduos e comunidades vivem e expressam as suas confluências: no instante da música ou na duração de uma partitura; no *flash* de uma câmera fotográfica, ou na duração de um retrato

¹⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 121.

²⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 233.

²¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 121.

²² FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu editora, 2020, p.43.

como memória rasurada; no exílio de um corpo aprisionado por sua cor, ou nos passos errantes de um homem livre; no cristalino do olho, ou na opacidade do olhar; na suposta transparência de uma língua, ou na opacidade do falante; no pensamento do outro, ou no outro do pensamento. De certa maneira, o eco-mundo funde-se com a Relação, apropriando-se do seu relato:

aquilo que, vindo de uma tradição, entra em Relação; aquilo que, em defesa de uma tradição, autoriza a Relação; aquilo que, tendo abandonado ou refutado toda tradição, funda um outro sentido-pleno da Relação; aquilo que, nascido da Relação, a contradiz e a comporta²³.

Deveras, o ser humano é o único terráqueo que detém o saber de sua própria existência e está qualificado a apreender o infinito e a própria finitude. À vista disso, só ele pode ser ético e fazer escolhas éticas. Por meio dos ecos-mundo miscigenados na atualidade, novas e constantes animosidades irrompem, tomando o lugar dos antigos classicismos. Dessa forma, a ética, delineando a estética do caos-mundo, busca por alianças que não exclua nenhum integrante do mundo quando se pensa “mundo”; ademais, conflagra caminhos que se abrem à alteridade, que une povos e culturas, como os arquipélagos, e se agarra às artes da extensão, que dilatam as artes da profundidade.

Por meio dos ecos-mundo, reacendem-se um equilíbrio e uma perdurabilidade. Juntos, os indivíduos e as comunidades superam a jactância ou o sofrimento, a potência ou a impaciência - por mais imperceptivelmente que isso se dê. Toda a questão é de otimização de um processo como esse. Suas resultantes são imprevisíveis, mas a perdurabilidade delinea-se²⁴.

Por meio dos ecos-mundo, constrói-se um mundo. As forças do totalitarismo opressor, como as exercidas pelos colonizadores, de posse desse saber, dele aproveitam para lançar seus heróis libertadores. “Surgem assim os pseudoecos-mundo, e parece que a opinião ocidental se tornou especialista em fabricá-los”²⁵. É nesses moldes que age o colonizador, declarando ser o colonizado “impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores”²⁶, como é demonstrado por Fanon. A opacidade, pensada como uma ética, aponta caminhos que nos levam à alteridade. Caminhos abertos, sem barreiras, nem fronteiras que excluam o outro pelo simples fato de pertencer a diferentes nacionalidades. Heidegger enuncia que “existir é

²³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 121.

²⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 123.

²⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 233.

²⁶ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p. 38.

sempre fático”²⁷. Assim, a aposta é que esses caminhos, por possibilitarem que seus conflitos e antagonismos entrem em Relação, geram sempre novas saídas para o sem sentido da vida, seja na arte, na tecnologia, na filosofia ou em outros. Para Glissant, o mundo está caminhando para que tenhamos uma posição, uma ética; a modernidade, segundo ele, exige isso de nós.

Pela primeira vez na história, o mundo não é um sonho, não há um projeto de mundo. O mundo é um sofrimento, um sofrimento por tudo. Um sofrimento que é de todos nós. Estamos todos no mesmo mundo, descendentes de colonizados, descendentes de colonizadores, descendentes de senhores, descendentes de escravizados, estamos todos neste Todo-o-Mundo, neste exato momento – e nenhum de nós está salvaguardado dele. Dessa forma, temos o dever de tentar lidar com nosso sofrimento – e de imaginar no que esse sofrimento pode se transformar: arte, justiça, liberdade.

É este o nosso dever no mundo. Não como americanos, alemães, italianos, franceses, mas como partículas elementares do Todo-o-Mundo, do *Tout-Monde*²⁸.

Neste literalmente “todo-o-mundo” de que nos fala Glissant, confirmamos uma ação ética orientada para uma dimensão da resistência pois, ainda que a diversidade das culturas exista, “ela não impede a formação de hierarquias de civilizações. Ou pelo menos um avanço (regular ou descontínuo) rumo à transparência de um mundo – ou de um modelo – universal”²⁹. É nesse sentido que a geografia do pensamento, do desejo, da criatividade e das ações éticas, na estética do caos mundo, escapa ao modo de pensar territorial e continental e entra nos arquipélagos. O projeto de mundo ocidental, cuja lógica segregatória elide todos os que não cabem em uma forma de raça branca, masculina e heterossexual, não recebe os holofotes no espaço do caos-mundo, cuja interação com a alteridade exige uma equidade.

3.1.3 Os filósofos da *physis* e a origem do pensamento glissantiano

Na seção anterior, apresentamos a interpretação que realizamos do prefixo “eco”, de eco-mundo a partir de dois vieses: ecologia e eco/difração do som. A junção desses dois sentidos compõe, em nossa leitura, o que denominamos como a “ética da opacidade”. Acompanhamos, ainda, a abrangência da noção de eco-mundo na teoria glissantiana. Nesta seção, veremos a influência dos pré-socráticos na construção do pensamento em nosso autor.

Glissant nos revela que a sua teoria foi construída sob a estiva sobretudo dos filósofos pré-socráticos. Pensar o ser humano integrado ao seu meio ambiente e em relação aberta e

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2022, p. 259.

²⁸ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 58-59.

²⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 165.

acolhedora ao outro, ao diferente, tem seu prógono entre esses mentores, também chamados de filósofos da *physis*.

Nas culturas ocidentais, diz-se que o absoluto é o absoluto do ser e que o ser não pode ser sem conceber-se como absoluto. Já nos pré-socráticos, prevalecia o pensamento de que o ser é relação, ou seja, o ser não é um absoluto, o ser é relação com o outro, relação com o mundo, relação com o cosmos³⁰.

Por conseguinte, “a tendência hoje é voltarmos a esse pensamento pré-socrático”³¹ pois, “quando certos ecologistas lutam em defesa de seu ideal, o que dizem eles? ‘Se você mata o rio, se mata a árvore, se mata o céu, se mata a terra, você mata o homem’”³². Esse pensamento, no entanto, parece ter ficado em suspenso por algum tempo pois, na atualidade, os efeitos da devastação do planeta se mostram catastróficos.³³ Diante disso, o que se verifica, talvez como uma reação, é a tentativa de parte da humanidade, ainda que de forma leiga e imperita, caminhar rumo ao restabelecimento de um liame entre a sua espécie e o seu meio-ambiente. Trata-se de correlacionar, direta e intrinsecamente, a sobrevivência do ser humano na Terra à preservação de todos os biomas do planeta, o que exige providências significativas sobretudo das grandes organizações estatais e privadas. Essas providências são as prováveis garantidoras de uma morada digna e duradoura para a nossa e as próximas gerações neste contingente planetário. Dentro desse viés, também Albergaria Rocha enfatiza, em seu texto, esse pensamento de Glissant:

Em nosso presente histórico, face à natureza difratada e inextricável do mundo, o autor sustenta que necessitamos voltar ao drama da Idade Média, aos pré-socráticos, às espiritualidades africanas e ao pensamento poético, para compreendermos como se processou essa separação entre sistema e não-sistema, e sabermos como lidar com as relações entre a ordem e a desordem do mundo³⁴.

³⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 37.

³¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 37.

³² GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 37.

³³ Em uma antologia poética organizada por Glissant e que trata de um manifesto contra o esquecimento dos poetas (sobre o qual tratamos no capítulo 1), ele trouxe nomes de autores esquecidos e da atualidade, cujos escritos se relacionam por uma espécie de similaridade, entendendo que “similaridade não é monotonia”: ela também se dá por meio de contrastes. O tema refere-se aos atributos ou elementos essenciais da Terra. Assim, descobriu-se um “fragmento de Heráclito que diz: ‘A terra está enraizada na água’. E um poema maia: ‘Arme-me de água para que eu possa ser o fogo da terra’. E de Bachelard: ‘O verdadeiro olho da terra é a água’. Dois mil e trezentos anos separam o primeiro trecho do último”. Diante desses fragmentos tão expressivos quanto à consideração e à significação desse elemento fundamental, que é a base da energia do mundo, Glissant menciona alguns waters desastres ambientais que envolvem a água nos últimos tempos: a explosão da plataforma de petróleo *Deep-water Horizon*, no Golfo do México, e as inundações em Bangladesh. Nós poderíamos citar o rompimento da Barragem da Mina Córrego do Feijão, da mineradora Vale, em Brumadinho-MG que, além de ceifar 272 vidas, os resíduos do minério se espalharam pela bacia do Rio Paraopeba. “Tudo isso reunido, ao mesmo tempo, entra em colisão”.

³⁴ ROCHA, Enilce Albergaria. *Édouard Glissant: pressupostos teóricos sobre a identidade cultural*. In: Agabem, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento, Linguagem. Organizadoras: Maria Rosa Duarte de Oliveira e Maria José Palo. São Paulo: Editora Educ, 2013, p.180-181.

Essa condição de inextricabilidade do mundo anunciada por Glissant, que revela que estamos no mundo e o mundo está em nós, poderíamos estendê-la às relações entre as gerações, considerando a inextricabilidade entre elas – a inextricabilidade das gerações –. Assim, ascendência e descendência geracional se inserem uma na outra através dos costumes, dos pequenos hábitos cotidianos de cuidar das plantas, da casa e de nós mesmos, mas sobretudo através do ato ético. De maneira irrestrita, o fundamento do ato ético conecta as gerações pelo efeito, perdurável ou não, de suas escolhas que envolvem um lugar-comum: a Terra. Para Fanon, “cada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la”³⁵. A cada um de nós, pertencendo cada qual a seu tempo, cabe-nos agir eticamente e lutar, com as armas cabíveis, para o bem comum, sem menosprezar os atos de nossos antecessores.

Nos países subdesenvolvidos, as gerações precedentes resistiram ao trabalho de erosão empreendido pelo colonialismo e ao mesmo tempo prepararam o amadurecimento das lutas atuais. Agora que estamos no centro do combate, devemos perder o hábito de minimizar a ação de nossos pais ou fingir incompreensão diante de seu silêncio ou passividade. Eles lutaram como puderam, com as armas de que dispunham então, e, se a repercussão de suas lutas não ecoou na arena internacional, é preciso buscar a razão menos na ausência de heroísmo do que numa situação internacional fundamentalmente diferente³⁶.

Talvez estejamos descobrindo que a nossa missão, neste nosso tempo, seja mesmo acudir o nosso planeta da destruição. Podemos, como enfatizou Fanon, cumprir essa missão, ou lançar-nos em um negacionismo desgovernado. Negar que as queimadas estão mudando os mapas dos biomas; negar o aquecimento global; negar que a pandemia que nos assolou nos anos 2020 e 2021, “ocasionada pelo vírus Sars-CoV-2, causador da síndrome denominada Covid-19”³⁷, ocorreu em decorrência de um desequilíbrio ecológico. A ciência afirma tratar-se de uma zoonose, como nos informa Margareth Dalcomo: “uma doença do mundo animal que atravessa

³⁵ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 207.

³⁶ FANON, *Os condenados da terra*, p. 207-208.

³⁷ DALCOLMO, Margareth. *Um tempo para não esquecer*: a visão da ciência no enfrentamento da pandemia do coronavírus e o futuro da saúde. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 21. Neste livro, a médica pneumologista e cientista ligada à Fiocruz, Margareth Dalcomo, publica os textos que escrevera semanalmente para o jornal O Globo, na seção *A hora da Ciência*, a partir de abril de 2020 (até novembro de 2021). Segundo ela, esse semanário visava informar e atualizar a situação da pandemia, interpretar a avalanche de produção de dados científicos e desconstruir informações falsas que tentavam convencer uma população com medo diante do inimigo invisível, que dizimava cerca de 3000 vidas por dia, chegando a mais 600mil mortes, só aqui no Brasil. No mundo, quase 5 milhões de pessoas morreram pela pandemia do Sars-CoV-2.

barreiras e vem ser nocivo aos seres humanos”³⁸. Para ela, a nossa realidade de descuido do meio ambiente pode acarretar, bem breve, outras pandemias.

Assim, a ética da opacidade, como a pensamos, trata-se de uma convocação a uma maior proximidade com a natureza. Essa proximidade é diluída na concepção de identidade-raiz do Ocidente, que visa fundamentalmente ao confinamento em uma profunda unidade, hierarquizada e estática, rechaçando as mudanças e as transfigurações advindas da Relação. O classicismo fecha-se em uma raiz profunda, cortando laços com a alteridade e eximindo-se de qualquer responsabilidade para com o outro e com o cosmos. Ressignificar esse pensamento ocidental é, portanto, “aceitar que nosso mundo muda, de forma constante e radical, e que ele muda conosco e em nós, e que é nossa obrigação perceber, intuir, sentir essa mudança”³⁹. No artigo *Filosofar desde os arquipélagos*, Santos & Oliveira afirmam:

A estética, a política e a ética, em Glissant, estão na direção da ruptura da identidade raiz, a qual congela e violenta o diverso. O diálogo se dá na criação de conceitos, fecundando-o de imaginação (filopoética). A criação de conceito é um passo necessário no filosofar, mas fecundá-lo de imaginação é um salto crítico e criativo nos arquipélagos⁴⁰.

O pensamento arquipelágico, situado em um polo, e o pensamento continental, situado no polo oposto, constituem o fio descontínuo do pensamento moderno e orientam nossa poética e nosso imaginário. Mas eles são antagônicos: o pensamento continental é pensado no um, e o pensamento arquipelágico é pensado no múltiplo. A ética da opacidade é arquipelágica: envolve um olhar para os sistemas ecológicos, cuidando do habitat e das condições de existência de todos os seres da natureza, microrganismos, vegetais e animais, incluindo nós mesmos, e sobretudo o outro.

3.2 O caos-mundo e a estética da opacidade

No estudo anterior tínhamos, como objetivo principal, formular o que, neste trabalho, chamamos de ética da opacidade, a partir das características da noção de eco-mundo

³⁸ DALCOLMO, Margareth. Palestra proferida no Iamspe, ocasião do XI Fórum Internacional da Longevidade: Desenvolvendo uma cultura do cuidado, entre os dias 28 e 30 de novembro de 2023. www.iamspe.sp.gov.br/xi-forum-internacional-da-longevidade/.

³⁹ GLISSANT, *Conversas do arquipélago*, p. 50.

⁴⁰ SANTOS, L. C. F. dos; OLIVEIRA, E. D. de. Filosofar desde os arquipélagos: filosofia afrodiaspórica como disputa de imaginários. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 10, p. 97–109, ago. 2019, p. 99. DOI: 10.5902/2179378640050. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/40050>. Acesso em: 10 jan. 2024.

glissantiano. Esclarecemos que essa noção – ética da opacidade –, inexistente em nosso autor, tratando-se, portanto, de uma leitura nossa. Partindo primeiramente da etimologia de “ética”, vimos que esse termo vem do grego *ethos* e, de acordo com a grafia inicial (com as letras gregas *eta* ou *épsilon*), pode designar dois sentidos diferentes. Assim, vimos *ethos* significando “morada e costume”, no primeiro sentido, e “hábito”, no segundo desígnio do termo. Passamos adiante pela fundamentação aristotélica da ética como ciência prática para, então, alcançarmos a acepção glissantiana do termo. Averiguamos que, em nosso autor, a ética floresce com nomenclaturas variadas, mas sempre referindo-se a ações voltadas para a alteridade e para o cuidado com o meio ambiente. Vimos, por fim, a influência dos filósofos pré-socráticos no pensamento de nosso autor, pois vem deles a concepção de um ser humano nunca desvinculado do seu meio ambiente. Na introdução deste capítulo, mostramos que a ética e a estética são noções que se realizam uma na outra. Assim, se tomarmos a ética como uma moeda, a estética é o seu outro lado, não configurando, nesse caso, uma oposição. Neste estudo, portanto, nos referenciaremos no caos-mundo, o outro lado da moeda do eco-mundo.

Caos-mundo é uma noção glissantiana que diz respeito a uma estética de mundo com estilo barroco, onde um emaranhado de culturas convive, cada qual marcando a sua diferença. Por essa característica de incluir a alteridade e de se realizar no multiculturalismo barroco, o caos-mundo possui uma ressonância sincrética, a nosso ver, com a noção de opacidade, por isso o tomamos, neste nosso estudo, como a “estética da opacidade”. Assim, onde houver caos-mundo, pode-se ler “estética da opacidade”, pois ambas as estéticas coincidem, nesta nossa interpretação. Cumpre-nos repetir que essa noção – caos mundo como estética da opacidade –, é uma leitura nossa e não se apresenta, assim elaborada, na obra de Édouard Glissant. Introduziremos, como é de nosso costume, a gênese da palavra que origina o conceito, que neste caso é “caos”, para então verificar a subversão do termo realizado por nosso autor.

3.2.1 O Barroco como estilo das estéticas do caos-mundo e da opacidade

A palavra “caos”, em sua origem grega *chãos*, ou latina, *chaos*, possui dois significados distintos: um deles, é “grande confusão ou desordem”⁴¹; o outro, que toca na perspectiva mitológica e da cosmogonia pré-filosófica, refere-se a um “vazio obscuro e ilimitado que

⁴¹ FERREIRA, *Novo dicionário da língua portuguesa*, p. 339.

precede e propicia a geração do mundo; abismo”⁴². Em qual desses sentidos Glissant se respalda para constituir a noção de caos-mundo?

Parece-nos que esse “caos” sobre o qual ele alude não se refere a uma grande confusão ou desordem, conforme um dos sentidos que essa palavra possui em sua origem. Vejamos. “O caos-mundo não é fusão nem confusão: ele não reconhece o amálgama uniformizado – a integração voraz – nem o nada perturbador. O caos não é ‘caótico’”⁴³. Assim, se a proposta do caos-mundo não é uma “con-fusão” que leva a uma uniformização e a uma homogeneização, ele também não é desordem: ao contrário, ele se ancora em uma ordem, discreta e furtiva, que “não supõe hierarquias ou excelências – nem línguas eleitas nem povos-príncipes. O caos-mundo não é um mecanismo, com chaves”⁴⁴, e se houvesse uma, seria precisamente para destrancar as normas preestabelecidas pela estética do universal. Dessa forma, “o caos-mundo só é desordem diante da suposição de uma ordem que a poética não pretende revelar a qualquer custo (a poética não é uma ciência), mas em relação à qual sua ambição é a de preservar-lhe o impulso”⁴⁵. As normas que se pretendem universais costumam banir tudo o que foge a elas, todo tipo de discrepância ou dissonância. Um sistema rígido e autoritário nesses moldes não cabe em uma estética de mundo que objetiva abarcar a diversidade em sua profusão de nuances.

Rondávamos o pensamento do Caos, pressentindo que ele próprio circula em sentido inverso à acepção ordinária do “caótico”, dando origem a um dado inédito: a Relação, ou a totalidade em movimento, cuja ordem está sempre em fluxo e cuja desordem é para sempre imaginável⁴⁶.

Isto posto, apercebemo-nos que a noção de caos-mundo aproxima mais do sentido de uma “cosmogonia”, que remete a um vazio a partir do qual é possível fazer molduras, circunscrevendo-o no espaço opaco e ilimitado: “a estética do invisível resgata a estética do vazio e do infinito, que não precisam necessariamente produzir angústia, podem produzir esperança”⁴⁷. A construção dessa estética só pode se dar, dessa forma, por meio de ofícios, semelhante ao oleiro que emoldura o vazio com seu barro, criando formas. A estética do caos-mundo é arquitetada não a partir de um molde de uma raiz única e profunda, mas como uma arte rizomática que vai se formando gradualmente, à medida que o encontro com o outro vai se

⁴² FERREIRA, *Novo dicionário da língua portuguesa*, p.339. Eis um exemplo da cosmogonia que se encontra neste dicionário, que cita Graça Aranha: “Assim, o Deus poderoso, ardente de vida, faz surgir do caos o homem, a mulher, os astros (Graça Aranha, *A Estética da Vida*, pp. 51-52)”.

⁴³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 122.

⁴⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 122.

⁴⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 122.

⁴⁶ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 163.

⁴⁷ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 39.

realizando. O que essa arte suscitará? É impossível antever, ou decretar. Até onde ela pode ir? Também não sabemos. O que resulta dessa crioulização, desse entrelaçamento com o outro, não é previsível. As circunstâncias dependerão das trocas culturais: de quais e de quantas. Não se pretende seguir uma padronagem, e mesmo se quiséssemos, inexistente um molde *à priori* – a Relação se dá de forma natural e espontânea. A crioulização é um caminho errante que cria o imprevisível que habita o caos-mundo. Os “modelos” de Relação que Glissant nos apresenta não se servem de moldes, nem servem para moldes, pois a regra é livre: nos rizomas, as raízes brotam de qualquer parte de outra raiz, possuem as mesmas espessuras e a mesma importância no sistema rizomático, se cruzam e fazem alianças, sem hierarquias; o arquipélago serve-se como liame para a conexão das ilhas. Essa conexão é atravessada pelo vento e pelo movimento das ondas que geram as marés.

Se o caos-mundo não é fusão nem confusão, é porque ele marca a diferença: dois, quando se unem, não fazem um, pois “unificar significa dissolver”⁴⁸. Expliquemos: quando duas culturas se encontram, elas não se tornam uma só cultura; elas permanecem sendo duas, mantendo suas diferenças e encadeando novos aspectos assentes nesse elo. Caos-mundo é “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea”⁴⁹. De forma circunspecta, captando as modulações de intensidade, de atração e de repulsa, a estética do caos-mundo, que se tornou a estética da opacidade neste trabalho, pressupõe as contradições. “Trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot* graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada”⁵⁰, ou seja, não se refere a uma simples mistura ambígua de estilos, culturas, religiões ou raças, mas a conexões eficientes, mediadas pelo tempo e que provocam algo novo no mundo. Nesse sentido,

há os encontros, os conflitos, a harmonia, a simbiose, o amor, o ódio entre as culturas do mundo - é o que eu chamo de crioulização, quando gera algo novo. A crioulização, uma hibridização de culturas, não somente de organismos, é uma *métissage* que gera um produto *inattendu* - um resultado inesperado”⁵¹.

Não é descabido que mudanças advindas de novas relações sofram resistência. Nós nos metamorfoseamos e o mundo muda, conquanto seja-nos apazível a estabilidade e a imutabilidade. “Cada um de nós se considera, em nosso íntimo, absoluto, definitivo, inatacável

⁴⁸ GLISSANT, Édouard; OBRIST, Hans Ulrich. *Conversas do arquipélago*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023, p. 51.

⁴⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 98.

⁵⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 98.

⁵¹ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 27. Glissant toma como exemplo de produto inesperado da crioulização o jazz, seguido do rock and roll: O jazz “foi criado e posteriormente sendo modificado por todas as músicas do mundo. O rock and roll veio daí”. In.: GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 27.

– gostamos de tudo que é estático, que não muda. Contudo, rejeitar o que é estável não significa que deveríamos “unificar”⁵². Essa consideração marca um ponto de inflexão no caos-mundo, cuja inclinação ruma para “algo difratado, um turbilhão de encontros, no qual tudo colide e sem se fundir, sem se dissolver, projeta uma nova perspectiva”⁵³ – É a crioulização, “processo que nunca cessa”⁵⁴ –, e nunca cessa, igualmente, de se inscrever na rejeição a qualquer estado de identidade. No caos-mundo, a identidade é Relação: “ela é o caos-mundo que (se) relata”⁵⁵ e suscita o pensamento poético.

Na Identidade-Relação, o Lugar, suas singularidades, suas Opacidades, é incontornável: é ele que nos mantém. O imaginário nos leva ao pensamento do universo, mas a estética através da qual concretizamos nosso imaginário, nos traz sempre do universo às poéticas definíveis de nosso mundo, no qual nos inspiramos para abordar o real de nosso tempo e de nosso Lugar⁵⁶.

No caos-mundo, impera o pensamento poético. Esse pensamento visa ressaltar o particular de cada um, cujo conjunto (que não é fusão), compõe e garante a existência do Diverso, que ilustra essa estética. Dessa forma, o transcorrer de uma Relação envolve o entrecruzamento de culturas autônomas que aceitam transformar-se ao permutar com o outro. “A poética da Relação não é uma poética do magma, do indiferenciado, do neutro”⁵⁷, mas uma relação movente e de verdades aproximadas. As culturas do mundo, assegura-nos Glissant, estão em travessia rumo à crioulização⁵⁸, graças ao que ele chamou de “condição temporal da cultura”. O que isso quer dizer? Quer dizer que, antigamente, a relação entre as culturas perpetuava-se ao longo de imensas continuidades temporais. As modificações ocorridas nem eram percebidas como consequência dessas relações, pois a “continuidade temporal era tão longa, que antes que a transformação – frequentemente bastante brutal, bastante imediata – fosse percebida como tal, era substituída por uma outra transformação”⁵⁹. Dessa maneira,

⁵² GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 50.

⁵³ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 80.

⁵⁴ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 27.

⁵⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 123.

⁵⁶ ROCHA, Enilce Albergaria. A noção de relação em Édouard Glissant. *Ipotesi*. Revista de Estudos Literários, Juiz de Fora, v. 6, n.2, jul/dez. 2003, sem página.

⁵⁷ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 52

⁵⁸ A crioulização é um conceito glissantiano que desenvolvemos no primeiro capítulo. Ele diz respeito ao encontro e à mistura de culturas diferentes que produz algo novo e imprevisível no mundo. A crioulização difere-se da mestiçagem, pois neste último, o que suscita da mistura é algo previsível e que pode ser controlado: “Se pensarmos a mestiçagem como, em geral, um encontro e uma síntese entre dois diferentes, a crioulização aparece-nos como a mestiçagem sem limites, cujos elementos são múltiplos, e as resultantes, imprevisíveis. A crioulização difrata, quando alguns modos da mestiçagem podem concentrar mais uma vez”. GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 59.

⁵⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 99.

gastou-se um tempo considerável, por exemplo, “para que os habitantes daquilo que se tornaria a França se concebessem como franceses”⁶⁰.

Hoje, não obstante, a comunicação entre as culturas apresenta-se em duas novas vertentes: por um lado, ela acontece de maneira célere, e por outro, apesar da sofreguidão, ou talvez por causa dela, é possível apercebemo-nos do seu fenômeno. Assim, “de maneira fulminante, ela penetra nas consciências”⁶¹. Nesse sentido, sem embargo de terem sempre mantido contato umas com as outras, em algum grau, essas culturas encontraram na modernidade alguns ensejos, de naturezas diversas, para estreitar ou ativar essas relações. São eles: a troca do “descobrir” por “compreender” os povos aculturados, por parte do colonizador; a celeridade dos contatos entre as culturas, e a busca pela definição de um limiar entre o individual e o coletivo, entre o eu e o outro.

O primeiro deles é demarcado pelo fato de que, findada a “era dos descobrimentos”, a ênfase passou a ser dada à compreensão dos povos dominados e suas culturas, momento esse que coincide com a gênese da etnografia ocidental. Surgida na França no início do século XX, este campo de estudo tinha como intuito compreender e descrever, com minúcias, a população subjugada, sempre sob o ponto de vista dos colonizadores, para fins de controle. A compreensão⁶², todavia, é uma vertente que, por seu caráter repressivo, pode comprometer a poética da Relação.

A partir do momento em que as culturas, as terras, as mulheres e os homens não estavam mais por descobrir, mas por conhecer, a Relação representou um absoluto (ou seja, uma totalidade finalmente suficiente para si mesma) que, paradoxalmente, nos teria livrado das intolerâncias do absoluto⁶³.

O segundo ponto toca no imediatismo dos discursos e narrativas oriundos dos alhures, na celeridade dos meios de comunicação e na interação síncrona entre as comunidades nacionais e internacionais, proporcionados pela revolução tecnológica que ganhou impulso na era moderna. Essa repercussão de fatos em torno de política, sociedade, religião, cinema, literatura e economia, notícias de toda ordem, pesquisas na área de saúde, educação e ecologia, tendências na moda, decoração e gastronomia, tudo isso, desprovido de uma mediação

⁶⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 99.

⁶¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 32.

⁶² O termo “compreensão” consta neste trabalho como o primeiro dos três elementos que compõem a opacidade e encontra-se no primeiro capítulo. Para Glissant, a tentativa de “preender” o outro em profundidade é a fonte de muitas barbáries. Não necessitamos mais compreender o outro, ou seja, reduzi-lo ao modelo de nossa própria transparência, para viver com esse outro ou construir com ele. GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 86.

⁶³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 51.

temporal, ocasiona efeitos. A estética do caos-mundo contempla todos eles. Alguns são favoráveis, como o célere acesso de um grupo social, uma família ou uma comunidade inteira às informações dos alhures, sem ter que se deslocar; outros são desfavoráveis, como a afluência de informações que são jorradadas sobre os indivíduos, que frequentemente as recebe de forma fragmentada e irrefletida, comprometendo a perdurabilidade do seu conteúdo no tempo. A profusão de elementos e referências compromete a criação de uma memória do conhecimento e as informações tornam-se evanescentes.

O terceiro dispositivo que suscita o contato entre as culturas evoca a noção de que uma relação total e generalizante inclui o individual e o coletivo, introduzindo, ainda, a necessidade de distinção entre um e outro. Essa noção é contemporânea e, de certa maneira, bordeja a etnicidade e seus desdobramentos, no sentido de que uma busca pela identidade coletiva, como nos aponta Glissant, supostamente colocaria as individualidades em risco de extermínio. “Haveria extremos improdutivos na procura coletiva pela identidade – o que chamamos de busca pela etnicidade – na qual o homem, enquanto indivíduo, correria o risco de se aniquilar”⁶⁴.

De alguma maneira, entretanto, nos damos conta de que o outro está em nós, implicado em nossas referências e viabilizando identificações. “O ‘Eu é um outro’ de Rimbaud é historicamente literal. Um tipo de ‘consciência da consciência’ nos abre, apesar de nós, e faz de cada um o ator conturbado da poética da Relação”⁶⁵. Em se tratando da relação e das identificações susceptíveis de ocorrer entre o eu e o outro, por vezes em Kristeva⁶⁶ é admissível estabelecer conexões com o pensamento de Glissant. É pelo estrangeiro, tomado como uma via que se bifurca em dois, que ela designa o eu (ou o nós) e o outro, como duas instâncias ligadas por um fio comum. Estrangeiros de nós mesmos, buscamos identificações no outro para nos constituir. O que é opaco em nós é o estrangeiro. Assim,

estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, poupamo-nos de ter que detestá-lo em si mesmo. (...) o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades⁶⁷.

⁶⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 142.

⁶⁵ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 51.

⁶⁶ KRISTEVA, *Estrangeiros para nós mesmos*, p. 09.

⁶⁷ KRISTEVA, *Estrangeiros para nós mesmos*, p. 09.

Com base nessas três principais razões para o estreitamento ou a ativação das relações entre as culturas, Glissant menciona que o termo crioulização aplica-se à situação atual do mundo. E que situação seria essa? Trata-se de um contexto que corrobora para que uma totalidade de múltiplas existências se efetive, permitindo “que dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma autoridade ‘orgânica’ e onde tudo é arquipélago) os elementos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação”⁶⁸. Admitir que o mundo está crioulizando-se, é reconhecer que as culturas do mundo estão se entrelaçando, de alguma forma. E que, nessa nova circunstância, não se espera que prevaleça a lei classicista da natureza como uma ideia fixa, “de que ela é harmônica, homogênea e conhecível em profundidade”⁶⁹. Essa concepção serve à doutrina racionalista, tão somente, que pretende capturar o instante, o fenômeno ou o real e reproduzi-lo como uma verdade incontestável, forçando uma coincidência entre o conhecimento, ou a coisa, e a sua imitação.

O ideal da imitação pressupunha que existe, sob a aparência das coisas, mas contida nela, a mesma “profundidade” à qual levarão primeiro as ciências, uma verdade indubitável, da qual as representações artísticas então se aproximariam, à medida que aquelas sistematizariam as reproduções do real destas e legitimariam sua estética. Assim ocorreu a revolução da perspectiva, na pintura do início do Quattrocento⁷⁰, como uma das propensões a essa profundidade⁷¹.

É nesse momento que surge o Estilo Barroco⁷², na Itália dos anos 1600, “período denominado de Seiscentismo”⁷³, manifestando-se na arquitetura, na pintura, na escultura, na música, na literatura e no teatro, como um dispositivo que barra a tendência racionalista ao pensamento em profundidade. “O barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma

⁶⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 26-27.

⁶⁹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 105.

⁷⁰ A perspectiva é uma técnica que confere profundidade à arte; técnica essa não encontrada na arte das Américas. Assim diz Glissant: “A perspectiva é invenção da arte ocidental, particularmente do *Quattrocento* italiano. Nas Américas, no entanto, percebe-se que as manifestações artísticas, dos incas a Jackson Pollock, não se desenvolveram a partir da invenção da perspectiva. O que isso revela, do ponto de vista do tempo e do espaço? É interessante ir escavando. Estamos ainda investigando, ainda não descobrimos”. In: GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 137-138.

⁷¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 105.

⁷² Uma síntese do contexto histórico do barroco: O barroco surge durante o período da Contrarreforma de Martinho Lutero. Ou seja, em meio à crise da Idade Média, decorrente sobretudo das dificuldades econômicas e lutas religiosas que ocorriam em grande parte da Europa. A mudança de mentalidade tem início com o surgimento do antropocentrismo renascentista onde o homem ocupa uma posição central. Fica claro que esse momento é caracterizado pela confusão de conceitos e ideias, busca dos valores humanísticos e o conflito do corpo e da alma. In.: DIANA, Daniela. *Estilo Barroco. Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/estilo-barroco/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

⁷³ DIANA, *Estilo Barroco. Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/estilo-barroco/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

função operatória, um traço. Não para de fazer dobras”⁷⁴. E o traço barroquista “é uma dobra que vai ao infinito”⁷⁵. O seu advento “coincide com a descoberta e conquista, por parte das potências europeias, de novos países e continentes inteiros, todos situados na zona dos trópicos e equador”⁷⁶, ou seja, coincide com a invasão das Américas, tema que trabalhamos em nosso segundo capítulo, quando apresentamos os exploradores europeus como nômades em flecha. Todavia, em meados do século XVIII, precisamente em 1767, “na Europa o barroco lança suas últimas chamas; na América Latina encontra-se em plena prosperidade”⁷⁷. O princípio barroquista “se baseia na liberdade de criação”⁷⁸ da arte e de modos de existir múltiplos e abrangentes, destacando que “o múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras”⁷⁹. O seu universo expandiu-se pelas terras latinas, delineando-as com uma arte extensiva e propugnando uma vertente de pensamento em profundidade, rígida e excludente. “Quando o barroco atravessou os oceanos e chegou à América Latina, os anjos e as virgens tornaram-se negros, Jesus Cristo tornou-se um índio e tudo isso rompeu o processo de legitimidade”⁸⁰. O barroco⁸¹, de certa forma, naturalizou-se e firmou como a “primeira manifestação de arte, no mundo moderno, a ter uma nota de universalidade extra-europeia”⁸². Caracterizado por dualismos, contradições e excessos, o barroco empresta seu estilo como oxigênio para uma população arquejante e marginal.

Perspectivas abertas. É altura de atender agora às expressões artísticas denominadas coloniais, como a manifestações, não já periféricas e marginais à grande arte europeia, mas essenciais e determinantes dum espírito que se vinha substancialmente modificando, dum mundo que se ampliava e se preparava para acolher novos significados, novas experiências e para gerar novas formas de vida⁸³.

⁷⁴ DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas, SP: Papirus, 2012, p. 13.

⁷⁵ DELEUZE, *A dobra: Leibniz e o barroco*, p. 13.

⁷⁶ AVERINI, Riccardo. Tropicalidade do Barroco. In.: ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco: Teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2013, p. 24.

⁷⁷ BAZIN, Germain. O Barroco – Um estado de consciência. In.: ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco: Teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2013, p.18.

⁷⁸ BAZIN, *O Barroco*, p.18.

⁷⁹ DELEUZE, *A dobra: Leibniz e o barroco*, p. 14.

⁸⁰ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 62.

⁸¹ “O barroco no Brasil chegou por meio dos jesuítas, no fim do século XVI. Só a partir do século XVII, generaliza-se nos grandes centros de produção açucareira, especialmente na Bahia, através das igrejas. Passada a fase do Barroco baiano, suntuoso e pesado, o estilo atingiu no século XVIII a província de Minas Gerais. Foi ali que Aleijadinho (1738-1814) elaborou uma arte profundamente nacional. Nessa época, não havia no Brasil condições para o desenvolvimento de uma atividade literária propriamente dita. O que se viu foi alguns escritores se espelhando nas fontes estrangeiras, geralmente nos portugueses e espanhóis”.

In.: AIDAR, Laura. *Barroco. Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/barroco/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

⁸² AVERINI, *Tropicalidade do Barroco*, p. 23.

⁸³ AVERINI, *Tropicalidade do Barroco*, p. 26.

E seja como arte, como estilo, como literatura ou como pensamento em extensão, o barroco encarna a compleição de um anticlassicismo. E como tal, revelando-se diverso, ilustra a estética do caos-mundo, pois o seu comprometimento é com a extensão e não com a profundidade enraizada, dominadora e hierárquica. O barroco,

historicamente determinado, engendra um novo heroísmo na abordagem do conhecimento, uma renúncia teimosa à ambição de resumir a matéria do mundo em uma série de harmonias imitativas que aproximariam uma essência. A arte barroca recorre ao contornamento, à proliferação, à redundância de espaço, aquilo que ridiculariza a pretensa unicidade de um conhecido e de um conhecedor, ao que exalta a quantidade infinitamente retomada, a totalidade para sempre recomeçada⁸⁴.

Uma vez que a cultura classicista impõe seus valores particulares como universais, o pensamento barroco⁸⁵ deslinda um movimento de resistência contra a legitimação desses valores. A resistência, inclusive, está na origem desse movimento, que “é primeiramente uma reação à Contra-Reforma na Europa”⁸⁶, ou seja, “uma reação contra uma ordem dita natural, naturalmente dada como evidência”⁸⁷.

A aposta glissantiana em um mundo miscigenado e crioulo estende a prerrogativa para o barroco, que historicamente deixa de ser uma arte por oposição, naturalizando-se como uma inovadora arte da extensão, que não se presta a nenhum parâmetro ao qual se oporia.

A primeira inovação possibilitada pelo barroco em terras latinas toca na arte religiosa latino-americana (que é muito próxima do barroco ibérico ou flamenco), em cujos concertos foram ousadamente introduzidos sotaques autóctones; a segunda inovação diz respeito à apropriação dos estilos, das linguagens e das culturas mestiças pelo barroco⁸⁸. O barroco, então, passa a proliferar a diversidade⁸⁹: “ele não é mais reação, e sim a resultante de todas as estéticas, de todas as filosofias. Então, ele não afirma apenas uma arte ou um estilo; mais além, ele provoca um estar-no-mundo”⁹⁰. E esse *estar-no-mundo* se opõe à aspiração racionalista de adentrar os arcanos do conhecido.

⁸⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 105-106.

⁸⁵ Principais autores barrocos do Brasil: “Os principais escritores brasileiros desse período foram: Bento Teixeira (1561-1618), Gregório de Matos (1633-1696), Manuel Botelho de Oliveira (1636-1711), Frei Vicente de Salvador (1564-1636), Frei Manuel da Santa Maria de Itaparica (1704-1768)”. In.: AIDAR, Laura. *Barroco. Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/barroco/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

⁸⁶ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 62.

⁸⁷ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.106.

⁸⁸ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.106.

⁸⁹ Cabe exibir, em Pascal, a beleza da diversidade, tão cara a nosso autor: “A diversidade é tão ampla que todos os tons de voz, todos os andares, tossires, assoares, espirrares... Distinguimos as uvas entre as frutas e entre as uvas, as moscateis, e depois Condrieu, e depois Desargues e depois este enxerto. Será tudo?” In.: PASCAL, *Pensamentos*, p. 72.

⁹⁰ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.106.

Não se concebe mais a natureza humana a partir de um modelo transparente, universalmente fundado ou encarnável. O estar-no-mundo não significa nada sem a totalidade quantificada de todos os tipos de estar-em-sociedade. Não há tampouco um modelo cultural, inevitável. Todas as culturas humanas conheceram um classicismo, uma era de certezas dogmáticas, que elas, doravante, terão de superar todas juntas. E todas as culturas, em algum momento de seu desenvolvimento, arranjaram, contra essa certeza, desregulamentações barrocas pelas quais, a cada vez, essa superação foi profetizada ao mesmo tempo em que tornada possível⁹¹.

À vista disso, o movimento da mundialização do barroco encontrou reverberações nas atuais concepções das ciências e das culturas, em acordo ou em conflito. De certa forma, elas concebem a opacidade que descerra à nossa frente como um desconhecido próximo e incógnito, que em alguns momentos se revela, em outros se mostra fugaz; concebem a opacidade entranhada no percurso errante de todo conhecimento, à deriva. “A ciência entrou em uma era de incertezas racionais e fundadoras. Isso quer dizer que as concepções da natureza ‘se estendem’, se relativizam. Esse é o próprio fundamento da propensão barroca”⁹².

A criouliização – sempre barroca – se realiza no cruzamento das diversidades – sempre opacas –, que se esbarram no caos-mundo, se tocam e tremem, podendo ocasionar, dentre outras consequências, conflitos e violência. Glissant destaca a criouliização que se deu no Caribe, no sistema de plantação e fora dele, como um choque maior do que o permitido por uma simples mestiçagem: “uma dimensão inédita que permite a cada um estar ali e alhures, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre sob o mar, em acordo e em errância”⁹³. Essa noção, via de regra, não se prende a idealismos – antevê e integra a violência insurgente nos torvelinhos sociais, onde o emaranhado cultural acontece. Esse emaranhado é a diversidade que se cruza e mistura, gerando desse encontro uma profusão de conflitos e, igualmente, de saídas para uma pergunta ética: como convém viver em sociedade, levando em conta a diferença? Recorremos ao pensamento de Pascal, que enuncia que “tudo é um, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem!”⁹⁴ Ora, a nosso ver, há uma proximidade considerável entre o que Pascal chama de “natureza” e Glissant chama de “opacidade”. Quanto aos conflitos, Ricoeur explicita a possibilidade de que eles surjam na sociedade “a partir do momento em que a alteridade das pessoas, inerente à ideia de pluralidade humana, se mostra, em certas circunstâncias notáveis,

⁹¹ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.107.

⁹² GLISSANT, *Poética da Relação*, p.107.

⁹³ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.59.

⁹⁴ PASCAL, Blaise, *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.73.

não coordenável com a universalidade das regras subjacentes à ideia de humanidade”⁹⁵. Igualmente, esse pensamento de Ricoeur parece-nos bem glissantiano.

A realidade do sistema de plantação, que se fundamenta muitas vezes na hostilidade, pode ser analisada como um caso em que a violência não impede a criouliização. Ao contrário, “a criouliização em ato se dá no ventre da plantação – o universo mais iníquo, mais sinistro que possa existir”⁹⁶. Cabe lembrar que o caos-mundo não é caótico: “a aposta é a de que o Caos é ordem e desordem, desmesura sem absoluto, destino e devir”⁹⁷. Assim, é desnecessário procurar uma ordem soberana que conduza a totalidade-mundo a uma unidade redutora. “O caos é belo quando concebemos todos os seus elementos como igualmente necessários”⁹⁸. Diante da miscigenação cultural própria da estética do caos, firma-se “a força imaginária de conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo”⁹⁹. Seria profícuo buscar entender como as sociedades se formam, como elas se opõem umas às outras, do que elas precisam para resistir, para persistir. É com esse intuito que Glissant reclama para todos o direito à opacidade, para que as cidades e os campos sejam espaços comuns para todos, para que as sociedades sejam globais ao invés de globalizadas.

A globalidade não torna a cultura homogênea. Ela produz diferenças capazes de dar origem ao novo. A globalidade nos concede as ferramentas para que combatamos a globalização, a qual padroniza e dilui. A globalização reduz as sociedades, as faz seguir um modelo único, atacando-as de cima para baixo, diminuindo-as. Nós precisamos, portanto, de uma noção de sociedade mundial, precisamos da globalidade, ou não será possível combater a globalização¹⁰⁰.

Globalidade, relação, caos-mundo, ética da opacidade – “essa abertura, de lugar em lugar”¹⁰¹ –, onde os povos “todos igualmente legitimados, e cada um deles em vida e conexão com todos os outros, e nenhum deles redutível ao que quer que seja”¹⁰², vivem a pluralidade do caos mundo, perfazendo a criouliização e beneficiando-se da diversidade do mundo. Quando Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, diz – “queria simplesmente ser um homem entre

⁹⁵ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 303.

⁹⁶ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 21.

⁹⁷ GLISSANT, *Poética da Relação*, p. 223.

⁹⁸ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 86.

⁹⁹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 86.

¹⁰⁰ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 23. Glissant oferece-nos, inclusive, exemplos de movimentos separatistas que produzem a globalidade. “Os indígenas de Chiapas, que lutam para serem reconhecidos, não querem um México indígena, eles querem um México crioulo, ou mestiço, eles querem fazer parte da mistura. Eles querem um arquipélago, ‘um mundo de muitos mundos’, nas palavras deles. Isso mostra que, do ponto de vista político, os grupos sociais que lutam por seus direitos já têm consciência da diversidade do mundo”. In.: GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 23.

¹⁰¹ GLISSANT, *O pensamento do tremor - La Cohée du Lamentin*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014, p.136.

¹⁰² GLISSANT, *O pensamento do tremor*, p.136.

outros homens. Queria ter chegado lépido e jovial a um mundo que fosse nosso e que juntos construíssemos”¹⁰³ –, em nossa leitura, ele pede pelo caos-mundo glissantiano, um mundo cuja estética legitima a diversidade étnica, de gênero, de crenças e de outros tipos. É como a estética do caos-mundo que pensamos a estética da opacidade.

3.2.2 A estética do caos-mundo no campo e na cidade

No estudo acima, introduzimos a etimologia da palavra “caos”. Vimos que, dos dois sentidos apresentados, caos como “confusão ou desordem” e “vazio obscuro e ilimitado que precede e propicia a geração do mundo”, o segundo pareceu-nos ter maior afinidade com a noção do caos-mundo em Glissant, pois remete a um vazio a partir do qual é possível fazer bordas, gerando algo novo. Desse modo, da estética multiétnica, multicultural e diversa do caos-mundo, algo novo e imprevisível irrompe, o que nos faz ver que a criouliização é parte integrante dessa estética. Vimos ainda que o caos-mundo possui o estilo barroco e, devido a essa peculiaridade, visitamos brevemente a origem e o jeito de estar-no-mundo dessa arte que nasceu europeia, mas que se naturalizou “do mundo”. Neste segmento, veremos uma faceta do caos-mundo que diz respeito aos falares multilíngues e seus efeitos no multilinguismo ou no estilhaçamento das culturas. Veremos que a forma de surgimento das cidades, de maneira abrupta ou a partir do campo, interfere na dinâmica das línguas. Por fim, veremos um projeto de cidade na obra *Ouro Preto e o futuro* que, em nossa leitura, consubstancia a ética e a estética da opacidade, ou seja, o eco-mundo e o caos-mundo.

A criouliização, parte integrante do caos-mundo, tem sua manifestação mais evidente nos falares multilíngues. Ela conduz, nessa manifestação, à aventura do multilinguismo e ao estilhaçamento das culturas. “Mas o estilhaçamento das culturas não é sua dispersão, nem sua mútua diluição. Ele é o sinal violento de sua partilha consentida, e não imposta”¹⁰⁴. Glissant enuncia que esse fenômeno do estilhaçamento, ou seja, do compartilhamento das culturas e das línguas, motor da criouliização, ocorre com mais naturalidade entre um público específico e em localizações estratégicas: o público é o jovem, que possui uma maior sensibilidade para as línguas, adicionado a um ímpeto para explorar e se aventurar no desconhecido; quanto à localização, trata-se dos pontos privilegiados de encontros – na natureza, seria onde a vegetação encontra o rio, e deixa-se espelhar em suas águas, ou onde as águas doces do rio encontram as

¹⁰³ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 128.

¹⁰⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.59.

águas salgadas do mar e se misturam —. Glissant¹⁰⁵ entrevê uma maior possibilidade de encontros na periferia das cidades antigas, como os *banlieues* de Paris, regiões periféricas habitadas pela população pobre imigrante, em conjuntos habitacionais; ou nas vias urbanas de metrópoles como Rio de Janeiro, Lagos ou Dacar, onde os falares, fluidos, vivos e errantes, crioulizam-se.

Podemos conferir o efeito desse fenômeno se manifestando nas gírias, por exemplo, geradas a seu tempo, mas que possuem uma perdurabilidade capaz de marcar épocas e gerações. Outras palavras e expressões, não obstante, “aparecem pela manhã e morrem ao anoitecer”¹⁰⁶. Deveras, um traço fundamental da criouliização da língua é esse contínuo recriar-se, cotidianamente, a partir do contato e das vibrações diárias da língua. “Nessas cidades, a língua oficial — o português, o inglês, o francês — não é a língua materna natural. Sendo assim, nós encontramos novas línguas que são crioulos da língua oficial e da língua natural — porque há contato regular entre os falares, dia após dia”¹⁰⁷.

Todavia, a criouliização da língua não ocorre sem critérios. Em lugares onde o contato entre os falares transcorre de uma maneira compassada, como no campo, vemos raiar apenas dialetos, dificilmente uma língua. E “nas cidades que nascem de maneira abrupta, como Brasília, não há amálgama de línguas”¹⁰⁸, portanto, não surgem sequer dialetos.

Tradicionalmente, a cidade se desenvolvia a partir da zona rural que a rodeava, fosse pela construção de muros de defesa, fosse pelo que chamamos de arrabaldes, que facilitavam a transição entre o espaço rural e o urbano. Dessa forma, ela ia sendo construída gradualmente, como um fluxo de sangue que sai do campo e se coagula. A cidade é a coagulação do que vem do campo. As cidades antigas têm, portanto, essas zonas de contato na arquitetura e na língua — são lugares que propiciam a mistura e a troca. Agora, é interessante notar que o mesmo não vale para as cidades que nascem de forma abrupta, aquelas cidades repentinas, que não possuem conexão com o campo, não possuem conexão com o entorno¹⁰⁹.

Com efeito, Glissant traça duas vias para o surgimento das cidades, que são diferidas em sua origem e em sua relação com as línguas: as cidades oriundas do campo e as que são construídas de forma abrupta. As primeiras concernem aos povoamentos que se constituem gradativamente, começando com um número bastante reduzido de habitantes que se organizam em uma comunidade e, à medida que novos moradores vão se agregando, torna-se uma vila, para depois se transformar em uma pequena cidade. Algumas se tornam grandes metrópoles,

¹⁰⁵ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 31.

¹⁰⁶ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 32.

¹⁰⁷ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 32.

¹⁰⁸ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 31.

¹⁰⁹ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 33.

outras permanecem sempre provincianas. Essa mudança gradual e contínua faz com que essa cidade nunca perca o seu contato com o campo, com suas origens, nem com os falares do seu entorno. Nela, os elementos da modernidade coabitam com o passado, favorecendo que as línguas crioulizem-se. Por sua vez, as cidades que surgem repentinamente, de forma abrupta, como Nova York e Brasília, não há rastros do passado, não há uma história pregressa sobre a qual o presente se ancora; não há um entorno para se ligar. O tempo nessas urbes é sempre o da aurora: garrido, lépido e sôfrego, onde tudo é urgente e efêmero. Logo, a atmosfera peculiar que o tipo de origem estampa em cada cidade, de sofreguidão ou de serenidade, acaba por interferir na forma como frequentamos, convivemos ou ocupamos suas áreas.

Limitada, efêmera, de tal forma que é preciso que ela se restabeleça em outro lugar, ou no mesmo lugar. No fim das contas, são cidades em transformação, em total metamorfose, enquanto as cidades antigas passam por um processo de metamorfose mais lento, tendo, assim, tempo de evoluir, de absorver as mudanças. Esse traço faz surgir também uma nova forma de visitar as cidades. Há uma enorme diferença entre como visitamos cidades abruptas, como Nova York - na qual somos constantemente sacudidos dos pés à cabeça, junto com a própria cidade -, e cidades antigas, como Paris ou certas cidades africanas - nas quais conseguimos ficar lado a lado com o passado e com o presente¹¹⁰.

Acerca desse tema, Fanon elucida que “existe o campo e existe a cidade”¹¹¹. Mas a relação estabelecida entre esses lugares, ainda hoje, reproduz a relação colonizador-colonizado. “Os camponeses desconfiam do homem da cidade”¹¹², considerando-os “‘traidores, vendidos’ que parecem entender-se bem com o ocupante e se esforçam para ter sucesso no âmbito do sistema colonial”¹¹³. É para essa dimensão que, a seu ver, ruma a clássica oposição entre campo e cidade: “é a oposição entre o colonizado excluído das vantagens do colonialismo e aquele que se arranja para tirar proveito da exploração colonial”¹¹⁴.

Em todo caso, como observa Aristóteles, “toda cidade é um tipo de comunidade e [...] toda comunidade é estabelecida por causa de um bem (pois todos realizam muitas coisas em vista daquilo que lhes parece ser um bem)”¹¹⁵. Se, em Aristóteles, o bem é o fim mais importante de todos, em Glissant, a nosso ver em concordância com o pensamento aristotélico, o mais importante deve ser o bem comum, ou seja, um bem que não deixa ninguém de fora, que inclua

¹¹⁰ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 35.

¹¹¹ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 33.

¹¹² FANON, *Os condenados da terra*, p. 110.

¹¹³ FANON, *Os condenados da terra*, p. 110.

¹¹⁴ FANON, *Os condenados da terra*, p. 110.

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Editora Edipro, 2019, p. 29. (Pol, 1, 1, 1252a1 1-3).

todas as diferenças no acesso aos espaços da cidade. Assim, podemos tomar como bem comum: ruas transitáveis por pedestres idosos e cadeirantes, arquitetura acessível, transporte público disponível e desobstruído, oportunidade de trabalho, educação e lazer para todas as idades, enfim, uma cidade para todos, que inclua a alteridade. Uma cidade cuja estética, crioula e barroca, seja o caos-mundo.

Glissant menciona que as cidades têm a sua literatura, sobretudo as grandes metrópoles do passado. Essa literatura¹¹⁶ tem como objetivo extrair algo significativo desse espaço urbano; não obstante, o que ocorre, na maioria das vezes, é que o autor, com o seu escrito, cria uma imagem da cidade e a presenteia com sua obra. Esta imagem criada pelo escritor passa a representar a cidade. Turistas a visitam para averiguar *in loco* o que leram. Decerto que não encontram a imagem tal qual ela foi fantasiada a partir da leitura, pois a relação cidade/autor/obra/leitor é permeada por muitas opacidades. É neste sentido que, em nosso entendimento, Bergson declara que “todas as fotografias de uma cidade, tomadas de todos os pontos de vista possíveis, poderão se completar indefinidamente umas às outras, porém não equivalerão nunca a este exemplar em relevo que é a cidade por onde caminhamos¹¹⁷. Ele toma como exemplo a fotografia, mas podemos transpô-la para qualquer quadro imagético construído com base na narrativa oral ou escrita. Assim, a literatura recria a cidade desde um referencial subjetivo, diferido e opaco e, em muitos casos, esse referencial persiste mais do que a cidade em si. Todavia, as cidades também são conhecidas por outras coisas, além da literatura, por exemplo: suas canções, seu folclore, tal como a sua arquitetura.

A arquitetura, como a paisagem e a língua, possui um lugar de protagonismo e uma carga criativa e poética na teoria glissantiana: “paisagens não são apenas pano de fundo. Paisagens são personagens, e paisagens se transformam e se diferenciam¹¹⁸, de modo que a história da humanidade se confunde, vez por outra, com a história do panorama paisagístico. Para Ferreira & Oliveira, esse elemento seminal conjuga aspectos estéticos e políticos na linguagem de Glissant, revelando “uma maneira de criar a alteridade através da natureza,

¹¹⁶ O próprio Glissant é um exemplo de autor que cria a imagem de um lugar. Os seus romances reconstróem as paisagens da Martinica e de seu povo. Em Belo Horizonte, poderíamos citar Fernando Sabino, que na obra *O encontro* marca eterniza a rua da Bahia, o viaduto de Santa Tereza, o café Palhares, etc. Glissant cita alguns autores que construíram a imagem de suas cidades: “François Villon, no século XV, era um escritor da cidade porque era um escritor de Paris, e escritores da Paris do século XVII também o eram. Por acaso, eles não conheciam nada do campo ou do interior da província. Depois veio Balzac, no século XIX, e depois Proust”. GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 36.

¹¹⁷ BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 14.

¹¹⁸ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 73.

possibilitando alcançar a liberdade. É, portanto, o caminho para relacionar-se com todo-mundo, aquele que possibilita o reconectar-se com a natureza”¹¹⁹. E isso se obtém desde os arquipélagos. Quanto à arquitetura e à língua, elas “serão as duas formas de resistência do futuro, da absoluta e inabalável resistência”¹²⁰. E de que maneira essa articulação afeta o campo e a cidade?

Glissant ilustra duas possibilidades que procedem em relação ao campo, nos preceitos arquitetura e literatura: uma amalgamação (uma síntese), ou uma ruptura definitiva. Dadas as circunstâncias atuais, a probabilidade de uma ruptura se eleva, pois “o campo está desaparecendo em todos os lugares do mundo. Mesmo quando ele ainda existe, sua presença não é mais relevante, se comparada à da cidade”¹²¹. Na perspectiva da cidade, duas direções são igualmente apontadas: “uma audácia total, e, apesar disso, uma nostalgia com relação ao que havia antes, isto é, o campo”; ou, em contrapartida, “uma arquitetura autossuficiente, como resultado dessa completa ruptura, uma arquitetura típica da cidade autônoma e efêmera, que não precisa que seus materiais e edifícios durem séculos”¹²².

Desta forma, evidencia-se a proeminência da arquitetura na paisagem tanto rural quanto urbana, ressaltando o seu objetivo no contingente do caos-mundo que, no fim das contas, é aproximar lugares e pessoas, viabilizando que o mundo entre em contato com o mundo e crioulize-se. Antes, contudo,

devemos ter em conta que, até o momento, a arquitetura teve sempre apenas um objetivo: o monumento. O propósito da arquitetura sempre foi mostrar, reivindicar um espaço. E o monumento é a prova disso. Talvez, no mundo atual, neste nosso mundo arquipélago de Relação e rizomas, a base e o papel da arquitetura não seja mais mostrar o monumento, mas mostrar o invisível¹²³.

Na arquitetura e literatura arquipelágicas do caos-mundo, segundo Glissant, subsiste uma espécie de linha de força, mas que não se confunde nem se associa ao poder, pois é o seu oposto. Nessa linha encontramos uma orientação para uma proximidade e alcance da inextricabilidade do mundo. Alcançar a inextricabilidade do mundo é perceber a si e ao mundo como parte um do outro, “sentir todos os fluxos do mundo misturados, mesclados, de uma forma completamente inesperada”¹²⁴. Nessa perspectiva, não há povos nem etnias privilegiadas, nem

¹¹⁹ FERREIRA, Luís Carlos; OLIVEIRA, Eduardo Davi de. As filosofias negro americanas como arquipélagos de libertação. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

¹²⁰ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 39.

¹²¹ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 38.

¹²² GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 38-39.

¹²³ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 39.

¹²⁴ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 58.

no campo, nem na cidade: há diversidade e multipluralidade – vivência da turbulência do caos-mundo –. À vista disso, se tomarmos a realidade de nossas cidades, quais invisíveis a arquitetura deve mostrar?

Buscaremos argumentos para guiar a nossa resposta em *Ouro Preto e o futuro*¹²⁵, de Marcos de Oliveira e Ronaldo Gouvêa. Esta obra é um porvir, pois passa-se em um tempo futuro; é também um devir: que as cidades devenham caos-mundo. A cidade histórica e colonial de Ouro Preto¹²⁶, caracterizada por sua arquitetura barroca, é tomada como uma metáfora para toda e qualquer cidade, é o protótipo utilizado para receber um projeto de transporte e mobilidade urbana – cujo livro é uma exposição –. Esse projeto é pensado para um uso prático e funcional dos meios de transporte, ou apenas um flunar automobilístico pelas vias urbanas, mas que seja eficiente, confortável, seguro e acessível às pessoas de todas as idades e necessidades, especialmente àquelas que possuem mobilidade reduzida. Sabemos que a dificuldade de locomoção trancafia muitos em casa, como um destino. E destino não é vida. O destino está ligado à identidade-raiz, noção glissantiana que diz respeito a um sistema identitário profundo, arraigado, narcisista e solitário. Vida é Relação. Assim, o projeto de Oliveira & Gouvêa, aos moldes do caos-mundo, barroco e extensivo, possui consistência o bastante para reverter esse panorama e tornar visíveis esses invisíveis. Nesse ponto, poderíamos prontamente responder à pergunta do parágrafo acima, dizendo que os invisíveis são aqueles que ficam trancafiados em casa pela dificuldade de locomoção em nossas vias públicas. Geralmente são idosos, portadores de algum tipo de deficiência e cadeirantes.

Todavia, essa resposta não resolve a questão, uma vez que a “(in)visibilidade” apresenta-se através de mais dois ângulos: O direito à invisibilidade nas ruas e a visibilidade política e de direitos. O primeiro deles toca nos “invisíveis” sobre os quais nos referimos acima pois, quando da necessidade de usar as vias públicas, eles não têm o direito à invisibilidade: a vagarosidade dos seus passos ou a dinâmica da cadeira de rodas constituem entraves ao fluxo urbano, colocando-os no centro de uma atenção vergonhosa, piedosa ou hostil¹²⁷. O segundo

¹²⁵ Livro sobre o qual já mencionamos no primeiro capítulo, em nota de rodapé, quando trabalhávamos o direito à opacidade na *polis*.

¹²⁶ Situada entre duas cadeias montanhosas, a cidade mineira de Ouro Preto “originou-se do processo de agregação de diversos arraiais de garimpo de ouro ali estabelecidos no final do século XVII e início do XVIII”. Nesse sentido, Ouro Preto é, dentro dos parâmetros de formação de cidades postulados por Glissant, uma cidade antiga, ao contrário de Belo Horizonte, que nasceu de forma abrupta e planejada. Ouro Preto foi declarada “Monumento Nacional em 1933 e tombada pelo Iphan em 1938 por seu conjunto arquitetônico e urbanístico, foi declarada pela Unesco como patrimônio mundial em 5 de setembro de 1980, sendo o primeiro bem cultural brasileiro inscrito na Lista do Patrimônio Mundial”. In.: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/30>. Acesso em 08 fev 2024.

¹²⁷ Esse tema foi mencionado brevemente no primeiro capítulo.

ângulo diz respeito aos “invisíveis” que buscam uma “visibilidade” no discurso político para garantir direitos iguais no espaço social da *polis*.

Isto posto, voltemos à Oliveira & Gouvêa que, à semelhança de Glissant, (re)desenham espaços onde o cidadão invisível alcança uma visibilidade política que lhe dê o direito à diferença e o direito à opacidade, de modo a transitar furtivamente pelas ruas, sem tornar-se alvo de indesejada atenção. O projeto desses autores exhibe um urbanismo arquipelágico cujas vias citadinas conectam lugares, arquitetura e pessoas, tornando a *polis* um lugar onde as diferenças podem, como destaca Montaigne, aproveitar para dialogar entre si: “o mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é [...] a conversação”¹²⁸, pois “somente pela palavra é que somos homens e nos entendemos”¹²⁹. Por conseguinte, tomados por um humor crítico, Oliveira & Gouvêa apontam saídas exequíveis para tornar a cidade um espaço frequentável e de convivência que não exclui, mas abre-se para o encontro das diferenças. Esta é a razão pela qual, em nossa leitura, *Ouro Preto e o futuro* corporifica o caos-mundo que, neste trabalho, corresponde à estética da opacidade. Essa obra avulta-se sobretudo pela originalidade acerca da qual apontamos dois aspectos: o primeiro realça a intersemiose excepcional entre o projeto escrito e as ilustrações feitas via inteligência artificial, e o segundo, a subversão do tempo. Assim, no trecho abaixo, estamos no ano de 2030, numa Ouro Preto que já se beneficia da implementação desse projeto que, supostamente, começou a ser instalado desde 2025.

Hoje, a frota do transporte coletivo é composta por ônibus elétricos silenciosos e não poluentes, todos sem qualquer degrau de acesso, com um sistema sofisticado de suspensão que faz as viagens acontecerem sem solavancos. Os ônibus são todos de piso baixo e têm câmbio automático, com janelas amplas. Rampas automáticas instaladas nas portas - em ambos os lados do veículo - são projetadas até a calçada a cada ponto, para todos os passageiros embarcarem com conforto, segurança e autonomia¹³⁰.

Com efeito, depois de detalhar, com minúcias, a caracterização e os regulamentos do transporte urbano que, aos moldes do caos-mundo, inclui a diferença, chegamos em 2031, onde a cidade de Ouro Preto será agraciada com o *Prêmio Cidade Acessível*.

Um ano se passa e estamos em 2031. A ONU lança o balanço mundial do alcance das metas dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) traçadas em 2015, por 195 nações, como uma aposta de um mundo melhor para todas as pessoas. Em paralelo, a Organização Mundial de Saúde (OMS) lança o balanço da Década do Envelhecimento

¹²⁸ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Abril Cultural, 1972, p. 422.

¹²⁹ MONTAIGNE, *Ensaio*. p. 27.

¹³⁰ OLIVEIRA, Marcos Fontoura de; GOUVÊA, Ronaldo Guimarães. *Ouro Preto e o futuro*. Belo Horizonte: Quixote + DO, 2023, p.52. Uma nota: A jornalista Andreza Brito Vaz de Melo Sá foi a ganhadora do prêmio internacional ITF pela reportagem sobre essa obra. (ITF - Forum Internacional de Transporte Internacional do ITF-Journalism Award for Transport and Mobility in Latin America).

(2021-2030). Em ambos os balanços, Ouro Preto é reconhecida como exemplo a ser seguido. Ela alcançou as metas definidas e, por conseguinte, melhorou a qualidade de vida de seus habitantes, em especial dos mais idosos. Em uma cerimônia promovida pela União Europeia, Ouro Preto recebe uma condecoração especial do Access City Awards. É a primeira vez na história do prêmio que se agracia uma cidade não europeia. A antiga Cidade Imperial tem agora o título de Cidade Internacional. Há rumores de que o Papa Francisco II visitará Ouro Preto para conhecer uma famosa coleção do Museu do Oratório, que agora funciona em uma *joint venture* com o Museu do Vaticano. Os moradores estão alvoroçados¹³¹.

Chegamos em 2040, ano em que Ouro Preto ganha uma suntuosa estátua de Narcisa Ribeiro¹³², “aquela que, no século XVIII, escandalizou a cidade. A estátua homenageia a ousadia de alguém que, à época, queria apenas vestir-se e comportar-se como as mulheres brancas burguesas”¹³³. Na base da estátua encontra-se a frase iorubá: “*Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje*”¹³⁴. Os autores alertam: “quem passa pelo local precisa saber que não basta derrubar estátuas dos escravagistas do passado, é preciso erguer novas estátuas para a posteridade”¹³⁵. Glissant explicita que as estátuas são formas de expressão e de resistência de um povo e de uma época. Essa perspectiva expõe a relevância dos protótipos africanos possibilitados pela arte barroca, que além de exaltar os processos da criação artística, se estendem para novos modelos. “Essas novas formas de expressão, por estarem associadas principalmente a padrões africanos, representam uma resistência ao modelo da estátua grega, que se impõe como o modelo universal.”¹³⁶. Toda criação configura-se como uma resistência, assim articula Glissant. Ele considera *non sense* que na Martinica tenha uma estátua de Joséphine de Beauharnais, uma imperatriz francesa que se posicionava a favor do sistema de escravidão.

Ouro Preto e o futuro, seguindo a lógica do caos-mundo, não porta idealismos, mas pressupõe as dissidências, as contradições e as opacidades entremeadas nas relações, sobretudo as institucionais, onde imperam atmosferas de poder. “Organizações religiosas ameaçam explodir a estátua, alegando ser um ultraje a outras estátuas douradas: a francesa de Santa Joana D’Arc em Paris e a italiana de Nossa Senhora em Assis. Organizações políticas reacionárias aderem à ameaça”¹³⁷, sob alegação de publicidade do partido comunista. No caos-mundo,

¹³¹ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 79-80.

¹³² A estátua de Narcisa Ribeiro, situada no Largo Marília de Dirceu, é esculpida em ouro e bronze pelo artista M. Douro. Nos olhos, ele cravejou duas brilhantes turmalinas. “A estátua é recebida pela Prefeitura local como um presente do Instituto Moreira Salles (IMS) e do The Legacy Museum de Montgomery (Estados Unidos)”. Ver em: OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 81.

¹³³ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 81.

¹³⁴ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 81.

¹³⁵ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 81.

¹³⁶ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 130.

¹³⁷ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 82.

igualmente, novas formas de resistir devem ser sempre inventadas quando as existentes se esgotam – porque as tentativas de dominação nunca cessarão –. De um modo fundamental e autêntico, em *Ouro Preto e o futuro*, as formas de resistência irrompem:

Enfrentando reações, a ONU instala em sua sede, em Nova York, uma réplica da estátua de Narcisa Ribeiro para comemorar a aprovação do documento final da Agenda 2050 - *Cuidar uns dos outros: transformar o mundo legalizando o amor e outras drogas menos intensas*. Alguns países se recusam a assiná-la. E segue a luta...

O que assistimos nesta obra de Oliveira & Gouvêa é a invenção de uma cidade e, por conseguinte, de um povo e de um mundo cuja mobilidade urbana propicia espaços de travessias para os encontros com a alteridade. É através desses encontros que, à semelhança das *ágoras* gregas, constrói-se pensamentos políticos, postulam-se direitos à opacidade e criam-se narrativas de histórias e de culturas. Essa obra, por pretender a circulação das pessoas pelos centros urbanos, conectando-as em sua errância, revela-se uma invenção arquipelágica. A elaboração filosófica e literária de Glissant, desde o arquipélago, cumpre-se em inventar, da mesma maneira, um mundo que falta. A invenção de um mundo é a morada da utopia. A invenção difere da criação, “na medida em que ela acrescenta ao criado uma intenção manifesta, um verdadeiro prolongamento de natureza, de certa forma um futuro incluído no presente”¹³⁸ – *Ouro Preto e o futuro*, ei-los aí –. Para Oliveira & Gouvêa, “uma cidade barroca precisa ter ousadia para se perpetuar”¹³⁹. Toda invenção é, de certa forma, um ato de ousadia, mas para ser uma inscrição, uma epígrafe, a invenção pura não basta: é preciso, igualmente, ousar se perpetuar.

Um mundo inventado é sempre um devir mundo, por isso a invenção arquipelágica do caos-mundo não diz respeito a um trabalho pleno e rematado, pronto e acabado, do tipo que perpetua as velhas demandas universais. “Não se trata de uma busca pela forma perfeita: a forma ideal de cidade para Platão, a forma perfeita de religião para Santo Agostinho, *la cité de Dieu*, ou a forma perfeita de sociedade para Thomas More”¹⁴⁰. A perfeição seria alcançada, nesse contexto, no encontro e na inclusão do outro nos espaços de convivência das urbes.

Vivenciar o caos-mundo exige uma posição subjetiva e de escolhas. Podemos escolher ignorá-lo e nesse caso “somos propensos (e predispostos) a reproduzir, literalmente, a desordem desse caos-mundo, e tentamos nos fundir em sua força adotando condutas ilusórias de

¹³⁸ GLISSANT, *O pensamento do tremor* - La Cohée du Lamentin. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014, p.135.

¹³⁹ OLIVEIRA; GOUVÊA, *Ouro Preto e o futuro*, p. 81.

¹⁴⁰ GLISSANT; OBRIST, *Conversas do arquipélago*, p. 47.

arrebatamento”¹⁴¹. Pode-se, igualmente, vivenciá-lo pelo humor, que media as suas turbulências.

O humor sempre supõe uma referência velada, que faz a primazia do humorista. O humor tem a ver com um classicismo que não é pronunciado, ou que, ao contrário, é questionado, como no caso do humor negro dos surrealistas. Mas sua potência corrosiva talvez se dissipe na turbulência do caos-mundo, onde os classicismos não têm lugar¹⁴².

Pode-se, de outro modo, “abordá-lo através do imaginário, decifrar sua opacidade – talvez numa tentativa de escapar deste caos-mundo – ou de qualquer forma para nele fazer avançar um rastro frágil, mas persistente”¹⁴³.

Abordar o caos-mundo através do imaginário é, em sentido glissantiano, atravessar oceanos que interconectam múltiplas territorialidades sem a necessidade do aval de códigos genéticos que hierarquizam povos e etnias; é instaurar o pensamento do arquipélago, que desvincula a genealogia dos valores incutidos nas instâncias do caos-mundo; é deslocar a perspectiva conceitual da ontologia: do ser, para Relação (e Relação com R maiúsculo, para marcar a oposição ao ser); é vivenciar o horizonte infinito dos arquipélagos e embalar em suas ondas que propiciam o tremor imprevisível das medidas e desmedidas de todo-o-mundo.

Neste terceiro e último capítulo, a nossa investigação se deu sobretudo em torno de dois conceitos em Édouard Glissant: eco-mundo e caos-mundo. A nossa aposta – bem ousada, e só agora nos damos conta disso – era formalizar uma ética e uma estética para a opacidade. De certo modo, a noção de opacidade que, como já dissemos, encontra-se espalhada na obra de nosso autor como folhas de outono, possui uma dimensão capaz de abarcar ambas as estruturas (ética e estética). Foi assim que, em nossa leitura, encontramos nas caracterizações do eco-mundo uma ética que, neste trabalho, foi vinculado à ética da opacidade. Da mesma maneira, na estética barroca do caos-mundo, vislumbramos uma estética para a opacidade.

Para encontrarmos a ética da opacidade no eco-mundo, procedemos como arqueólogos. Escavamos o prefixo “eco” em busca de indícios e encontramos dois: ecologia e eco/difração do som. Aglutinamos ambos os sentidos e os analisamos. O resultado, a partir de nossa interpretação, levou-nos à seguinte elaboração: o eco-mundo, como ética da opacidade, refere-se a uma ação que se desdobra duplamente no cuidado com o meio ambiente e numa relação difratária com o outro. A relação difratária significa ser capaz de contornar obstáculos para que o encontro com o outro perdure e persista. É uma forma de resistência, imprescindível na

¹⁴¹ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 91.

¹⁴² GLISSANT, *Poética da Relação*, p.231.

¹⁴³ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 91.

reivindicação pelo direito à opacidade. Quanto ao procedimento para encontrarmos a estética da opacidade no caos-mundo, foi análogo ao trabalho do escultor: retiramos os excessos de sentido do prefixo “caos”, até que surgiu o sentido de “vazio”, de “abismo”. Em vista disso, percebemos que, como oleiros, é possível bordejar, emoldurar o vazio, construindo algo novo na olaria-mundo.

No caos-mundo, uma miscigenação cultural, sempre em germen, reativa um equilíbrio social e uma perdurabilidade que organizam, de alguma maneira, nosso espaço, nossas relações e impulsionam a ética rumo a alteridade. A perdurabilidade nega o pacto com o aprofundamento e, ao fazê-lo, rompe também com o classicismo; e ao possibilitar o entrelaçamento das tradições, aproxima-se do barroco. O barroco é o estilo e a resultante não instituída da estética do caos-mundo, pois sua palavra não reconhece norma preestabelecida, mas compromete-se a desfolclorizar a crença de que apenas algumas vidas são eminentes. Dessa maneira, essa estética possui um estilo misturado de culturas e linguagens, um estilo crioulo. A crioulição, como vimos, é tangente ao universo barroquista.

O barroco, então, é que dá as notas do cantochão do caos-mundo: notas livres, ou melhor, libertas! A ética e a estética da opacidade, a nosso ver, se guiam pelo movimento dessa totalidade barroca, que é a Relação: uma “maneira de viver a unidade-diversidade do mundo”¹⁴⁴

E no mais, “todo o resto é Relação: abertura e relatividade”¹⁴⁵.

(Vale repetir essa frase. A repetição nos torna glissantianos.)

¹⁴⁴ GLISSANT, *Poética da Relação*, p.107.

¹⁴⁵ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 127.

CONCLUSÃO

No opúsculo heideggeriano *Construir, Habitar, Pensar*, esse autor faz uma análise exegética desses três verbos, revelando um entrelaçamento entre eles. Em suas elucubrações, ele delineia um itinerário que mescla essas ações, partindo da premissa de que “habitar é o traço fundamental do ser-homem”, pois “só é possível habitar o que se constrói”¹. Tomamos essa elaboração de Heidegger ao final deste nosso percurso por considerarmos pontos afins e meritórios entre este e o nosso autor. Pontos que utilizaremos à guisa de nossa conclusão.

Assim, diante da nossa hipótese de que, em Glissant, todos os caminhos levam à opacidade, verificamos, fundamentalmente, que esses caminhos não estão prontos. Logo, eles precisam ser “construídos” com atos éticos que ecoam o direito à diferença. Esses caminhos para a opacidade possibilitam o encontro com a alteridade, consolidando a Relação. Esta designa um modo de “habitar” o mundo com o outro em sua diferença, estabelecendo a opacidade em um cotidiano plural. Trata-se, portanto, de uma coabitação. Dessa forma, respondemos à pergunta que norteou o nosso trabalho, “como a opacidade nos ajuda a pensar a relação com a alteridade e que caminhos ela aponta para o encontro com o outro?” O caminho apontado pela opacidade é um viver ao feitio rizomático, que “pensa” o outro e o inclui.

Os rizomas, como vimos, constituem um tipo específico de enraizamento que permite o enlaçamento de suas partes. “Habitar” o mundo de forma rizomática é aquiescer-se de uma convivência com a multiplicidade, rechaçando toda tentativa de hegemonia, seja de raça, de língua, de culturas etc, para dar espaço a uma poética da Relação mundial, que se abre com e para a diferença. A alteridade é basilar no pensamento de nosso autor.

Neste percurso, percebemos, então, que a noção de opacidade está cercada por muitos outros conceitos. Como um arquipélago, ela faz um liame entre esses conceitos-ilha, conectando uns aos outros e envolvendo as diversas culturas na movência da desmedida de todo-o-mundo. E essa imagem se estende para as relações humanas, a Relação, em Glissant, noção que preconiza o encontro com a alteridade, que caminha para e com o outro, rumo à opacidade, requerendo o direito à diferença.

Finalizamos. E agora? Se para Glissant o resto é Relação: abertura e relatividade, restamos, então, o único ato imprescindível: abrir veredas e construir caminhos para a opacidade.

¹ HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 125-142. (Coleção Pensamento Humano), p. 125.

REFERÊNCIAS

AIDAR, Laura. Barroco. *Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/barroco/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

ALMEIDA, Gisleide Gonçalves. *Édouard Glissant: alteridade diaspórica*. (Artigo aceito para publicação em livro organizado pelo GT Alteridade e Desconstrução da Anpof. O livro será publicado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a Anpof ao longo do primeiro semestre de 2024).

ANDRADE, Carlos Drummond de. *100 poemas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2014.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Editora Edipro, 2019.

ARRUDA, Flávia Macarini. Nomadismo extensivo versus nomadismo intensivo: Ciganos na Região Metropolitana de Vitória. *Risco – Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo iauusp*. v. 20, 2022, p. 153-169. (Edição Temática “Situacionistas”).

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M.Jackson, 1942.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Helena*. Barueri-SP: Ciranda Cultural, 2017.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Moderna, 1999.

AVERINI, Riccardo. Tropicalidade do Barroco. In.: ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco: Teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2013, p. 23-29.

ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco: Teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2013.

BARROS, Manoel de. *O livro das Ignoranças*. RJ/SP: Editora Record, 2007.

BAZIN, Germain. O Barroco – Um estado de consciência. In.: ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco: Teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2013, p.18-22.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005. Título original: *Les deux sources de la morale et de la religion*.

BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. In: Cartas, conferências e outros escritos. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente (introdução)*. In: Cartas, conferências e outros escritos. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. p. 99-151. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BERNHARD, Thomas. *O naufrago*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1983. ISBN 978-85-5451-358-0.

BENSUSAN, H.; MACIEL, O. S. e R. D. A opacidade e a proximidade do Grande Fora – Acerca do “Indexicalismo e a Metafísica do Paradoxo. *Anãnsi: Revista de Filosofia [S. l.]*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 224–230, 2023. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/18311>. Acesso em: 19 dez. 2023.

BISPO, Janaína de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021. 160 p.

BISPO, Imara Queiroz; SILVA, Célia Regina da. A Perspectiva Contemporânea de Nomadismo na Trajetória de uma Professora Negra. *Revista Apotheke*. v. 8, n. 2, p. 42-54, agosto 2022. <https://doi.org/10.5965/24471267822022042>.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução: Urbano Tavares Rodrigues. Apêndice: *A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka*, de Liselotte Richter. Tradução: Ana de Freitas. Lisboa: LBL, [s.d.]. 174p. Título original: *Le mythe de Sisyphe*. [B-M.L.C.A.]

DALCOLMO, Margareth. *Um tempo para não esquecer: a visão da ciência no enfrentamento da pandemia do coronavírus e o futuro da saúde*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

DALCOMO, Margareth em: <https://www.youtube.com/watch?v=79ERVW0GPEc>

DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: Poética e Política*. São Paulo: Editora Annablume, 1995. 304 p. (Coleção Parcours).

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. 6ª ed. Campinas, SP: Editora Papirus, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caifa. Vol. 5. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIANA, Daniela. *Estilo Barroco. Toda Matéria, [s.d.]*. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/estilo-barroco/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FANON, Frantz. *Escritos políticos*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu editora, 2020.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1ª ed. RJ: Nova Fronteira, 1975.

FERREIRA, Luís Carlos; OLIVEIRA, Eduardo Davi de. As filosofias negro-americanas como arquipélagos de libertação. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade* – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4321>. Acesso em: 15 fev. 2024.

GALLAGHER, Mary. *Think like an Archipelago: Paradox in the Work of Édouard Glissant*. By Michael Wiedorn, *French Studies*, Volume 74, Issue 1, January 2020, Page 146, <https://doi-org.ez166.periodicos.capes.gov.br/10.1093/fs/knz301> Acesso em 05 Dez 2023.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation. (Poétique III)*. Paris: Gallimard, 1990. [Ed. Bras.: *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Le Discours Antillais*. Paris: Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995/ Paris: Gallimard, 1996. [Ed. bras.: *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005].

GLISSANT, Édouard. *La Cohée du Lamentin. (Poétique V)*. Paris: Gallimard, 2005. [Ed. bras.: *O pensamento do tremor - La Cohée du Lamentin*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014].

GLISSANT, ÉDOUARD; NOUDELMANN, François. *L'entretien du monde*. Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2018, 206 p. <https://doi.org/10.3917/puv.gliss.2018.01>

GLISSANT, Édouard; OBRIST, Hans Ulrich. *Conversas do arquipélago*. Tradução de Feiga Fiszon. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023, 155p.

GOMES, Elisângela Oliveira. O pensamento do Tremor. *Revista Crioula USP*, n. 16. Dez. 2005.

file:///C:/Users/almei/Downloads/97409-Texto%20do%20artigo-191950-1-10-20151128-2.pdf. Acesso em: 7 out. 2023.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Afinidades eletivas*. 1ª ed. Sao Paulo: LeBooks, 2019. Isbn: 9788583863816, 236 p. LeBooks.com.br. E-book.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 125-142. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Da Experiência do Pensar. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2022. 600p.

HEGEL, G.W.F. A verdade da certeza de si (cap. IV). In: *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen. Apresentação de Henrique Vaz. Petrópolis: Vozes, 1992, p.119-151.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Ironie*. Paris: Flammarion, 1964.

KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. 205p. Título original: *Etrangers à nous-mêmes*.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. 559p. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan livre VI: le désir et son interpretation*.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MARTINS, Geraldo Majela. *A nervura do verbo*. In: De um curso a um discurso: travessia.XVII Jornada de trabalho dos alunos do curso de formação de psicólogo. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva: 2001. p. 14-18.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores). Título original: *Essais*.

OLIVEIRA, Anelito. *Desforra: Poesia desunida*. Belo Horizonte: Editora Literíssima, 2023. 773 p.

OLIVEIRA, Marcos Fontoura de; GOUVÊA, Ronaldo Guimarães. *Ouro Preto e o futuro*. Belo Horizonte: Quixote + DO, 2023, 96 p.

PANAÏTÉ, Oana. “The Afterwor(l)ds of Édouard Glissant.” *Francosphères*, vol. 11, no. 1, 2022, pp. 105–121. <https://doi.org/10.3828/franc.2022.8>

PASCAL, Blaise, *Pensamentos*. Introdução e notas de CH. -M. DèS Granges; Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.73.

RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RIMBAUD, Arthur. *Correspondência*. Tradução, notas e comentários de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009. 474p.

ROCHA, Enilce Albergaria. *Édouard Glissant: pressupostos teóricos sobre a identidade cultural*. In: Agabem, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento, Linguagem. Organizadoras: Maria Rosa Duarte de Oliveira e Maria José Palo. São Paulo: Editora Educ, 2013.

ROCHA, Enilce Albergaria. A noção de Relação em Édouard Glissant. *Ipotesi*. Revista de Estudos Literários. Juiz de Fora, v. 6, n. 2, jul/dez. 2003, p. 31 a 39.
file:///C:/Users/almei/Downloads/19272-Texto%20do%20artigo-79810-2-10-20180511-2.pdf.
Acesso em: 2 nov. 2023.

SANTOS, L. C. F. dos; OLIVEIRA, E. D. de. Filosofar desde os arquipélagos: filosofia afrodiáspórica como disputa de imaginários. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 10, p. 97–109, ago. 2019. DOI: 10.5902/2179378640050. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/40050>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SANTOS, T. C.; AMARAL, H. P. "Poética natural, poética forçada", de Édouard Glissant. *Revista Criação & Crítica, [S. l.]*, n. 32, p. 149-161, 2022. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.i32p149-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/194879>. Acesso em: 2 fev. 2024.

SARAMAGO, José. *As intermitências da Morte*. São Paulo: Companhia das letras, 2005. ISBN 978-85-8086-487-8.

SENNETT, Richard. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Tradução de Rytá Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004. 333p. Título original: *Respect*.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. Tradução e apresentação de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

SILVEIRA, Tamires Batista. *Influência do Tupi na língua portuguesa falada no Brasil*. Espaço do conhecimento, UFMG. 07/05/2020.
<https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/influencia-do-tupi/>

STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Tradução de Ernesto Vinhaes e Herbert Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção O Imortais da Literatura Universal).

STEINBECK, John. *Ratos e Homens*. Tradução de Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2015, 142 p. Título original: *Of mice and men*.

VALADIER, Paul. *Moral em desordem: Um discurso em defesa do ser humano*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

VIANNA FILHO, Oduvaldo. *Papa Highirte*. São Paulo: Editora Temporal, 2019.

ZOLA, Émile. *Germinal*. Tradução de Francisco Bittencourt. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção O Imortais da Literatura Universal).