

TRÂNSITOS POR RUÍNAS: RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE NA LITERATURA NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

Mário César Lugarinho

UFF

RESUMO: Walter Benjamin, em seu artigo seminal “O narrador” (1936), assinala que o Ocidente teria se privado da faculdade de intercambiar experiências que, no entanto, poderia ser recuperada a partir do momento em que a experiência fosse retomada não por força da tradição, mas através da reconfiguração da forma de conhecimento do mundo. A globalização, processo que se apresentou como irreversível nos anos 1990, principalmente às sociedades periféricas, provocou a construção de discursos de resistência. Tais discursos transitam do global ao local e de novo ao global, redefinindo conceitos que, ao longo do século XX, haviam sido cristalizados no imaginário e na crítica literária – dentre eles, o conceito de nação e o de subjetividade. A leitura de algumas obras literárias recentes (*Um estranho em Goa*, de José Eduardo Agualusa, 2000; *Lourenço Marques*, de Francisco José Viegas, 2002; *Mongólia*, de Bernardo Carvalho, 2003) confirmam a perspectiva benjaminiana, insistindo numa busca de resistência e sobrevivência de uma memória. A emergência, assim, de novas formas de identificação não mais baseadas no sentido diretor da nacionalidade abre caminho para outras possibilidades de

construção de subjetividades problematizantes ao conjunto cultural do Ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: globalização, memória, subjetividade, literaturas de língua portuguesa.

*O fragmento, porém, exprime
o estilhaço da intensidade.
No último fragmento, fixa
o efêmero e repousa.*

- Nuno Júdice

Sem as limitações coloniais, tornam-se possíveis as aproximações comunitárias. Dessa forma, poder-se-ia afirmar que o enfraquecimento dos Estados nacionais favorece a possibilidade de uma aproximação comunitária supranacional (...). É verdade que atualmente é geral a tendência de aproximação dinâmica dos povos, que os leva para novos reagrupamentos determinados por afinidades culturais

- Benjamin Abdala Jr.

1. Globalização e memória

“As ações da experiência estão em baixa” – este foi o mote de Walter Benjamin em seu artigo, já clássico, “O narrador” (1936). Para ele, a troca de experiências entrara em crise desde, pelo menos, o advento da sociedade industrial, quando o homem passara a viver cada instante como ímpar e incomunicável, isolado em sua vivência individual. Este processo impôs a Benjamin inúmeras considerações, dentre elas a transformação e a decadência da

memória como instituição social na medida em que foi sendo esgarçada a cadeia de tradições que conferia à humanidade as coordenadas seguras de tempo e espaço (BENJAMIN, 1983: 28-56). Desta reflexão, pode-se extrair dois conceitos fundamentais na obra de Benjamin: a experiência e a vivência. A experiência, a *Erfahrung*, era o modo de vida que pressupunha um mesmo universo de linguagem e de práticas sociais, associando a vida particular à coletiva e estabelecendo um fluxo de correspondência alimentado pela memória. O conceito de vivência, a *Erlebnis*, em contrapartida, é exatamente viver algo de maneira isolada, o atropelamento do homem pelo excesso de apelos que a modernidade oferece. A vivência corresponde à produção capitalista do trabalho industrial, submetendo o homem a tarefas que, afinal, o isolam de outro homem, mantendo-o vulnerável aos choques que, por sua vez, mobilizando a consciência, inviabilizam a impressão mnemônica e o seu conseqüente traço durativo.

A partir da poesia de Charles Baudelaire, Walter Benjamin deixou traçadas algumas linhas para uma teoria da memória articulada ao advento da modernidade. Apesar de o poeta refletir a solidão do choque do novo, que impede que se compartilhe a impressão **sui generis** do desconhecido, a recepção de sua obra permitiu que o choque da modernidade se disseminasse para que fosse possível a conversão de uma experiência individual em experiência coletiva – abrindo, portanto, a possibilidade, mesmo que remota, para o resgate da memória como instituição social – como afirmou Kátia Muricy: “Benjamin encontra na poesia de Baudelaire a interpretação capaz de conectar elementos simultaneamente atemporais e históricos que possibilitam construir a experiência da modernidade” (MURICY, 1999: 195). Todavia, “O narrador” assinala o silêncio dos soldados que retornavam dos campos de batalha da I Grande Guerra, o que leva Benjamin a abortar a esperança encontrada alhures na poesia de Baudelaire, porquanto, neste seu artigo percebeu que a experimentação da morte encontra-se transformada no interior das sociedades burguesas que a afastaram do cotidiano humano:

O fim da narração e o declínio da experiência são inseparáveis das transformações profundas que a morte, como processo social, sofreu ao longo do século XIX, transformações que correspondem ao desaparecimento da antítese tempo-eternidade na percepção cotidiana

– e, como indicam os ensaios sobre Baudelaire, à substituição dessa antítese pela perseguição incessante do novo, a uma redução drástica da experiência do tempo, portanto (GAGNEBIN, 1994: 73).

Em nossa contemporaneidade, quando o processo de globalização parece ser irremediável, a produção artística e literária toma novo fôlego e vem confirmar a perspectiva benjaminiana, buscando retomar a experiência numa sociedade pós-modernizada. A respeito das formas de resistência à globalização neoliberal, Boaventura de Sousa Santos e José Arriscado Nunes assinalam que:

a globalização de fato tem sido crescentemente confrontada por uma outra forma de globalização, uma globalização alternativa, contra-hegemônica, constituída pelo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que, por intermédio de vínculos, redes e alianças locais/globais, lutam contra a globalização neoliberal (SANTOS & NUNES, 2003: 14).

Tais lutas, que se consubstanciam através de teorias culturais que formulam a diferença como categoria capaz de se confrontar ao processo de globalização e homogeneização culturais – os chamados estudos culturais –, permitem opor as noções modernas de temporalidade e espacialidade, por um lado, e a singularidade histórica de experiências locais, por outro (SANTOS & NUNES, 2003: 27). É importante notar que os autores apontam para uma arqueologia das histórias, narrativas ou temporalidades alternativas, referentes à experiência local, como forma de reconceitualização das narrativas nacionalistas da descolonização e da independência dos novos Estados, tributários dessas tradições – o lugar fulcral do estado-nação é problematizado e, dessa forma, são reconfiguradas as formas de identificação que ficam a dever à experiência local e individual a sua formulação.

Na esteira dos estudos culturais, a crítica literária observa que as literaturas de língua portuguesa não parecem alheias a este processo. Autores, obras e leitores vêm se aliando numa ampla série literária que tem buscado, de inúmeras formas, restaurar o sentido de

solidariedade humana através da exploração da diferença e da problematização das formulações identitárias de fundo nacional e global.

Andreas Huyssen, leitor atento de Benjamin, afastado em mais de cinco décadas daquelas reflexões, observa que a sociedade contemporânea, pós-industrial e seguramente pós-moderna, traz, em contrapartida, um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes dos anos recentes – a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas das sociedades ocidentais (HUYSSSEN, 2000:9) – nunca se deu tanta relevância ao passado como agora com a construção de monumentos, memoriais, museus, arquivos, bibliotecas reais ou virtuais. Este fenômeno contemporâneo contrasta fortemente com qualquer outra consideração feita acerca da decadência da memória. É preciso sublinhar, no entanto, que Huyssen está apontando para o processo de instrumentalização da memória, não de sua (re) emergência como instituição social.

Para Huyssen a valorização do tema da memória no mundo contemporâneo está vinculada ao redimensionamento da categoria de **espaço**. Esta categoria comparece indicada por alguns conceitos recorrentes, como mapas, geografias, fronteiras, rotas de comércio, migrações, deslocamentos e diásporas, sempre no contexto dos estudos culturais e pós-coloniais. À crise da categoria **tempo**, já experimentada com o advento da modernidade, segue-se à crise da categoria **espaço**.

Com o advento da modernidade, o tempo perdeu a sua forma de compreensão usual, linear e constante, numa extensão vazia e homogênea, como pensara Benjamin. Mesmo o século XIX, a mística positivista do progresso incessante esborou a linearidade temporal, trazendo em seu bojo o **novo** como característica que subsume necessariamente, ao tempo:

No século XIX, o axioma do progresso é inseparável do perspectivismo histórico, que dissolve a imobilidade dos acontecimentos, sobre cujo sentido e identidade se pode julgar de modo diferente no decurso dos tempos. (...) a novidade do progresso constituía um ponto de vista, donde o passado era visto e julgado de um mundo novo (PEREIRA, 1990: 13).

Restara, dessa forma, o **espaço**, como vetor seguro para a orientação do homem ocidental em sua existência. Para tanto, o colonialismo do século XIX cuidou de construir conceitos que mantivessem a orientação espacial a todo custo, isto é, como se houvesse a possibilidade de se deslocar sem o movimento de travessia de fronteiras – a constituição dos vastos impérios coloniais são a sua demonstração pois, mesmo em terras longínquas, o europeu mantinha seu vínculo imediato com a nação de origem visto que a construção de sua identidade nacional perpassava, imaginariamente, a sua própria subjetividade. Aliás, origem, nacionalidade, identidade, raiz etc são conceitos caros àquele momento na medida em que permitem a vinculação do indivíduo a um espaço matricial e, portanto, capaz de orientar a configuração de sua identidade.

A categoria **espaço** ficou garantida, mesmo quando se passou a observar que as fronteiras nacionais se sobrepunham a outros elementos orientadores da geografia física: rios, cadeias de montanhas, oceanos, etc. É certo que aprendemos com Maurice Halbwachs (1990) que a memória se articulava pelos vetores espaço-tempo, doando às nascentes comunidades sedentárias, que abandonavam o nomadismo, formas de comportamento e técnicas de sobrevivência. Com a modernidade e todo aparato de progresso e expansão da cultura ocidental, os mecanismos de manutenção da memória precisaram ser revistos. A memória não ofereceria mais a segurança à orientação.

2. Tempo de ruínas em Goa

Talvez não tenha sido sobre outro solo discursivo que José Eduardo Agualusa, em 2001, preparou o seu *Um estranho em Goa*. Nesta narrativa, a forma como o tempo se relaciona com o leitor é fundamental para a estruturação do romance. Apesar de seu investimento mais aparente se dar na relação com o espaço que parece ser continuamente problematizado. Aqui o tempo é homogêneo e indiferenciador, a marcha incessante de um tempo de agoras. A ação de narrar está em função nítida de elementos supostamente referenciais ao interior da ficção narrativa – o narrador, por exemplo, se justifica a partir do desconforto para com o ofício

literário, numa sugestão dada pelo descanso de tela de seu PC: “O que faço eu aqui?” – a que se poderia acrescentar “Quando estou aqui?”.

A fim de descentrar o processo de construção da ficção, a partir de uma ação narrada, Agualusa convoca a memória de leituras de seu leitor, deslocando-o ostensivamente para outras narrativas de sua autoria a fim de redefinir o percurso de um dos pequenos contos de *Fronteiras perdidas* (1999), “Plácido Domingo contempla o rio, em Corumbá”. No conto, de sua autoria, o leitor era apresentado a um personagem que fora considerado, por anos, herói da independência angolana, mas que se revelava, em entrevista ao narrador, como tendo sido um espião infiltrado da PIDE. Em *Um estranho em Goa*, o leitor será apresentado não a uma nova versão da narrativa de 1999, mas a uma nova escrita do conto original, como Jorge Luis Borges exercitara ficcionalmente em seu “Pierre Menard, autor de *D. Quixote*” – estamos diante de uma redefinição de uma extensão temporal, visto que se Plácido Domingo permanecera em Corumbá, havia estado em Goa todo o tempo: o paradoxo não é espacial, mas de ordem temporal na medida em que aquilo que entra em conflito não é a proposição de deslocamento espacial, mas, sobretudo, a memória do leitor, numa autêntica experiência de choc, obrigado a revisar seus parâmetros de leitura.

Muita gente me perguntou se história era verdadeira. Costumo insinuar, quando a propósito de outras histórias me colocam idêntica pergunta, que já não sei onde ficou a verdade – embora me recorde perfeitamente de ter inventado tudo do princípio ao fim. Naquele caso fiz o contrário. “Tretas”, menti, “pura ficção”. Disse isso porque queria encontrá-lo. Inventei um nome para ele, ou nem isso, dei-lhe o nome de outro homem. No meu conto, Plácido Domingo, um velho de pele dourada, seco, gestos demorados, a fala antiga e cerimoniosa de um cavalheiro do século XX, vive em Corumbá, pequena cidade nas margens do rio Paraguai, junto à fronteira com a Bolívia. Nessa altura, é claro, eu já sabia que Plácido Domingo se havia escondido em Goa. (AGUALUSA, 2000: 13).

Nas páginas seguintes, o referido conto é integralmente transcrito em forma de metanarrativa, impondo uma revisão constante do caráter ficcional do texto. Enfim, não importa o que seja verossimilhante, importa que as formas de construção dessa verossimilhança sejam evidenciadas como numa fala do personagem Plácido Domingo, a respeito de fotos antigas suas. Confrontado com fotos em que posava de guerrilheiro ao lado de Agostinho Neto, que o narrador levava consigo, declara: “Esse homem não sou eu”. E é exatamente sobre isso a narrativa de *Um estranho em Goa* – não é sobre ele.

A paisagem goesa, apresentada por Agualusa, é marcada por ruínas da presença colonial portuguesa ao lado de monumentos antigos e modernos da dominação indiana e com uma paisagem humana diversificada em que se confundem indianos e ocidentais – tudo ao som da *trance music* em raves à beira da praia e em bares freqüentados por estrangeiros em viagem pela Índia. A Goa revelada pela narrativa de Agualusa é um espaço a meio do caminho de diversas culturas. Um quê de entre-lugar. E é exatamente como as ruínas benjaminianas, nas quais o passado permanece como um sítio arqueológico a ser escavado, que Goa se oferece como o ponto em que a história, a memória e a arte se cruzam para deteriorarem quaisquer sinais seguros de orientação.

Não é à toa que, ao mesmo tempo em que o narrador buscava Plácido Domingo, aos poucos o leitor vai sendo introduzido na história de Goa e dos “descendentes” – a população de origem portuguesa que manteve, por quatrocentos anos, estreitos laços com a Metrópole e que, de uma hora para outra, em 1961, perdeu o seu estatuto de elite colonial para os indianos, com a ocupação/ libertação. O episódio histórico da ocupação/libertação de Goa é digno das versões mais díspares: para alguns, que seguem a versão divulgada à época pela Ditadura, é uma narrativa recheada de combates sangrentos e resistência heróica; para outros, foi uma ocupação pacífica diante de uma população perplexa e um governo colonial imobilizado sem recursos e tropas para a resistência. Num outro sentido, sobressaltam versões que comparam a situação de Goa à mesma de Timor Leste, em que uma minoria católica sofre a opressão pela maioria hindu e muçulmana – o narrador parece não tomar partido, e deixa-se apenas levar pelo debate como se assistisse a tudo aquilo com distância e aparente divertimento. Divertimento porque não há como observar que os “descendentes” parecem se deslocar

pateticamente em busca de uma identidade que se dilui rapidamente frente àquela Índia mítica, que estava por se achar desde o século XV – do outro lado da fronteira da História, não da fronteira geográfica, fica uma Índia que é exemplo do multiculturalismo e de identidade multifacetada em constante mutação – talvez por isso o horror à diluição frente a um inimigo tão poderoso e fluído. Os “descendentes”, decididamente, optavam por se manterem portugueses em sua identidade, numa resistência inglória.

É neste ponto que vale a pena nos determos mais. Emerge dessa narrativa tão aparentemente fluída, como um livro de anotações, uma poderosa reflexão acerca da identidade em tempos de pós-modernidade. Plácido Domingo dissera páginas antes, “os portugueses escolheram não serem europeus”, e acrescentamos a reflexão que Agualusa transcreve da historiadora Pratima Kamat, que dissera que o problema da identidade goesa não era a colonização portuguesa, mas o fato de que, mesmo com a presença de colonizadores portugueses, Goa não deixara de ser Goa, isto é, Goa permanecera como a Goa mítica tal como os hindus acreditavam. O que se dera, enfim, é que em virtude do característico multiculturalismo indiano, com fortes raízes nas tradições védicas, conseguiu-se dar conta da presença lusitana como mais uma das facetas multiculturais da região, como se houvesse um empilhamento temporal por sobre o espaço fixo da cidade. Para os indianos, os portugueses não foram a raça invasora com superioridade militar ou tecnológica que os escravizaram, como acontecera na África ou na América. Eram simplesmente invasores e senhores que traziam uma religião libertadora para alguns, opressora para outros. Agualusa chama a atenção de que há uma nostalgia num presente de ruínas de experiências.

3. Espaço e tempo de ruínas em Lourenço Marques

Segundo Andreas Huyssen, tendo sido superadas as tensões com o tempo, pela sua aceitação como correlato ao progresso, e pela instalação do tempo vazio e homogêneo da modernidade, as relações entre memória e espaço acabaram por também serem abalroadas, visto que foram sendo também submetidas à instrumentalização no seio das sociedades pós-industriais. O movimento intenso da globalização econômica e cultural levou o **espaço** a ser percebido

como categoria claudicante na medida em que as fronteiras nacionais passaram a ser apagadas e o livre deslocamento de mercadorias e de populações humanas garantido. Ferdinand Braudel (1983) asseverara, no âmbito da História Nova, que o espaço geográfico é um ponto fixo diante dos fluxos, previstos pela História, de mobilidade social, econômica e cultural, mas que era condicionado, em contrapartida, pelos próprios movimentos humanos que nele se operam.

A melancolia benjaminiana ante as aporias da modernidade levou Huyssen a perceber que o processo crescente da globalização determinou novas práticas que tinham como objetivo a instauração de uma memória própria a comunidades em busca de autonomia “no rastro da descolonização e de novos movimentos sociais em sua busca por histórias alternativas e revisionistas” (HUYSSSEN, 2000: 10). Outras tradições foram buscadas, além da tradição dos “outros”, e acompanhadas por discursos escatológicos que indicavam o fim de paradigmas fundamentais para a restauração da memória como instituição social: o fim da história, a morte do sujeito, o fim da obra de arte, o fim das grandes narrativas. O abandono dos paradigmas definiu um caminho que, decididamente, punha em causa a restauração da memória como instituição social – o resgate da troca de experiências e, por conseguinte, da memória como instituição social, teria sido abalroado pelo processo de globalização e/ou ocidentalização da cultura. As diferenças passaram a ser muito mais um instrumento de reivindicação e de negociação do que uma aspiração autêntica de uma comunidade. O holocausto judeu, por exemplo, deixou de ser um evento arquivado exclusivamente na memória dos judeus europeus para se tornar um discurso reivindicado por toda a humanidade (HUYSSSEN, 2000: 13).

Local e global tendem a se confundir, definindo uma instrumentalização da memória nas sociedades contemporâneas. No entanto, cabe levar em consideração que o lugar-comum dos discursos de memória contemporâneos redefinem o papel do nacional no âmbito da história, de maneira que não se pode mais pensar o local sem o recurso ao global, sem a sua interferência por sobre a forma de percepção do passado, nacional inclusive. Assim sendo, está sendo criado um passado de ilusões para as comunidades contemporâneas. Tal movimento deve à comunicação de massa e à indústria cultural a sua forma de disseminação – não se pode apagar este fato de quaisquer formas da investigação contemporânea a respeito

objetos culturais, pelo contrário, ele deve ser o aliado necessário para se perceber que ao lado das formas tradicionais de produção cultural, a comunicação de massa participa efetivamente modificando, transformando, reduzindo, ampliando, restringindo, disseminando, ressaltando ou apagando sentidos (HUYSSSEN, 1997: 22). Ao invés de se pensar numa oposição entre a literatura e cinema, por exemplo, amparada numa dicotomia das formas artesanais e formas industriais de produção cultural – o que nos levaria a uma já antiquada oposição entre alta e baixa cultura –, há de se pensar que os produtos culturais, a literatura inclusive, são levados a participar do mesmo movimento que instrumentaliza os discursos a respeito do passado, esvaziando o presente.

Se Benjamin preocupava-se com o conformismo da tradição, atualmente é imperioso ter em mente o conformismo da vanguarda. Huyssen não abre mão de pensar que a recuperação da memória, como em Walter Benjamin, é poderoso instrumento de resistência à alienação do presente, mas percebe, ao lado de Benjamin, que a ação de assegurar o passado implica também em assegurar o futuro. A dinâmica da troca de experiências é a garantia de que a História não morreu e de que nem todas as histórias foram contadas.

É com esta mesma perspectiva que encontramos o romance recentemente publicado de Francisco José Viegas, com o incômodo título *Lourenço Marques*. Aos leitores de seus romances que se acostumaram ao estilo de roman noir, com muito suspense, detetives gastronômicos e cadáveres, Viegas oferece uma narrativa bastante peculiar para o conjunto de sua obra, não fosse ele um ex-professor, hoje jornalista, um crítico literário sem os vícios da universidade.

Numa dessas tarde de fim de domingo, o pai disse: “Vamos embora. Voltamos para Portugal”. E corrigiu, como se tivesse dado um erro de gramática diante dos filhos: “Voltamos para a Metrópole”. A gramática tinha erros assim. Metrópole. Mas ele não voltaria. Não voltaria porque nunca tinha saído da sua Metrópole (VIEGAS, 2003: 23).

De súbito, somos levados a tomar contato com um cadáver – para variar incômodo, como

todos os cadáveres o são. Mas a narrativa não é sobre o cadáver de Gustavo Madane, um moçambicano com várias passagens pela polícia – ele serve, como nas várias narrativas policiais para introduzir uma ação e uma investigação – aqui, no caso, de outra ordem. Não se trata da investigação sobre esta morte, mas sobre a morte de Lourenço Marques. Não daquele que dera nome à cidade, mas da própria cidade, “a pérola do Índico”, que desaparecera sob Maputo.

Após a exibição do cadáver de Gustavo Madane ao leitor, a ação é cortada para o aeroporto de Maputo, onde são ouvidas chamadas de vôo para Beira, Nampula e Porto Amélia. Ali irá se dar, talvez, uma das mais contundentes narrativas em discurso indireto livre da literatura portuguesa mais recente. Miguel, o empresário viajante português, retorna a Maputo em busca de Sara, sua mágica paixão adolescente, que desaparecera há mais de ano nas selvas próximas ao Lago Niassa. No entanto, não sabemos ainda disso, apesar da expectativa já ter sido quebrada pelos textos que se encontram na sobrecapa do livro – aliás, uma belíssima sobrecapa que reproduz uma foto do Hotel Polana, em 1925, em Lourenço Marques. No entanto, apesar das apressadas informações dadas pelo editor, somos surpreendidos. O fluxo de pensamento de Miguel é incessante e se confunde, muitas vezes, com a fala do narrador, e com a fala dos outros personagens, induzindo a uma profusão sonora, poluidora, que dá a nós leitores a perfeita noção da balbúrdia do aeroporto. Miguel cruza com Daniel Venda, com quem trava uma daquelas conversas de saguão de aeroporto em que se busca passar o tempo enquanto se amaldiçoa aquele que puxou conosco conversa. Mantendo sua identidade incógnita, nós leitores, já a sabemos, Miguel ouve de Daniel a longa estória a respeito da transformação de Moçambique, entre goladas de Johnny Walker e soda Schweppes. A velha estória contada a respeito do arruinamento da cidade e do país – e todos os clichês colonialistas. É quando, então, irrompe o discurso de Miguel, revertendo todas as expectativas e todas os discursos já cristalizados a respeito da guerra e da independência dos países africanos. Surpreendendo-nos pela sua simplicidade, clareza, espontaneidade e honestidade. Estamos diante de uma fala perturbadora, pois traz à baila um tipo de discurso que se pretende esquecer, que urgência e as contingências da História recente teimam em empurrar para debaixo do tapete. O discurso de Miguel é, sobretudo, uma fala advinda de uma experiência

íntima, irrepetível e fundadora. Vale a pena reproduzi-lo:

Não fales da guerra, Venda, que eu torturo-te: enquanto andavas aos tiros, a defender a Pátria, a dormir no mato e a apanhar malária, eu comia banana com leite condensado, bifés com molho de amendoim, bolo catembe, caranguejos à sofala, cuzcuz de Moçambique, matapá e mimini; ia à Pastelaria Princesa comer empadas e babás. (...) podiam ser estas memórias ou ser outras (...) tu não sabes mas eu não venho à procura de uma vitória, não venho à procura de um combate que ficou por fazer, eu sou um derrotado, um dos vencidos, nunca poderia querer ganhar uma guerra em que não entrei, não me lembro do cheiro de pólvora, do cheiro dos mortos, do cheiro de merda, do cheiro de suor, do cheiro das feridas, do cheiro das queimaduras, do cheiro do pó, do cheiro dos outros homens. Eu lembro-me de uma cidade. Lembro-me de uma estrada. Lembro-me de um retrato. Lembro-me de uma tarde fantástica, lembro-me de ter dezasseis anos, talvez quinze, talvez oito ou sete, ou seis, ou de não ter idade, e lembro-me de isso fazer sentido. (...) esse mundo nunca terminou, mas esse não era o teu mundo, tu não poderias vê-lo em nenhuma parte nem poderias tê-lo visto em nenhum ano de todos aqueles que passaste a combater pela Pátria e a defender a Pátria e, por extensão, a combater por mim. (VIEGAS, 2002: 25-9).

O discurso que subjaz aqui prepara-nos para uma viagem sem sentido pelo interior de Moçambique. Miguel buscará Sara em vão, a primeira mulher que lhe dera o passe para o fim da infância. Ele não a encontra, e, à parte o misticismo que poderia ser experimentado, o que se encontra é uma narrativa de tom memorialista sem ressentimentos ou saudades. Há apenas um sabor ao que poderia **ter sido**. Vale ainda assinalar que o passado não é buscado, não é reconstruído ou reinterpretado – ele está lá, na memória de Miguel como que a lhe acenar apenas as encruzilhadas em que a vida lança os homens. Não há nada de extraordinário, a narrativa não almeja o tom épico de outros romances que revisitam a África colonial, ela

busca, simplesmente, ser narrativa, ela busca somente restaurar entre leitores referências perdidas que o tempo poderá apagar, que a História irá apagar, mas que a memória poderá registrar, não em nome de uma verdade, mas simplesmente em nome de uma afetividade que transcende as cores nacionais e as guerras – sob as ruínas de Maputo, Miguel reencontra a sua Lourenço Marques nos subterrâneos de suas memórias. O fio da história se completa com fato de não haver sentido algum a ser buscado – Miguel não reencontra Sara, frustrando os leitores dos romances cor-de-rosa, ou dos romances negros, aliás, tática bem freqüente nas narrativas de Viegas – mas reencontra algum fio de si, isto é reencontra o fio de sua memória. Chama, ainda, a atenção a ação do detetive/ inspetor de polícia Domingos Assor que insiste num processo de doação de sentido permanente. Miguel fica à deriva, apesar de retomar o caminho da ocidental praia lusitana, sem o prêmio da Ilha dos Amores.

Em crônica no Primeiro de Janeiro, do Porto, Adolto Gonçalves assinalara que aquela “Lourenço Marques que Viegas recupera está reconstruída como a Dublin de James Joyce, a Trieste de Italo Svevo, a Buenos Aires de Julio Cortázar e de Jorge Luis Borges ou a Havana de Cabrera Infante” (GONÇALVES, 2002). E, podemos acrescentar, por pura nostalgia, o Rio de Janeiro de Tom Jobim e Vinícius de Moraes. Dessa maneira, o romance de Viegas abre questões que urgem serem revistas – se não há o usual discurso do ressentimento, há, em contrapartida, a recorrência ao percurso nômade do viajante que se desencontra de sua memória e que, por isso, se desenraíza. É uma fala que se origina de lugar sem fronteiras precisas – Miguel viaja por Moçambique em busca de uma quimera, orientado por pontos falsamente fixos porque apenas o são em sua memória.

4. Sem orientação na Mongólia

Construída como uma suposta narrativa de viagem, como em *Agualusa* e *Viegas*, *Mongólia*, do brasileiro Bernardo Carvalho (2003), é sobre a constituição de subjetividades à revelia de pontos seguros de orientação – não há memória social, não há história, não há reconhecimentos. A narrativa é formada pela sobreposição da fala de três narradores: o

diplomata brasileiro, o Ocidental e o desaparecido, sendo o primeiro aquele que se dirige ao leitor, conduzindo-o pela narração dos outros dois, que nos são introduzidos através de seus diários de viagem através da Mongólia.

Um diplomata brasileiro, já aposentado, toma conhecimento pelos jornais de que um antigo colega seu, que com ele servira em Xangai, e denominado de “Ocidental”, morrera há poucos dias em consequência de um tiroteio envolvendo policiais do Rio de Janeiro e os seqüestradores de seu filho caçula. A partir daí, o diplomata vai-nos introduzindo aos diários, que ficaram em seu poder, de uma viagem que o Ocidental empreendera, alguns anos antes, pela Mongólia, a serviço do Itamaraty em busca de um fotógrafo brasileiro que desaparecera por lá. Ao diário do Ocidental são acrescentadas as anotações, em forma também de diário, do “desaparecido”, como é denominado o fotógrafo brasileiro ao longo da narrativa. O texto recorre a uma marcação tipográfica específica para cada uma das três narrativas, de maneira que o leitor tem em evidência qual delas assume a fala, a despeito do fio narrativo que vai sendo trançado pela fala do diplomata aposentado. Tal recurso deve ser entendido como uma forma de orientação de leitura, visto que a paisagem geográfica e humana em que a narrativa introduz o leitor é a do **inteiramente outro**. Mas esta concessão não pode ser percebida como um dado de generosidade do narrador, na verdade, o enredo que se vai desenrolando é um claro exemplo da revisão de formas de conhecimento convencionadas no ocidente, isto é, em Mongólia o conhecimento é gerado pelo reconhecimento de si – o que importa aqui não é apenas a busca empreendida pelo Ocidental, ou a rota misteriosa em busca da verificação de um mito percorrida pelo desaparecido, mas, sim, a presença de ambos naquele universo sem referências anteriores de espaço e tempo.

Como na narrativa de Viegas, ruínas materiais desfilam ante os olhos do leitor, mas não estão referenciadas a nenhuma experiência possível de leitura, ou mesmo, a nenhuma experiência possível das personagens. O pacto de leitura celebrado em Mongólia provoca o leitor e os narradores a se depararem com o inteiramente outro – sem classificação e sem arquivos anteriores. Neste universo de alteridades, a única referência possível não se encontra nas memórias de espacialidade ou mesmo de temporalidade – ela se encontra na ansiedade e na memória das afetividades do sujeito em questão.

O espaço mongol é percebido pelos três narradores a partir de uma atemporalidade amnésica, na medida em que comparecem anotações, nos diários do desaparecido e do Ocidental e nas impressões do narrador, a respeito de que a memória local não seria um patrimônio coletivo a ser cultivado pelo povo mongol. Talvez a História da Mongólia pudesse ser resumida a ser a mesma história dos povos que experimentaram a história como a narrativa de uma decadência contínua – de grande e poderoso Império do passado à civilização apagada e triste do presente. O passado não existe para ser lembrado e relativizar a formulação do presente. Do grande Império, do histórico Gêngis Kã, poucas ruínas poderiam ser apontadas – a Mongólia, após a anexação pela China, e posterior independência deixara sua cultura sob a guarda de uma Igreja budista que, a partir de seus princípios, imobilizara as possibilidades de produção e de preservação de conhecimento: “Ninguém sabe nada de lugar nenhum. Aprenderam a não se comprometer. O passado, quando não se perdeu, agora são lendas e suposições nebulosas. Eles não têm outro uso para a imaginação” (CARVALHO, 2003:132).

A Mongólia, histórica e geográfica, que vai sendo descortinada nas páginas de Bernardo Carvalho não é a esquina do mundo, pródiga de manifestações multiculturais; ao contrário da Goa de Agualusa configura-se, com sua geografia de vastas estepes vazias, num entre-lugar, mas esquecido pelo resto do mundo. Acompanhamos fascinados, tanto a busca pelo fotógrafo, quanto a própria história dos mongóis. No começo do século XX, foram "libertos" do jugo chinês com a ajuda dos soviéticos que trataram de colocar a Mongólia sob um governo comunista, em conseqüência um expurgo político contínuo se iniciou, elegendo as instituições religiosas como alvo, fosse eliminando o clero, fosse destruindo sistematicamente os templos budistas. Após a queda do comunismo, no início da década de 1990, deu-se a redescoberta da religião, com a reconstrução dos templos, o que chama a atenção, tanto do Ocidental, quanto do desaparecido, que se encontram em um país em que a História se perdeu. E, por conta disso, a memória, antes cerceada, tomou o seu lugar, confundindo aqueles que se orientam por formas lógicas de compreensão da realidade.

Fazem parte das anotações do Ocidental algumas considerações a respeito do desenvolvimento da arte moderna no Oriente, em especial na China e na Mongólia. Através delas ficamos sabendo que o Ocidental verificara que não teria havido o desenvolvimento de

um realismo na História da Arte e da Literatura chinesas, quando adveio foi mais por conta dos estímulos oficiais dos Partidos Comunistas do que por um processo interior. Lidar de maneira objetiva com a realidade seria um imenso esforço para o oriental, o realismo-socialista propugnado pelos partidos comunistas era mais uma forma de mimetização das técnicas de representação ocidental. O Ocidental chamava a atenção para o fato de que as tradições chinesa e mongol de representação baseavam-se em formas alegóricas, como parábolas: “... eu diria que a tradição chinesa é a do artesanato, não a da arte. O objetivo é a excelência de uma técnica. Não há a questão da auto-reflexão da arte moderna.” (CARVALHO, 2003:30). A Mongólia, portanto, é um espaço mítico perdido para o Ocidental – lugar de uma anterioridade perdida em que elementos díspares se combinam continuamente a fim de produzir algum sentido. É como se estivesse diante da floresta de correspondências baudelaireanas (“L’homme y passe à travers des forêts de symboles/ Qui l’observent avec des regards familiers”. *Correspondances*, Charles Baudelaire) que abrisse caminho para o simbolismo na arte ocidental, em que o mundo seria concebido como um conjunto de símbolos, em que símbolo significaria, não uma imagem substituindo uma idéia abstrata, mas aquilo que é visto pelo homem, que não se considerando mais o centro do mundo, sente-se observado por todas as coisas.

São as correspondências que garantirão, segundo Benjamin, um confronto chocante em que o tempo vazio e homogêneo é freado, de forma que o presente político possa redimir o passado, trazendo-o a uma correspondência iluminadora consigo mesmo (EAGLETON, 1993: 238). Mas como restaurar a possibilidade de correlações simbólicas sem recorrer ao mito? Benjamin irá, diante da aparente aporia, responder com a análise das particularidades objetivas que não se condicionam a uma identidade totalizadora, mas, ao contrário, pulverizam o objeto em sua materialidade, arrancando fragmentos das garras de uma história que parece fazer-se em ruínas. Deste processo, emerge uma subjetividade fragmentada que renuncia à sua totalidade – ela coexiste no mesmo e no outro, propondo uma solidariedade singular entre indivíduos, tanto de mesma geração, quanto de gerações diferentes – cabendo ao presente libertar o passado dos fantasmas do futuro que o aprisionavam naquele tempo vazio e homogêneo e promoverem a reinserção da experiência.

A reflexão a respeito da estética oriental que o Ocidental anotara parece ser a chave de toda a narrativa que Bernardo Carvalho desenvolve. O encontro do Ocidental e do desaparecido se dará somente após o processo de reconhecimento das diferenças entre as referências trazidas pelo Ocidental, para a sua orientação, e o mundo em que se embrenhou. Em inúmeros momentos o Ocidental, ao se apresentar como brasileiro, compara e procura perceber semelhanças e diferenças entre os dois espaços nacionais – Brasil e Mongólia – fosse na geografia, nas condições sociais, na violência cotidiana. É quando abandona seu ponto de vista, marcado por sua origem nacional, que o Ocidental estará pronto para encontrar o desaparecido:

Não era o que eu esperava. Não era o que tinha imaginado. Não era assim que eu o via. Estou há dias sem me ver, há dias sem me olhar no espelho, e, de repente, é como se me visse sujo, magro, barbado com o cabelo comprido, esfarrapado. Sou eu na porta,, fora de mim. É o meu rosto em outro corpo, que se assusta ao nos ver (CARVALHO, 2003:176).

A dimensão do encontro só é dada ao leitor posteriormente. A memória do narrador irá montar um inusitado puzzle em que as identidades do Ocidental e do desaparecido serão reveladas, dando sentido às narrativas. Foi preciso ir tão distante para descobrir o que está irremediavelmente próximo. Da mesma forma como em Viegas e Agualusa, Carvalho deixa a narrativa tomar um caminho que apontará para a subjetividade daquele que a enuncia, sendo profundamente transformada pelo ato de narrar, entretanto, será Carvalho quem fará o evidente refluxo para o ato narrativo, ou, mais, para aquele que o pratica.

Narrativa cuja enunciação é produto de um trânsito contínuo de narradores, Mongólia se revela como lugar em que o arruinamento do passado constrói o processo redentor do futuro – a marcha num tempo vazio e homogêneo é interrompida – o espaço, coberto de ruínas do passado, ganha nova paisagem com a construção do novo sentido temporal – a construção da subjetividade, enfim, abandona a perspectiva melancólica, o mal-estar da modernidade, e se dirige para inscrição da experiência na ordem social da pós-modernidade. Malgrado o destino

que estaria reservado ao Ocidental, sua morte em meio ao tiroteio numa favela do Rio de Janeiro, Mongólia permite que se observe um fio de esperança através da experimentação da diferença e da eliminação das fronteiras entre o mesmo e Outro. Uma amostra, enfim, da experiência multicultural.

5. Subjetividade e emancipação

A melancolia benjaminiana levava em conta que novas negociações eram possíveis naqueles tempos em que a globalização era ainda uma quimera do capitalismo. Benjamin e seus colegas da Escola de Frankfurt, notadamente Max Horkheimer e Theodor Adorno, tiveram a oportunidade de observar os momentos em que o processo globalizante dava a sua partida rumo a seu capítulo neo-liberal das últimas décadas do século XX. A melancolia e o pessimismo que haviam contaminado Adorno, principalmente, por conta do desfecho da II Grande Guerra, não o permitiram que fossem antevistas formas de resistência ao processo capitalista, aparentemente irreversível, para além das utopias. Entretanto, até os seus últimos escritos, Benjamin deixara acesa a esperança da reversão desse estado de coisas. Na escrita alegórica, em suma, a Literatura e a Arte, lugar da história dos vencidos, como propusera em suas teses “Sobre o conceito de História”, estaria fixada a possibilidade de reversão na medida em que é possível encontrar outros fluxos de sentido dados pelas correspondências, que interrompem a marcha no tempo vazio e homogêneo.

As três obras aqui elencadas e apresentadas proferem discursos que encontram o seu solo no processo de globalização, em especial, através da perda dos referentes espaciais dados pela instituição da fronteira nacional que se encontra arruinada tal como a Paris de Baudelaire, cenário privilegiado por Benjamin. Há de se observar, contudo, que em todas as três obras o processo de travessia pelas ruínas da nação e da identidade nacional indica um refluxo de sentido para a subjetividade em foco (nos três casos, o narrador). Este refluxo de sentido é resultado da perda de orientação “espacial”, ou melhor, da perda dos vetores culturais que organizavam o espaço; de onde resta o sentido dado pela afetividade que orienta o processo de travessia – o narrador de Agualusa encontra na memória dos “descendentes” a forma de onde a afetividade opera como resistência de identidade, redefinindo a sua forma de deslocamento

e de orientação; o narrador de Viegas reenvia Sara ao lugar da memória, deslocando-a de Lourenço Marques, redefinindo a sua orientação para o presente, ao resistir nas selvas do Niassa reencontrara a sua dupla formulação identitária, resultado de contingências históricas; os três narradores de Carvalho, o diplomata, o Ocidental e o desaparecido revêem o seu lugar em trânsito, restituindo, enfim, a afetividade encoberta pelo tempo, como forma de orientação segura.

O processo emancipatório vislumbrado aqui não se reduz às formas de cooperação social que Santos e Nunes apontam como a resistência à globalização, mas é fruto deste processo. As três narrativas poderiam ser normatizadas como narrativas convencionais em que se depara com o protagonista em busca de um objeto perdido, no velho sentido formalista ou estruturalista, no entanto, seus opositores são unicamente as coordenadas de espaço e tempo e seus adjuvantes são as redes de relações que vão tecendo ao longo de cada narrativa. A relação com o espaço (nacional ou qualquer outro) é mero pretexto para se verificar que as subjetividades se formam para além das instituições culturais dominantes, pelo contrário, a restituição da afetividade estabelece um novo sentido para o literário e, conseqüentemente, para o social que o toma em sua forma de solidariedade resistente às estratégias de reificação e mercantilização das ações humanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JR. Benjamin. *De vãos e ilhas: literatura e comunitarismo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

AGUALUSA, José Eduardo. *Um estranho em Goa*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Charles Baudelaire”. In: *Textos escolhidos: Benjamin, Habermas, Adorno, Horkheimer [Os pensadores]*. 2^a ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. p. 29-56.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: -----, *Magia e Técnica / Arte e Política: Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-32.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa : D. Quixote, 1984. 2 v.

CARVALHO, Bernardo. *Mongólia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

GONÇALVES, Adeldo. “Lourenço Marques ou a busca nostálgica de uma cidade perdida”. In: “O Primeiro de Janeiro”, do Porto, em 03/03/2003, http://www.macua.com/livros/Lourenco_Marques_Adelto.htm, em 20/09/2003.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumento, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano/ Ucam / MAM-RJ, 2000.

JÚDICE, Nuno. *Meditação sobre ruínas*. Lisboa: Quetzal, 1996.

MURICY, Kátia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa & NUNES, José Arriscado. “Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

VIEGAS, Francisco José. *Lourenço Marques*. Porto: Asa, 2002.