

ALTERIDADE E SIGNIFICAÇÃO

Laura Cavalcante Padilha*

RESUMO

Análise de outros modos produtivos de interpretação para as literaturas africanas pós-coloniais. A questão da busca de um movimento suplementar de escrita, pelos produtores simbólicos, a que vai corresponder também um movimento crítico igualmente suplementar. Uma leitura paradigmática: **Rioseco**, de Manuel Rui Monteiro.

A partir dos anos sessenta, sedimenta-se, no campo da produção literária, o que Homi Bhabha (1996) chama de “movimento suplementar de escrita” (p. 24). A noção de suplementaridade ele a vai buscar em Jacques Derrida (1967), para quem o suplemento representa um excesso que se apõe ao significante, ou seja, algo que se convoca não para suprir uma incompletude ou transitividade na origem, mas como um adjunto, um a mais, dentro da lógica de um jogo de infinitas possibilidades pelo qual se acumulam presenças. Convém aqui resgatar o acréscimo de Bhabha a esta noção. Analisando a emergência do que chama “discurso da minoria”, ele afirma que

Sua estratégia de intervenção é semelhante ao que os procedimentos parlamentares reconhecem como uma questão suplementar. É uma questão suplementar ao que se encontra na pauta, mas como ocorre “depois” do original, ou “em acréscimo” a ele, oferece a vantagem de introduzir um sentido de “secundaridade” ou atraso na estrutura original. A estratégia suplementar sugere que “acrescentar” não precisa “somar”, mas pode perturbar o cálculo. (1996, p. 23)

É essa noção desestabilizadora de “perturbação do cálculo” que se faz presente em uma série de discursos que, à falta de melhor termo, podemos seguir dizendo, com Bhabha, que são “discursos da minoria”. Eles assumem, nas últimas décadas deste século, mais e mais, uma postura de oposição aos “centrismos” dominantes

* Universidade Federal Fluminense.

na cena literária ocidental. Podemos aqui pensar em um procedimento de composição vocabular que, partindo do radical-base da palavra *centro* e a ele apondo uma série de outros tantos radicais, vai formar o alicerce ético que sustent(av)a a posição hegemônica dos textos produzidos pelo ocidente branco-europeu. Refiro-me a etnocentrismo; eurocentrismo; androcentrismo; heterocentrismo, etc. Todos que habitam as ilhas da diferença acabam por ter de submeter-se aos padrões valorativos ocidentais ou, como fez o poeta português Mário de Sá Carneiro, um dentre tantos, optam por abandonar o palco do espetáculo da história que os exclui. Seu suicídio em Paris é a prova disso.

Enfocando, de forma mais global, a questão das culturas africanas e, de modo mais específico, a das literaturas e a tentativa do apagamento de ambas pelos senhores de tantos impérios, pode-se perceber o processo colonizatório como uma espécie de “canhão”, usando uma metáfora de Manuel Rui Monteiro (1985). Seus alvos mais sistemáticos foram a natureza africana, o homem negro e seus modos de vida autojustificativos.

De outra parte, a descolonização representa a perturbação do cálculo do até então vigente, dentro da mesma clave de violência e devastação do processo que almeja destruir. Desestabiliza-se, por ela, o quadro da ordem político-cultural hegemônica e por séculos consolidada, sem contestação. Não por acaso – e voltando à importância dos anos 60 –, o início das lutas pelas independências das antigas colônias portuguesas na África tem como marco significativo o dia 4 de fevereiro de 1961, quando, em Angola, rebenta a guerra pela libertação nacional.

Antes de prosseguir minhas reflexões, gostaria de lembrar que o “movimento suplementar de escrita”, referido por Bhabha, não significa algo monoliticamente fechado em si mesmo. A busca de outras formas de representação para o que, com Linda Hutcheon, podemos chamar de “ex-cêntrico”, constitui, segundo a autora, “uma diversidade de reações a uma situação de marginalidade e ex-centricidade percebida por todos” (1991, p. 90). Tais reações estabelecem uma rede de inter-relações e se baseiam na constatação de que o centro não é uma força em si, mas uma dentre as muitas ficções que o ocidente escreveu, ainda seguindo de perto o pensamento de Hutcheon.

Não se trata aqui – e creio ser útil reiterá-lo – de querer transformar a margem em centro, mas de dimensionar a sua própria força em relação à que lhe era ou é contrária. Com isso, o silêncio da margem, conforme venho afirmando com certa constância, se permite ler como fala transformadora, terra fértil onde germina(ra)m novos e surpreendentes rizomas de significação. Lembro, já agora, Boaventura de Sousa Santos (1995) que também aponta para o fato de que, nos conceitos de margem e fronteira, há mais inclusão que exclusão, pois eles se sustentam na intercomunicação entre o fora e o dentro, ambos com o mesmo peso simbólico.

A noção de fronteira e de entrecruzamento é fundamental, parece-me, para

que se possa trabalhar com as produções literárias africanas. Para Boaventura Santos,

A forma cultural de fronteira [...] se alimenta dos fluxos constantes que a atravessam. A leveza da zona fronteira torna-a muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-vem, e como tal nunca está escancarada, nem nunca está fechada. (1995, p. 154-155)

Escapa-se, por aí, à tentação de sair de uma armadilha para cair em outra, qual seja, na armadilha – voltando a citar Hutcheon – “da inversão e da valorização do outro, de transformar a margem em centro” (1991, p. 94). Tal procedimento, se aceito, abalaria os alicerces da edificação do acentrismo que hoje procuram atingir tanto a produção como a interpretação literária. Sobre isso já discorri em “Entre obediência e rebelião” (1997), texto que o presente, em certo sentido, amplia, trazendo outras achegas e reflexões.

Os críticos que se aliam a esse movimento interpretativo suplementar, por se colocarem eles próprios como sujeitos em ação de uma cultura de fronteiras, não podem ficar desatentos a esse “vai-vem” e a esse “fora-dentro” que sustentam sua tarefa desconstrutora. É o que se dá conosco que trabalhamos com as literaturas africanas, sempre procurando superar impasses teórico-metodológicos surgidos no caminho.

Um dos principais impasses consiste na tentativa de engessamento das literaturas produzidas em África em aparatos críticos que não levam em conta a especificidade ético-cultural africana e a luta empreendida por um número muito grande de escritores para reafirmá-la em suas produções simbólicas. Tal enfrentamento estético não pode ser considerado como algo posterior à descolonização – ou à tentativa de –, mas como um movimento que ganha corpo em pleno processo de consolidação do edifício colonizatório, no fim do século XIX e inícios do XX. Basta que se pense, por exemplo, no poeta Cordeiro da Mata e no romancista Assis Júnior, ambos angolanos, e em suas tentativas de representar a diferença nos textos por eles produzidos.

Cito, a título de ilustração, o sangramento da língua portuguesa pelo quimbundo, no instigante poema “Kicôla!” do primeiro autor aqui citado, Cordeiro da Mata. A outra língua, sempre emudecida, surge, causando um ruído no hegemônico padrão lingüístico. Observe-se que aquela língua africana aparecerá em grifo e como objeto de uma necessidade de decodificação e/ou tradução. Mas aparece, “perturbando o cálculo”, o que é importantíssimo. Resgato alguns versos do poema:

*Nesta pequena cidade,
vi uma certa donzella
que muito tinha de bella,
de fada, huri e deidade –a quem disse: – ‘minha q’rida,
peço um beijo por favor;
[...]*

Nquàmi – âmi, ngna – iame
 ‘não quero, caro senhor’
 disse sem mudar de cor.
 Macûto quangandall’ami.
 ‘Não creio no seu amor’.
 (Apud Manuel Ferreira, 1976, p. 37)

Como este, multiplicam-se exemplos da tentativa de subversão pela qual passa a ouvir-se a voz da margem, a ela se atribuindo um sentido suplementar pelo qual se encenam outras presenças simbólicas. Devem ser buscados, em conseqüência, para dar conta dessa diferença que podemos chamar de ético-estrutural, outros “modos produtivos de interpretação”, repetindo Kwame Anthony Appiah (1997, p. 106). Temos de ter em mente a diferença entre certas práticas institucionais do ocidente e outras da África que, por si mesma, jamais pode ser vista como algo absolutamente uniforme. Mais do que nunca os “interpretantes” se devem dar conta de que – e volto a Appiah –

O caráter dos juízos de valor literários (e, em termos mais amplos, estéticos) são produtos de certas práticas institucionais, e não algo que simplesmente reflita uma realidade com existência independente dessas práticas e instituições. (1997, p. 107)

Tentando particularizar um pouco mais, penso que tais práticas e instituições, a que se reporta Appiah, no Brasil, mesmo depois das independências – e até um pouco antes delas, quando os primeiros textos começaram a ser aqui estudados – tentavam desqualificar as literaturas africanas, taxando-as de panfletárias e sem mérito estético. Como resposta, procurávamos, os seus estudiosos, comprovar, a todo custo, a “grande” diferença da africanidade. Tínhamos a necessidade de provar quão “outras” eram as produções, o que também não deixava de ser um perigoso e indesejável viés metodológico. Exaltávamos o projeto ideológico, de orientação marxista, algumas vezes minimizando o estético onde, aí, sim, se abrigava a diferença que não se permite confundir com essência.

Hoje, a partir de um aparato crítico já construído por africanos – cf. Makhily Gassana, Tidjani Serpos, Georges Ngal, Wole Soyinka, Manuel Rui Monteiro, o próprio Appiah e tantos outros – formados geralmente em centros acadêmicos europeus e/ou americanos, dispomos de um outro tipo de instrumental teórico diferente da tradição herdada na formação acadêmica brasileira. Tal instrumental teórico-interpretativo é fundamental no trato com textos que, sendo outros, não descartam o mesmo que o processo colonizatório e o uso de uma língua de expressão européia legaram.

O quadro assim posto nos permite, ao mesmo tempo, questionar a falsa hegemonia eurocêntrica, em sua ânsia de sinonímia com o “universal”, e perceber que também a tradição ancestral, fundada na oralidade, já foi atravessada por outras

memórias e matrizes. Em um ponto não há discordância: a África, como o Oriente, foi uma invenção do Ocidente (cf. Said, 1990). Fanon (1979) insistia em repetir que o negro se fez mais negro a partir do momento em que os brancos o dominaram e não há disso dúvida, pois eles detinham o poder de estabelecer padrões normativos, disseminando-os em seus “inquestionáveis” registros, via de regra, escritos.

A invenção do outro e de sua identidade singularizada, eis, pois, o grande embuste ético do jogo cêntrico que não consegue sustentar um olhar sobre um rosto que não seja o seu próprio, refletido no espelho da história dos homens. Para que se desinvente isso e/ou reinvente o “homem novo” a que se referem Fanon, Said, Appiah, Bhabha, Spivak e outros, é preciso que se descolonizem os antigos padrões interpretativos, já que, ainda Fanon, a “descolonização é, em verdade, criação de homens novos”. (1979, p. 26)

São esses “homens novos” fincados em raízes simbólicas ancestrais que se encenam nas literaturas africanas de língua portuguesa, principalmente dos anos quarenta em diante. Um dos marcos significativos do processo é a publicação, entre 1948 e 1964, e em Lisboa, do Boletim *Mensagem*, editado pela Casa dos Estudantes do Império (CEI), fundada em 1944. Esta, como outras manifestações culturais africanas de língua portuguesa, deixa claras as posições antagônicas entre o próprio africano e o outro europeu. Vale lembrar, como exemplo, o poema “Se me quiseres conhecer”, de Noémia de Sousa que se publica no Boletim, em 1962. Cito alguns de seus versos:

Ah, essa sou eu:
[...]
corpo tatuado de feridas visíveis e invisíveis
pelos chicotes da escravatura...
África da cabeça aos pés
– ah, essa sou eu!
(*Mensagem*, 3, 1962, p. 45)

Observe-se, no entanto, que o próprio se diz na língua do outro, seguindo o modelo de um legado poético do outro, em um encontro de águas sígnicas onde se enovelaram as do mar da cultura branco-ocidental com as do rio cultural negro-africano. A propósito, gostaria de me debruçar um pouco sobre tal enovelamento, questão que me ocupa desde muito e que tem como principal fator de sustentação o entrecruzamento da agrafia da voz com o traçado da letra.

Penso ser tal encontro, hibridamente polifônico, uma das mais evidentes marcas do tecido textual africano, como apontam praticamente todos os críticos, de modo especial os nascidos naquele continente. Ele se dá nas malhas ficcionais tecidas em verso ou prosa e nos registros épico, lírico ou dramático. Encena, com fulgor, o jogo de *alteridade e significação* que este meu texto procura demarcar.

Volto ao mar e ao rio, tomando as duas imagens como *produtivas para pen-*

sar o entrelugar formado quando se retroalimentam um modo de produção/percepção do texto africano, sempre meio de fazer circular a sabedoria ancestral, pela oralidade, e a forma sacramentada pelo edifício estético do ocidente, cuja principal inscrição é a letra, portanto, o escrito. Tais imagens já foram trabalhadas na comunicação “Em memória do rio”, apresentada em Luanda, em 1997.

Como fiz na comunicação acima referida, começo por pensar o *mar*, com Agostinho Neto, no conto *Náusea* (1980). Por ele se narra o encontro de um tio com um sobrinho, refazendo a narrativa, com isso, o trajeto simbólico pelo qual o tio materno, em algumas comunidades matrilineares, era o responsável pela educação do sobrinho, sempre dentro do paradigma da iniciação. Os dois passeiam pela antiga ilha, beirando o mar de Luanda. O mais velho resgata, para o seu mais novo, o legado do mar, sempre por ele mostrado como um elemento invasivo e desestabilizador, trilha seguida pelo outro para interferir, ameaçar, devastar. O mar, diz o velho tio, é Kalunga, a morte. Alargando o sentido do legado que chega pelo mar, podemos pensá-lo como o caminho da letra impressa. Caminho branco, instaurador de outras e diferentes memórias e matrizes.

Em contrapartida, o rio foi, para o homem negro, a fonte da vida, o lugar da abundância, o sêmen da terra. Nasce daí a importância da margem, sempre percebida como o espaço da fertilidade, do descanso e da multiplicação, como ensina Henrique Abranches, em citação que não me canso de repetir: “lugar de encantos”, habitado pelos “caçadores ribeirinhos”. (*Mensagem*, 4, 1962, p. 39)

A força simbólica da água doce é tanta que não se confina ao rio. Ressurge em forma de lagos e lagoas, sempre como um útero que dá vida e refaz forças perdidas. Basta que se pense no lago de Lueji, no romance do mesmo nome de Pepetela (1989) ou no Kinaxixe, tantas vezes ressurgido nas narrativas que têm como espaço a cidade de Luanda (Arnaldo Santos, Luandino Vieira, Boaventura Cardoso etc.). Como exorta, em um de seus poemas, Ruy Duarte de Carvalho, quase em forma de prece, só a conjugação de “terra, rios, águas, matas”, que ele invoca, pode abrir para o povo “as comportas generosas da abundância”. (s/d, p. 17)

O último romance de Manuel Rui, *Rioseco* (1997), é um ótimo exemplo do enovelamento de águas de mar e de rio, ao mesmo tempo que da consagração da alteridade como elemento de força dentro do que, grosso modo, chamaríamos uma cosmogonia angolana. A personagem Noíto, principalmente, dentro do conjunto actancial formado por Zacaria e Mateus (o primeiro com quase *rio* no nome e o segundo com quase *mar*) se faz o lugar de fronteira entre os dois legados, sobretudo por seu amor dividido entre ambos os homens.

Em breves palavras, resumo o enredo do romance, não sem antes dizer, com o narrador de *Rioseco* que: *os rios é que chegam com sua água ao mar. Água do mar tem sempre água do rio. O rio é que não tem água do mar.* (1997, p. 255)

Noíto e Zacaria, fugidos da guerra, deixam o planalto e a mata – logo, o rio –, indo para a cidade de Luanda. Aí, em conversa no mercado, ficam sabendo da

existência da ilha (nunca nomeada, mas que percebemos ser o Mussulo). Resolvem para lá ir, sendo transportados por Mateus, pescador e líder da comunidade ilhéu. Ao contrário de Caronte, o barqueiro os leva para um quase paraíso. No novo espaço, sobretudo Noíto passa – dentro das regras do jogo iniciático fundamental para a construção identitária – a interagir com Kwanza, filho de Mateus que, não por acaso, tem o nome do rio mítico de Angola. Ao mesmo tempo, ela inicia o menino nas artes da floresta e ele a introduz nos mistérios da ilha. De um modo ou de outro, encontram-se dois rios (Noíto e Kwanza), atravessados pelo mar.

De outra parte, Noíto se apaixona platonicamente por Mateus, como já afirmei, dividindo seu amor entre ele e o marido, logo, e uma vez mais, entre rio e mar. Na sua nova comunidade, ensina ou se faz valer (d)os preceitos antigos, trazidos como memória e inscrição. Chama a chuva, faz plantações, multiplica seus haveres. Como uma quase quimbanda, é “reconhecida” pela Kianda, passando a ser vista, pelos outros, como sua “emissária”. Vence dificuldades, adota o mar e leva o rio para a ilha, sempre no jogo de *ibua* e *izala*, ou maré cheia e vazante, dentro da arquitetura simbólica do texto.

Não por acaso, o fim do romance anuncia o nascimento de um rio que passa a cortar a ilha, obrigando todos que desejarem chegar à “contracosta por terra” a atravessá-lo de barco. Ligam-se mar e rio e suas memórias. A alteridade mostra a sua força significante. Por isso, retomo um fragmento de *Rioseco* que, como romance, é uma espécie de ponto de chegada de outros tantos que se dividiram entre rio (voz) e mar (letra):

É largo este rio. Para chegarmos a contracosta por terra, agora, só atravessando este rio de barco. A ilha ficou dividida. São duas ilhas. Barcos para a água doce e barcos para a água do mar? (1997, p. 531)

Pelo que aqui expus, penso que, para responder a tal pergunta, nós, interpretantes, temos de perder a inocência, já que o gesto crítico não pode ser, como indica Tidjani Serpos, o resultado de “um ato inocente”, mas sempre um investimento em nossa própria ideologia (1987, p. 14). Colocar-se no palco crítico, sem qualquer inocência, eis a forma que alguns de nós tentamos encontrar para a superação do embuste da “invenção” do outro, prática tão comum na fala cêntrica do ocidente. Para fazê-lo, insistimos em inverter os sinais da antiga equação perversa, reafirmando a múltipla identidade como valor em si. Isso só é possível hoje mais que ontem, porque já conseguimos ouvir a voz da margem por tanto tempo calada, mas jamais emudecida.

Só a leveza, associada à constância dos ventos, pode facilitar nossa tarefa. Impedir-se-á, com isso, o total fechamento de portas e janelas que por tanto tempo tentaram encerrar a diferença nas salas escuras de uma história onde não se ouviam as vozes dos silenciados, mas tão somente as falsas imposições éticas dos silenciados.

ABSTRACT

Analysis of other productive ways of interpreting post-colonial African literature. The quest for a supplementary movement of writing, by the symbolic producers, to which an equally supplementary movement will correspond. A paradigmatic reading: RIOSCO by Manuel Rui Monteiro.

Referências bibliográficas

- ABRANCHES, Henrique. Nós somos o vendaval. *Mensagem*, Lisboa, v. 4, n. 4, p. 49-55, 1962.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASSIS JÚNIOR, António de. *O segredo da morta: Romance de costumes angolenses*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BHABHA, Homi. Narrando a nação e disseminação. *Cadernos CESPUC de pesquisa*, Belo Horizonte, 1996.
- CARVALHO, Ruy Duarte. *Ondula savana branca; expressão oral africana: versões, derivações, reconversões*. Lisboa: Livraria Sá da Costa: União dos Escritores Angolanos, [19--].
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1967.
- GASSAMA, Makhily. *Kuma: interrogation sur la littérature nègre de langue française*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- MATA, Cordeiro. Kicôla!. In: FERREIRA, Manuel (Org.). *No reino de Caliban*. Lisboa: Seara Nova, 1976. v. 2, p. 37-38.
- MONTEIRO, Manuel Rui. Eu e o Outro: o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. In: MEDINA, Cremilda (Org.). *Sonha Mamana África*. São Paulo: Epopéia, 1987. p. 308-310.
- MONTEIRO, Manuel Rui. *Rioseco*. Lisboa: Cotovia, 1997.
- NETO, Agostinho. *Náusea*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- NGAL, Georges. *Création et rupture en littérature africaine*. Paris: LHarmattan, 1994.
- PADILHA, Laura Cavalcante. Entre obediência e rebelião. In: MIRANDA, Wander, SOUSA, Encida M. *Navegar é preciso, viver...* Belo Horizonte/Salvador/Niterói: EDUFMG/EDFBA/EdUFF, 1997. p. 263-274.
- PEPETELA (PESTANA, Arthur). *Lueji: o nascimento dum Império*. Porto: Edições Asa para a União de Escritores Angolanos, 1989.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1996.
- SERPOS, Tidjani. **Aspects de la critique africaine**. Paris: Silex, 1987.
- SOYINKA, Wole. **Myth literature and the african word**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- SPIVAK, Gaiatri Chakravorty. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SOUSA, Noémia. Se me quiseres conhecer. **Mensagem**, Lisboa, n. 3, p. 45, 1962. p. 45.