

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

A POÉTICA DO SUJEITO EM INTERSTÍCIO:  
ANÁLISE DA OBRA LÍRICA DE NAOMI SHIHAB NYE

ANDRÉ FILIPE PESSOA  
Orientador. Prof. Roland Walter

RECIFE  
2013

ANDRÉ FILIPE PESSOA

A POÉTICA DO SUJEITO EM INTERSTÍCIO:  
ANÁLISE DA OBRA LÍRICA DE NAOMI SHIHAB NYE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, nível Mestrado, com Área de Concentração em Teoria da Literatura, do Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. PhD. Roland Walter.

RECIFE  
2013

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria Valéria Baltar de Abreu Vasconcelos, CRB4-439

P475p Pessoa, André Filipe  
A poética do sujeito em interstício: análise da obra lírica de Naomi Shihab Nye / André Filipe Pessoa. – Recife: O Autor, 2013.  
114 f.

Orientador: Roland Walter.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2013.  
Inclui referências.

1. Nye, Naomi Shihab - Crítica. 2. Cultura - Estudo e ensino. 3. Literatura americana. 4. Poesia americana. 5. Mimesis na literatura. I. Walter, Roland (Orientador). II.Título.

809 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2013-98)

**ANDRÉ FILIPE PESSOA**

**A POÉTICA DO SUJEITO EM INTERSTÍCIO: Análise da Obra Lírica de  
Naomi Shihab Nye**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Teoria da Literatura, em 29/8/2013.

**DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter**  
Orientador – LETRAS - UFPE

---

**Prof. Dr. Lourival Holanda**  
LETRAS - UFPE

---

**Prof. Dr. Alexandre Furtado de Albuquerque Correa**  
LETRAS - UPE

À Dona Nelma, minha mãe, que me concebeu  
duas vezes.

À minha família e amigos, pelo amor, carinho  
e apoio.

## AGRADECIMENTOS

“[...] A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam [...]”<sup>1</sup>

A Literatura é sempre um encontro. De tal forma, que este comentário em formato de dissertação não existiria sem o contato com pessoas sérias e dedicadas à emancipação do ser humano e à Literatura.

De imediato, agradeço à Sagrada Força da Natureza que existe no Universo e também a minha família. Em particular, à minha mãe e meu pai por me ensinarem a trilhar os caminhos do mundo. Agradeço ao meu irmão pelo companheirismo. A Lydjane pela firmeza e iluminação nas minhas horas mais escuras.

Agradeço aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Em especial a algumas pessoas como o meu orientador, Professor Roland Walter, pela paciência, compreensão e, sobretudo, incentivo para que este trabalho fosse realizado. Foi ele quem me apresentou a complexidade dos contatos culturais e como a Literatura revela o engendrar das conexões humanas.

Menciono todo afeto e apreço que tenho pelas pessoas que influenciaram diretamente à concepção teórica deste trabalho, tais como a Professora Ermelinda Ferreira pelo seu olhar autêntico e sincero sobre as formas que a linguagem literária é capaz de proporcionar; a Professora Sônia Lúcia Ramalho de Farias pela perspicácia nos comentários, sempre muito diretos e precisos; o Professor Anco Márcio Tenório Vieira por sempre nos lembrar do aspecto estrutural na linguagem literária; o Professor Lourival Holanda e ao Professor Cristiano Cezar Gomes da Silva pelos links, para dentro e para fora da Literatura, e aulas que mais pareciam conversas entre amigos de longas datas. Agradeço ainda à Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, Professora Evandra Grigoletto, pela dedicada atenção e compreensão. Adiciono aqui o apreço que tenho pelo Professor Alexandre Furtado de Albuquerque Correia, da Universidade de Pernambuco, pela sua generosidade intelectual e afetiva enquanto orientador do meu trabalho de conclusão no Curso de Especialização em Língua e Literatura Inglesa, na Faculdade Frassinetti do Recife.

---

<sup>1</sup> ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p 98-99.

Agradeço, ainda, o Secretário Jozaias Ferreira dos Santos e a Assistente Administrativo Diva Maria do Rêgo Barros e Albuquerque pela atenção e cuidado com a minha trajetória durante o curso.

Gratulo ainda aos colegas de curso, através dessas pessoas os insights transformam-se em ideias e conseqüentemente em escrita.

Sinto-me recompensando por todos de coração por acreditarem que não só o engajamento intelectual e artístico, mas, igualmente, político e teórico é capaz de “megafonar” e emancipar vozes abafadas na História. E assim, ajudar a arte em sua vereda em busca de revelar o humano.

“What is poetry?  
I have never seen two persons who do not quarrel about it.  
Some say it is ‘inspiration revealed by God’.  
Others, ‘sputter from Satan’.  
Both err.  
Nothing has urged man to poetry like ‘Man’.  
Man loves himself in others.  
And loves ‘Man’ in the universe”.

[O que é poesia?  
Eu nunca vi duas pessoas que não tenham discutido sobre  
isso.  
Alguns dizem ser ‘inspiração revelada por Deus’.  
Outros, ‘gaguejo de Satanás’.  
Ambos errados.  
Nada instigou mais o homem para a poesia como o  
‘Homem’.  
O homem ama si próprio em outros,  
e ama o ‘Homem’ no universo.]

**Elia Abu Madi (Mady)**

“When one is so far from home, life is a mix of fact and  
fiction.”

[Quando alguém está tão longe de casa, vida é uma  
mistura de fato e ficção.]

**Aziz Shihab**

## RESUMO

Esta dissertação comenta a relação da produção poética de Naomi Shihab Nye através das teorias dos Estudos Culturais. A análise aborda a linguagem poética como via de integração cultural entre a memória histórica coletiva e individual, no que se refere à intersecção da rememoração e ressignificação identitária representada entre o Mesmo e o Diverso, como comenta Edouard Glissant. O trabalho, assim, argumenta a relação do referente simbólico da tradição cultural cristalizada pelos projetos globais e a luta constante das narrativas locais na negociação do estado representativo do sujeito intersticial. A produção literária de Naomi Shihab Nye guia o leitor para um estado de contemplação semiótica dos signos construídos pela tradição. A mesma tradição responsável pelas concepções de “Oriente” e “Ocidente”. Os argumentos de Edward Said sobre o Orientalismo também foram usados para analisar a dicotomia “árabe”/ “americano”. O trabalho poético de Nye aponta para uma renovação do ponto de vista do leitor apresentando uma forma diferente de espiritualidade. Permitindo ao leitor acessar o seu repertório de signos culturais em direção à ressignificação. Os comentários de Mary Louise Pratt e Walter Mignolo, a cerca da noção de “transculturação” de Fernando Ortiz, nos impulsionam a ver a relação íntima entre logos, cogito e ethos em direção a corpos e espíritos humanos. A análise de Homi Bhabha sobre o terceiro espaço e a concepção de Pratt das “zonas de contato” coloca a poesia de Nye em posição de constate movimento cultural: nem “árabe”, nem “americano”: humano. Os comentários de Stuart Hall e Walter Mignolo sobre as relações transnacionais na condição da pós-colonialidade do poder mostrou-nos a diferença entre os olhares polarizado e intersticial. Ainda, Luiz Cota Lima e Theodore W. Adorno são os pontos referenciais sobre as teorias a cerca da mimesis da representação real e imaginária. Nossa abordagem entende a concepção de linguagem e estrutura social que foram observadas nos trabalhos de Naomi Shihab Nye como fundamentais na interação humana com a natureza.

Palavras-chave: Naomi Shihab Nye. Estudos Culturais. Literatura Norte-Americana. Mimesis.

## ABSTRACT

This dissertation comments the relation of Naomi Shihab Nye's poetic work through Cultural Studies theories. The analysis approaches the poetic language as a way for cultural integration between collective and individual historical memory, concerning the intersection of memorization and identity resignification represented in-between the Same and the Diverse, as Edouard Glissant comments. The work, thus, argues the relation of the symbolic referent from a crystallized cultural tradition by global designs and the constant struggle of local histories to negotiate the representative state of the subject in-between. Naomi Shihab Nye's literary production guides the reader to a state of semiotic contemplation of the signs built by tradition. The same tradition responsible for the conceptions of "Orient" and "Occident". Edward Said's arguments about the Orientalism were also used to analyze the "Arab"/"American" dichotomy. Nye's poetic work leads the reader to a renovation of view presenting a different kind of spirituality. It enables the reader to access its repertoire of cultural signs toward resignification. The comments of Mary Louise Pratt and Walter D. Mignolo, concerning Fernando Ortiz's notion of "transculturation", pushed us to see the intimate relation among logos, cogito and ethos towards human body and spirit. Homi Bhabha's analysis about the third space and Pratt's conception of "contact zones" placed Nye's poetry in the position of constant cultural motion: not "Arab", neither "American": humane. Stuart Hall's and Walter D. Mignolo's commentaries about the transnational relations on the conditions of postcoloniality of power have shown us the difference between polarized and in-between points of view. In addition, Luiz Costa Lima and Theodore W. Adorno are the landmarks about the theories concerning the mimesis of real and imaginary representation. Our approach understands language and social structural conceptions that were observed on Naomi Shihab Nye's works as fundamental in the humane interaction with Nature.

Keywords: Naomi Shihab Nye. Cultural Studies. North American Literature. Mimesis.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 BILROS DO PENSAMENTO: EM BUSCA DE UMA LEITURA TRANSDICCIPLINAR.....</b>	<b>18</b>
<b>3 TRANSFERÊNCIA: ANÁLISE REPRESENTATIVA E HISTÓRICA DOS ÁRABES NOS ESTADOS UNIDOS.....</b>	<b>30</b>
<b>4 ENTREPASSADOS: NAOMI SHIHAB NYE E O FLUXO DA ATRAÇÃO DO SONHO AMERICANO.....</b>	<b>44</b>
4.1 Entrepastos: os caminhos do fluxo.....	44
4.2 A traição do sonho americano.....	52
<b>5 TRANSCULTURAÇÃO DO ESPÍRITO: NAOMI SHIHAB NYE E A ENTROPIA DO SONHO AMERICANO.....</b>	<b>65</b>
5.1 Dinamismo global e transrelações culturais.....	65
5.2 Domináveis e nomináveis.....	74
<b>6 DA IMENSIDÃO DO ÍNTIMO À FLUIDEZ DO MUNDO.....</b>	<b>81</b>
6.1 Enraizamento: espaço entre mundos.....	82
6.2 Negociação: o encontro no limiar.....	93
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>103</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>108</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma inquietação sobre os caminhos da crítica a cerca da linguagem literária nos Estudos Culturais no que concernem os elementos semiológicos: corporal e espiritual. Nosso recorte se dá a partir da obra de Naomi Shihab Nye, sua maneira de relacionar-se com diferentes experiências dentro da tradição ocidental e oriental da literatura. Filha de pai palestino e mãe norte-americana de ascendência alemã, Naomi Shihab Nye nasceu em St. Louis, Missouri, em 1952. Depois de ter vivido por um tempo na Jordânia, Naomi Shihab Nye voltou para os Estados Unidos, Texas. Para este trabalho, foram consultadas as seguintes obras de Naomi Shihab Nye: **Red Suitcase** (NYE, 1994), **19 Varieties of Gazelle** (NYE, 2002), **You and Yours** (NYE, 2005), e **Transfer** (NYE, 2011). Nye também escreveu outras obras dedicadas a poesia: **The Words Under the Words** (NYE, 1995), **The Space Between our Footsteps** (NYE, 1995), **What Have You Lost** (NYE, 1999) e **Honey Bee** (NYE, 2008). Além de narrativas em prosa, livros infantis, ensaios e músicas. A escolha da poesia de Nye para este trabalho dá-se pela forma como ela aponta para um sentimento de antimanicuésimo de mundos que se confrontam, ela escreve em seu poema “Jerusalém”<sup>2</sup> (NYE, 1994) “Vamos lutar lado a lado / mesmo que o inimigo seja nós mesmos” (NYE, 1994, p. 22). Sua forma de lidar com a intersecção cultural dentro dela, no diálogo poético que reafirma, “desmantela a ideia do Eu como estático e estável” (MAJAJ 2008). O interesse pela poesia de Nye também se dá pelo seu entendimento incluídor, explorando as ambivalências das duas heranças culturais, ela não se esconde nem no véu da patriarcalidade, nem no vislumbre onírico do Sonho Americano.

Os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 deram destaque ao papel representativo do Oriente e da formatação do pensamento ocidental. O leitor pode indagar-se sobre uma divisão um tanto maniqueísta de abordagem: o Ocidente; o Oriente. Estes dois arquétipos existem no arranjo sintático do pensamento. De um lado, há o ocidental que funciona como um sistema de representações anterior, análogo às semiologias do que vem a ser civilização, humanidade, ciência etc. Por outro lado, o Oriente, um dos arquétipos da do Diverso, encontra-se no limiar do primeiro. Sua representação dá-se pela subtração do Ocidente: seus os moldes de significação, sua definição de Outro. Ponderamos que a existência desses dois arquétipos, sua relação intrínseca e emaranhada, não se apresenta claramente delimitada: acinzam-se contatos, referências, símbolos, corpos e espíritos.

---

<sup>2</sup> Título original: “Jerusalem”.

Procuramos, aqui, abrir o diálogo para que toda forma de produção literária dos descendentes árabes residentes nos Estados Unidos sejam consideradas com escrutínio e dedicação. Visto que há um grande espaço em branco a ser preenchido sobre o tema. A história desta forma de expressão literária, assim como os seus autores, não encontrou espaço para ser analisada aqui no Brasil de maneira mais ampla, sendo resumida a publicações escassas de artigos que, muitas vezes, versam sobre o tema por um aspecto mais sociológico do que literário.

Desta forma, os Estudos Culturais tentam encontrar maneiras de amplificar vozes que se tornaram invisíveis, “quando o conceito de nação é questionado e o discurso nacionalista é sujeito à auditoria crítica” (KADIR, 2003, p. 13). Feridas mal cicatrizadas da história norte-americana começam a gerar conflitos de discurso e formas na Literatura que abrigam as diversas expressões étnico-culturais produtoras de material literário em Língua Inglesa, fragmentando as leituras a cerca da relação de identidade nacional e pertencimento étnico. A Literatura Árabe-Americana torna-se um espaço entre mundos de tensa (trans)relação que relaciona-se no encontro de culturas, seja em situação de resistência ou de reestruturação das concepções de nacionalidade, herança, identidade, alteridade, coletividade do lugar, língua, identidade e tradição. Por esta vereda, a poesia, tem provido algumas das mais poderosas vozes na Literatura Árabe-Americana (MAJAJ, 2008; ELMUSA; ORFALEA, 2000). Pretendemos focar nossa investigação na obra poética de Naomi Shihab Nye.

Argumentamos que o nosso interesse pela poetisa e sua obra reside no fato de haverem poucas publicações no Brasil que investigam as relações transculturais árabes no melting pot da Literatura Norte-Americana. Em levantamento, através da internet, nos banco de dados de teses e dissertações das principais universidades, e também nos sistemas CAPES e CNPq, encontramos a **Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio**, Universidade de São Paulo – USP que faz um recorte mais abrangente. Porém, não foi encontrado nenhum dado sobre a poetisa, sujeito de estudo deste trabalho, nem sobre as relações da sua obra com os estudos sobre transculturação, herança cultural e/ou hibridismo.

A consciência do pertencimento e representação biculturais, assumida por Nye, é ponto de encontro para o “espaço entre mundos” (space between worlds). Por este viés, o ponto de partida será analisar a obra de Naomi Shihab Nye através da abordagem teórica dos Estudos Culturais, evidenciando a experiência do indivíduo no, e como, espaço de encontros.

Argumentamos que as pessoas, coisas e, sobretudo, palavras se movimentam com mobilidades cada vez maiores nos tempos de globalização econômica e tecnológica. Este fluxo de indivíduos, e junto com eles, valores de caráter cultural, dão novo significado à

condição de identidade que se estabelece entre o individual e o coletivo, ambos, em condição de reestruturação. Nos Estudos Culturais, o contato/troca que se situa neste fluxo cultural é entendido como transculturação, hibridismo, mestizaje, *créolization* e multiculturalismo. Em se tratando da relação da poética de Nye com o elemento espiritual da lírica, fizemos uma ontológica e epistemológica pelo termo “transculturação”. O termo transculturação, lembramos Pratt (2008) e Mignolo (2012), foi cunhado por Fernando Ortiz (1947 apud PRATT, 2008) em substituição à “aculturação”. “Transculturação” nos remete ao encontro cultural dentro de um espaço comum, onde indivíduos de origens culturais diferentes estabelecem relação de troca dos valores culturais que cada um carrega. Porém, embora Ortiz (1947 apud PRATT, 2008; MIGNOLO, 2012) tenha incluído na construção do conceito do termo o elemento linguístico, o seu uso comum tem ido em direção ao processo biológico/cultural da miscigenação. Por outro lado, argumentamos que o uso do prefixo “trans-” – em contraponto ao “multi-” em multiculturalismo – remete à ideia de fluxo, deslocamento. A linguagem por sua vez faz parte desta configuração entre o social e o individual – o que será melhor detalhado no capítulo primeiro deste trabalho. Nossa escolha pelo termo se fez porque “mestizaje” está ligado a um contato biológico de troca. Não que esta relação não aconteça nos encontros culturais estadunidenses, mas em se tratando do recorte feito neste trabalho, “mestizaje” não encapsularia uma característica que para nós é fundamental: o movimento; o fluxo representado pelo prefixo “trans-” de corpos e espíritos. Por sua vez, “*créolization*”, termo cunhado por Edouard Glissant (1998 apud MIGNOLO, 2012), traz duas características descartantes: (1) a suspensão dos valores (no plural) em direção a uma forma cultural uníssona; (2) a posição de total consciência dos elementos de interação. O termo “hibridismo” será usado quando a nitidez semiológica dos fenômenos representativos não se estabelecer na fluidez, mas no estado de interstício da ambiguidade do sujeito. E, no que se refere à transculturação, o sujeito se reconstrói na condição da fluidez de elementos culturais; na transmutação desses elementos. Essa transmutação é processo íntimo de interação do homem com o meio biótico. Tal intimidade encontra sua ressignificação quando se movimenta nos limites do signo: a fronteira semiológica das palavras, sua organização interna. Não seria a linguagem o entrelugar entre o corpo e o espírito? A nossa escolha pelo termo é didática, visto que a complexidade dos processos humanos esgota a lista de nomenclaturas para nomeá-los precisamente. Nosso foco, esclarecemos para o leitor, não diz respeito apenas ao plano superficial da linguagem: sua arrumação espacial, escolha do léxico híbrido, reelaboração da sintaxe. Seguimos em direção a um processo mais profundo de construção de uma identidade: a “ambiguidade espiritual”. Ou seja, a relação íntima que Nye estabelece com a tradição da

poesia, independente de sua origem étnica: no interstício, no entrelugar dialético das representações.

Como argumentamos anteriormente, a linguagem exerce um papel fundamental na construção ontológica do humano e sua relação com o mundo biótico. Tal relação se faz por uma tentativa de adequar o mundo ao projeto platônico de dominação dos meios bióticos passando pelas formas de representação do logos humano através da linguagem. Para nós, as formas de dominação estão intimamente ligadas aos estados internos e externos do sujeito. Por outro lado, o sistema representativo pode ser rememorizado. A interação humana com o sistema de representação constrói a “verdade”. A “verdade” funciona sob a chancela de uma ordem social diluída na forma de ideologias que se acomodam nas tradições, movendo junto com o indivíduo – hospedeiro dos regimes semiológicos dos exemplos de verdade. Quando a experiência individual quebra o repertório de uma herança cultural, o poetizar-se individual e a experiência individual não pode deixar de carregar consigo toda a significação da coletividade. É neste ponto que a “relocação” de signos no repertório da herança, a rememorização, requer um espaço semiaberto ou semifechado para ser ressignificado. Monika Kaup (2002) escreve que o “[...] hibridismo requer um espaço entrelugar que é duplamente aberto e fechado”, como a poesia de Nye dentro do território transcultural da Literatura Norte-Americana, Kaup (2002) continua, “uma acomodação insular com fronteiras porosas”, capaz de manter certa solidez ao mesmo tempo em que se enche de “fluido cultural”, deste modo “aberto (e distante) às culturas adjacentes por canais de fluxo transcultural e protegido da absorção territorial absoluta” (KAUP, 2002, p. 205). O modelo representativo do Oriente criou fronteiras de tolerância forjadas na repercussão do repertório da herança cultural ocidental como formas de dominação e reestruturação de signos presentes tanto na herança do lado “árabe” do hífen quando do lado “norte-americano”. A poética de Naomi Shihab Nye, se considerarmos a analogia feita entre “árabe”, “hífen” e “americano”, encontraria o seu lugar no “hífen”: no estado entremundos. Onde os limites das palavras se encontram. Onde a ordem interna da linguagem reverbera na parede das representações fazendo ressurgir uma nova síncope poética. Pois, é através dos encontros que nasce uma nova forma<sup>3</sup> de revelar o humano, então, o corpo e o espírito se reencontram na linguagem.

A forma poética da Literatura Árabe-Americana assume um duplo papel: (1) engaja-se na emancipação do humano e (2) introduz a experiência do individual. As primeiras gerações de autores chegavam a América do Norte com a terra natal no pensamento e a promessa de

---

<sup>3</sup> Insistimos aqui no termo “forma”, porque, diz respeito não só a um conteúdo discursivo, mas, sobretudo, uma tradição literária que se reconstrói.

liberdade e felicidade. Por sua vez, as gerações mais novas constroem sua literatura na união dos elementos de identidade do sujeito que se encontra na posição de interstício cultural: na intersecção de dois mundos (Ocidental e Oriental), ao mesmo tempo em que se situa em solo multiétnico de heranças transculturais. Porém, é preciso assumir que “Literatura Árabe Norte-Americana” é uma rotulação acadêmica reducionista – não só para estes autores, mas para quaisquer outros classificados por hifens – e perigosa se não for levado em consideração o ímpeto poético. E, se por um lado, entendemos que a Literatura Árabe-Americana revela-se como provedora de leituras capazes de retificar relações de opressão na quebra do silêncio provocado pela mordaza perversa edificada ao longo da história ocidental pautada no orientalismo. Lara Deeb (2005 apud MAJAJ, 2008) aponta: “é impossível pertencer, sem silenciar algo, e há violência no ato do silêncio” (DEEB, 2005 apud MAJAJ, 2008). Por contraponto à violência deste silêncio, a Literatura ressoa e ecoa as vozes coagidas pelo empenho da matriz histórica hegemônica. Majaj (2008) completa: “a tarefa de criar um senso de pertencimento que não envolva o silêncio não tarefa fácil” (MAJAJ, 2008). Por outro lado, os autores norte-americanos de ascendência árabe produzem uma literatura que vai além de uma relação polarizada etnicamente. Por isso, o trabalho é uma esperança de colaboração contra o “silêncio” que impera nas relações de confronto étnico dentro do campo literário em busca do elemento humano, através da análise da poesia de Naomi Shihab Nye sob a luz dos Estudos Culturais.

Lisa Suhair Majaj (2008) faz um excelente comentário sobre a obra de Nye em artigo publicado no **American Studies Journal**, todavia, a sua leitura, pela natureza da publicação, e o tema escolhido, deixa lacuna nas análises, sobretudo, do ponto de vista formal e na problematização da composição poética de Naomi Shihab Nye. Focamos nosso olhar no refazer do espírito através da resignificação dos elementos culturais, no diálogo do interstício. Para preencher tal lacuna, recorreremos principalmente aos pensamentos de Homi K. Bhabha (2007) a cerca da concepção do terceiro espaço e do entrelugar. Utilizaremos como fonte basilar a edição número 52 do **American Studies Journal** (2008), edição dedicada a questões da cultura árabe-americana. Por outro lado, Sharif Elmusa e Gregory Orfaela (2000) trazem um comentário bastante elucidativo, sobre a forma da poética moderna dos autores árabe-americanos que ganhará um reforço teórico tomando como base os trabalhos de Luiz Costa Lima (2003a; 2003b; 2012) que será crucial para as noções do processo de elaboração poética entre o real vivido e o real transformado em narrativa poética; sua sólida abordagem sobre os processos de mimesis, physis e antiphysis. Theodor W. Adorno (2003) junta-se a nossa busca por um diálogo entre Estudos Culturais e o texto literário como reverberação de

uma tradição estrutural fundamentada na linguagem literária e os elementos corporal e espiritual. Michel Foucault (1967; 2007; 2009) dialogará conosco a respeito dos modelos de representação. Outros autores entram em nosso diálogo para colaborar ou problematizar a nossa análise.

Informamos ao leitor que todas as traduções das fontes em Língua Inglesa são nossas. Por escolha didática, as traduções de trechos de obras poéticas serão acompanhadas da versão original logo abaixo. Esse formato de apresentação serve não só para que o leitor, instrumentado nos dois idiomas, possa ter a oportunidade de analisar o texto original. Visto que, toda tradução será, sobretudo, uma refração do texto em espelho d'água: uma tentativa de reescritura. Também servirá para uma apresentação dos autores em sua língua vernácula.

No primeiro capítulo, “Bilros do Pensamento: em busca de uma leitura transdisciplinar”, buscaremos uma saída dentro da análise estrutural do texto, nos perguntamos: “é possível dialogar estrutura literária com o conteúdo social?”. Comentários de Theodor W. Adorno (2003) e Luiz Costa Lima (2003a; 2012) associam-se com Homi Bhabha (2007) para explicar estruturalmente a formação da poética de Nye e sua maneira de acessar o entrelugar das relações do que vem a ser árabe e norte-americano. Seguiremos para o segundo capítulo, “Transferência: análise representativa e histórica dos árabes nos Estados Unidos”, faremos uma análise crítica da história dos árabes-americanos e a empresa orientalista do Ocidente: “Será que algo mudou ou ainda nos encontramos no limbo das representações?”. Os comentários de Edward W. Said (1996; 1997; 2007) se juntarão aos de Nadine Naber (2012) e aos de Lisa Suhair Majaj (2000; 2008) para entendermos como a obra de Naomi Shihab Nye dialoga com esta história.

No capítulo três, “Entrepassados: Naomi Shihab Nye e o fluxo da atração do Sonho Americano”, comentaremos sobre como o processo de estruturação global interfere no campo das representações. Sobre este ponto, indagamos: “Como a obra de Naomi Shihab Nye remonta o fluxo da reconstrução da memória e da quebra de uma concepção insular do sujeito para uma projeção inter/transnacional de contato?”. Comentaremos a construção do arquétipo do Sonho Americano e a sua força representativa. Os argumentos de Kryszynski (2007) sobre o sonho serviram como ponto de partida para nós. Ajudaram-nos nessa empresa, os comentários de Stuart Hall (2003) sobre os processos transnacionais, e os de Homi Bhabha (2007) sobre o terceiro espaço e o entrelugar serão adicionados ao de Walter D. Mignolo (2012) e Mary Louise Pratt (2008) sobre “transculturização”. Termo por nós revisitado. E, separadamente, as noções de Pratt (2008) sobre “zona de contato” e de Mignolo (2012) sobre as histórias locais e projetos globais à procura de melhor iluminar a nossa leitura da obra de Naomi Shihab Nye.

Depois dos capítulos que se seguiram, o leitor estará mais ambientado com a nossa proposta de análise. O capítulo quatro, “Transculturação do Espírito: Naomi Shihab Nye e a Entropia do Sonho Americano”, seguirá na direção da análise da transculturação do espírito através da linguagem poética de Nye. O termo “transculturação” será revisto e reconsiderado através da poética de Nye, problematizando sua construção conceitual. O primeiro nasceu da seguinte problemática: “De que maneira o conteúdo poético, neste caso específico de Naomi Shihab Nye, transcende a função territorial das demarcações que se encontram dentro do sujeito em interstício?”. Convidamos outros poetas para dividir com Nye esta empresa.

No capítulo cinco, “Da Imensidão do Íntimo à Fluidez do Mundo”, nosso capítulo final, convidaremos o leitor a refletir sobre a “transculturação”. E, como na literatura, ela reconfigura a mimesis na aporia do tempo e no fluxo das representações. Entre a linguagem, o corporal e o espiritual. Por sua vez, resvala na seguinte indagação: “De que forma um ‘novo’ projeto da representação pode amenizar as condições subalternas da história narrativa no entrelace das relações transculturais, reestruturando e renarrando a herança?”. Nosso caminho então é em busca da abordagem reconciliatória. Algo que a leitura da obra de Naomi Shihab Nye nos trouxe.

## 2 BILROS DO PENSAMENTO: EM BUSCA DE UMA LEITURA TRANSDICCIPLINAR

“[...] Agora muito é pensado não apenas inexplicado mas inexplicável; como linguagem, sono, loucura, sonhos, bestas, sexo. Filosoficamente considerado, o universo é composto de Natureza e alma. [...]”<sup>4</sup>

Nos Estudos Culturais, a teoria movimentada as diferentes linhas de pensamento para melhor lançar luz sobre a complexa relação do humano com o biótico, com a sua intimidade corporal e espiritual. Como as mãos de uma rendeira movimentam os bilros para dar forma ao caótico emaranhar das linhas em garboso rendilhado, a teoria, dentro dos Estudos Culturais, entrança os “bilros” do pensamento. Esses, por sua vez, encontram o seu trame quando a crítica ilumina possibilidades e não certezas de leitura: a obra literária é potência de significação, não cristal conceitual.

Todo o fazer humano é ritualizado. Não há nada que seja produzido pelo homem que não faça parte de sua relação com os elementos do mundo e de como eles se organizam. Para tudo se impõe uma ordem. Pois, a linguagem, elemento inerente ao humano combina as coisas a sua vontade sintática, sua ordenação. Nossa relação com o biótico: flores na relva, peixes no oceano, estrelas, as faces alheias etc. está intimamente relacionada com a linguagem. Pois, inevitavelmente,

[e]stamos na linguagem, movendo-nos nela, numa forma peculiar de conversação – num diálogo imaginado. Toda a reflexão, inclusive a que se faz sobre os fundamentos do conhecer humano, ocorre necessariamente na linguagem, que a nossa maneira peculiar de ser humanos e estar no fazer humano. (MATURANA; VARELA, 2001, p. 32).

O caminho teórico que trilhamos para entender a Literatura como um elemento representativo que dá voz ou silencia os atos sociais, baseia-se em leituras que evidenciam uma crítica da literatura que estabeleça diálogo da poética com o social. Isso porque a linguagem e o humano estão intimamente ligados, ambos relacionam-se simbioticamente<sup>5</sup>: a linguagem significa o humano, ao mesmo momento que o humano significa a linguagem.

<sup>4</sup> ERMESON, Ralph Waldo. Nature. In: MCMICHEL, George; LEONARD, James S. (Ed.). **Concise Anthology of American Literature**. 6. ed. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2006.

<sup>5</sup> A simbiose é termo cunhado na Ecologia para descrever a associação biótica de dependência entre dois ou mais seres de espécies diferentes que vivem conjuntamente, partilhando vantagens recíprocas, tal qual, argumentamos, a linguagem e o humano compartilham, semiologicamente, função de recíproca de existência.

Quando nos referimos ao humano não estamos fixando nosso olhar para uma espécie animal. O humano é um acúmulo de significações construídas simbolicamente na estrutura histórico-narrativa. Esses “acúmulos” ressignificam, ou seja, ganham novos valores sociais, quando as relações humano-humano e humano-natural são alteradas. A literatura por sua vez, carregada de significação tanto ideológica quanto psicológica, projeta uma “posição” do social que pode ser alterada ou mantida dentro das dinâmicas de uso dos elementos de estruturação da linguagem. Neste (re)posicionamento, no contínuo da existência humana, o signo expõe-se ideologicamente como reflexo e como refração do humano. Em outras palavras, como uma imagem em condição de semi-exatidão e uma imagem distorcida. Bakhtin (2009) aponta:

Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. (BAKHTIN, 2009, p. 33).

A passagem nos ilumina o caminho no que se refere a uma direção a ser tomada a respeito da linguagem dentro da Literatura. Por este viés, a Literatura assume a concepção de representação do material físico e o referencial metafísico da existência complexa do humano. Ao relacionar-se translateralmente, dentro da culturação, o signo transforma-se ou mantém-se por vontade institucional. É neste ponto em que a elaboração do discurso, sua distribuição, e manutenção, assumem vontades ideológicas. Bauman (2011) argumenta que as demandas para o sustentáculo ideológico institucionalizado do discurso, no início da revolução moderna, baseou a sua agenda em dar formato homogêneo à massa social amorfa, i.e., habitada por diversos recortes culturais, que mesmo tendo superado a tradição doutrinária religiosa da Idade Média, não estava acostumada com o novo regime e rotina disciplinares prontos para “colocar a sociedade em ordem” (BAUMAN, 2011). Esta agenda, sustenta Bauman (2011b), está condicionada não apenas a todos os poderes do novo estado-nação, economia e política, mas ainda envolve um remodelamento corporal e espiritual do homem.

Não estamos querendo dizer, que a leitura estruturalista da literatura seja superficial ou que preterimos uma abordagem a outra por um desapego egocêntrico. Em verdade, defendemos que todas as abordagens de leitura e acesso, ao passarem pela “forma” literária, e que durante a passagem, negarem seu alicerce social, cultural, étnico ou ainda, econômico e político estarão, de antemão, “condicionadas” a esses elementos que permeiam a linguagem. Em outras palavras: não há Literatura sem expressão humana e a expressão humana

configura-se pelo refazer cultural através da relação intrínseca entre a linguagem e sua potência semiológica em relação ao mundo. Deste modo, defendemos a leitura da Literatura através do olhar que se movimenta para perto e para longe da obra; que analisa os elementos linguísticos e sociais, pois, a linguagem interage intrinsecamente com as relações da humanidade com o meio biótico.

Argumentamos que o direcionamento que um trabalho de análise da Literatura assume deve reconhecer que a produção literária agrega complexos valores de interação entre o indivíduo e o social; e que o Mundo está em constante mudança, considerando a fluidez, cada vez mais latente, das relações humanas<sup>6</sup>. Na lírica moderna, o desapego por uma forma fixa e as representações fragmentadas do tempo nos são percebidos como elementos da função estética da fluidez do mundo moderno. A relação espaço-temporal está conectada com os valores de ordem cultural por dois aspectos comentados anteriormente: o corporal e o espiritual. O primeiro corresponde não só a escolha espacial da obra em seu frame, mas ainda, (1) a constante observação do autor às relações de manutenção e transformação dos corpos via exodarwnismo: a vontade individual de modificação de suas características biológicas naturais por meios artificiais; (2) a importância imagética do corpo como elemento simbólico, representativo não apenas de uma coletividade cultural, sobretudo em aspecto universal como elemento intimamente ligado a rituais sociais ao revelar, e.g., valores do “ter” e do desejo, o apego ou desapego a objetos, jogo de pertencimento do grupo dos “Nossos” ou dos “Outros” etc. e (3) o deslocamento ou suspensão da noção espacial: o indivíduo flutua nas redes de interação humana despejando na linguagem esta característica. O aspecto espiritual, por sua vez, relaciona-se não apenas com o elemento linguístico, sobretudo semiológico, da poética moderna, como também a formação, cristalização e/ou representação indireta do real. Isto se dá, intrinsecamente, (1) pelo acesso aos símbolos representativos de mitos, ideologias, arquétipos, alegorias etc. conhecidas pelo leitor e (2) pela quebra ou manutenção desses símbolos pela potencialidade linguística compartilhada entre autor, obra e leitor<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Zigmunt Bauman (2000; 2004; 2011) traz a ideia de fluidez das relações humanas e como esta fluidez interfere no constructo cultural da coletividade na modernidade. Os comentários de Bauman desmistificam como alavancas morais e políticas foram quebradas (ou “diluídas”) reduzindo à irrelevância tudo aquilo que não pertence ou não contribui para a continuidade das ações econômicas. Assim, não apenas a maneira pela qual a construção de uma sabedoria basilar “simplificada” – pautada na perene continuidade econômica, em lugar da crença iluminista do sujeito consciente, engajado – dar lugar ao indivíduo “suspenso” e “flutuando” (no enxame) na fluidez das relações, cada vez menos capaz de criar vínculos de valores tradicionais, como a própria agenda das relações afetivas acabam por se dissolverem na dissolução moral e política do sujeito em detrimento ao indivíduo produtor/consumidor.

<sup>7</sup> As condições de interação entre o leitor e a obra foram elaboradas por Wolfgang Iser (Cf. ISER. Wolfgang. “A interação do texto com o leitor”. In: COSTA LIMA, Luiz. **A Literatura e o Leitor**: textos de estética da

Bhabha (2007) argumenta que junto aos valores, há um fluxo “principal” carregado de uma forma ocidentalizada de visão de mundo, aliados a influência hegemônica sobre as ordens de informação que faz do Ocidente “fórum cultural, em todos os três sentidos da palavra: como lugar de exibição e como lugar de discussão pública, como lugar de julgamento e como lugar de mercado” (BHABHA 2007, p. 45). O raciocínio de Bhabha (2007) nos guia para um repensar ideológico de como tratar o processo humano de representação dentro do esforço que nasce do hibridismo mundial pós-colonial. De formas de organização política e a importância de estabelecer uma teoria que seja engajada a estabelecer um diálogo entre as forças ideológicas antagônicas e polarizadas de posse de discurso, ele comenta que

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um e nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. (BHABHA, 2007, p. 51).

Bhabha (2007) apresenta uma leitura de Literatura onde a periferia e o centro, os extremos das relações sociais, encontrem-se em diálogo de negociação entre instâncias antagônicas. Por isso, argumentamos a favor de uma leitura transdisciplinar e transcultural – em seu sentido mais completo – capaz de lidar com as várias vontades que envolvem a produção literária. Sem, evidentemente, negligenciar o elemento estético e estrutural que acompanha qualquer expressão artística.

Em nosso caso, descobrir na linguagem poética o diálogo entre o elemento social e a poesia foi como reencontrar o elo entre o indivíduo que procura por si mesmo e uma forma de expressão que permite o máximo de sua significação. Assim, acreditamos na linguagem poética como algo além do elemento social. Ou seja, ela pode ser percebida em outras formas de expressão como uma linguagem íntima e onírica, ao mesmo tempo em que se torna universal e concreta. Sua ligação com o íntimo do humano se reflete no espiritual: uma relação intrínseca com a natureza e a vida. A poesia, sobretudo, sob a luz da análise estruturalista ocidental do início do século XX foi condicionada ao exame fechado: um olhar de perto, pelo qual a medida do poético confunde-se com a medida do funcional. Admitimos que a definição rigorosa de poesia é algo fadado ao fracasso, mesmo assim acreditamos que

---

recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 83-132.) considerando o processo de significação da obra que passa pela relação do leitor com o mundo e o cogito.

esta forma literária carrega a força significativa do acúmulo do tradicional e a contemporaneidade em busca do novo. T. S. Eliot (1967 apud TEZZA, 2003) diz que a poesia é algo que

[...] pode operar revoluções na sensibilidade tais como são periodicamente necessárias; pode ajudar a quebrar os modos convencionais de percepção e avaliação que estão perpetuamente se formando, e fazer as pessoas verem o mundo renovado, ou alguma parte nova dele [...]. (ELIOT, 1967 apud TEZZA, 2003, p. 58).

O poder de operar sensibilidade da poesia dá-se por seu contato direto com a intimidade e a coletividade. A capacidade imagética da linguagem poética nos toca intimamente (espiritualmente) ao mesmo tempo em que temos um recorte sobre a poesia que se confunde com o mundo real (corporal) e com o sistema de representação simbólica que muda perpetuamente, em constante movimento de ressignificação. Através da mediação, o leitor compartilha com a obra a função representativa da linguagem – se esta apresentar referências dentro de seus limites culturais – o estado duplo da mimesis: seu aspecto social e artístico. Em outras palavras “[p]oesia é o meio mais amplo, mais maravilhoso, mais compreensivo e efetivo de transmitir conhecimento e sentimento porque ela toca o coração e penetra a alma; então ela vai até a mente atingindo-a com uma varinha, ainda que ela [a mente] seja feita de pedra” (HOLWAY, 2000, p. 48). O poético redireciona o mundo referencial. Somado à experiência do leitor, este movimento atua indiretamente na realidade através do espírito.

Luiz Costa Lima (2003a) aponta que “(a) embora confluyente, a mimesis não é apenas o nome antigo para as representações sociais; (b) a articulação entre a base material e as representações, quer a mimética quer as outras, não se processa sem mediações” (LIMA, 2003a, p. 95). O comentário de Luiz Costa Lima (2003a) nos será muito valioso mais adiante, pois, a relação entre o real e a função representativa da linguagem, não se dá por uma negação do real, mas, pela suspensão e/ou mutação no relicário de símbolos do leitor por intermédio da obra. Em outras palavras, a função representativa da linguagem poética, em sua potencialidade representativa, reconfigura a relação do leitor com o mundo real indiretamente.

Não estamos sindicalizando um uso da poesia como utensílio de renovação. Não queremos dar-lhe uma utilidade panfletária, sociológica, muito menos política e/ou econômica, ligada a um conhecimento acima dos outros. Por outro lado, queremos que as relações poéticas das produções literárias exacerbem a suprema forma de locução humana para transmitir a experiência do humano. Nye (2002) comenta que

[...] poesia nos adia, acalenta pequenos detalhes. Um grande desastre apaga esses detalhes. Precisamos de poesia por alimento e para notar, pelo jeito que linguagem e imaginário chegam confortavelmente na experiência, abarcando e conectando-a com mais sucesso do que qualquer canal de notícias que nós conhecemos. (NYE, 2002, p. 16).

O adiamento a qual Nye (2002) se refere, diz respeito a como a linguagem poética é capaz de revelar os descuidos da realidade. Pois, como em um exercício necessário ao espírito humano a poesia tangencia o que seriam observações ordinárias sobre a repetição de atos em linearidade histórica. Ou seja, o elemento poético vasculha o itinerário da mimesis que não se limita apenas ao processo artístico/linguístico, mas a todo ato humano, como explica Costa Lima (2012) em seu comentário sobre a mimesis-zero. Desta forma, entendemos a linguagem poética, sua forma potencializadora de sentido, como uma vontade humana de sublimação de um real tangível para um real intangível. Esclarecemos aqui que nosso entendimento por realidade não diz respeito apenas ao mundo físico, preso as amarras do concreto. Mas, sobretudo, a realidade cognoscente abarcada pela relação do estado natural humano com o estado sensível da linguagem. A segunda difere da primeira por sua matéria volátil, mas não menos importante para nossa convivência com o natural.

Nye em sua poética condensa a vontade narrativa de uma *Shahrazád*<sup>8</sup>, não através do conteúdo discursivo de seus poemas. A analogia aqui se dá, exclusivamente, no sentido da realização do ímpeto narrativo de Nye. Em suas obras líricas, o tom de narrativa é percebido de modo a dar movimento à imagem formada pela poesia. Contudo, o uso do recurso da poética narrativa, somada ao olhar direcionado a temas ligados a condição diaspórica em tom confessional, decerto, é elemento comum na tradição poética árabe-americana. Elmusa e Orfalea (2000) enunciam na introdução de **Grape Leaves** (ELMUSA; ORFALEA, 2000) que “o drama situacional comum para a poesia Árabe pode ser encontrado aqui [em **Grape Leaves**], e o amor pelo diálogo no trabalho de tão variados escritores quanto [Kahlil] Gibran, [Naomi Shihab] Nye e [Sam] Hamod” (ELMUSA; ORFALEA, 2000, p. xxvi). Por outro lado, a proximidade estrutural das obras poéticas das gerações de autores árabe-americanos contemporâneos adota o gosto pelo verso livre e a experimentação na estrutura das estrofes. Estas características estilísticas, ao nosso entender, dialogam mais intimamente com a configuração fluida das relações sociais tematizadas. Embora, a poética de Nye busque, sempre, a superação ao reducionismo do etnocentrismo e da ingenuidade culturalista, é

---

<sup>8</sup> Cf. THE Book of One Thousand Nights. Tradução Edward Powys Mathers. Oxford: Routledge, 1986.

possível perceber os ecos tanto da tradição oriental, quanto ocidental em suas obras. A transição do olhar ao recorte social em direção a estruturação poética traz o leitor para a experiência de transitar entre o mundo como ele se apresenta fora da linguagem, para o mundo que será construído e recomposto dentro dela. Nye em “De Passagem”<sup>9</sup> (1998) compõe a imagem do sujeito que transcende a sua vontade de liberdade no pássaro que voa. Ela escreve:

[...]  
 Mas os pássaros tão longe sobre nós  
 dificilmente completam sentenças  
 apenas fragmentos & traços  
 os pássaros que viram as cidades  
 crescer & tombar  
 que pegaram a mudança de vento  
 antes de qualquer um no chão  
 que deixaram o México quando não estávamos  
 prestando atenção  
 o que eles poderiam nos contar  
 sobre vidas em corpos pesados

o que eles poderiam nos contar  
 sobre ser  
 pego?

( [...]  
 But the birds so far above us  
 hardly complete sentences  
 just fragments & dashes  
 the birds who had seen the towns  
 grow up & topple  
 who caught the changing wind  
 before anyone on the ground did  
 who left for Mexico when we were not  
 paying attention  
 what could they tell us  
 about lives in heavy bodies

what could they tell us  
 about being  
 caught?). (NYE, 1998, p. 47).

A imagem dos pássaros construída por Nye, somada ao tom confessional, nos remete não diretamente, concordamos, mas em essência, à condição de uma liberdade a ser alcançada. A presença da evasão no voo dos pássaros e a referência a uma escrita fragmentada (“dificilmente completam sentenças / apenas fragmentos & traços”) remete não só a obra de

---

<sup>9</sup> Título original: “Ongoing”.

Emilly Dickinson, mas um poema em específico: “Esses São os Dias dos Pássaros Voltarem”<sup>10</sup> (DICKINSON, 2006):

Esses são os dias dos Pássaros voltar –  
 Poucos, pois – um Pássaro ou dois –  
 Para trás levar o olhar.  
 [...]

(These are the day when Birds are back –  
 A very few – a Bird or two –  
 To take a backward look.  
 [...]) (DICKINSON, 2006, p. 1103).

Embora, os pássaros de Dickinson (2006) não estejam partindo como os de Nye (1998), a tradição transcendentalista da poética do Romantismo norte-americano está presente no poema de Nye (1998). O estado de revisita do passado a qual estão impelidos os pássaros de Dickinson (2006) é oportuno para os pássaros de Nye (1998). Esses últimos transitam na experiência do olhar do poeta que vê nós pássaros sua própria relação com a linguagem. A ausência do “Eu étnico” faz com que o texto acumule uma força poética. Em **Fuel** (NYE, 1998), Nye explora a condição de observadora de costumes e transformá-los em imagens recortadas de um cotidiano em movimento. Como em um diário de observações, ela ressignifica, em sua obra, o mundo que vê, estabelecendo links entre o elemento corpóreo e a reestruturação espiritual. Como a capa do livro (NYE, 1998) sugere: formigas sobre melões fatiados: a fluidez de tipos humanos, congregados em seu cotidiano comum: a essência da lírica moderna.

O perigo do recorte acadêmico, em se tratando de poesia, sobretudo sobre o olhar culturalista, pode fazer o crítico negligenciar características universais da obra de determinado autor em detrimento a uma análise emergencial em busca de um foco social reducionista. Para esclarecer o dito recorreremos a Adorno (2003). Ele aponta:

Essa universalidade do teor lírico, contudo é essencialmente social. Só entende aquilo que o poema diz quem escuta em sua solidão a voz da humanidade; mais ainda, a própria solidão da palavra lírica é pré-traçada pela sociedade individualista e, em última análise, atomística, assim como inversamente, sua capacidade de criar vínculos universais [...] vive da densidade de sua individualização. (ADORNO, 2003, p. 67).

As palavras de Adorno (2003) funcionam como síntese do que nos referimos

---

<sup>10</sup> Título original: “These Are the Days When Birds Come Back”.

anteriormente. A busca do poeta por uma linguagem universal está intimamente ligada com a dinâmica de movimento de entrada e saída de um microcosmo para um macrocosmo. Mesmo quando discordamos com o Adorno (2003) quando argumenta que a ideologia “se manifesta no malogro das obras de arte, no que estas têm de falso em si mesmas, que deve ser apontado pela crítica” (ADORNO, 2003, p. 63). Ele talvez se refira a ideologia dominante, não está claro em seu texto. Nosso contra-argumento reside na ideia de que pensar a obra de arte como isenta de ideologia (dominante ou não) seria um retrocesso epistemológico da construção do sujeito. Sendo este cooptado ou não por uma ideologia dominante. O que nos parece prudente seria a concepção da obra de arte, sobretudo lírica, como uma produção de teor ressignificativo, capaz de revelar o complexo formato da configuração humana e o seu processo de manutenção e transgressão do legado cultural pela linguagem. Para melhor entender este processo, recorreremos ao conceito elaborado por Luiz Costa Lima (2003a) sobre a *physis* e a *antiphysis*.

A nossa relação com o mundo da *physis*, para uma nomenclatura mais precisa, é estabelecida por nossas limitações de representação. Isto é, o mundo nos é apresentado pelo filtro do mito, pois, a condição humana de ser da e na linguagem não suporta a configuração caótica do mundo biótico, e pelo “distúrbio linguístico”<sup>11</sup> que é ontológico a ele, tenta ordená-lo. Nesta empresa, a configuração do mundo segue o cogito iluminista da transformação da matéria em material que possa ser compreendido pelo logos. Entre os dois elementos, situamos o *ethos*, como processo sociocultural de construção e reconstrução dos signos. Neste ponto, a linguagem assume sua função pragmática onde o real é apresentado com a mais estreita relação de objetividade. Se por um lado o mundo “concreto” (*physis*) nos acorrenta ao possível, é no real imaginado (*antiphysis*) que os novos e tradicionais elementos culturais dialogam para (re)criar conexões conceituais capazes de (re)significar modelos do imaginário (mitos, arquétipos, alegorias, rituais etc.) tão fortemente presentes em nossa vida cotidiana quanto o pedras no chão ou o sangue que nos preenche as veias. Por um lado, a relação pragmática da linguagem quando dialoga com os modelos do imaginário o fazem como forma

---

<sup>11</sup> A expressão, utilizada por nós entre aspas, foi cunhada por Richard Dawkins (Cf. DAWKINS, Richard. **A grande história da evolução**: na trilha dos nossos ancestrais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.) para se referir ao surgimento da linguagem no processo evolutivo da espécie humana. Apesar de Dawkins (2009) utilizar a expressão para exemplificar como o gene FOXP2 pode ser utilizado como marcador genético da linguagem, as aspas escolhidas aqui neste trabalho funcionam para demarcar um significado específico: a linguagem é tanto uma característica quanto um desvio natural, em relação às outras espécies de grandes primatas, para uma organização mental que nos difere deles. O pensamento gramatical, desta forma, não só nos é valioso como forma de comunicação, mas, sobretudo, como característica biótica da nossa relação com a natureza, pois, para toda descrição do natural criamos mitos, não apenas os espirituais, mas ainda, os metafísicos e metalinguísticos. Partindo do questionamento: “Não seria a própria ciência uma mitologia do logos guiada pela episteme silogística da linguagem?”.

de cristalização e manutenção do seu simbolismo. A *physis*, deste modo, assume uma função linguística institucionalizada ou ideologicamente operante; o leitor por sua vez refuta totalmente, pondera parcialmente ou concorda com os preceitos expostos em forma de linguagem. Por outro lado, quando estes mesmo modelos são acessados pela função estética representativa da linguagem (*antiphysis*) os elementos do real (*physis*) são suspensos total ou parcialmente. Em outras palavras, na poética o real não estabelece total referencialidade com a linguagem, pois, para a total experiência estética do leitor, a obra deve dialogar com os conflitos representativos. Ou seja, não só em termos linguísticos, ainda, em laços cognitivos a *physis* será suspensa, melhor dizendo, organizada em linguagem capaz de ser abarcada pelo *pathos* estabelecendo outra possibilidade de interação com o real. Essa nova possibilidade de interação não está alienada das relações com o mundo da *physis*. Desta forma, recebe status de real imaginário (*antiphysis*): uma realidade remodelada pelo mito que acessa o real através dos elementos formadores do raciocínio linguístico intuitivo (o reconhecimento através do silogismo aristotélico<sup>12</sup>), que em contato com as dinâmicas culturais, sociais e políticas estabelece novos paradigmas de interação.

Em outras palavras, a proximidade cultural do mundo referencial, a *physis*, proporciona o suporte cognitivo para que o *sema* diferença, na obra, se faça perceptível. O ponto cego da relação dos *sema* citados, aponta mais uma vez Costa Lima (2003a), faz-se perceber quando o agente mimético estabelece uma suspensão da significação referente, desarticulando a naturalização, que proporcionaria uma aceitação aberta do *sema* semelhança. Afastando no mundo construído mimeticamente a proximidade cognitiva relativa ao reconhecimento do background referencial e sua ligação com a *physis*. Acrescentamos a este comentário, a explicação elucidativa de Konrad Fiedler (apud LIMA, 2012) sobre a relação da humanidade com o seu relicário cultural somado ao repertório linguístico matematicamente esgotado. Ele diz que

Aquilo que em cada homem deveria de novo se produzir é o conteúdo de uma tradição que se herda de geração em geração como um patrimônio morto. [...] O homem entra no mundo como uma individualidade nova e autônoma [...] e, de repente, dá-se conta que todo o seu domínio consta de palavras que já foram possuídas por milhões e que ainda serão por outros milhões; que todo o seu domínio consta de valores que ele não produziu, que passam de mão em mão, como moedas que ele recebe daqueles que construíram e que passam àqueles que construirão. [...] O homem rebela-se contra essa coação, esforça-se, procura emancipar-se, no entanto, permanece submetido, pois toda tentativa de alcançar clareza e expressão fora dos

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES. **Arte Poética**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

caminhos trilhados está sujeita ao fracasso. Não se pode evitar a coação provocada pelas formas linguísticas herdadas, mas tão só superá-las. (FIEDLER, s/d apud COSTA LIMA, 2012).

A citação longa, mas necessária, de Fiedler (s/d apud COSTA LIMA, 2012) elucida os argumentos principais deste capítulo (1) a linguagem é cárcere e ponto emancipatório dentro das relações humanas; (2) a Literatura configura-se como espaço de possibilidades (re)significadoras; (3) a linguagem da poesia pode ser entendida como uma forma de superação da coação realizada pela ideologia dominante. Porque, (re)lembrar é relacionar-se com a ancestralidade. Na Literatura é, também, reestruturar uma grande narrativa: a da relação do domínio/poder pela representação “encapada” do signo. Ecleia Bosi (1987) aponta:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo. (BOSI Ecleia, 1987, p. 54).

A conexão entre a memória individual e sua relação social, em se tratando de sujeitos em interstício cultural, é a força motriz para a reestruturação dos signos. Visto que, os referenciais de nação, comunidade, identidade, outridade e gênero – para citar alguns – se estabelecem na decantação dos fragmentos da narrativa humana. Em outras palavras, há os significados flutuantes e os que se encontram, por sua densidade significativa, mais ao fundo, mais “fixos”. Desta forma, tornando-se menos maleáveis à movimentação do fluido. Argumentamos que os recortes poéticos selecionados para a elaboração deste trabalho assumem a experiência do sujeito transcultural<sup>13</sup>. Assim, temos a linguagem poética como uma das poucas expressões humanas capazes de dialogar com raça, religião, gênero e nacionalidade além do elemento sensível para fazer surgir outro ser ou outra realidade.

Para que isso aconteça, a teoria deve abraçar o espiritual pela linguagem poética. A teoria deve aceitar que

A cultura reúne em si um duplo capital: por um lado, um capital técnico e cognitivo – de saberes e de conhecimentos – que pode ser transmitidos, em princípio, a toda e qualquer sociedade e, por outro lado, um capital específico que constitui as características de sua identidade original e alimenta uma comunidade singular por referência a seus antepassados, seus mortos, suas tradições. (MORIN, 1973, p. 183, grifo do autor).

---

<sup>13</sup> O termo “transculturação” será melhor explorado no capítulo quatro: “Transculturação do Espírito: Naomi Shihab Nye e a Entropia do Sonho Americano”.

Morin (1973), acima, argumenta como a cultura transita através do que cognitivamente apreendido dentro do relicário das significações. Por isso, quando aceitamos a Literatura como algo configurado entre o “dentro” e “fora” da linguagem; como algo que assume a complexidade humana: iniciamos o movimento dos “bilros” e formamos o nosso rendilhado. As duas características apontadas por Morin (1973) podem ser relacionadas com o conceito de uma noção hegemônica de achatamento das manifestações culturais individuais versus a possibilidade de convivência de manifestações heterogêneas de representação da diversidade humana. O que nos remete ao conceito de Mesmo e de Diverso de Edouard Glissant (1981). Somado a esta dicotomia, temos os comentários de Foucault (1967) sobre a utopia e a heteretopia. A primeira diz respeito a um espaço imaginativo ideal comum, compartilhado pela sociedade. O segundo, por outro lado, corresponde a um lugar onde a projeção de um mundo ideal parte de uma vontade individual. Ambos serão abordados no capítulo três deste trabalho. Concluimos este capítulo argumentando que a possibilidade de exacerbar a experiência do “escritor” e do “leitor”, que aqui se confundem entre si, pois ambos dividem a experiência humana em suas diversas e complexas formas de encontro, conecta-se a uma abordagem da literatura complexa. Por isso, a leitura crítica deve movimentar-se para perto e para longe da obra e da sociedade a fim de achar o melhor ângulo para a análise.

### 3 TRANSFERÊNCIA: ANÁLISE REPRESENTATIVA E HISTÓRICA DOS ÁRABES NOS ESTADOS UNIDOS

“[...] Ser um americano de origem árabe tem nada a ver com isso [escrever poesia] e não deveria e não pode ter. A pessoa bota no papel o que é, e isso é mais bem feito sem autoconsciência. Deixem os críticos lidarem com as consequências. [...]”<sup>14</sup>

Os movimentos dos “Bilros do Pensamento”, no capítulo um, serviram para ambientar o leitor como a nossa abordagem dentro dos Estudos Culturais. Argumentamos como a linguagem é elemento de constituição humana e como conteúdo literário engendra-se na quebra do real referencial e imaginado. Através dessa quebra, acessamos o social e o íntimo do sujeito. A poesia por sua vez, alimenta-se do ímpeto humano de criação pela linguagem para ressignificar a herança. E, em uma relação complexa entre logos, ethos e cogito a mímesis, não apenas dos atos sociais, mas ainda dos elementos culturais, é feita e refeita efetuando mudanças no corpo e no espírito.

Seguiremos agora para a “transferência” dos sujeitos: “De que maneira a poesia de Nye dialoga com a história dos imigrantes árabes nos Estados Unidos?” e “Como os dois arquétipos ‘oriental’ e ‘ocidental’ tomam forma no imaginário e refletem no social?”. Convidamos o leitor a refletir sobre a maneira pela qual a literatura revela os movimentos dos nossos “bilros” para formar nossa tapeçaria.

Antes de iniciar este assunto, gostaríamos de dividir com o leitor uma inquietação sobre a “genealogia do hífen”. Esta forma de referir-se a pessoas pela sua genealogia “exata”, sua suposta origem biológica. Suposta, pois em nada reflete o humano. O hífen tem uma função ambígua. Embora, por um lado, mantenha separadas as justaposições genealógicas por um traço distinto: o hífen. O mesmo traço serve como elemento de conexão. O leitor neste momento deve está percebendo como é complexa a escolha de termos como “árabe-americano”, “norte-americano”, ou separadamente “árabe” ou “americano”.

A palavra é um limite, uma distinção, uma fronteira. Todas as coisas e seres estão presos à ordem da linguagem. Cada uma desenha para si um limite na organização interna do mundo: a conexão íntima que cada coisa tem na natureza. Por entre semelhanças e diferenças residem os espaços de ambiguidade, de negociação. Pelos quais a referencialidade das coisas

---

<sup>14</sup> HAZO, Samuel. If He’s Plucked. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a century of Arab-American poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

é suspensa. Um espaço íntimo no qual a vontade ordeira e capsular da linguagem perde o grosso contorno:

Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua, ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes etc. (FOUCAULT, 2007, p. xvii).

A “região mediana”, a qual se refere Foucault (2007), ilustra o nosso argumento. A palavra, sua morfossintaxe, sua construção no espaço-tempo da linguagem, encontra no “hífen” a descontinuidade. Ao mesmo tempo em que os termos separados pelo sinal avançam em novos limites enquanto expandem seu marco referencial.

Derrida (2009, *passim*) aponta como o hífen funciona como a conexão de duas coisas que não deveriam estar juntas. Se por um lado, o sinal deixa separados os itens semiológicos. Esses mesmos itens, quando ligados e não juntos pelo hífen tomam outro significado no todo. Por outro lado, o termo hifenizado torna-se mais um elemento de diferenciação entre sujeitos humanos – embora, uma diferenciação negociada. Essa mesma diferenciação atua como agente transgressor contra a sublimação, o silêncio, a violência da esfera representativa. Ainda, argumentamos, termos hifenados – como “árabe-americano” – sinalizam um direção na significação e auto-referência: “Quem denomina quem?”. Aquele que denomina domina. Seja sua auto-significação ou a do Outro. Todo encontro humano é uma busca no separar das coisas pelo nome, pelo símbolo, pelo signo. Isso não quer dizer que exista sempre uma ordem negativa das coisas. É o movimento da linguagem, nossa maneira de nos relacionarmos, com coisas, sujeitos e palavras. Em seu poema “Meio-e-Meio”<sup>15</sup> (NYE, 2002), Nye escreve:

Você não pode ser, diz um cristão palestino  
no primeiro dia de banquete depois do Ramadan.  
Então, meio-e-meio e meio-e-meio.  
Ele vende vidro. Ele sabe sobre pedaços quebrados,  
cacos. Se você ama Jesus não pode amar  
mais ninguém. Diz ele. [...]

*(You can't be, says a Palestinian Christian  
on the first feast day after Ramandan.  
So, half-and-half and half-and-half.  
He sells glasses. He knows about broken bits,*

<sup>15</sup> Título original: “Half-and-Half”.

chips. If you love Jesus *you can't love*  
anyone else. Says he. [...]) (NYE, 2002, p. 96).

Nye (2002) faz do hífen o espaço de movimento do espírito. Os “cacos” da identidade não são para Nye representações do flagelo do sujeito. Nem, muito menos, uma busca de um todo em fragmentos. Em Nye o humano é inteiro por ser partes e movimentos de ambivalência. Não uma ambivalência dolorosa ou de retaliação: a ambiguidade de quem expande as fronteiras do entendimento humano em direção à celebração da vida. No mesmo poema ela escreve:

[...]  
Esta manhã acendemos as magras velas brancas  
que curvam a cintura ao meio dia.  
Para variar os padres não estavam brigando  
na igreja pelos melhores lugares pra ficar.  
Quando menino, meu pai escutava-os brigar.  
Parte do porque dele não rezar em língua alguma  
além de sua própria. Do porque eu apertar meu lábio  
para toda exceção.  
[...]

([...]  
This morning we lit the slim white candles  
which bend over at the waist by noon.  
*For once the priest weren't fighting*  
in the church for the best spots to stand.  
As a boy, my father listened to them fight.  
This is partly why he prays in no language  
but his own. Why I press my lips  
to every exception.  
[...]). (NYE, 2002, p. 96).

O caminho escolhido por Nye (2002) é o de juntar os pedaços. O elemento espiritual transcende para além dos movimentos sociais. Suas imagens transportam o leitor para outra possibilidade de humano: aquele em busca da íntima relação com o acontecimento da vida. Sua leitura do humano se “transcreve” do local privilegiado de quem enxerga a ambiguidade, mais do que a certeza. Não quer dizer que Nye não sustente sua poética, porém sua certeza é de que o humano é “junção”, por isso: inexato.

Esse primeiras palavras servem para fazer com que o leitor entenda nossa leitura dos arquétipos “oriental” e “ocidental” como uma cristalização das polaridades já estabelecidas por um sistema referencial. Melhor dizendo: não considerá-los como signos de referência cultural seria, no mínimo, uma omissão de nossa parte. Por isso, não poderíamos fazer uma abordagem à poética de Naomi Shihab Nye sem abordar esses elementos presentes em sua

obra e na crítica engendrada para ela como um todo. Seguiremos, então, para uma análise histórica e representativa dos árabes sob a luz do Orientalismo de Edward Said (2007).

A Literatura Árabe Norte-Americana, entendida como a literatura escrita em inglês, produzida por descendentes e/ou falantes de línguas árabes que se estabeleceram nos Estados Unidos. Teve início no fim do século XIX, especialmente depois da II Guerra Mundial quando os primeiros imigrantes árabes chegaram a América do Norte (ESCHER, 2008). A intensidade e formato de sua variedade étnica são bastante diferenciados. De acordo com o Instituto Árabe-Americano (Arab American Institute) o subgrupo mais representativo de imigrantes árabes é de origem libanesa, somando vinte e seis por cento. O Instituto aponta que a população árabe-americana é formada por uma variedade étnica de indivíduos provenientes do Sudão, Marrocos, Jordânia, Palestina, Iraque, Assíria, Somália, Síria, Egito, Líbano, Arábia Saudita e Emirados Árabes. Esses povos conseguem manter sua herança étnica enquanto compartilham experiências de negociação cultural ao passar de diferentes gerações que se estabeleceram nos Estados Unidos, demonstrando uma resiliência étnica, comenta Helen Samhan (2006 apud ESCHER, 2008). As primeiras vozes da literatura produzida pelos imigrantes árabes traziam a “consciência diaspórica” e a pretensão de retornar um dia à terra natal. Esta forma de pensamento modificou-se com o tempo. As gerações seguintes chegavam aos Estados Unidos com outros anseios. Cada vez mais, as novas gerações dialogavam com a cultura norte-americana concomitantemente a suas raízes árabes. Porém, tal diálogo não acontece sempre harmoniosamente. Conflitos de pertencimento e a busca pelos direitos garantidos na Constituição acabam por configurar relações de ambivalência, negociação e negação.

Com o Ato de Naturalização de 1790 os indivíduos de descendência árabe recebem status de “pessoas brancas livres”. Porém Lisa Suhair Majaj (2008) enfatiza que no século XX, “‘brancas’ torna-se assunto de debate intenso” (MAJAJ 2008). Os recalques pertencentes ao signo “cor de pele” retomam o debate antigo sobre um suposto reconhecimento racializado da configuração humana. A cor da pele utilizada como ponto de referência ora como elemento de diferenciação, ora como legitimação de igualdade de direitos, flutua no campo da significação. Além da construção de estereótipos do que deve ser um cidadão norte-americano e de outridade, o jogo da diferença/semelhança se dá no campo das representações. A ressignificação, neste caso, resvala na idiosincrasia do que se refere à liberdade: sendo um direito de brancos, aqueles que a almejam, “tornar-se-ão brancos”. Por sua vez, os descendentes árabes procuravam legitimar sua identidade. Um dos campos de resistência

iniciais é a linguagem. Sam Hamod (2000, p. 169), poeta americano de ascendência libanesa, em seu poema “Morrer Com o Nome Errado”<sup>16</sup> (1994), conta o processo pelo qual passavam os recém-chegados do Oriente Médio ao aportarem em Ellis Island. Eles eram obrigados a trocar os seus nomes por outros mais “ocidentalizados”. Hamod (2000, p. 169-172) escreve:

[...] Há alguma coisa perdida no sangue,  
alguma coisa perdida até as entranhas  
nessas pequenas mudanças. Um homem em um  
terno azul escuro em Ellis Island diz, com  
cansaço e autoridade,  
“Você só precisa de dois  
nomes na América” e de repente – tão límpido  
quanto o ar, você perdeu  
o seu nome [...].

([...] There is something lost in the blood,  
something lost down to the bone  
in these small changes. A man in a  
dark blue suit at Ellis Island says, with  
*tiredness and authority*, “*You only need two  
names in America*” and suddenly—as cleanly  
as *the air*, you’ve lost  
your name [...]). (HAMOD, 2000, p. 169).

Hamod (2000) expõe como a nomeação, “uma mudança tão pequena”, retira a identidade do sujeito, limpa sua história. O nome estrangeiro, carregado pela significação genealógica, cultural, sonora, exacerba o sentimento diaspórico: do deslocamento do espaço do familiar para o espaço do estranho, despertando a *différance*<sup>17</sup>. Hamod (2000) revela de que maneira a simplicidade do ato de renomear “corta algo impronunciável”. Esta assepsia da identidade, “tão límpido / quanto o ar”, contrapõe-se ao cansaço e autoridade do terno azul dos oficiais. Hamod (2000), através do seu recorte, capta o momento condicional da colonialização que se institui na nomeação para a dominação que atemporiza e desloca a identidade do sujeito para um campo ideológico das representações forçadamente familiarizadas, exacerbando sentimentos de ambivalência. Nye (2002) aborda o sentimento diaspórico, principalmente quando torna o seu pai, Aziz Shihab, personagem dos seus poemas. Em “Meu Pai e a Figueira”<sup>18</sup> (NYE, 2002, p. 6) a lembrança da terra natal é acessada através da nostalgia trazida pela figueira:

<sup>16</sup> Título original: “Dying with the Wrong Name”.

<sup>17</sup> O termo cunhado por Jacques Derrida (Cf. DERRIDA, Jacques. *Différance*. In: \_\_\_\_\_. **Margins of Philosophy**. Chicago: University Of Chicago Press, 1982, p. 1-28.) refere-se à inexactidão dos signos quanto a sua capacidade semiológica e a força que os diferencia.

<sup>18</sup> Título original: “My Father and the Fig Tree”.

Por outras frutas meu pai era indiferente.  
 Ele apontaria para uma cerejeira e diria.  
 ‘Vê aquelas? Gostaria que fossem figos.’  
 À noite ele sentava do lado de nossas camas  
 tecendo histórias como vívidos lenços.  
 Eles sempre envolviam uma figueira.  
 [...].

(For other fruits my father was indifferent.  
*He'd point at the cherry trees and say.*  
*'See those? I wish they were figs.'*  
 In the evenings he sat by our beds  
 weaving folktales like vivid little scarves.  
 They always involved a fig tree.  
 [...]) (NYE, 2002, p. 6).

A árvore da figueira, associada ao vinho, tem significação direta com a manutenção da paz e prosperidade. Do mesmo modo, quando há falha em sua cultura os palestinos acreditam ser sinal de malogro. A presença da figueira na lírica árabe é muito forte, assim como na poesia dos árabe-americanos. Dito isso, no trecho descrito, ao mesmo tempo em que revela uma relação íntima do humano com o meio biótico e como a linguagem, estabelece o fluxo da transposição da memória individual para a coletiva, a imagem dos figos remete diretamente ao desejo da reconciliação e paz. A diferença principal entre Nye (2002) e Hamod (2000) se estabelece na maneira pela qual cada um deles dialoga com o sentimento diaspórico. Enquanto Hamod (2000) mantém o tom de lamento e “banzo”, Nye (2002) revela uma transcendência das polaridades. Além disso, a sublimação da identidade do poema de Hamod (2000) é substituída pela transmissão do legado cultural: quando o pai resgata não só o valor semiológico da figueira, como também sua importância na identidade palestina. Esta noção do interstício cultural em Nye se dá de forma bastante sutil. Seu diálogo poético, embora aborde assuntos delicados, não polariza as significações. Jack Marshal (2000) traduz esse sentimento quando escreve: “Minha razão para escrever – criar vida nova, ou pelo menos a possibilidade para isso. Eu não penso em mim mesmo nem como um poeta árabe ou judeu; apenas uso a experiência que tenho. [...]” (MARSHAL, 2000, p. 180). Essa noção de experiência dialoga com o Orientalismo sem o rancor da retaliação.

Majaj (2008) aponta que “como nas primeiras décadas do século, os árabe-americanos ainda em dias atuais enfrentam um contexto cultural, político, e social cheio de tensão” (MAJAJ, 2008). Esta tensão emerge não só da “recente” xenofobia causada pelo “mal-estar” dos atentados de Onze de Setembro, mas, sobretudo, pela histórica “mordaca” trazida pela

Guerra de 1967<sup>19</sup> até 11 de setembro de 2001 (MAJAJ, 2008). A poesia dos descendentes árabes residentes nos Estados Unidos, então, relaciona-se com o sentimento gerado por esta tensão. Embora, sua forma engaja de poética seja ainda um eco da Literatura produzida pelos árabes do Oriente. O contraponto da poética de Nye está em exatamente situar suas imagens poéticas fora das polaridades: ocidental, oriental. Ela reside o entre. Nye põe em cheque as certezas da representação enquanto explora as ambiguidades dos sentimentos de pertença. O seu engajamento poético situa-se na celebração do acontecimento da vida, não importa de qual lado de sua genealogia, ou experiência cultural, venha à inspiração. Esta relação de Nye com a transição cultural nos leva a revisitar a crítica e repensar nossa relação com a outridade. Sobre os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, Nye escreve:

11 de setembro, 2001, não foi o primeiro dia hediondo no mundo, mas foi o pior que muitos americanos já viveram. Poderemos nunca mais ver outro como esse. Para pessoas que amam o Oriente Médio e cultivam uma contínua devoção ao entendimento no entrecruzamento cultural, aquele dia foi sentido repugnantemente trágico em mais de uma maneira. Uma grande sombra foi lançada sobre as vidas de tantas pessoas inocentes e o orgulho de uma cultura ancestral. (NYE, 2002, p. xv).

O Onze de Setembro trouxe um sentimento de perda para os norte-americanos. Não apenas a perda da segurança, da soberania. Mais do que isso, uma perda de pessoas, de almas. A atrocidade reabriu feridas históricas e o Oriente, sobretudo Médio, foi reduzido a um aglutinado de nações terroristas, fundamentalistas e primitivas.

Em artigo para o **American Studies Journal**, Ghada Quaisi Audi (2008) comenta os principais desafios de fazer valer os direitos dos cidadãos árabes-americanos, pelo cumprimento das três emendas constitucionais, a Primeira, Quinta e Décima Quarta emendas, que garantem, respectivamente, (1) liberdade de expressão para qualquer cidadão; (2) que ninguém pode ser desprovido da vida, liberdade ou propriedade sem o parecer legal; (3) e a garantia de que todos devem ser tratados igualmente perante a lei não importando se o indivíduo é cidadão ou estrangeiro. Audi (2008) acrescenta ainda os Atos Constitucionais como a Lei dos Direitos Civis (Civil Rights Act) e a Lei da Liberdade de Informação (Freedom of Information Act). A primeira proíbe a discriminação contra qualquer pessoa que

---

<sup>19</sup> Israel lançou no dia 5 de junho de 1967 um ataque contra as forças egípcias em resposta ao fechamento do Estreito de Tiran, localizado entre a Arábia Saudita e o Egito. Enquanto o governo soviético dava suporte ao Egito e seus aliados, o então presidente norte-americano, Lyndon Baines Johnson, condenou a posição do Egito sobre o bloqueio do estreito e tentou desencorajar o conflito, enquanto dava suporte a Israel. Como resultado, Israel ganhou, desde então, o controle da península de Sinai, das Colinas de Golã, da Faixa de Gaza, de Jerusalém Oriental e da Margem Ocidental – Cisjordânia.

esteja exercendo o seu direito constitucional, imunidade ou privilégios. A aplicabilidade desta lei serve tanto para cidadãos norte-americanos ou não-norte-americanos. A segunda garante a cidadãos o direito de obter documentos sobre eles mesmos de qualquer departamento federal sem declarar uma razão para tal. Audi (2008) segue o seu comentário, demonstrando como a subtração desses direitos tem sido encarada como um sério problema que deve ser discutido pela comunidade estadunidense como forma de superar as questões identitárias e étnicas abaladas, sobretudo, pelos acontecimentos de 11 de setembro de 2001. Ela denuncia: “dentro de horas depois dos ataques terroristas de Onze de Setembro, americanos descendentes do Oriente Médio e Sul-Asiáticos foram alvos de atos de violência” (AUDI, 2008). A violência denunciada por Audi (2008) está intimamente ligada com as reverberações de uma mimesis social de mitos e alegorias que constroem estereótipos relacionados ao terrorismo e ao fundamentalismo religioso.

Todo um imaginário criado ao longo da história sobre os povos do Oriente, principalmente a região denominada Oriente Médio, foi construído através de um olhar estrangeiro, sobretudo ocidentalizado. Edward W. Said (2007) em seu **Orientalismo** (SAID, 2007), obra basilar sobre a formação dos signos de referência que fazem parte da contínua construção da concepção da cultura e dos povos do Oriente pelos povos do Ocidente, faz acurada explicação sobre a relação do olhar europeu e norte-americano, e como esses dois pontos-de-vista cunharam fortemente representações distorcidas do que se entende por Oriente. Por um lado, Said (2007) reconhece que o sentimento norte-americano pelo Oriente distingue-se do europeu: (1) pelo contato primeiro alcançado dos povos da Europa, principalmente os franceses e os britânicos. Estes últimos acabaram por formar, ao longo da história, uma densa concepção do Oriente, porém os signos são construídos sobre a maleável areia de fatos romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas e experiências extraordinárias; (2) pelo fato de que o contato norte-americano com os povos do Oriente, sobretudo do Extremo Oriente, havia sido estabelecido de maneira menos romantizada, pautado em uma agenda político-econômica com interesses na expansão comercial. Desta forma, o diálogo precisava manter certo rigor no equilíbrio dos maneirismos e política de boa vizinhança. Ora, no mundo dos negócios, o tratamento igualitário se dá enquanto há alguma vantagem desempenhada por ambos os interessados, quando o equilíbrio é quebrado – seja pela arrogância da vantagem, ou pela humilhação de ser iludido – surge o conflito tanto no âmbito das representações sociais, quanto no simbólico. O agente simbólico assumirá não só uma função pragmática, como também uma função estética. Estas duas características se fundem ao ideológico dentro do que Edward W. Said (2007) chama de Orientalismo.

Sobre o conceito de Orientalismo, Said (2007) define como “um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia” (SAID, 2007, p. 27), ele completa “O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’” (SAID, 2007, p. 29). Said (2007) lembra que não somente o Oriente será tratado ora como local de uma cultura menor, sobretudo bárbara, com uma necessidade latente de uma determinada organização, que pelo olhar reducionista euro-americano, deve ser submetido aos conceitos de ciência, política, economia e, de maneira mais acentuada, religião; ora como um rival em potencial a ser domado. Pois, “o Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar de maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma das suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro” (SAID, 2007, p. 27-28). O Argumento de Said (2007) é bastante válido para este trabalho. Ainda assim, concordamos com Mignolo (2012) ao analisar o comentário de Said (2007) e nos lembrar de que a relação europeia com o Oriente é posterior às Américas: “Foi das ‘Índias Occidentales’ que um grande fluxo de riquezas, em ouro e prata, alcançou a Espanha e o resto da Europa” (MIGNOLO, 2012). A estranheza no confronto com a outridade tem seu embrião no contato dos europeus, sobretudo os espanhóis e portugueses, com os povos a oeste de além-mar: no “Ocidente”. Deparamo-nos aqui com um problema de referencialidade silenciado por Said (2007). Ao encapsular o que se refere ao estranho e ao horroroso em movimento exclusivo do Ocidente para o Oriente, ele movimenta a análise para apenas uma das pontas da semiose colonial. Mesmo assim, o foco no argumento de Said (2007) ainda é valioso para nós em dois aspectos: (1) a minuciosa análise que ele faz no que se refere ao modelo de Oriente forjado ao longo da história de contatos com o Ocidente; (2) pelo recorte epistemológico na elaboração do conceito de Orientalismo. Em outras palavras, em como o posicionamento referencial do que vem a ser “ocidental” forjou o referencial semiológico do que vem a ser “oriental”. Tal como o que vem a ser um “latino-americano” para um “norte-americano”, ou um “japonês” para um “brasileiro” etc.: as demarcações étnicas misturam-se com as origens: o biótico e o cultural se entrelaçam, formam estereótipos. E para que o leitor não entenda nossa análise por um viés maniqueísta, dicotômico, explicamos que nossa noção de ocidental diz respeito ao projeto global de um formato de humanidade que sublima as histórias e as poéticas locais. Mesmo porque, há, no “extremo ocidente”, locais onde os tentáculos imperialistas ainda apoiam suas ventosas: Porto Rico, México, Guiana Francesa para citar alguns. O argumento de Said (2007) se apoia na diferença da abordagem: tendo a Europa como centro, às “margens” do Leste e do Oeste têm densidade

representativa diferentes:

É verdade, como aponta Said, que o Oriente tornou-se uma das imagens recorrentes do Outro para o europeu depois do século XVIII. O Ocidente, todavia, nunca foi o Outro para o europeu, mas a diferença dentro da semelhança: Índias Occidentales (tal como você pode ver no próprio nome) e mais tarde América (em Buffon, Hegel etc.) era o extremo Ocidente, não sua alteridade. América, contrariamente à Ásia e África, foi inclusa como parte da extensão europeia e não como sua diferença. (MIGNOLO, 2012).

A análise de Mignolo (2012) complementa o pensamento de Said (2007) sem tirar-lhe a importância de argumento do último sobre o Orientalismo. Ou seja, o direcionamento representativo que o Oriente recebeu ao longo da história dos contatos humanos – seu deslocamento semiológico: silêncios, murmúrios, gritos abafados – não pode ser considerado de forma cega e ingênua. Nem no entendimento político-econômico, nem no âmbito das representações. Para que fique claro para o leitor, nosso argumento, considerando a poesia de Naomi Shihab Nye, situa-se no deslocamento do olhar entre e através do peso semiológico do que vem a ser “ocidental” e “oriental”: o entrelugar das representações que contesta o conflito em direção à emancipação da polarização império/colônia, centro/margem, árabe/americano. Se por um lado, acrescentamos, a Europa tem papel principal na empresa de expansão do pensamento europeu em suas colônias, o pensamento orientalista chega às Américas por extensão. Foi por sua característica de “ocidente extremo” que as Américas herdaram da Europa a doutrina orientalista. O Orientalismo doutrinário e expansivo é resultado, sobretudo, da experiência europeia com as Américas. Ou seja, com um contato prévio de interação com um tipo diferente de Outro que tinha como objetivo principal criar uma expansão da civilização europeia. Por outro lado, o Oriente se viu no pseudo-escrutínio de suas características culturais, que foram romantizadas, construindo um lugar no imaginário com repercussões no mundo real. Entre tratados e cinismos, os conflitos pelo poder político e econômico fizeram do Oriente o entrelugar para todos os, por assim dizer, “testes civilizatórios”, sobretudo ocidentais. Isto é, lugar onde todos criam conceitos e formulações salvacionistas para a melhor resolução dos conflitos. Palavras como “paz” e “democracia”, manchadas de negro petróleo, procuram sobrevida entre bombardeios, protestos e promessas.

Assim, “falar do Orientalismo, portanto, é falar principalmente, embora não exclusivamente, de um empreendimento cultural britânico e francês” (SAID, 2007, p. 30). Chamamos à atenção a prudente assertiva no último comentário de Said (2007), “embora não exclusivamente”. A formação representativa construída para o Oriente é fruto da imagem

perversa da perseguição de pessoas cujo seus traços étnicos combinem com um perfil racializado de terrorista, quase que exclusivamente de origem árabe, completa Naber (2012).

Por sua vez, Mita Banerjee (2008) comenta como tais questões de âmbito social acabam por achar escape no campo das representações. A riqueza étnica dos povos do Oriente Médio se resume ao encapsulamento pré-concebido de “mulçumano”, reduzindo diferentes manifestações culturais às características ligadas ao fundamentalismo religioso e, por sua vez, ao terrorismo. Argumenta Said (2007): “todos os valores bons ou ruins imputados ao Oriente pareciam ser funções de algum interesse especializado em relação ao Oriente” (SAID, 2007, 2008). Ou seja, os alicerces representativos, são forjados dentro de uma agenda específica, intimamente relacionada – não apenas com um conteúdo simbólico construído pelo Ocidente, mas, sobretudo, cientificamente, corroborando com a solidificação desses alicerces dentro de discursos genericamente reconhecidos como “verdades”. De tal forma, o termo Oriente ou oriental passa a ter peso epistemológico que, de tão pré-definido e sistematicamente difundido, encapsula um simbolismo representativo capaz de acionar no leitor, com precisão de uma cronologia histórica ou localização geográfica, todo um conhecimento sobre o oriental. O campo de significação que foi atrelado à palavra Oriente foi introduzido no modo de pensar ocidental através da sistemática abordagem ao Leste dentro de limites representativos ocidentais não só por meio da função representativa da linguagem, mas ainda, pela função pragmática dela, i.e., não só a expressão artística foi responsável pela elaboração do imaginário orientalista, mas, decerto, o discurso utilizado por meios legitimados, tais como: o discurso histórico-documental, o julgamento cultural-epistemológico, as abordagens positivistas das ciências do homem, a análise biológica determinista etc. Conectadas diretamente com um corpo de crenças, clichês e erudição do que seria o Oriente.

O isolamento do Oriente dá-se, por sua vez, não só em uma resolução geográfica de inacessibilidade. Soma-se ainda a um distanciamento epistemológico. Argumentamos que o fenômeno da imprecisão representativa não é uma novidade na história da humanidade. Por certo, observando as relações humanas, durante os processos “civilizatórios”, poderíamos supor que o conceito de Orientalismo teria sido exagerado, considerando as proporções. Porém, Said (2007) lembra que, tanto em teor quanto em sistematicidade e volume, a produção ocidental – econômica, política, artística, científica – sobre os povos do Leste ultrapassa vertiginosamente a produção oriental a respeito do lado mais ao oeste do Mundo. O oriental, assim, fica prisioneiro de dois campos semiológicos relacionados à significação genérica dentro das funções pragmática e representativa da linguagem que associavam o oriental

[...] a elementos na sociedade ocidental (como os delinquentes, os insanos, as mulheres, os pobres) que tinham em comum uma identidade estrangeira. Os orientais raras vezes eram vistos ou olhados; eram devassados, analisados não como cidadãos, nem como um povo, mas como problemas a serem resolvidos ou confinados ou – como as potências coloniais cobiçavam abertamente seu território – conquistados. [...]. Como o oriental era membro de uma raça subjugada, ele tinha que ser subjugado: simples assim. (SAID, 2007, p. 281, grifo do autor).

A quebra desta representação pode ser conseguida pelo papel resignificatório da linguagem literária. Naomi Shihab Nye, em sua obra, revisita os pré-conceitos concebidos e cristalizados historicamente e desperta no leitor a experiência de desconstrução de suas concepções a cerca do “árabe” e do “norte-americano”. Em “Fundamentalismo”<sup>20</sup> (NYE, 1998, p. 51), Nye problematiza o processo pelo qual a tradição do fundamentalismo político-religioso é passado de geração em geração:

Porque o olho tem curta sombra ou  
é difícil ver sobre as cabeças na multidão.

Se todo mundo parece mais esperto  
e você precisa do seu próprio segredo?

Se mistério nunca foi seu amigo?

Se só de ida pudesse satisfazer  
o coração infinito do paraíso?

Se você gostasse mais do rei no seu trono dourado  
mais do que dos camponeses carregando cestas de limões?

Se você quer ter certeza  
que o seus guardas te admitirão para festa?

O garoto com lápis quebrado  
raspa sua pequena faca contra o grafite  
rodando e rodando até que uma ponta  
emerge da madeira novamente.

Se ele acreditasse que sua vida é como isto  
ele não seguiria seu pai para guerra.

(Because the eye has short shadow or  
it is hard to see over heads in the crowd?)

If everyone else seems smarter  
but you need your own secret?

---

<sup>20</sup> Título original: “Fundamentalism”.

If mystery was never your friend?

If one way could satisfy  
the infinite heart of the heavens?

If you liked the king in his golden throne  
more than the villagers carrying baskets of lemons?

If you wanted to be sure  
his guards would admit you to the party?

The boy with the broken pencil  
scrapes his little knife against the lead  
turning and turning as a point  
emerges from the wood again

If he would believe his live is like that  
he would not follow his father into a war). (NYE, 1998, p. 51).

A imitação do formato da linguagem da propaganda, iniciada no poema de Nye (1998, p. 51), faz com que o leitor reviste os conceitos que geralmente estão ligados à transmissão do fundamentalismo religioso. O desfecho do poema: a imagem do menino fazendo a ponta do lápis, é a metáfora da falta de possibilidade do refazer ideológico. O lápis: objeto que cria na linguagem. O menino: sujeito inconsciente da capacidade de refazer-se. Tal qual a ponta do lápis é refeita à força cortante da lâmina, a lâmina cega do fundamentalismo modela o menino. Por outro ângulo, a mesma imagem, do menino apontando o lápis, remete ao entalhamento dentro da transmissão do relicário cultural: sublimar para modelar.

O imaginário estadunidense é povoado pelos estereótipos produzidos principalmente por Hollywood, negligenciando a vasta herança árabe e árabe-americana na Literatura e nas artes em geral (BANERJEE, 2008). Banerjee e Sommerschuh (2008) ponderam sobre a formação de uma resistência ao Orientalismo hollywoodiano pelo ocidentalismo bollywoodiano. Eles apontam que em ambos os casos a construção de estereótipos parece ser uma forte característica na indústria do entretenimento em massa. (comentar). Por sua vez, Edward W. Said (1996, 1997) analisa como políticas de manipulação de informação, somadas ao mau-caratismo econômico acentuam os conflitos entre os povos do Leste. A cínica relação entre Israel e os Estados Unidos retarda o desenvolvimento dos residentes da região de Gaza, a que mais sofre com o conflito territorial milenar (SAID, 1996). Em seu ensaio sobre o conflito entre a Palestina e Israel, “A Verdade Amarga Sobre Gaza”<sup>21</sup> (SAID, 1996), Said (1996) pondera sobre como toda economia da Palestina depende da política de controle

---

<sup>21</sup> “Bitter Truth About Gaza”.

monetário israelense, que por sua vez recebe dos Estados Unidos não só ajuda financeira, mas ainda a permissão de ditar como e qual ajuda será repassada ou vetada.

Embora a formação original do Orientalismo tivesse sido construída pela proximidade histórica dos britânicos e franceses, a diáspora de povos do Oriente Médio para os Estados Unidos – carregando consigo os signos já pré-concebidos pela cruzada étnica salvacionista e reducionista construída pelo contato europeu – e a crescente xenofobia que se seguiu depois dos atentados de 11 de setembro de 2001 repercutiram fortemente na cristalização de uma imagem negativa criada pelos norte-americanos sobre os povos do Leste. Em mesma medida, o acontecimento trouxe à luz da discussão os conflitos do baixo entendimento sobre estes povos e a necessidade da abordagem humanística.

Não só a situação histórica, mas, sobretudo, econômica e política devem ser levadas em consideração para entendermos como se dá a construção e desconstrução dos repertórios da tradição ocidentalista e orientalista dentro da linguagem. Pois, esses elementos fazem parte de práticas sociais intimamente relacionadas à cultura. Não apenas, as suas manifestações, mas, ainda, a manutenção do seu repertório de heranças através da tradição. Esse, por sua vez, conecta-se a linguagem tanto como canal de input, quanto de output semiológico. As funções pragmáticas e representativas da linguagem abordam o real direta e indiretamente. Reestabelecendo novos ou cristalizando antigos modos de interação. Argumentamos, deste modo, que a linguagem, sobretudo poética, em seu aspecto representativo, é capaz de recriar o acesso a rede de símbolos de maneira mais latente. Não estamos, com isso, insinuando que a lírica tenha que assumir um engajamento sociopolítico panfletário, isto, decerto, reduziria a seu potencial representativo à “ingenuidade anti-ideológica”. Não é objetivo deste trabalho guiar a lírica, pelo contrário, destina-se a revisita-la. A obra literária deverá ser o ponto de partida e chegada da crítica para que seja sempre repensada incluindo o autor e o leitor como os agentes potencializadores da obra. Ao considerarmos esses processos, estamos mais preparados a entender a construção poética de Naomi Shihab Nye não só da perspectiva da estruturação literária, mas também de seu conteúdo representativo, como discutiremos no capítulo que se segue.

## 4 ENTREPASSADOS: NAOMI SHIHAB NYE E O FLUXO DA ATRAÇÃO DO SONHO AMERICANO

“Viver nos depósitos de terra de nossa história”.  
 [“Living in the earth-deposits of our history”].<sup>22</sup>

A poesia de Naomi Shihab Nye instiga-nos ao deslocamento. Em um esforço crítico para iluminar a sua obra, não só nas ranhuras da história, mas ainda no intervalo do interstício do sujeito. Movimentamos as linhas do pensamento no capítulo um deste trabalho situando o leitor em nosso raciocínio sobre a crítica. A relação intrínseca do humano com a linguagem, dela com a significação do mundo. As dobras dos elementos corporal e espiritual tomam caminhos tortuosos e a Literatura se configura como local de negociação na poética de Nye. No capítulo anterior, “Transferência”, vimos como as relações da representação literária se entrelaçam com os modelos representativos construídos durante a história. O Orientalismo, termo cunhado por Said (2007), torna-se ponto de partida para entendermos tais processos representativos. Comentamos as nuances da relação do Ocidente com o Oriente e as implicações dessa relação com os processos econômicos, sociais e políticos, por sua vez: étnicos e culturais. O Onze de Setembro foi o eco de um grito dado no início da empresa expansionista europeia e norte-americana. Nossos passos agora seguem o caminho da atração do arquétipo do Sonho Americano. Um forte arquétipo de atração de pessoas construído desde a chegada dos primeiros habitantes da América do Norte. Convidamos o leitor a, junto conosco, responder: “Poderíamos desconsiderar a importância do sonho americano no imaginário global?” ou ainda: “Quais os caminhos do sonho visto conturbada história das representações do Outro e sua busca por quebrar o silêncio da significação?”. Escolhemos Nye como nosso Virgílio, guiando-nos pelas valas e cavas do vislumbre onírico construído para os Estados Unidos.

### 4.1 Entrepassos: os caminhos do fluxo

Herdamos, sobretudo no Brasil, uma abordagem dos Estudos Culturais que evidencia

<sup>22</sup> RICH, Adrienne. Power. In: AXELROD, Steven Gould; ROMAN, Camille; TRAVISANO, Thomas (Ed.). **The New Anthology of American Poetry: Postmodernisms 1950 – Present**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, v. 3, 2012.

uma leitura sociológica do texto literário. Antes que o leitor se incomode com o dito, esclarecemos que não estamos nos referindo ao sociológico como insuficiente ou pouco significativo. Por outro lado, o termo aqui diz respeito ao que o texto “diz”. Parte dos trabalhos sobre Literatura, relacionados aos Estudos Culturais, se preocupam com o quê “diz” a obra, e não com o que ela “revela”. Chega a ser uma separação didática, tanto quanto é uma escolha. A Crítica Literária deve empenhar-se em lançar luz sobre a relação íntima da obra com as possibilidades representativas da linguagem em relação ao corpo e ao espírito: sua sugestão representativa, sua potência reveladora. Embora, tanto para Linguística quanto para a Crítica Literária (assim como para a Matemática, a Física, a História etc.), a ligação entre o social e a linguagem não deve ser alheia, pois ambas versam sobre a mesma característica humana: o simbólico. O que diferencia a Crítica Literária é o enfoque na significação e manutenção desse referencial pela transgressão dos elementos culturais suspensos pela linguagem artística. Nos Estudos Culturais o crítico transita por diferentes linhas de pensamento para aprender com a obra sobre o mundo. A crítica, por sua vez, movimenta-se em direção à representação do corpo e do espírito, como comentamos no capítulo primeiro, para iluminá-lo tendo a obra como guia. Não há sociedade que não tenha se constituído em torno do elemento sintático. Nossa relação com o mundo é ordeira. O biótico se apresenta de maneira caótica, e de alguma forma impomos a ele nossa maneira própria de sequência e lógica: nosso “distúrbio linguístico”. Foucault (2007) argumenta que “a ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem [...]” (FOUCAULT 2007, p. xvi, grifo nosso). A presença da linguagem nos é inerente. Nosso movimento no mundo se faz através dela. O aqui do espírito conecta-se com o ali do corpo pela linguagem. Em justaposição, corpo e espírito intensificam a arte: significam, ressignificam; transitam entre os signos da tradição, palavras e coisas.

Se imaginarmos todos os processos de estruturação histórica da humanidade no passar dos milhares de anos de nossa existência sobre a Terra, perceberemos que o “Projeto Humanidade” foi se estabelecendo através de conexões; de um contato contínuo de domínios, tanto do humano sobre o humano, quanto do humano sobre o natural: o cultivo da terra, o manejo de animais em cativeiro, conflitos, posses humanas e naturais... Modificações geográficas se confundem com as práticas de limites territoriais, diferenciações culturais, linguísticas, acúmulo de posses e expansão de domínios, surgem como uma necessidade humana. Os indivíduos sempre interagiram. Então, as capacidades de territorializar, distinguir,

dividir, nomear, envolvem-se ao modelo linguístico representativo do acesso ao tecnológico, à informação e ao econômico. De tal forma, estão essas capacidades ligadas a um contexto de perpétuo movimento, condicionadas aos estados da produção tecnológica, deslocamento e comunicação que fazem com que pessoas, coisas e, sobretudo, palavras se movimentam com mobilidades cada vez maiores. Junto a elas, sua potência transformadora.

O termo globalização usado, comumente, para designar o fluxo mercadológico, tecnológico e cultural torna-se ambíguo e semiologicamente marcado pela dinâmica do funcionamento social. Faria (2010) comenta sobre a característica polissêmica do termo ao mesmo tempo em que constrói um conceito de globalização que aponta para o complexo processo humano de encontros e “limites” geográficos;

nessa perspectiva, globalização é um conceito às ideias de ‘compressão’ de tempo e espaço, de comunicação em tempo real, on-line, de dissolução geográficas, de multilateralismo político-administrativo e de policentrismo decisório. (FARIA, 2010, p. 3).

A globalização, a primeira vista, incute um movimento hegemônico de inclusão homogeneizada. Por um lado marcada pelo antirregional, antinacional, antiterritorial, e por outro pela rapidez do acesso à informação condicionada à tecnologia. Considerar a característica do “instantâneo” que acompanha o termo, além do seu caráter antinacionalista, por atender à “progressiva constituição de imaginários coletivos mundializados e a perda do monopólio da definição do sentido da vida coletiva” (FARIA 2010, p. 5), reforça na globalização sua existência através da fluidez dos projetos globais, conectados pela trindade economia/tecnologia/ideologia:

A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moedas grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionando pelas tecnologias do conhecimento. (HALL, 2003, p. 56).

Os conglomerados culturais tornam-se centros com características imperialistas de inclusão, exclusão e atração, que desatam um fluxo de indivíduos em direção ao arquétipo império como local de oposição oportunista do arquétipo colônia. Mignolo (2012) situa os termos “pós-colonialidade” à parte de “pós-ocidentalismo”, “pós-colonialismo” e “pós-orientalismo”. Para Mignolo (2012), a “pós-colonialidade” é um termo genérico para as diversas formas do discurso crítico a cerca do imaginário do sistema do mundo

moderno/colonial e da colonialidade do poder. Por outro lado, os outros três termos restantes situam-se dentro da particularidade dos discursos de cada história local específica, cada um dos “-ismos” teria, portanto, um modelo de imaginário como seu corpus de análise. Os recortes epistemológicos feitos por Walter D. Mignolo (2012) situa a movimentação do olhar – para perto e para longe – acompanhando a complexidade da configuração do mundo moderno no que se refere às duas características essenciais para o entendimento dos fluxos físico e metafísico: “globalização” e “mundialização”.

É importante reconhecer como os projetos globais funcionam em relação à lógica do reducionismo conceitual das culturas, ditas, “marginais” – ou “menores”. Essas culturas “menores” se opõem, em nível epistemológico, às “maiores” por uma mimesis permeada por arquétipos e mitos que, por não pertencerem ao repositório representativo do domínio hegemônico, dominado por uma pequena parte ocidental e ocidentalizada do mundo, devem ser subjugadas e reestruturadas dentro da lógica semiológica. Desta forma, linguística e, junto a ela, política, social, econômica e, sobretudo, cultural.

Essa é a vontade do projeto civilizatório dos projetos globais: expandir-se para além das demarcações limítrofes do território ou, melhor dizendo, para o território do imaginário dos indivíduos em constante fluidez. Esses indivíduos carregam junto com eles, valores de caráter cultural e dão novos significados a condição de identidade que se estabelece entre o individual e o coletivo. Ambos em qualidade de reestruturação, atrelados a um sistema de desigualdade projetado pelo ideário da homogeneização da cultura em detrimento a proliferação das diferenças (HALL, 2003). Como, então, em contínuo movimento de mudança pode o elemento cultural estabilizar-se? É preciso uma estabilização? Seria um erro conceitual aceitarmos a cultura como algo estabilizado. Ela está em constante mudança. É comum escutarmos pessoas falando de tempos passados, de como as coisas mudaram e mudam. O que acontece de fato é que o movimento cultural é cada vez mais rápido devido às novas tecnologias e o surgimento de potências bélicas emergentes no Oriente Médio.

Há uma percepção do mundo dividido por linhas. Porém, essas linhas traçadas pela lógica sintática do cogito humano para (de)limitar territórios, não configuram um corte exato a ponto de serem capazes de evitar o encontro cultural. As linhas se movem como e com as pessoas. Os limites humanos estão dentro e fora do individual. Na busca do limite físico, geográfico, encontramos um limite e um encontro na fronteira da nossa compreensão do Mesmo e do Diverso. Os termos cunhados por Edouard Glissant (1981) remetem, respectivamente (1) ao projeto hegemônico de homogeneização, a vontade dominante do ocidentalismo doutrinário que achata e reduz a diversidade das histórias locais e (2) seria o

Diverso oposição ao Mesmo, i.e., a relação transversal do espírito humano, sua capacidade de estabelecer diferença enquanto constrói a totalidade: “O Mesmo é a diferença sublimada; o Diverso é a diferença consentida” (GLISSANT, 1981)<sup>23</sup>. Ao relacionarmos os conceitos de Mesmo e de Diverso com os projetos da globalização e a resistência cultural das narrativas locais dissecadas por Mignolo (2012), percebemos quão é ingênuo acreditar que o mainstream das formas representativas e a divulgação em massa dos processos mais perversos da relação do humano com o biótico façam parte de um projeto de emancipação. Dizendo de outra maneira, a sublimação do Diverso é o meio pelo qual são cristalizados os modelos representativos do Mesmo. Sobrando ao primeiro a inquietação: elemento essencial no fazer artístico. Assim, se por um lado, a globalização atual aponta para um direcionamento unilateral de um projeto global de gerenciar o planeta, pautado na empresa cristã-ocidental de expansão iniciada no século XVI com vontade econômica e religiosa. Por outro lado, a formação de um conhecimento sobre aquilo que não é ocidental – o Outro – é a forma pela qual o repertório de significação é silenciado. A “cultural mundial” (“*worldly culture*”), tal como Mignolo (2012) traduziu de Hélé Béji (1997 apud MIGNOLO, 2012), no oposto do que implica uma razão universal, situa-se na configuração das histórias locais, como elas assimilam a mimesis do estado de interstício do sujeito e sua relação transcultural. Em outras palavras, a “cultura mundial” encurrala a noção de “fronteira” apenas como demarcação geopolítica.

Faz-se mister perceber a linha fronteira não mais como elemento final, mas pelo “a partir de”:

Em anos recentes, temos testemunhado a ‘fronteirização’ [borderization] do mundo, um produto de massiva ‘deterritorialização’ [deterritorization] de grandes setores humanos. Fronteiras estão abrindo e sendo permitidas à perfuração como culturas e línguas mutuamente invadem umas as outras. (GOMÉZ-PEÑA, 2001).

Essas “invasões”, apontadas por Gómez-Peña (2001), não correspondem apenas aos movimentos dos corpos no espaço. O processo interno da transformação do ethos humano – sua relação com a língua e com sua tradição – reorganiza as fronteiras internas do sujeito. Argumentamos que a nossa concepção de fronteira não se realiza apenas no sentido geográfico. Há sempre uma fronteira construída pelas práticas sociais de contato cultural, onde o “limite” ou o “encontro” histórico-cultural do indivíduo faz-se presente. Nesse

---

<sup>23</sup> Mais adiante frequentaremos outras ideias de Glissant (1981) no que se refere função de dessacralização que a Literatura opera na quebra de mitos fundamentais e a poética da Relação, i.e., como o simbólico transcende as amarras do que Costa Lima (2003a) denomina *physis*, como vimos no capítulo anterior.

momento a experiência do encontro pode remeter ao “estranho” ou ao “semelhante”. No meio desses dois extremos o elemento ressignificado pela linguagem faz com que o sujeito acesse o mundo pelo “a partir de” do ethos. Então, corpo e espírito são revelados semiologicamente. A noção espiritual do acesso poético ao ethos faz do entrelugar da fronteira interna um local de imensidão na contemplação das coisas do mundo e do universo interior do homem. A linguagem poética de Nye nos coloca nesta situação de mediação. Não uma meditação afetada para o político-ideológico. Mas, uma meditação para o repensar da condição humana de liberdade, em todas as direções, porque, “[n]a alma relaxada que medita e sonha, uma imensidão parece esperar as imagens da imensidão. O espírito vê e revê os objetos. A alma encontra no objeto o ninho de uma imensidão” (BACHELAR, 2008, p. 196). O encontro renova o repertório representativo dos signos e junta, a tal renovação, as noções de nação para além do geográfico, de identidade para além do genético e cultural para além do étnico, como resistência às formas de subalternização, argumenta Walter (2003). Gayatri Spivak (1988) problematiza a representação subalterna pelo olhar do modelo hegemônico. A semiologia para o subalterno é desenhada sob a luz daqueles que detêm o poder de referência mimética. O capitalismo funciona a partir das suas formas de dominação. Em outras palavras, o poder discursivo e, junto a ele, o poder representativo do sujeito evaporam no calor dos moldes da significação unilateral da ideologia hegemônica. O olhar de Spivak (1988) sobre a crítica ocidental suprema da representação política e da representação semiológica do sujeito o malogro ideológico, i.e., a dinâmica do tropo semiológico na violência epistêmica dentro da dinâmica cristã-ocidental de referência do grupo dos Mesmos e do Outro. Dito isso, os comentários de Gomes-Peña (2001), Hall (2003) e Walter (2003) colaboram para um entendimento mais amplo das nuances que um conceito de (de)limitação geográfica, biológica e histórica na análise de processos semiológicos é, no mínimo, ingênua. Os limites, as fronteiras, as bordas, são como silhuetas de sombras sob luzes entrecruzadas: suas formas tanto não se alinham como não se destacam. A questão do modelo representativo versa sobre a luz mais intensa que tenta ofuscar as outras formando uma sombra destacada: a luz da semiologia hegemônica.

A história dos encontros culturais no ocidente, através da expansão das fronteiras dos impérios europeus do século XVI fizeram com que as comunidades europeias em geral descobrissem formas de alargamento territorial que empurravam as margens das fronteiras dos países para além dos seus limites geográficos. Esta história pode ser entendida “como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural” (HALL, 2003, p. 109), ajustada pela ambivalência das construções semiológicas dentro das histórias locais em

oposição aos projetos globais. Este discurso engendra-se no artifício da “divisão” e “adição” do império via elástica concepção de pertencimento geopolítico-cultural da colônia. O prefixo “trans-” nos envolve não apenas no sentido de movimento, mas também de mudança, de passagem, de um estado (de)centralizado de inércia para o encontro, em constante deslocamento de espaços menores, que através da movimentação de indivíduos e com eles formas de discurso transportam e transformam o “doméstico” em “público”, o “caseiro” em “estranho”. Bhabha (2007) diz que

[...] dessa existência fronteira habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a ‘imagem’ discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo a casa e o mundo. (BHABHA, 2007, p. 35).

A casa e o mundo remetem a duas concepções em fragmento que estabelecem uma relação de espaço aberto e fechado. O movimento de aproximação e distanciamento faz da casa um microcosmo e o mundo como um macrocosmo. Entre os “dois” cosmos, o sujeito passeia através das linhas de demarcação que estão no seu íntimo. Pois, casa e mundo são objetos que transformados em signos carregam em si o peso semiológico do ethos. As fronteiras entre corpo e espírito comungam com essa intimidade dos limites internos: a casa do íntimo, suas paredes e cômodos onde os signos da tradição circulam, são guardados, trocam as vestes, recebem visitas.

Por motivos variados as pessoas se movimentam. A circulação guiada pela atração da margem para o centro carrega-se de um discurso de “admiração” e “repúdio”. Ambas em experiência de contato. Entre margem e centro, a ambivalência se aloja como lugar onde culturas se encontram numa experiência de diferença e semelhança – o entrelugar – para a proteção do discurso imperialista, bem como, para o controle maleável das relações de “troca”. O espaço de separação entre as relações de controle e a transgressão da linguagem pela inquietação do espírito. Sobre tais aspectos de intercâmbio império-colônia, poderíamos dizer que entre a margem e o centro do império habita a ambivalência. Esclarecemos ao leitor que para outras abordagens do humano, o termo “ambivalência” pode ter uma conotação negativa de “desentendimento”. Mas para a Literatura, a ambivalência tem um peso positivo. Na Literatura a ambivalência é o ponto de inquietação de onde a resignificação pode ser potencializada. Neste movimento de diferenciação e semelhança o discurso configura-se em ambiguidade: “A ambiguidade é a aparência figurativa do dialético, a lei do dialético paralisada” (BENJAMIN, 1973 apud BHABHA, 2007, p. 42). Ora, o discurso ambíguo é

aquele que sustenta uma imagem com referenciais suspensos por uma “verdade” homogeneizante. No caso da obra de Naomi Shihab Nye, a ambivalência é problematizada pela busca da uma nova referencialidade que nem está “aqui” nem “lá”, e sim “entre”: na transitalidade, na entrepassagem do “reacionário” para o “novo”.

Em “Biografia de uma Estudante Armênia”<sup>24</sup> (NYE, 2002), a essência do indivíduo é a medida de sua capacidade de relacionar com sua existência e conseqüentemente com a sua ambivalência. O poema é construído em tem confessional. O conflito da narradora com a sua herança cultural é marcada por questionamentos sobre os dois modos de comportamento que ela foi cooptada a adotar, devido a sua ascendência genealógica. Nye escreve:

[...]  
 O que é a história da Europa para nós se não podemos  
 escolher nossos maridos?  
 Ontem meu pai encontrou-se com o viúvo,  
 O homem sem cabelo.  
 Como irei dormir com ele, Eu que nunca dormi  
 Longe da minha mãe?  
 [...]  
 Eu poderia ir tão longe que minha vida seria  
 uma coisinha atrás de mim.  
 [...]  
 Nascemos para algo mais.  
 Eu quase lembro isso. Enquanto escrevo,  
 Um fantasma escreve no mesmo quadro,  
 Alcança uma soma diferente.

( [...]  
 What is the history of Europe to us if we cannot  
 choose our own husbands?  
 Yesterday my father met with the widower,  
 the man with no hair.  
 How will I sleep with him, I who have never slept  
 away from my mother?  
 [...]  
 I would go so far away my life would be  
 A small thing behind me.  
 [...]  
 There is something else we were born for.  
 I almost remember it. While I write,  
 A ghost writes on the same tablet,  
 Achieves a different sum.). (NYE, 2002, p. 11-13).

Nye (2002) oportuniza o leitor a deslocar-se no sentimento de ambigüidade de pertencimento que quando não está na experiência do deslocado geograficamente, faz-se

<sup>24</sup> Título original: “Biography of an Armenian Schoolgirl”.

presente naqueles que mesmo em sua matéria questionam o acesso ao legado cultural transferido. Nadine Naber (2012) nos esclarece a contrapartida da convivência bicultural: “as banalidades de rebelião adolescente tornaram-se uma batalha entre duas ‘culturas’, entre rígidas versões de valores ‘árabe’ e ‘[norte-]americanos’” (NABER, 2012). O comentário final do poema remete a dissonância entre o que a garota almeja contra a sua realidade cotidiana. A doutrina ocidental, como forma de um Orientalismo pedagógico, está revelada no poema na relação da garota com o seu conflito representativo. O leitor pode, à primeira vista, fazer uma percepção dos questionamentos da garota como uma revelia adolescente. Porém, seria prudente perceber que suas indagações não estão na materialidade, na permanência de uma regalia juvenil, ou ainda, em um afrontamento banal de gerações. Há neste poema o sentimento de vontade de mudança. Esse sentimento é muito mais inquietante, visto a impossibilidade da garota de realizá-lo do que um discurso panfletário de qualquer ativista político. Como se Nye testasse a paciência do leitor ao revelar a imensidão íntima em um recorte preciso do espaço educacional: o projeto iluminista de emancipação do sujeito. Então: “Como tais questões, ligadas movimento político, social, econômico e cultural, organizam-se semiologicamente para formar uma ideia uníssona de nação?”. Esse questionamento está diluído na poética de Nye, i.e., não está concentrado na superfície das suas imagens. Todavia, não poderíamos desconsiderar a força do sonho americano em sua produção literária. Na próxima parte deste capítulo, abordaremos o sonho americano e como dialoga com o imaginário.

#### 4.2 A traição do sonho americano

Seria imprudente, de nossa parte, acreditarmos que o sonho americano não tem força representativa no imaginário global. Seu ímpeto de atração ainda continua a encantar pessoas como se estivessem diante da miragem de oásis depois de viajarem incautos por uma terra devastada. O sonho americano é um ideário de nação e toda nação é um devaneio. O espírito nacionalista é uma criação simbólica dos arquétipos e mitos de unidade de um povo. Para que o leitor não entenda isso como uma alucinação romântica nossa, explicamos que os elementos formadores do signo “nação” não estão prontos no mundo referencial. A semiologia desses elementos – a língua, a comida, formas de se vestir, religiosidade, preservação/exploração do meio biótico – é construída no movimento entre o íntimo e o universal. Entre “lar” e “terra”: home e land. Um lugar utópico onde as pessoas esperançam, simbolicamente, um aconchego materno e certa rigidez paternal: a matéria, a pátria. Os arquétipo e mitos são construídos,

reconstruídos, limados e cristalizados no decorrer da história de um povo em um constante embate das vontades do Mesmo e do Diverso. O entendimento de um lugar onde as pessoas poderiam dividir uma simbologia que os unissem em consistente massa ordeira não é de todo recente. Seu embrião tem como incubadora o século XVI. Logo após passada a euforia do achamento das terras do “Extremo Ocidente”, os anseios iluministas de dar ao homem a liberdade através do conhecimento nutrem o embrião do devaneio da coletividade utópica: a nação. Lembramos ao leitor que a diferença no tratamento dos europeus com as colônias do “Extremo Ocidente” era separada por um propósito filosófico. Diferentemente dos povos do leste, os habitantes das Américas não comungavam de uma noção de civilização, tal como os europeus concebiam. O Oriente, por sua vez, mostrava-se como um rival, com uma configuração civilizatória mais parecida com a europeia considerando o marco histórico que o Oriente possui no Ocidente. Por isso, as Américas, de modo geral, tornam-se lugar aonde o teste civilizatório europeu fosse posto em prática e o Oriente por sua vez o lugar onde os tratados e cinismos, dos dois lados, resultaram em embates de terra e controle político. Os Estados Unidos, desde o início da empresa colonizadora inglesa, torna-se o avatar do salvacionismo cristão-ocidental como a “mais dinâmica combinação das concepções de sagrado e de secular”, aponta Anders Stephanson (1995, p. 5). Ele completa:

Visões dos Estados Unidos como um espaço sagrado providencialmente selecionado para propósitos divinos apontam uma contrapartida na ideia secular da nova nação da liberdade como um ‘status’ privilegiado [...] para a exibição de uma nova ordem mundial, um grande ‘experimento’ para o benefício da humanidade como um todo. (STEPHANSON, 1995, p. 5).

Em outras palavras, a Nova Inglaterra representava, para os que fizeram do componente religioso mote para o conceito de uma terra de gente unificada e engajada, uma singular missão da escolha do “correto”, um reforço à promessa profética do cristianismo doutrinador, que para uma mente moderna pode soar exagerada, mas que para os Puritanos representava a oportunidade dada por Deus de construir um novo mundo, livre de todas as infortunas de uma Inglaterra ímpia. Um novo lugar no qual a corrupção terrena transformar-se-ia em providência divina de tranquilidade. O sonho americano ganha seu primeiro arquétipo de “salvacionismo imediato”.

A Segunda Guerra Mundial (1939-1945) foi decisiva para projetar a moral dos Estados Unidos da América para o mundo. Durante a década de trinta, o país isolou-se, mas a sua neutralidade acaba em 1940 quando enviaram tropas para ajudar os ingleses. Em 1941, Pear Harbor é atacado.

Aquela manhã de 7 de dezembro de 1941 marcou o começo de um comportamento incisivamente bélico contra todos aqueles que se opusessem ao “País dos Bravos”. Então, os Estados Unidos da América, especialmente depois da Segunda Guerra (1939-1945), pelo propagandismo da “terra das oportunidades”, torna-se o grande amplificador da sua utopia: o sonho americano (the American dream): uma dinâmica que se estabelece entre a forma de poder e os meios de produção que, se comparado com a empresa europeia colonizadora do século XVI, moldaram “a esfera econômica e a esfera política”, e assim “reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização” (BOSI Alfredo, 1992, p. 12).

O sonho americano foi construído sobre a utopia de uma nação capaz de “salvar” aqueles “escolhidos” – os Pilgrims – de um mundo “perturbado” – a Inglaterra – e da idealização da uma terra e de um povo com destinos divinos. Trazendo junto com os primeiros habitantes europeus da América do Norte o ideário da Terra Prometida. Surge, então, um pseudoparaíso de felicidade instantânea pautada em um ideário de unidade, camuflado por uma grandiosidade sagrada e promissora de um povo, que negligencia sua face mais ignóbil. Nasce uma história que se apoia por um lado na assepsia étnica, sobretudo branca, e por outro a crença fundamental de uma missão divina.

A herança do horroroso, trazida na bagagem dos novos habitantes chegados no May Flower, configurava-se de maneira a “purificar” a “nova terra”. Stephanson (1995) explica que “uma vez [a Nova Inglaterra] territorializada, o hiato geopolítico entre o que estava dentro e fora tornou-se religiosamente carregado e perigoso” (STEPHANSON, 1995, p. 10), e acrescenta “para o puritano, o que estava de fora era profano, e o profano era aquilo que deveria ser subjugado” (STEPHANSON, 1995, p. 11). A literatura produzida no, então chamado, período colonial torna-se reflexo das representações imperialistas com voz uníssonas, unilateral e excludente:

Até o século XX a literatura dos Americanos Nativos [Native Americans] nos Estados Unidos foi encoberta pela cultura e literatura dos ocupantes europeus que tinham chegado ao Novo Éden do outro lado do Atlântico [...]. (MCMICHAEL; LEONARD, 2006, p. 38).

A empresa expansionista do século XVI ganha volume e proporções avassaladoras na maneira de tratamento com a Outridade. Corpos e espíritos foram violentados em nome de um sonho de nação e do salvacionismo euro-cristão. A mordaza histórica que silenciou os Native Americans serviu e ainda serve para os afrodescendentes que após serem retirados de suas

terras foram escravizados. Talvez uma das experiências mais traumáticas que a “máquina” expansionista ocidental tenha proporcionado. Retoma em diferente escala sua marcha em direção ao Oriente para subjugar-lo politicamente e semiologicamente.

Os Estados Unidos começam dar sinais de abertura – rachadura – de suas fronteiras e são instaurados processos para a naturalização de estrangeiros. Os três Atos de Naturalização, respectivamente instaurados em 1790, 1795, 1798, determinavam o período de tempo o qual os estrangeiros deveriam residir nos Estados Unidos para se tornarem cidadãos americanos. Os atos reduziam o envolvimento cultural sob uma única “classificação” de “pessoas brancas livres”. Ao custo de vidas dos povos nativos, dos negros trazidos da África para trabalharem como escravos, da vinda de imigrantes que, atraídos pela imagem da “terra da liberdade” e “lar dos bravos”, procuravam por sua fatia de liberdade e felicidade que supostamente emanava do que foi construído como arquétipo de América do Norte, foram construídos os alicerces dos Estados Unidos. Os conflitos em busca do reconhecimento de pertencimento, de vozes silenciadas do passado que ecoavam como herança para aqueles que resistiram à total assimilação, permaneceram na busca do enraizamento e negociação de sua condição cultural. Assim, argumentamos que uma visão “fechada” em relação aos Estados Unidos, que desconsidere a miscelânea cultural a qual se baseia sua construção, é insuficiente para ler uma nação de imigrantes.

Assim, se por um lado, o embrião do sonho americano inicia sua gestação na assepsia do purismo étnico e, junto com a religião, ideológico. Por outro, esse ideário segue seu caminho e encontra-se com o discurso da liberdade engendrada sob a convicção de uma superioridade centralizadora, e realizadora de uma “utopia do agora”, reformulada do discurso de liberdade e de uma representação secular, sagrada e “total”. Na **Declaração da Independência** (JEFFERSON, 2006), Thomas Jefferson anuncia:

Consideramos [...] que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade. Que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que, sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo, baseando-o em tais princípios e organizando-lhe os poderes pela forma que lhe pareça mais conveniente para realizar-lhe a segurança e a felicidade. (JEFFERSON, 2006, p. 286).

As palavras de Thomas Jefferson (2006) resumem uma poderosa construção ideológica para os Estados Unidos: “liberdade e procura da felicidade” como escolha de

governo. O ideário utópico de um espaço onde todas as pessoas possam garantir sua parcela de felicidade projeta um devaneio coletivo de nação. Samuel Hazo (2000) comenta: “O que é América se não um poema – um sonho de [Thomas] Jefferson que ainda está se desenvolvendo? Como pode a poesia está divorciada disso?” (HAZO, 2000, p. 118). De fato, o questionamento de Hazo (2000) amplia a noção jeffersoniana de nação e identidade nacional como ponto crucial para entendermos a dinâmica representativa e a importância do pensamento do texto de Jefferson (2006) na construção do arquétipo do sonho americano.

A Guerra da Revolução (1775-1783), que garantiu aos Estados Unidos independência da Inglaterra, abre caminho à construção da identidade do sonho, mas por outro lado trilha as veredas que levariam para a Guerra Civil Norte-Americana (1862-1865) que denunciava a insuficiência da “primeira versão” do sonho. Outra frase de Thomas Jefferson (2006), “todos os homens são criados iguais”, começa a ter um novo significado, não só na concepção de homem – não mais como uma única etnia – mais, sobretudo, do que segue a concepção de “igual”. Principia-se uma “nova versão” do sonho que fizesse sentido para a “nova ordem” que se seguia nos Estados Unidos. Essa “nova versão” assume o caráter “unionista”. A identificação da poesia com esse elemento de evocação à liberdade e igualdade se dá de maneira íntima, captando a universalidade enquanto discute com o sonho o seu papel.

Wladimir Kryszinski (2007) analisa, em seu comentário “Quem Tem Medo do Sonho Americano?” (KRYZINSKI, 2007, p. 167-179), como Walt Whitman escreve em seus poemas esta necessidade “unionista”, incluída e panfletária, mesmo com o esfacelamento do sonho. Kryszinski (2007) explica:

O caso de Whitman é particularmente significativo. Continua sendo um partidário incondicional do sonho, embora esteja consciente do caráter ilusório e até impossível de sua realização. [...]. O problema central de Whitman, assim como o de outros escritores implicados no devaneio do sonho, é o da alteridade. Para Whitman, ela está englobada em bloco no ‘todo’ com o qual ele desejaria identificar-se. Esse ‘todo’ precede de um processo mitopoético que transforma todo indivíduo americano em participante ativo da coletividade antes que seja descoberto como um indivíduo moldado pelos filtros negativos do social, do econômico e do político. Whitman cria assim a poesia e o mito da camaradagem, do ‘Unionismo’. (KRYZINSKI, 2007, p. 169).

A identificação com o “unionismo” faz dos Estados Unidos uma terra de “pessoas iguais”; de indivíduos que partilhavam de uma mesma utopia incluída e próspera. Traduzida não só na busca de felicidade dentro de suas fronteiras, mas ainda na expansão delas estimuladas por uma missão salvacionista. O “unionismo” norte-americano transforma-se em

“clichê” para suas “expansões oníricas”, geralmente pautadas nas entrelinhas do salvacionismo universal, como se os Estados Unidos da América fossem responsáveis pelo destino de toda a humanidade, e que esta, por sua vez, precisava provar do sonho. A pertinente observação de Krysinski (2007) sobre o “unionismo” whitmaniano nos faz ponderar sobre como o tema do sonho americano, tão recorrente na produções – ditas – étnicas é revisitado. Se por um lado, Whitman encapsula a individualidade em busca da igualdade, Naomi Shihab Nye revela em sua poesia a busca da aceitação da diferença, a transformação do sonho em sonhos. Neste caso, em oposição ao “unionismo” cunhado por Krysinski (2007), observamos em Nye a busca pelo heteronismo, fazendo uma analogia à heterotopia de Foucault<sup>25</sup> (1967). Ou seja, Naomi Shihab Nye aborda, em sua obra, a identidade como processo de autocrítica contínua; um visitar constante à condição de humano. No poema “Não Bebemos Água no Meio do Oceano”<sup>26</sup> (NYE, 2011, p. 31), Nye escreve:

Essencialmente, isso poderia ser a metáfora de minha vida inteira.  
 Imigrei para a terra da liberdade,  
 Mas meu povo não era livre [...].

(Essentially, that would be the metaphor for my entire life.  
 I immigrated to the land of free,  
 But my people weren't free.) (NYE, 2011, p. 31).

O livro no qual este poema foi registrado, **Transfer** (NYE, 2011), é composto por poemas cujos títulos foram enviados a Nye por seu pai, Aziz Shihab. Nye, por sua vez, tenta dar sentido aos pensamentos do pai. Fazer de suas memórias, sintetizadas nos títulos, uma experiência compartilhada, pela escritura dos poemas. Aziz Shihab imigrou para os Estados Unidos como estudante em 1951. Sua maneira de ver as atrocidades e pequenos conflitos sociais pertinentes a processo identitário foi abordada por Nye em sua poesia. No trecho acima descrito, ela revela como a força do pertencimento étnico compartilha a ambivalência sentida da atração pelo sonho. Isto é, o paradoxo do contraste humano em seu eterno conflito territorial faz com que o processo de negociação se transforme em procura pelo espaço: de voz, de liberdade, de pertencimento. O poema segue:

<sup>25</sup> Foucault (1967) pondera sobre a existência dos lugares não reais que agrupam características semiológicas e representativas coletivas e sociais, as utopias. Essas utopias, como ele assinala, funciona como um oposto ideal de uma sociedade. Por outro lado, a heterotopia seria as utopias individuais que não alcançam o projeto coletivo por sua ligação íntima com o individual.

<sup>26</sup> Título original: “We Did Not Have Drinking Water in the Middle of the Ocean”.

[...]

Tentei dizer, pequenas gotículas de palavras,  
para um maremoto alimentando-se de mim.  
Terra natal pisoteada, dilacerada em pedaços,  
geralmente por pessoas que não estavam lá.  
Como eles ousam?  
Eles tinham seus próprios interesses.  
Eles não podiam nos ver.

[...]

Éramos tão pequenos quanto pedrinhas para eles  
Que você empurra com o bico do sapato.

([...])

Tried to speak up, little droplets of words,  
To a tidal wave powering over me.  
Homeland trampled, ripped in pieces,  
*Often by people who weren't there.*  
How dare they?  
They had their own interests.

[...]

We were as tiny as pebbles to them  
That you push with the toe of your shoe.). (NYE, 2011, p. 31).

As “gotículas de palavras”, intensificado pelo “maremoto” de dentro do sujeito, direciona no leitor a limitação da linguagem diante do sentimento de reconhecimento da perversidade que reside à vontade hegemônica do projeto global. A ligação da terra com a ancestralidade condensa-se na pequenez das pedras chutadas pela ponta do sapato. Toni Morrison (1998) comenta o sentimento de conflito racial sob o arquétipo da casa/lar – que será essencial para o que se seguirá – ela explica:

Em outras palavras, estes discursos [sobre raça] são sobre lar: um lar intelectual; um lar espiritual; família e comunidade como lar; trabalho forçado e deslocado na destruição do lar; deslocamento e alienação do lar ancestral; respostas criativas para exílio, as devastações, prazeres, e imperativos de sem-lar tal como é manifestado em discussões sobre feminismo, assimilações, exclusões. O corpo estranho, o corpo legislado, violado, rejeitado [...]. Em virtualmente todas estas formações, qualquer que seja o terreno, raça intensifica o assunto tratado. (MORRISON, 1998, p. 5).



2007), é a soma das dissimulações de uma nação consumidora do seu próprio discurso imperialista de alienação, autossuficiência e “busca da felicidade” para todos. O sistema da utopia onírica começa a expor suas falhas de inclusão. O sonho capitalista é superficial demais para acolher os “microsonhos” dos vários movimentos de inclusão étnica. Surge um sentimento de que “algo está errado” com o sonho.

A formatação do Capitalismo Estadunidense, forjado pela sintonia do poder governamental estatal e a iniciativa privada para propagação da felicidade, formou-se como resultado do uso do capital. Através da noção ideológica sobre a iniciativa livre e aquisição de bens, estimulado pela representação da promessa de felicidade, confeccionada para “entreter”, enquanto o privatismo estatal, com sua face maquiada pelos aparelhos ideológicos, segue (a)traindo pessoas. O alto propagandismo investido para a construção de elemento ideológico capaz de integrar um objeto, sendo ele o capitalismo, dentro dos valores que se projetam para as esferas religiosas, educacionais, políticas, familiares, jurídicas e culturais fez do Capitalismo Estadunidense uma verdadeira máquina de moer gente, movida a sonhos. O que queremos dizer com essa assertiva, é que o modo empregado para propagação e aceitação dos valores capitalistas foi fortemente erguido sobre a superestrutura do salvacionismo, tão inteligentemente construído e solidificado no passar dos anos, pela posse das mais poderosas armas: poder e discurso. Assim, mesmo o sentimento escatológico da Crise de 1929 e da Segunda Guerra (1939-1945) renova o do salvacionismo e os Estados Unidos anseiam novos objetivos para sua “sobrevivência secular”.

A Guerra Fria (1947-1991) consolida a força discursiva dos Estados Unidos e com isso a força estrutural do capitalismo como forma econômica infalível e mais correta. Acontece que as margens começam sua visita ao centro. A procura do (re)conhecimento, da aceitação e rejeição de ações bélicas intimamente ligadas com a vontade econômica de explorar países do terceiro mundo. Há uma guerra “silenciosa” que se trava entre culturas “antagônicas” que faz surgir novos ícones da luta contra a homogeneização cultural mas, sobretudo, uma guerra contra qualquer forma de poder que possa colocar em risco o obelisco hegemônico estadunidense. A Guerra do Golfo (1990-1991) exacerba a deficiência de diálogo entre o “Ocidente” e o “Oriente”. Tendo o petróleo como objetivo e a tirania como pretexto, o mundo literalmente assiste pelas telas da TV, a brutalidade da combinação da motivação imperialista com a força bélica, atrelada a propagação em massa do projeto global do sonho.

Paul Auster, em **In the Country of Last Things** (1987), parecia profetizar o sentimento que estava por vir:

[...] Deixe tudo desmoronar, e então vamos ver o que há. Talvez esta seja a pergunta mais interessante de todas: ver o que acontece quando não há mais nada, e se vamos ou não sobreviver a isto também. (AUSTER, 1987, p. 29).

O sonho passa por uma crise existencial. Foi no limiar do século XXI, no dia 11 de setembro de 2001, que o sonho americano recebeu seu maior impacto. A poeira do World Trade Center no ar fez com que toda a História Norte-Americana e a unidade do discurso fossem revisadas; tentava-se refazer os passos e restaurar os pedaços do sonho junto com os destroços. “Sobreviver” surte novo efeito quando escatológico bate à porta. A nação que se habituou a “bater primeiro e perguntar depois”, recebe um forte golpe. Em seu poema “Tudo no Mundo Parece não Encaixar”<sup>27</sup> (NYE, 2011, p. 29), Naomi Shihab Nye inicia com tom de desabafo:

Uma vez eles começaram nos invadindo.  
Tomando nossas casas e árvores, estabelecer linhas,  
Empurrar-nos em lugares minúsculos  
[...]  
Sentimos o que aconteceu com eles mas  
Não temos nada a ver com isso.  
[...]  
Eles chegaram com armas, uniformes, declarações.

(Once they started invading us.  
Taking our houses and trees, drawing lines,  
pushing us into tiny places.  
[...]  
We were sorry what happened to them but  
we had nothing to do with it.  
[...]  
They came with guns, uniforms, declarations.) (NYE, 2011, p. 29).

O trecho revela o sentimento constante de deslocamento. Tal como se a ilusão da conformidade cedesse lugar para a xenofobia desmantelada. Uma mistura de sentimentos: uns querendo retaliação, outros abismados com o acontecido, “[...] nesse momento crucial da história humana, [...] quando não havia dúvida de que tudo tinha mudado de repente como se alguém acionasse um interruptor” (JOHNSON; MERIAN, 2002, p. 4). O estrondo fez com que o sentimento de “despertar” abruptamente de um “sonho bom” se misturasse com o “porquê” dos acontecimentos.

A **Marvel Civil War**<sup>28</sup>, série de sete revistas da Marvel Comics, carregada de uma

<sup>27</sup> Título original: “Everything in Our World Did Not Seem to Fit”.

<sup>28</sup> Uma série limitada da Marvel Comics, escrita por Mark Millar e desenhada por Steve McNiven, lançada entre 2006 e 2007.

semiologia escatológica arraigada no destino dos “super-humanos”, obrigados a revelarem suas identidades para o governo, é uma mistura de busca da ordem e segurança nacional. A situação ilustrada pela série pode ser lida como a aversão à máscara: algo que esconde a real identidade, transformando-se em um arquétipo do terror (voltamos para o horror ao desconhecido; “inominável”).

Na série, a personagem do Homem de Ferro, símbolo da tecnologia e aristocracia, alia-se ao governo na tentativa de registrar e/ou prender aqueles que estão fora dos domínios do governo (os “mascarados”), em um discurso que muito se assemelha com “se não estão conosco, estão contra nós”, de George W. Bush, depois do atentado de 11 de setembro de 2001. Comandando a “milícia”, está a personagem do Capitão América. Ele assume em seu discurso aquela versão jeffersoniana a favor da liberdade dos indivíduos.

Os Estados Unidos veem-se politicamente e, sobretudo, ideologicamente frente a um “auto-interrogatório”. Na série, a morte do Capitão América<sup>29</sup> alegoriza a angústia de uma luta interna pelo domínio do indivíduo. Como uma necessidade de reorganização frente aos “abusos” proporcionados pela “missão” para reforçar as bases do Capitalismo que explodem seguido de vários “escândalos” na contagem dos votos na reeleição do Presidente George W. Bush e a crise imobiliária que fez eclodir o escândalo do envolvimento de empresas estatais e privadas com autoridade política. No documentário **Capitalismo: uma história de amor**<sup>30</sup>, o diretor Michael Moore faz uso dos comerciais da década de quarenta produzidos com objetivos “pedagógicos”, por assim dizer, para desmistificar a noção de capitalismo associados à felicidade e utopias construídas durante os governos que se instauraram, sobretudo, os de bandeira Republicana.

A caracterização desse conflito sinaliza a bifurcação que o sonho tomou. Em “Odeio e Amo”<sup>31</sup> (NYE, 2011, p. 35), o sentimento de pertencimento ambivalente é questionado:

[...]  
pergunto a Dan por que humanos são tão maus uns com os outros.  
Mas você não ama este país? diria ele  
e eu diria, Claro que sim, odeio e amo.  
[...].

( [... ]

<sup>29</sup> Cf. **The Fallen Son: The Death of Captain America** (2007), série limitada da Marvel Comics com cinco capítulos, escrita e desenhada por Jeph Loeb, Leinil Yu, Ed McGuinness, John Romita Jr., David Finch e John Cassaday.

<sup>30</sup> Cf. **CAPITALISMO: uma história de amor**. Dirigido por Michael Moore. Estados Unidos: Paramount. 2009. DVD. 127 min. NTSC, som, color, legendado.

<sup>31</sup> Título original: “I Hate It, I Love It”.

ask Dan why humans are so mean to one another.  
*But don't you love this country? he'd say*  
*and I'd say, Sure I do, I hate it, I love it.*  
 [...]). (NYE, 2011, p. 35).

A ilusão do sonho transforma o sentimento de atração em sentimento de ambivalência. A pergunta inicial do trecho, “por que humanos são tão ruins uns com os outros?”, remete não só ao conflito humano de maneira genérica, mas, sobretudo, as dinâmicas relacionadas ao delírio onírico da igualdade de direitos e liberdade. O verso final do trecho denuncia a ambivalência, a antítese produzida pela oposição “amor” e “ódio” são os dois extremos da entropia cultural.

Slavoj Žižek (2011) comenta como os discursos após os atentados de 11 de setembro de 2001 e a crise financeira de 2008 são semelhantes. Porém, Žižek (2011) retoma o caminho feito por Marx, em **O 18 de Brumário** (MARX, 1973 apud ŽIŽEK, 2011), ao corrigir a ideia de Hegel de que a história necessariamente se repete. Marx (1975 apud ŽIŽEK, 2011) acrescenta: “primeiro como tragédia, depois como farsa” (MARX, 1975 apud ŽIŽEK, 2011, p. 16). O comentário de Žižek (2011) continua explicando como o Onze de Setembro simbolizou o que já estava latente desde a euforia da Queda do Muro de Berlim em 1989 aos conflitos de petróleo remanescentes da Guerra do Golfo e o surgimentos de outros “muros” em Israel, Cisjordânia, em torno da União Europeia e na fronteira entre Estados Unidos e México. Estes “muros” foram construídos em prol do protecionismo do capital com pretensões de criar um “novo” discurso político-econômico. Os comentários de Spivak (1988) sobre o modelo representativo reforça a análise de Žižek (2011). Visto que ambos tiveram como ponto de partida conceitual o elemento representativo da linguagem. Se forcarmos o olhar nas entrelinhas da história, perceberemos a sequência trágica e farsesca da representação do subalterno dentro da semiologia e da estética orientalista.

O “novo” discurso político-econômico norte-americano, com a eleição de Barack Obama em 2008, tenta retomar o aspecto salvacionista da versão peregrina do sonho. O discurso inaugural de posse parafraseia as palavras de Thomas Jefferson (2006):

[...] Chegou o momento de reafirmarmos nosso espírito de resistência; de escolher nossa melhor história; de carregarmos aquela dádiva preciosa, aquela nobre ideia, passada de geração para geração: a promessa dada por Deus que todos somos iguais, todos livres, e todos merecem uma chance de buscar sua completa porção de felicidade. (FAVREAU, 2008).

Durante o discurso de posse, escrito por Faverau (2008), o então presidente Barack Obama

toca em pontos sensíveis da “identidade hegemônica” construída pela máquina político-ideológica, sobretudo, Republicana. Embora não totalmente livre do salvacionismo, o discurso tenta incluir o diálogo, ao invés da força militar, que tanto marcou a presença norte-americana na história mundial. Além de redirecionar o olhar, o recente semifechamento da prisão da Baía de Guantánamo, Cuba, e a retirada das tropas americanas do Iraque dão um novo direcionamento ao projeto que toma o diálogo como base para a resolução de conflitos. Porém, o discurso torna-se vazio no passar dos anos e conflitos de identidade e pertencimento continuam em constante negociação nas formas de representação como veremos no capítulo seguinte: “Transculturação do Espírito: Naomi Shihab Nye e a Entropia do Sonho Americano”. No qual, analisaremos o diálogo para a emancipação do sonho.

## 5 TRANSCULTURAÇÃO DO ESPÍRITO: NAOMI SHIHAB NYE E A ENTROPIA DO SONHO AMERICANO

“A Alma seleciona sua própria sociedade – / Então – fecha os umbrais – / Para a sua divina Maioridade – / Presente não mais”.

[“The Soul selects her own society – / Then – shuts the Door – / To her divine Majority – / Present no more”].<sup>32</sup>

Na proposta de deslocamento do pensamento do capítulo primeiro, “Bilros do Pensamento”, a obra de Nye serviu como instigação para retomar os olhares da crítica e repensar abordagem da Literatura nos Estudos Culturais. Nye nos apontou o caminho para abordamos as noções de “oriental”, “árabe”, “norte-americano” e “ocidental” em posição de interstício, não na polarização desses signos. A espiritualidade em Nye ganha uma dimensão mais ampla por esse posicionamento. O fluxo de pessoas no mundo funciona por constantes “atrações”. Essas “atrações” não estão exclusivamente ligadas a uma vontade individual. Pessoas são atraídas por motivos diversos para lugares diversos. A atração que comentamos no capítulo anterior, “Entrepassados”, diz respeito ao arquétipo do Sonho Americano. Construído a partir da chegada dos primeiros imigrantes vindos da Europa para a América do Norte, com o apego utópico e promessa edênica de encontrar a Terra Prometida. O sonho tomou proporções salvacionistas, vislumbrando e atraindo pessoas. Porém, com a porosa relação das trocas culturais e a dinâmica entre os projetos globais e as narrativas e poéticas locais o delírio utópico do sonho dá sinais de rachadura, e o espelho das representações formam um mosaico dos fragmentos do sujeito. O “unionismo” semiológico cede lugar ao heteronismo. A linha tênue que separa corpos e espírito apresenta a sua permeabilidade e a noção primeira de fronteira, como algo que separa e limita, movimenta-se para o “a partir de”: o ponto de intersecção dentro e fora do sujeito.

### 5.1 Dinamismo global e transrelações culturais

Nos Estudos Culturais, o contato/troca que se situa no fluxo cultural é entendido como “transculturação”. Em termos gerais, o termo “transculturação” remete ao encontro cultural

---

<sup>32</sup> DICKINSON, Emily. The Soul Selects Her Own Society. In: MCMICHEL, George; LEONARD, James S. (Ed.). **Concise Anthology of American Literature**. 6. ed. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2006.

dentro de um espaço híbrido, onde indivíduos de origens culturais diferentes estabelecem relação de troca dos valores culturais, que cada um carrega, (re)estruturando a herança cultural. “Transculturização” foi termo cunhado nos anos quarenta pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz (1940 apud PRATT, 2008; MIGNOLO, 2012), em substituição à “aculturação”: “[...] processo de transição de uma cultura para outra [...]” (ORTIZ, 1940 apud, MIGNOLO, 2012). Ao contrário do último, “transculturização” remete a um processo de troca na experiência cultural: “[...] transmutação cultural” [...] (ORTIZ, 1940 apud, MIGNOLO, 2012). Quando culturas díspares se chocam, os elementos representativos dessas culturas acabam por se refazerem. Ortiz (1940 apud MIGNOLO, 2012) usa o termo “transculturização” para se referir ao processo de construção dos arquétipos da herança cultural cubana considerando vários elementos: ético, religioso, artístico, linguístico etc. A transculturização acontece como se os indivíduos estivessem em um processo de entropia cultural, i.e., no contato entre duas culturas o refazer simbólico torna-se irreversível. As culturas em processo de transculturização reestruturam seus signos representativos. O resultado da transculturização, embora ainda que ao sublimar elementos culturais de um dos lados do escambo, é a ressignificação. Mignolo (2012), por sua vez, comenta que o termo “transculturização” tem como referência primeira uma ideia de mistura biológica/cultural de pessoas. Mignolo (2012) constrói então o conceito de “semiose colonial”, que incorpora o aspecto mais representativo da linguagem, i.e., “[...] os conflitos engendrados pela colonialidade no nível das interações sócio-semióticas, [...], na esfera dos signos” (MIGNOLO, 2012). O conceito de semiose colonial

[...] tenta, porém talvez não inteiramente com sucesso, dispersar a noção de ‘cultura’. [...] Porque cultura é uma palavra chave do discurso colonial para classificar o planeta, particularmente depois da segunda onda de expansão colonial, de acordo com o sistema de símbolos (linguagem, comida, vestimenta, religião etc.) e etnia (cor de pele e posição geográfica) [...]. (MIGNOLO, 2012).

A semiose colonial de Mignolo (2012) completa a noção de encontro cultural no que se refere à representação do elemento simbólico. Por outro lado, a semiose colonial diz respeito a um posicionamento “estático” na significação. Dizendo de outra forma, a busca de Mignolo (2012) motiva-se no significar e não no ressignificar. Por este viés, o termo “transculturização”, para nós, consegue ser mais claro por dois aspectos: (1) pela sua ideia de transito e movimento; (2) por já está incluso em seu conceito a linguagem. Sobre este último aspecto, argumentamos que a omissão, ou escolha, de Ortiz (1940 apud, MIGNOLO, 2012)

foi entender a linguagem no campo da significação referencial. Não muito diferente da escolha de Mignolo (2012) e de Pratt (2008).

Pratt (2008), ao fazer a sua análise sobre o plano das representações, situa o seu olhar “na extremidade receptora do império” (PRATT, 2008). O caso de Mignolo (2012) é semelhante. A sua “semiose colonial” carrega uma unilateralidade de análise. Esclarecemos ao leitor, que não se trata de um erro. Por outro lado, há tanto em Mignolo (2012) quanto em Pratt (2008) uma escolha didática na abordagem do tema. Pratt (2008) argumenta que se alguém analisa apenas o ponto e vista europeu, reproduzirá o monopólio cultural que a empresa imperial avistou. Por outro lado, ao situarmos o olhar na outra extremidade da relação – na colônia – percebemos como os receptores do imperialismo fizeram sua própria interpretação cultural. Nossa busca é pelo olhar intersticial. Pois, a poesia de Nye não permanece estática em uma das extremidades. Ela se desloca, se transforma e é transformada pelo diálogo do interstício. E embora Nye se apresente como “bicultural”, argumentamos que a sua poesia é “transcultural”. Para entender essa assertiva, devemos separar a pessoa biológica do poeta e a sua obra. Nye, como ser biológico, não pode escapar de certo “determinismo”. Que o leitor não entenda de maneira pejorativa o termo. Usamos “determinismo” por conectar mais rapidamente a noção de biológico e genealógico. Além disso, o seu íntimo pessoal não pode ser lido tal qual lemos um poema. A obra através da linguagem consegue acessar o íntimo do Outro quando transcreve o íntimo do Eu. No caso de Nye, sua obra transita em várias tradições literárias e em várias experiências culturais sem o sentimento de recalque ou retaliação. Sua obra faz da experiência em diferentes culturas, uma forma de conexão:

[...] Parece que todos os autores estão engajados na construção de pontes – de suas cabeças para a página, de uma página para a outra, dos escritores para os leitores. Talvez os escritores biculturais que são ativamente conscientes da ou interessados na herança construam um outro tipo de ponte também, essa entre mundos. [...]. (NYE, 2000, p. 266).

Nye (2000) tem razão em uma coisa: a consciência de uma herança cultural híbrida desperta um sentimento de diálogo com o mundo. Mas, por outro lado, insistimos que há uma potência semiológica na produção de Nye, que mesmo ela não tendo notado, fazemos questão de apontar. Sua composição poética põe em cheque a polarização dos estudos relacionados às questões ligadas à transculturação. Mesmo que se argumente que sua produção seja em língua inglesa. Que em sua obra não apareça a *créolization* ou *mestizaje* linguística. O que está sendo discutido por sua obra é uma relação mais íntima com o elemento cultural. Uma ligação

espiritual, pela qual os signos de diferentes culturas são postos em posição de diálogo. Essa atitude poética desmantela o interior do sujeito, o seu ethos. Não seria esta a forma mais transcendente de transculturar-se? O que dizer então dos Estados Unidos através deste olhar?

Precisamos entender que o caminho para uma leitura transcultural dos Estados Unidos esta agregada a uma reestruturação do entendimento acerca dos projetos globais e das narrativas locais, ou poéticas locais – em nosso caso. O último remete à abordagem sociocultural transdisciplinar que acontece no decorrer, do que acreditamos ser, o acinzamento da concepção binária entre elementos culturais em direção a um diálogo. Em outras palavras, reconhecer que a complexidade humana não pode ser nomeada por uma forma maniqueísta simplista e binária, pois, do movimento “de... para...” há sempre um “entre” que tem sido sufocado por uma história ocidentalmente cristianizada e centralizada nas práticas de homogeneização cultural. Os Estados Unidos da América apontou em seu projeto político, sobretudo no limiar do século XX, seus objetivos para esta causa. No entanto, este projeto unionista e homogeneizante tornou-se insuficiente para a demanda que se erguia das necessidades daqueles atraídos ou trazido por uma projeção de prosperidade e felicidade. Encontros e desencontros marcam a percepção de sujeitos dentro do estado híbrido da identidade. A concepção geral de que o discurso literário é refeito para dar espaço às vozes que eram abafadas por causa dos sotaques e tons de pele, dá lugar a um esforço das histórias e poéticas locais de se nomear para o mundo. Desta forma, podemos argumentar que

[a] literatura americana deve ser vista não mais como uma junta de trabalhos internos de um país em particular ou comunidade orgânica imaginada, porém, como interseção sistemática com transversais entre o território nacional e o espaço intercontinental. (GILES, 2003. p. 63).

Seria prudente acrescentarmos ao “intercontinental” na afirmação de Giles (2003), a palavra “transcontinental”, por configurar uma ideia mais dinâmica de fluidez cultural. Giles (2003) aponta para uma leitura dos Estudos Norte-Americanos que seja capaz de enxergar as crises da ambivalência construídas sobre o objetivo do salvacionismo e do “unionismo”. Entender a construção discursiva sobre a ótica da interseção sistemática é (re)estabelecer o complexo “jogo” de interações intrínsecas no cerne das idealização semiológicas da construção da identidade nacional e individual. Ideias, de tal forma, arraigadas entre si, mas que remetem a uma disparidade de construções do sujeito.

A afirmação de Giles (2003) traz uma luz à análise dos Estudos Culturais Norte-Americanos, porém por outro lado, aponta uma problemática: a interseção sistemática da

América do Norte a transforma em um grande entrelugar, onde cada indivíduo delimita uma nova fronteira entorno do seu Eu individual que se confunde com o Eu coletivo e histórico. Giles (2003) aponta para um reconhecimento do território norte-americano como uma larga área de “zona de contato”. Mary Louise Pratt (2008) refere-se a “zona de contato” como

[e]spaços sociais onde culturas díspares encontram-se, chocam-se, lutam umas com as outras, geralmente em relação altamente assimétrica de dominação e subordinação – tais como colonialismo e escravidão, ou suas consequências como eles são vividos em todo mundo hoje. (PRATT, 2008).

Não à toa Pratt (2008) toma emprestado o termo “contato” com os linguistas. Pois, a linguagem como aqueduto do cogito está intrinsecamente, e, ousamos dizer, primeiramente relacionada com a interação e reestruturação do real. Se não é pela linguagem, ou por causa dela, que “modelamos” e nomeamos o biótico? Da mesma forma, Walter (2003) estende a noção de “zona de contato” para dentro, através e entre as Américas, e fronteiras como sendo demarcações de gênero, classe, comunidade e psyche, não apenas pontos limítrofes geopolíticos. A produção literária norte-americana configura-se neste espaço como representação semiológica deste território de encontros culturais, em situação similar de antropofagia, realçando e agrupando as características de uma extensa “zona de contato”.

O manifesto antropofágico de Oswald de Andrade (1928) sugere a síntese das formas culturais através da “digestão” cultural do homem – assimilando o que interessa culturalmente e “expelindo” os “excessos”. Uma visão antropológica focada na medida humana do sujeito periférico ao próprio centro e, ao mesmo tempo, central à própria periferia. Essa visão da absorção do homem pelo próprio homem funciona como forma de reestruturar a herança cultural brasileira que nos serve, de forma adaptada, como ideia chave para uma nova formação de memória através da reestruturação da herança cultural. Andrade (1928) escreve: “Queremos a revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 2008). O contraponto de Andrade (1928) ao reverter o “nós” para a periferia, desperta um sentimento de “devolução”. Não uma “devolução” comercial, antes uma devolução cultural, pela qual a modificação do centro foi possível. Andrade (1928) também nos revela o fim de um medo institucional, o medo de sermos “nós”. Naomi Shihab Nye, em **Transfer** (NYE, 2011), compõe poemas a partir dos títulos enviados pelo seu pai, Aziz Shihab. A história de estar no limiar da civilização, civilização ocidental, por assim dizer, pode ser percebida, reconhecida nas palavras de Nye

(2011) quando ela procura pelas palavras do seu pai para compor os poemas. Em consonância com outros “poetas hifenizados”, como Joy Harjo<sup>33</sup>, Nye aposta na força da aceitação em busca de uma interação menos rígida, mais fluida das relações culturais. Harjo, no poema “Te Devolvo”<sup>34</sup> (HARJO, 1994), traz um sentimento de resiliência ao entrave cultural. Ela escreve:

Eu te liberto, meu belo e terrível  
medo. [...]. Você foi meu amado  
e odiado gêmeo, mas agora não te conheço  
como a mim mesmo.  
[...]

(I release you, my beautiful and terrible  
*fear. [...]. You were my beloved  
and hated twin, but now, I don't know you  
as myself.*  
[...]) (HARJO, 1994, p. 370).

As palavras de Harjo (1994) ressoam em um reconhecimento de si mesmo: o expurgo do medo, a vitória da vida sobre o trauma. Ela encontra seu pertencimento enquanto “exorciza” o medo que a rotula. O estado de abertura e fechamento que ela desenvolve no poema, convida a uma introspecção, a uma revisão de si mesmo como elemento chave para o equilíbrio do pertencimento. Por sua vez, Nye escreve:

Pele lembra quanto tempo os anos cresceram  
quando pele não é tocada, um túnel cinza  
de singularidade, pena perdida da cauda  
de um pássaro, rodopiando em um batente,  
[...]

Pele comeu, caminhou,  
Dormiu sozinha, soube como erguer uma  
mão de adeus. Mas pele sentiu  
que isso nunca foi visto, nunca reconhecido como  
um terra mapeada, [...]

Pele esperançou, isso é o que pele faz.  
Cura no lugar de cicatrizes, faz uma estrada.  
Amor significa você respirar em dois países. [...]

(Skin remembers how long the years grow  
when skin is not touched, a gray tunnel  
of singleness, feather lost from the tail  
of a bird, swirling onto a step,

<sup>33</sup> Poetisa norte-americana de descendência indígena, membro ativo da tribo Creek, nascida em Tulsa, Oklahoma.

<sup>34</sup> Título original: “I Give You Back”.

[...]  
 Skin ate, walked,  
 Slept by itself, knew how to raise a  
 see-you-later hand. But skin felt  
 it was never seen, never known as  
 a land on the map, [...].

*Skin had hope, that's what skin does.*  
 Heals over scarred place, makes a road.  
 Love means you breathe in two countries.  
 [...]). (NYE, 2002, p. 104).

A primeira imagem do poema: a pele como receptáculo do ser que se desloca, nos remete a noção da separação entre corpo e alma. A potencialização estética nasce da constante função paradoxal dos elementos da matéria: a pele vezes a humanização dela. A segunda imagem que destacamos encontra o suporte na pena como objeto que flutua solto e para no solo firme, até que outra rajada de vento a desloque novamente. A leveza da pena reforça a maleável condição do espírito humano à deriva nos contatos do mundo: “amar é respirar em dois mundos”. A imagem da pele como cobertura do espírito e as imagens do vento e da respiração sugerem o ato divino da animação do homem pelo sopro. Não apenas retoma o sopro à entrada da alma, mas ainda sua ligação com a linguagem: palavras são sopros, pausa de respirações e aspirações, movimentos da alma de dentro para fora da pele. O movimento de entrada e saída da palavra reúne em si um duplo papel: a palavra como signo compartilhado, criação de uma coletividade que encontra a individualidade para a ressignificação. “Dentro” e “fora” do humano são, então, espaços de troca semiológica.

Foucault, em seu **Of Other Spaces** (FOUCAULT, 1967), aponta que as “heterotopias sempre pressupõem um sistema de abertura e fechamento que ao mesmo tempo isola-as e as fazem penetráveis” (FOUCAULT, 1967). Esta condição heterotópica é comum nos contatos culturais. Homi Bhabha (1998 apud WALTER, 2003, p. 20), quando escreve sobre o “terceiro espaço”, comenta o estado de negociação onde, nem a colaboração, nem a assimilação acontecem, ele diz:

[os indivíduos no terceiro espaço] implantam a cultura parcial, a qual eles mesclam para construir visões de comunidade, e versões de memória histórica, que veem forma narrativa para as posições de minoria que eles ocupam: o fora de dentro [the outside of the inside]: a parte no todo. (BHABHA, 1998 apud WALTER, 2003, p. 20).

A noção do “terceiro espaço”, para este trabalho sintetiza a concepção de Foucault sobre a heterotopia e a noção de Bhabha (1998 apud WALTER, 2003) quando aponta o

constante estado de negociação cultural dentro desses espaços transitórios. Ainda, aproximam-se da ideia da quebra do binarismo maniqueísta imediato que se entende por “centro” e “margem”, “império” e “colônia” dentro das produções literárias. As fronteiras, deste modo, não são apenas linhas imaginadas, muros e cercas físicas, além disso: linhas do imaginário, muros e cercas do íntimo do sujeito; sua relação com o ethos e com o mundo. Walter (2003) aponta a noção de fronteira como: “[f]ronteira aqui não significa uma linha de separação mas a abertura de um espaço limiar, uma ‘zona de contato’ intersticial em termos de raça, etnia, cultura e nação” (WALTER, 2003, p. 20). Permeando esses quatro itens apontados por Walter (2003), a linguagem transita entre o íntimo e o compartilhado, o individual e o universal reconfigurando corpo e espírito. Como vimos na segunda parte deste trabalho, “Transferência”, Edward Said (2007) faz abrangente análise do repertório de representação construído para o Oriente pela missão colonizadora e imperialista de repressão, supressão e reducionismos semióticos que o Ocidente desenhou ao longo dos discursos legitimados. Said (2007) analisa para a construção humana de representações ideológicas. Ele enfatiza que “nem o termo ‘Oriente’ nem o conceito de ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos do esforço humano” (SAID, 2007, p. 13). Tal modelo representativo do Oriente criou fronteiras de tolerância forjadas no repertório da herança cultural ocidental como formas de dominação e nomenclatura. O esforço humano opera em duas vias: (1) forma representativa de poder ligadas à formulação do discurso perpetuado pelas forças hegemônicas dominantes como forma de manter o status quo; (2) a busca da diversidade na representação revelando as heterotopias silenciadas. O silêncio é a supressão do sopro: a palavra aprisionada. Mais perversa é a inversão, quando por um sopro alheio o sujeito tem seu espírito nos grilhões da representação do grupo do Mesmo. Desta forma, o poder se infla do malogro ideológico insuflando no discurso modelos de ser do sujeito.

A ligação direta do poder com o discurso não é “pouca coisa”, como assinala Foucault (2009), “as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2009, p.10). O poder exercido pelo discurso constrói-se tão logo sua força imagética na construção da verdade. Consideramos, então, o discurso como elemento humano metafísico de deslocamento da verdade. Foucault (2009) esclarece “chegou o dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para o seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação” (FOUCAULT, 2009, p.15). Esta concepção de discurso, para nós, é primordial para entendermos como a luta pela representação encontra no interior da linguagem literária, e por sua vez no íntimo do sujeito, uma maneira de revelar angústias do pertencimento silenciadas pela repressão

colonizadora. Porém, o discurso não se sustenta por si só, ele precisa encontrar o suporte institucional para referendá-lo: ciência, antropologia, política, economia. Os projetos da semiologia global se apossam dos cristais representativos referenciais na formação de um discurso modelo. Em contrapartida, a literatura de Nye transgrede esse modelo revelando as ranhuras do espelho utópico. Este jogo entre o discurso cristalizado e a transgressão pela linguagem literária assemelha-se com a identidade dupla das colônias.

O papel das colônias, em geral, era assumir uma identidade “doméstica” e “forasteira”. Amy Kaplan (2002) aponta que “‘doméstico’ e ‘forasteiro’ não são, é claro, descrições legais e espaciais neutras, mas metáforas fortemente carregadas, impregnadas de associações de raça e classe, de lar e família, intruso e compatriota, sujeitos e cidadãos” (KAPLAN, 2002, p. 3). Inicia-se, então, uma necessidade de um “aprendizado” transcultural. A Literatura, por sua vez, assume um papel na posse representativa, na posse da razão da nominação para a dominação das coisas, mormente, dos indivíduos. Então, os caminhos do “discurso” e da “representação” se bifurcam. O discurso flutua no plano referencial. Ele aponta o sujeito no mundo. A representação potencializa o signo revelando como o sujeito se relaciona com o mundo através do corpo e do espírito.

Kaplan (2002) ao analisar a expansão continental do Império Norte-Americano pela assimilação de Porto Rico, anexada a partir do decreto assinado pelo Congresso Americano em 1900 através do qual mantinha Porto Rico sob a guarda da Constituição Americana, denuncia como e por que o entrelugar é erguido no discurso da ambivalência que se apodera o império. O caso traz à tona implicações de ordem política delicadas. A justiça decreta que Porto Rico passa a ser “estrangeiro para os Estados Unidos em sentido doméstico”<sup>35</sup>. Esta definição deixou Porto Rico em um limbo geopolítico, no qual, serviria como território neutro, e os porto-riquenhos, sob a tutela da Constituição Americana, apenas quando do interesse do império. Esta relação em que se encontra Porto Rico exerce grande influência na configuração partidário-ideológica da política porto-riquenha. Visto que, os partidos se distinguem por aqueles a favor da relação ambivalente aos Estados Unidos e os que se opõe a sua formatação ideológica. Embora, em 2003 a condição de colônia em Porto Rico foi reconhecida por autoridades políticas dos Estados Unidos, sua relação de ambivalência ainda não foi resolvida. Parte da população ainda acredita que uma proximidade com os Estados Unidos pode ser a tábua de salvação política e economicamente. Mais tarde, em 2006 o Congresso Latino-Americano e Caribenho pela Independência de Porto Rico realizou uma

---

<sup>35</sup> O decreto foi dado pelo Juiz Edward Douglas White e analisado por Amy Kaplan (2002).

reunião para discutir sobre a Independência de Porto Rico. Em referendo realizado em 2012 o partido de oposição ganha, transformando Porto Rico no estado número cinquenta e um dos Estados Unidos.

Este episódio sobre Porto Rico servirá como pano de fundo para o que comentaremos a seguir: como a linguagem literária, em suas funções estética e representativa, interfere na reorganização do surgimento do mundo no refazer constante da nossa interação com a significação. Entendendo que a ação nominativa assume formas de dominação; a linguagem literária, por sua vez, é espaço de negociação para além dessas formas.

## 5.2 Domináveis e nomináveis

Somo seres simbólicos e, por consequência, linguísticos. A nossa ligação com a linguagem configura-se tanto pelos âmbitos ontológico e epistemológico, quanto o biológico. Destacamo-nos das outras classes de primatas pela nossa relação com a linguagem. A conexão humana com a estrutura lógica gramatical alonga seus braços para tocar toda a relação do homem com o meio biótico e entre os da sua espécie. O “distúrbio linguístico” humano é, portanto, local de embate tão feroz e com resultados tão atroz quanto lutas físicas travadas por qualquer espécie animal.

O elemento simbólico dentro da linguagem humana assume, desta maneira, um duplo papel: elaborar uma narrativa e poética individual para sua existência e compará-la com a narrativa universal, para classificar, manter, substituir e dominar os outros (o meio biótico, o diferente étnico, a sexualidade etc.) por meio do relicário simbólico diluído através da tradição. Em outras palavras “[f]azer surgir o mundo é a dimensão palpitante do conhecimento e está associado às raízes mais fundas de nosso ser cognitivo, por mais sólida que seja nossa experiência” (MATURANA; VARELA, 2001, p. 33). Por este viés, argumentamos que a processo de dominação simbólica exerce um papel fundamental na nossa maneira de relacionar o “Eu” com o Ser, o Mesmo com o Diverso<sup>36</sup>. A sofisticação deste tipo de dominação se dá através da nominação. Nominamos, porque, temos uma necessidade latente ligada ao cogito e ao desejo de classificar gramatical e lexicalmente o mundo.

A experiência da nominação se relaciona com a aceitação de uma relação transcultural com corpos e espíritos. Ao modo que a “estranheza” seja “amenizada” pela aceitação identitária, o processo de “transliteração”, i.e., a resignificação do sujeito em interstício

---

<sup>36</sup> Ver comentário sobre os termos Mesmo e Diverso cunhados por Edouard Glissant (1981) no capítulo três.

através da potencialidade semiológica da linguagem literária, e no nosso caso a lírica, pressupõe que a lírica estabelece estreita relação com tais potencialidades. A poetisa Marilyn Mei Ling Chin (1994) aborda como o processo de nomação revela a relação do contato entre culturas em seu poema “Como Ganhei Meu Nome”<sup>37</sup> (CHIN, 1994, p. 134-136):

Eu sou Marilyn Mei Ling Chin.  
Oh, como eu amo a resolução  
daquela primeira pessoa no singular  
seguida pelo robusto indicativo  
de “ser”, sem o incerto a-n-d-o  
de “tornando”. [...].

(I am Marilyn Mei Ling Chin.  
Oh, how I love the resoluteness  
of that first person singular  
followed by that stalwart indicative  
of “be”, *without the uncertain i-n-g  
of ‘becoming.’*). (CHIN, 1994, p. 134).

A “necessidade” da nomação se estabelece para uma assepsia do horroroso com a “renomeação” do sujeito. Não apenas, como visto no trecho do poema de Chin, no que diz respeito à desapropriação do nome importado, mas ainda, na relação das nomações étnicas, a ausência de reconhecimento da identidade cultural e a generalização no que, aqui, assinalamos como o estigma generalizador. O nome, embora seja um forte elemento de construção de identidade, funciona como um dos elos entre o indivíduo com sua matriz cultural. As marcas biológicas que, até certo ponto, confundem-se com as de pertencimento étnico-cultural também funcionam como formas de classificação, regidas pela rotulação do império através da sua experiência expansionista de contato estabelecidas primeiro pela necessidade de nomear, segundo pelo limite da nomeação. O que o império não espera é a resposta: a resolução do “Eu” como o gerúndio, “-ando” (CHIN, 1994). O “Eu” está em processo, em movimento, em transição constante em sua própria construção.

Seguindo outro caminho, mas abordando o mesmo processo de naturalização do estranho, Martín Espada<sup>38</sup> expõe a problemática da generalização da origem em “De uma Ilha que Você Não Pode Nomear”<sup>39</sup> (ESPADA, 1994). Espada inicia o poema com a imagem de um homem em um hospital com a etiqueta na mão marcada “negro”. O homem grita pelo corredor: “[...] Não sou! / Tirem isso! / Sou Outro! [...]”<sup>40</sup>. A sublimação da individualidade

<sup>37</sup> Título original: “How I Got My Name”.

<sup>38</sup> Poeta norte-americano, nascido no Brooklyn, filho de pai porto-riquenho.

<sup>39</sup> Título original: “From an Island You Cannot Name”.

<sup>40</sup> Trecho original: “[...] I’m not Negro! / Take it off! / I’m Other! [...]”

somada à ausência do nome da ilha dentro da construção desperta no leitor o sentimento da nomenclatura, a vontade de encontrar o elemento semântico que estabeleça ligação entre aquele homem e sua identidade. A condição de “co-dependência” política de Porto Rico com os Estados Unidos ressalta a ausência do nome. A ilha, por sua vez não se limita a representação direta a Porto Rico, mas, sobretudo, as ilhas caribenhas, especialmente Cuba, da qual a “inexistência” estende-se pela posição que ocupa contra a investida norte-americana de forma de governo. O limbo representativo e a homogeneização do sujeito despertam no leitor o elemento inoportuno da nomenclatura. Através da omissão; pelo simples fato de não ser mencionada, a ilha do poema compõe não só o sentimento de exclusão, mas ainda, de isolamento. Espada fecha o poema enfatizando esse a ausência e suspensão da identidade:

[...] E essa manhã,  
 filha de um homem  
 de uma ilha que você não pode nomear,  
 você soluça em lágrimas  
 tentando explicar  
 que você é Outro,  
 que você não é.

([...] And this morning  
 daughter of a man  
 from an island you cannot name,  
 you gasp tears  
 trying to explain  
*that you're Other,*  
*that you're not*".). (ESPADA, 1994, p. 139).

A semiologia da diferença distorce a noção de outridade e generaliza sua existência. Características genéticas permeiam a rotulação. A experiência cultural americana, marcada por uma história de luta entre “brancos” e “não-brancos”, distorce, enquanto mascara o problema do global versus nacional; nacional versus local. Em outras palavras: limites de reconhecimento étnico-culturais, biológicos, individuais e coletivos. Cada linha de reconhecimento “simplifica-se” em um confronto binário entre Nós e Eles, Eu e Outro. “Ser” assume as condições preestabelecidas pela ocidentalização, ou centralidade branca do discurso. O sujeito mascarado pela linguagem do homogeneizante, em sua necessidade de (re)nomeação para a naturalização das coisas, ameniza o sentimento de horror ao estrangeiro.

Naomi Shihab Nye, em “Arábico”<sup>41</sup> (NYE, 1994), transcende a experiência do leitor para um processo mais íntimo de relação com a linguagem, e por conseqüente com o

---

<sup>41</sup> Título original: “Arabic”.

significado de pertencimento:

O homem com olhos risonhos parou de sorrir  
para dizer, “Até você falar arábico –  
– você não entenderá dor.

Algo a ver com parte de trás da cabeça,  
um árabe carrega as tristezas na parte de trás da cabeça  
a única linguagem decodifica, o arranhado de pedras  
[...]

Achava que dor não tinha língua. Ou todas as línguas  
de uma vez, tradutor supremo, peneira. Admito minha  
vergonha. Viver à beira do arábico, puxando

sua rica tecelagem sem entender  
como entrelaçar o tapete... Não tenho o dom. [...]

(The man with laughing eyes stopped smiling  
*To say, “Until you speak Arabic –  
– you will not understand pain.”*

Something to do with the back of the head,  
An Arab carries sorrow in the back of the head  
That only language cracks, the thrum of stones  
[...]

I thought pain had no tongue. Or every tongue  
At once, supreme translator, sieve. I admit my  
Shame. To live on the brink Arabic, tugging

its rich threads without understanding  
*how to weave the rug... I have no gift. [...]*. (NYE, 1994, p. 19).

Nye escolhe bem a imagem que compõe o tropo da linguagem. A dor como elemento da condição vivente ganha novo significado quando “entrelaçada” a um recorte cultural de comunicação. A experiência do inominável revelada por Nye reforça o estado do sujeito em interstício. A palavra, então, encontra a imensidão do espírito e tenta dar vazão em formato sintático. A ligação da palavra com a ordem das coisas do mundo revela nossa relação com a outridade. O movimento dos corpos, a diáspora dos sujeitos carrega consigo a vontade de fazer nominar o mundo.

A diáspora carregava o discurso do “inominável” que se estalou nesse encontro entre colônia e império no limiar das relações de contato entre o Novo e o Velho Mundo. A Relação apontada por Glissant (1981) remete como pensamento frequente o mundo da *physis* através da *antiphysis* literária. Em outras palavras, os elementos representativos interferem no mundo real reorganizando os seus modelos representativos como espaço heterotópico de

resistência do Diverso. Por outro lado, a esterilização de um modo representativo nacional em detrimento à imposição do projeto global, o povo torna-se inimigo de sua própria tradição. O discurso da condição da colônia de não pertencer aos limites representativos do império revelou logo as duas entidades discursivo-culturais capazes de suprir uma (não-)aceitação do estranho: uma ligada à indefinição da “coisa” colonizada, a outra ao sentimento de aversão que transpira no “inominável”: aquele que fora das fronteiras domésticas torna-se “incapaz” de gerar significação. A formação de contato do Ocidente com os povos de matrizes orientais pode ser entendida como o assombro mediado pela linguagem, o estranho sem voz. Sobre esta qualidade do “inominável”, Luiz Costa Lima (2003b, p. 40) esclarece:

[...] há uma zona indefinida, um entrelugar, em que os signos são bem reconhecidos como signos, sem que se saiba, entretanto, a que apontam. Nesse sentido, o termo ‘inominável’ acolhe as acepções conhecidas pela língua geral comum: ele é tanto o que não se pode nomear como o que não se pode querer nomear – o horroroso. (COSTA LIMA, 2003b, p. 40, grifo nosso).

O entrelugar e o horroroso, grifados, encapsulam duas ideias-chaves: a primeira denuncia este estado de “não-pertencimento”; a segunda traz consigo o óbolo da antipatia ao diferente. Sim, porque, estar no horroroso é estar em “algum lugar” de “lugar nenhum”; é existir nas condições do discurso daquele que impele as normas do espaço, e dos elementos institucionais de formatação da verdade<sup>42</sup>, e, ao mesmo tempo está fora do espaço impelido, pertencente ao “doméstico” e ao “forasteiro”, dois termos que constituem, entre si, a ambivalência paradoxal do discurso imperialista (KAPLAN, 2002, p. 4). O horroroso faz parte da necessidade imperialista de controlar as condições do estado das coisas, pois, é do interesse do império estabelecer essa correlação de emergência ontológica, estreitamente ligada à “nomenclatura” e “inomenclatura”, à “posse” e “liberdade”, ao “familiar” e “estranho”, forjados de pleno acordo com as necessidades do império.

Em relação a outro aspecto do comentário de Costa Lima (2003b), mais ligado ao sentimento de aversão, a diferença mimética, para uma nomenclatura de Homi Bhabha (2007), quando analisa o discurso colonial e assinala: “quase o mesmo, mas não brancos” (BHABHA, 2007, p. 135, grifo do autor). De fato, o impacto da observação de Bhabha (2007)

<sup>42</sup> Ao remetermos ao termo verdade referimo-nos ao suporte institucional: “Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como sistema de livros, da edição, das bibliotecas [...]. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo é valorizado”. (FOUCAULT, 2009, p. 17).

recai, em seu texto, sobre o discurso mimético assumido pela colônia. Entretanto, nosso interesse por essa afirmação em especial sustenta-se pela urgência do confronto da identidade. Sherman Alexie<sup>43</sup> no seu poema “Visagem (2)”<sup>44</sup> (ALEXIE, 1994), lembra-nos o incomodo da representação etnocêntrica. Enquanto assiste a um filme sobre a chegada de dos europeus, o estorvo do silêncio indígena que aparece na projeção chama a atenção, ele escreve:

[...] Se você olhar  
atentamente, você pode ver um índio curvando-se contra o mural. Você  
não encontrará seu nome nos créditos finais; você não pode ouvir sua  
voz ou seu cantar.  
Figurantes, somos todos figurantes.

( [...] If you look  
closely, you can see an Indian leaning against the back  
wall. You  
*won't find his name among the end credits; you can't hear his  
voice or his song.*  
*Extras, we're all extras.*) (ALEXIE, 1994, p. 66).

O sentimento de nulidade étnica apresenta-se carregado de ausência, e também de excesso: ausência de apropriação da voz, da própria significação, por parte do índio; excesso de negação, e castração da outridade, por parte da cultura ocidental branca, capitalizada. A relação da cultura hegemônica com os nativos americanos e, por sua vez, com os povos do Leste, constitui-se na suspensão da semiologia da identidade. A voz lhes é retirada como lhes é retirado o direito de autodefinição, sua relação de pertencimento étnico é significada pelo grupo dos Mesmos, i.e., pela suspensão de sua individualidade, valendo-se apenas do seu caráter alegórico construído pela dicotomia simplista branco versus “não-branco”.

Alexie (1994) nos mostra a imagem de um índio curvando-se ao fundo, em uma mistura de anonimato e submissão, algo que se faz diante de um rei europeu. Uma vez que, o discurso do horror não se apresenta de forma mútua no escambo ideológico do colonialismo – seja qual for sua variante –, no sentido de que a relação colonialista não permite o domínio pleno do discurso pelo colonizado, a luta pela conquista do discurso configura-se de modo mais, por assim dizer, “sutil”. Quanto menos intensa a luta pelo discurso, mais cômodo torna-se o hábito de controlar as dinâmicas do poder, visto que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, aquilo pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”, argumenta Foucault (2009, p. 10). O império ensina a colônia a mimesis do discurso do horror, porém,

<sup>43</sup> Poeta nascido na Reserva Indígena de Spokane, em Wellpinit, Washington.

<sup>44</sup> Título original: “Vision (2)”.

o efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador. Isto porque na ‘normalização’ do estado ou sujeito colonial, o sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem de liberdade e produz um outro conhecimento de suas normas. (BHABHA, 2007, p. 130).

Bhabha (2007) aponta um discurso integrado na via de mão dupla da castração na margem cultural da representação fora da ideologia hegemônica. A “normalização” a qual ele se refere diz respeito à homogeneização da civilidade ocidental. O indivíduo marginal que se encontra dentro da dinâmica de representação do ideal hegemônico de representação, é cooptado pelo grupo dos Mesmos, quando nega sua condição de Diverso. Este “mecanismo de devesa” no sistema hegemônico de representação configura-se pela homogeneização do signo que identifica no humano sua marca identitária, pela qual o relativismo cultural, que permite o contato dialógico entre culturas diferentes, ganha o sentido da estranheza. Em outras palavras, o relativismo é “perigoso” para formação da unidade hegemônica, ele deixa a dinâmica entre o “doméstico” e o “forasteiro” menos esclarecida: ambivalente. Por isso, a chave do entrelugar está guardada na elasticidade semântica dos limites das “fronteiras” internas de desconstrução e reconstrução dos signos de representação identitária em oposição à “certeza unitária” do discurso pautado na ideologia hegemônica. Isto só se realiza no espaço das representações, pois, tanto a função pragmática da linguagem, quanto estética e representativa, estão relacionadas com intrínseco ingrediente da nossa existência – a linguagem – e será através dela que seremos capazes de solucionar o entrave da emancipação, mesmo reconhecendo o perpetuum continuum dos conflitos, historicamente, inerentes à existência humana. Em nosso último capítulo, comentaremos como os rizomas culturais das heterotopias e das histórias locais dialogam com os projetos globais procuram os espaço no solo das representações.

## 6 DA IMENSIDÃO DO ÍNTIMO À FLUIDEZ DO MUNDO

“[E]ncontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão.”<sup>45</sup>

A linguagem é o nosso elo principal com os atos do corpo e do espírito. O comentário do capítulo um, “Bilros do Pensamento”, serviu como um convite ao leitor a se deslocar nas aporias das análises sobre o humano. Dessa forma posto, pois, nossa ligação com a linguagem é o que nos diferencia de outras espécies: nossa semiologia cultural. Esta complexa relação do humano com os signos representativos do mundo cria os contornos epistêmicos das palavras e do que elas representam. No capítulo dois, “Transferência”, vimos como tais contornos, cristalizados pela relação referencial da linguagem, são espelhos refratando o humano distorcido. A tradição de um molde representativo pode encapsular corpos e espíritos em moldes hegemônicos. “Oriental” e “ocidental”, por sua vez, assumem uma referencialidade tão precisa quanto reducionista. No capítulo três, “Entrepassados”, comentamos como o sonho americano é forte arquétipo no imaginário global. Sua força de atração atua no íntimo de sujeitos. A analogia com o canto das sereias é tentador. Embora toda a perversidade do arquétipo do sonho, o seu canto nem sempre puxa para o fundo: signos flutuam, à deriva das representações. A poética de Nye dialoga com o sonho adicionando novos acordes ao seu canto quebrando a mística da atração. As polarizações das representações são questionadas por Nye. Sua formação bicultural reverbera transculturalmente em sua obra. O movimento global de corpos e espíritos nos leva à reflexão sobre a concepção de fronteira como elemento limítrofe. Ao contrário disso, o fronteiro se confunde com os contornos semiológicos da tradição cultural, i.e., os limites do corpo, sua circunscrição, sua transformação além do determinismo biológico; a imensidão do espírito, o ethos resignificado, o sujeito contempla os elementos da tradição. Por esse viés, nesta parte do trabalho argumentaremos como Nye acessa o espiritual de maneira a reconfigurar a tradição do que se entende por “ocidental” e “oriental”. No capítulo quatro, “Transculturação do Espírito”, comentamos como a quebra do silêncio faz-se no constante embate entre a vontade hegemônica e utópica dos projetos globais e da posição heterotópica das histórias locais. Dentro das “zonas de contato” - espaços onde culturas díspares se encontram, se chocam e lutam em relação assimétrica de subordinação e

<sup>45</sup> BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

dominação – a entropia cultural se transforma em pulsão para a quebra do silêncio. Transformando-o em potência humana de emancipação. Ou seja, o sujeito em contato está em processo de transculturação. Nesta capítulo, seguiremos em direção a mudança de pensamento. Quando os fragmentos da significação diluídos na história ganham novos contornos em busca da resiliência semiológica do sujeito. O olhar de Nye sobre o mundo nos trás uma nova forma de ver a vida: outra experiência de espiritualidade sem as marcas fundamentalistas ocidentais e orientais.

### 6.1 Enraizamento: espaço entre mundos

A concepção da dinâmica do entrelugar, do horroroso e o limbo existencial do sonho americano nos trazem a uma reflexão sobre as relações de produção e a liberdade étnica norte-americana. O débito, por assim dizer, da segregação, homogeneização cultural, assepsia étnica e um ideário de salvacionismo messiânico, implantou no imaginário nacional uma busca por valores trazidos pelos primeiros europeus a chegarem à Nova Inglaterra. Passando pela sangrenta Guerra Civil e desaguando em um mar xenofóbico antiterrorista com força bélica e tecnológica durante as últimas décadas do século XX. Marcadas por uma aproximação cínica entre o governo norte-americano e alguns países do Oriente Médio. O Onze de Setembro, por sua vez, foi a reverberação atroz do silenciar violento proporcionado pela empresa orientalista. Os Estados Unidos constrói para si uma “máquina” utópica de fabricar sonhos instantâneos. Ao mesmo tempo em que se transforma em uma grande “zona de contato”, i.e., lugares em que os encontros imperiais, aqueles onde povos geograficamente e historicamente separados entram em contato estabelecendo relações contínuas, geralmente pautadas em desigualdade, coerção e conflitos de caráter social.

Enquanto o avanço tecnológico acompanha o crescimento econômico e alia-se a um projeto imperialista de americanização do mundo, principalmente depois do fim da Segunda Guerra Mundial, a angústia daqueles que foram atraídos pelo campo magnético do sonho americano, ou foram esquecidos por ele, inflamam feridas mal cicatrizadas. “Onde está o meu país?” questiona-se Nellie Wong<sup>46</sup> (1994, p. 3-4). Ela vasculha no relicário de sua experiência transcultural mais que o chão de sua pátria ou demarcações geográficas de territorialização. Wong (1994) vai em direção ao sujeito em interstício, que estando em seu lugar de origem, procura por uma empatia cultural. Em seu poema, datas comemorativas, modos de falar, cor

---

<sup>46</sup> Poetisa norte-americana de origem chinesa.

de pele revelam a angustia do enraizamento. Uma tentativa de auto-significar, ao mesmo tempo em que procura pelo “limite” da nação, que não está exatamente no chão, mas nos sujeitos: nos Outros e nos Mesmos, i.e., naqueles que se deslocam e carregam o seu signo identitário e naqueles que reforçam a reacionária concepção de identidade nacional baseada nos projetos globais. Wong (1994) desmantela a concepção do ideário “unionista” norte-americano. Ela escreve:

Onde está meu país?  
 Onde ele descansa?  
 [...]  
 Comprimido entre fronteiras  
 estriado entre escuro e pisos  
 e lanternas pálidas  
 enfumaçadas por qualidades indistintas?  
 [...]  
 Na voz de um vendedor chinês  
 que me pergunta se sou filipina?  
 Sintonizado no empresário branco  
 que descobriu que não sou como um chinês?  
 [...]  
 Agora os estilistas afogam-nos  
 com o look chinês,  
 envolvendo nossos corpos em cetim  
 costurando nossos olhos com seda.  
 [...].

(Where is my country?  
 Where does it lie?  
 [...]  
 Tucked between boundaries  
 striated between dark and floors  
 and whispering lanterns  
 smoking of indistinguishable features?  
 [...]  
 In the voice of a Chinese grocer  
 who asks if I am Filipino?  
 Channeled in the white businessman  
 who discovers that I do not sound Chinese?  
 [...]  
 Now the dress designers flood us  
 with the Chinese look,  
 quilting our bodies in satin  
 stitching our eyes with silk.  
 [...]). (WONG, 1994, p. 3-4).

O deslocamento do corpo, revelado por Wong (1994), esbarra na fronteira que cada sujeito carrega do seu ethos. É no estado limiar que no encontro da diferença, do diverso, da outridade limita-se a representação. O signo mais latente, como já argumentamos

anteriormente, se faz presente nos traços biodefinidos ou pela renovação destes traços, através da reconfiguração representativa que os elementos de pertencimento cultural podem proporcioná-los. Ainda, o processo da construção ideológica hegemônica é compulsória, lembra-nos Slavoj Žižek (2011), trabalha para a cristalização das formas de interação capitalizadas (na política, educação, relações sociais etc.) dentro da mais fantástica eficiência simbólica da ideologia dominante. Por outro lado, a linguagem poética não apenas revela o íntimo do sujeito: seu espírito. Ela carrega consigo o leitor para restabelecer com o signo uma relação de suspensão: a função referencial da linguagem perde seu lugar de destaque.

Neste caso, Wong (1994) não busca uma resposta simplista, ela procura pelo elo de sua condição estrangeira e doméstica, a aconchegante junção entre home e land; entre um estado de espírito de pertencimento familiar e enraizamento cultural. Da mesma forma, Nye, em sua obra, ao tempo que questiona a estável condição do enraizamento, e, mais ainda, a condição humana de pertencimento – não apenas no sentido étnico do termo, mas, sobretudo, no sentido humanista – engaja-se na luta contra a capitalização do sujeito. Em seu poema “Fechar o Punho”<sup>47</sup> (NYE, 2000, p. 267), uma conversa entre mãe e o que parece ser sua filha, pois, não a marcadores de gênero que possam tornar possível esta identificação, revela a face engajada da obra de Nye. Ela escreve:

“Como você sabe se vai morrer?”  
Suplico a minha mãe.  
Estávamos viajando por dias.  
Com estranha confiança ela respondeu,  
“Quando não podemos mais fechar o punho.”

(“*How do you know if you are going to die?*”  
I begged my mother.  
We had been traveling for days.  
With strange confidence she answered,  
“*When you can no longer make a fist.*”) (NYE, 2000, p. 267).

A morte a qual a mãe se refere não corresponde exclusivamente a uma morte biológica, mas ainda, a morte do sujeito autônomo capaz de interferir nos processos sociais. Além disso, a imagem do punho remete não apenas à força física que uma pessoa é capaz de executar ao fechá-lo enquanto vivo. A imagem do punho, em riste, fechado, antes utilizada pelo movimento dos Panteras Negras<sup>48</sup>, é comumente utilizado para simbolizar a luta contra uma determinada corrente ideológica. A imagem da morte no trecho provoca no leitor o

<sup>47</sup> Título original: “Making a Fist”.

<sup>48</sup> O símbolo do punho fechado em riste foi utilizado por grupos radicais que promovem uma agenda racista a favor da supremacia ariana, como representação do orgulho branco.

estado de inquietação. Pois, para o olhar humanista, “morrer” ou “deixar de viver” remetem a uma condição de inexistência.

Entre o signo e o referente linguístico habita um espaço de poder, intimamente condicionado à relação humana da formação da linguagem e sua associação com a ideologia. A palavra em sua ligação com a *physis* não se sustenta além das colunas ideológicas, pois, sua referencialidade está carregada de concepções rasas e utópicas – em oposição às heterotópicas – do constructo semiológico de nação, comunidade, identidade e pertencimento:

a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, mas esse lugar onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada: no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia. (ŽIŽEK, 1996. p. 22-23, grifo do autor).

O “positivamente determinado” na fala Žižek (1996) deve ser visto como o malgrado denunciado por Adorno<sup>49</sup> (2003). Carregando a arte para a representação vazia, pautada na agenda homogeneizante do discurso hegemônico, não só em conteúdo, mas também em forma. Os Estados Unidos, em sua formatação ideológica político-social, faz do entrelugar um discurso de uma semiologia da ambivalência, semanticamente pronta a “não deixar” expectativa de certeza ao pertencimento. Por outro lado, do entrelugar nasce o estado híbrido da urgência de descartar o horroroso, sobretudo, “nominá-lo” dentro do diálogo do que é posto como “estrangeiro” no sentido “doméstico” para apaziguar a sua condição de estranheza. Mas este modo de análise seria fixar o olhar em uma das pontas da referencialidade. Seria entender que não há uma resposta ousada da outra ponta da relação. Em outras palavras, do entrelugar, por ser um espaço ambivalente, também é onde os signos não possuem mais uma “referência” e sim uma “referencialidade”, i.e., seus contornos semiológicos ficam menos definidos. Por este ponto de vista, não nos referimos a uma “nomeação” de ordem dominante ou primeira, partimos em direção a uma “nomeação” do reconhecimento de identidades – com “s” – em um refazer das práticas sociopolíticas que se movimenta para dentro e para fora do limite da representação linguística. Há um ponto de interseção delicado nas duas concepções de entrelugar. Em primeiro temos o estrangeiro – aquele “vindo de uma terra estranha”; alienígena – ao tornar-se “doméstico” – de senso não apenas do que me é familiar mais ainda “domesticado”, “docilizado”. Em segundo lugar, o encontro que se caracteriza pelas mediações culturais. Encontro que não significa equilíbrio perfeito, mas,

---

<sup>49</sup> Ver capítulo dois.

uma insistência constante pela libertação das formas de representação e junto a elas a construção de espaços onde o Diverso possa ser celebrado. E, mais uma vez Bhabha (2007), “como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente” (BHABHA, 2007, p. 130, grifo do autor).

Para nós, as formas de dominação estão intimamente ligadas aos estados internos e externos do sujeito: corporais e espirituais. Esses estados são inerentes a um sistema de representação que envolve instâncias legislativas, ideológicas, políticas e econômicas a uma hegemonia dominante. Na medida em que, os sistemas representativos cristalizam “formas ideais” de representação cultural nas vias comunicativas do mundo economicamente globalizado, os “recortes” étnicos são racializados. Assim, marcas biológicas – cor da pele, cabelo, nariz – são transformadas em estigmas culturais para a segregação e o racismo, como se não houvesse nessa representação uma predeterminação geopolítica. A própria noção de “raça” é uma referencialidade ideologia de animalização humana, pressupõe uma anulação positivista de capacidades dentro do limite de nomeação/dominação. Mas, como entrar no exame crítico sem estar fadado aos limites da referência do signo?

As palavras nos são apresentadas como referências já estabelecidas pelo tempo. A noção linear do tempo é por si só uma forma de referencialidade. Bergson (2006) analisa os pensamentos de Einstein (190? apud BERGSON, 2006) sobre o tempo e a simultaneidade. O olhar filosófico de Bergson (2006) aponta para uma relatividade do tempo que baseia-se nos diferentes pontos de observação de um fenômeno. Analogamente, a existência de um sistema referencial que serve como sistema inicial para que outros sistemas de análise coexistam, assemelha-se ao contato do sujeito com o sistema de referência cultural. Bergson (2006) escreve:

[...] a Teoria da Relatividade implicará efetivamente a existência de Tempos múltiplos, todos no mesmo plano e todos reais. Se, ao contrário, nos situamos na hipótese de Einstein, os tempos múltiplos subsistirão, mas haverá sempre um único real [...]: os outros são ficções matemáticas. [...] [T]odas as dificuldades filosóficas relativas ao tempo desaparecerem se nos ativermos estritamente a hipótese de Einstein, mas também desaparecerem todas as estranhezas que extraviariam um número tão grande de espíritos. [...]. (BERGSON, 2006, p. 34-35).

Porém, a marcação apontada por Bergson (2006) não seja de todo satisfatória para criarmos uma analogia perfeita entre a relatividade einsteiniana e a linguagem poética. Pois, a última possui uma suspensão da referência do real. A linguagem poética, ao contrário da narrativa, potencializa-se a cada junção de signo, estabelecendo outra relação com o

significado. Se seguirmos a trilha traçada por Ricoeur (2010) em sua análise sobre o tempo da narrativa. Poderemos fazer uma distinção epistemológica crucial para uma noção de tempo especializado de Bergson (2006) em contraponto com a análise de Ricoeur (2010) a obra de Virginia Woolf. Ricoeur (2010), por sua vez, observa como o tempo da ficção está em constante indeterminação, ou como ele indica:

Sejam quais forem as semelhanças e diferenças entre o tempo em Virginia Woolf e o tempo em Bergson, o erro maior consiste, aqui, em não dar à ficção enquanto tal o poder de explorar possibilidades de experiência temporal que escapam a conceitualização filosófica, justamente em razão do seu caráter aporético. (RICOEUR, 2010, p. 196).

A função literária aporética do tempo, apontada por Ricoeur (2010), pode ser comparada com noção de indeterminação quântica heisenbergiana<sup>50</sup>, i.e., quanto maior a precisão na tentativa de apreensão de um fenômeno, maior será a indeterminação do seu resultado. O leitor, neste momento, pode estar se perguntado qual a ligação entre uma noção de tempo e os processos de nominação e dominação do sujeito. A linguagem literária desafia o exame do tempo, abraçando o conflito entre a necessidade sintática da linguagem e a vontade caótica dos elementos naturais que habitam o indivíduo. Em uma estância mais referencial, o tempo se apresenta como algo tão inventado pela humanidade quanto às roupas que vestimos. A importância do tempo para nós tem uma origem metafísica: sua passagem, permanência ou projeção assume uma característica atávica e oracular em contraponto com suas leis estáticas, calculáveis. O físico John Barrow (2007) comenta:

A existência do tempo é um mistério. Não há uso para ele. Nada realmente precisa “acontecer” tudo se acomoda latente nas leis e nas condições iniciais. Uma primeira reação para esse pensamento é apontar para as leis da Natureza como sendo algoritmos que predizem o futuro do passado, mas temos visto que leis são equivalentes a princípios invariáveis, quer dizer, assertivas para o efeito que alguma entidade não muda. (BARROW, 2007. p. 63).

O tempo referencial se apresenta então com algo, em primeiro plano, implícito à condição de referencial de movimento. Os marcadores do “antes” e do “depois” são vinculados ao lastro do agora. O tempo aporético de Ricoeur (2010) e o espaço heterotópico de Foucault (1967) relacionam-se com o tempo percorrido pelo tempo narrado, porque, o movimento da dimensão temporal remete à condição do ponto de partida da matéria. Assim, o

---

<sup>50</sup> Cf. HEISENBERG, Werner. **Física e Filosofia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

movimento do tempo torna-se relativo, suas leis de existência dialogam com a mudança da percepção da nossa imensidão espiritual: “nosso estado presente contém toda informação necessária para reconstruir o passado e predizer o futuro” (BARROW, 2007. p. 64). O relicário da dimensão humana do tempo significa o referente, transformando-o em artefato, i.e., em signo referencial do sujeito conectando-o a sua comunidade, identidade e nação. A linguagem literária, configurada pela antiphysis, por sua vez, suspende o dimensionamento referencial. Então, os objetos deixam de ter importância factual para encarnar a revelação semântica. João Cabral de Melo Neto (2010), em seu poema “Museu de Tudo” (MELO NETO, 2010), destoa a referencialidade histórica com a suspensão da linguagem artística:

Este museu de tudo é museu  
como qualquer outro reunido;  
como museu, tanto pode ser  
caixão de lixo ou arquivo.  
Assim, não chega ao vertebrado  
que deve entranhar qualquer livro:  
é depósito de que aí está,  
se fez sem risca ou risco.  
(MELO NETO, 2010. p. 281).

A negação do elemento referencial, do que está organizado como depósito, reunião de ordem temporal ligada a physis da representação mimetizada da história, aproxima Melo Neto (2010) de uma forma de composição onde o tempo pode ser dimensionado dentro de uma amplitude relativa, questionando sua linearidade de ordem sintática. A relação de Melo Neto (2010) com a sua obra revela-nos uma preocupação corporal com a linguagem: sua forma compacta de poesia, na qual coisas e corpos questionam o seu papel no mundo.

A viagem através da relação tempo poético versus tempo referencial confunde-se, sobretudo, com a relação mimética do dimensionamento da relação cognitiva do homem com a linguagem. A razão reconhecida para o uso do tempo é marcada pela lógica linear. A narrativa por ordem mimética estabelece a relação linear como sendo a mais próxima da forma aceitável para desenvolver o movimento dos eventos:

[...] no sentido estrito do termo, a ação narrativa é constituída por uma linha (um evento atrás do outro). Como os eventos são conectados de maneira a oferecer uma explicação, esta pode-se apresentar ou dentro da própria ação ou se superpor ao ponto deste evento que se procura melhor compreender (COSTA LIMA, 1989. p. 62).

Pensar o tempo de maneira atávica e mensurável é uma característica mais próxima da

narrativa histórica, na qual passado, presente e futuro, apresentam-se distribuídos por linha, e volumados por eventos configurados pela marcação sequencial. No entanto, em comparação com o raciocínio literário, o tempo é dimensionado dentro da possibilidade de quebra da linearidade cognitiva de mensura, aproximando-se mais do caótico cognitivo. Dito de outro modo: o tempo literário pode configurar-se para fora do referencial da *physis*, exacerbando o grau revelador da linguagem literária.

Uma assertiva propondo princípio, meio e fim de algo pode parecer redundante, mas, se considerarmos que o tempo referencial, ligado a *physis*, é sempre presente e o tempo literário é tempo suspenso, o presente transforma-se no estado de passagem. T. S. Eliot (1974) dilui a ideia de tempo em “Burnt Norton” de **Four Quartets** (ELIOT, 1974):

Tempo presente e tempo passado  
São ambos talvez presente em tempo futuro  
E tempo futuro contido no tempo passado.  
Se todo tempo é eternamente presente  
Todo tempo é irredimível  
O que pode ter sido é uma abstração  
Permanece uma possibilidade perpétua  
Apenas em um mundo de especulação.  
[...]

(Time present and time past  
Are both perhaps present in time future,  
And time future contained in time past.  
If all time is eternally present  
All time is unredeemable.  
What might have been is an abstraction  
Remaining a perpetual possibility  
Only in a world of speculation.) (ELIOT, 1974. p. 13).

T. S. Eliot (1974) revela a característica do elemento dimensional do tempo. A suspensão e encapsulamento do tempo em formato presente reforça a ideia da *antiphysis* no desprendimento referencial da linearidade temporal. A linguagem poética, com sua característica onírica, altera de maneira mais contundente a relação temporal entre as dimensões que se colidem: do leitor, do mundo referencial e do texto. A concepção própria da poesia é o seu estado permanente de indeterminação temporal: “[...] Entre o “não-ser” e o ser [...]”<sup>51</sup> (ELIOT, 1974, p. 20). Eliot (1974) continua em “East Coker” (ELIOT, 1974): “no meu começo está meu fim. [...]”<sup>52</sup> (ELIOT, 1974, p. 23). O tempo poético confundir-se com o presente, suspenso entre o passado (memória) e o futuro (e se...). A leitura da poesia exige do

<sup>51</sup> Trecho original: “[...] Between un-being and being [...]”

<sup>52</sup> Trecho original: “In my beginning is my end. [...]”

leitor um estado de continuidade para a formação de um significado. A consciência semântica é formada pelo avanço na leitura do poema, cada verso é o começo e fim do poema que se expande em direção ao projeto final da imagem que se deseja formar. O deslocamento temporal dentro do poema é ilusório, se comparado com o pseudoprogresso narrativo, a linguagem poética suspende o elemento temporal fazendo colidir o tempo referencial do leitor com o tempo estático do poema. Deste modo, reestruturando o sistema representativo.

Por esta reestruturação, entendemos que os signos operam mudanças no íntimo: no ethos pelo sopro da linguagem no espírito. O sistema representativo pode ser memorizado. No momento do conflito ideológico das representações ambivalentes, na soma das tradições e/ou nas formas percebidas dela, é que a reestruturação dos signos da tradição se (re)estabelecem. Concordamos com Sherry Ortner (1984 apud LUGO, 1996) quando enfatiza que a “[...] sociedade é um sistema, que o sistema está poderosamente moldado, porém o sistema pode ser feito e desfeito através da ação humana e interação” (ORTNER, 1984 apud LUGO, 1996, p. 47). Esta concepção pode ser complementada pelo comentário de Kadir (2003) quando escreve:

O movimento gerado por esse insight [de rever a condição de representação dos Estados Unidos] tem estado longe do ontológico e em direção ao funcional e epistemológico – ou seja, do que as coisas e culturas são para como elas se comportam e para que fim, como locais de conhecimento e regimes da verdade. (KADIR, 2003, p. 15).

A experiência cultural híbrida, aquela concedida pelo estado transdisciplinar de indivíduos que estão em movimento cultural de constante diálogo entre os elementos nação, comunidade e limite é estabelecida por um diálogo emancipatório. Na busca por uma linguagem que seja capaz de saciar ambas as experiências culturais, os signos se situam no entrelugar da significação. Desta forma, exercem no leitor as mudanças de espírito, de ethos e de corpos. Ao mesmo tempo, adiciona, exclui e modifica as relações políticas, étnicas, sociais, culturais, sexuais, históricas de assimetria de poder. Argumentamos que conviver com a diferença é estabelecer um constante diálogo entre os limites humanos situados pela “acomodação” porosa da projeção cultural entre indivíduos:

As relações interculturais se fazem em movimentos de avanço e recuos, como se evoluídos dessem créditos de confiança aos outros para experimentar os limites, sentindo que o outro ultrapassou os limites permitidos, volta à posição de defesa. (LIMA, 2002. p. 524).

Quando a experiência individual quebra o repertório de uma herança cultural, o individual torna-se coletivo, e por fim, universal. Por isso, argumentamos que a herança cultural é acessada dentro do sistema de semi-fechamento e semiabertura. O movimento dos elementos, por assim dizer, chamados de heranças culturais, é definido através de uma conexão mútua entre coisas e palavras que são revisitadas através das possibilidades dos encontros culturais que estão no poder representativo na Literatura: a representação semiológica dessas relações sociais fundamentadas pela proximidade de indivíduos em contato reestruturam o fluxo dos signos representativos. Ao recorrer ao ato de recontar o repertório de signos que traçam a herança, abraçamos a possibilidade de (re)conectar, (re)ler, (re)teorizar, (re)fazer o complexo do humano, aceitando o encontro. A linguagem tem efeito significativo neste reconectar, pois,

como criaturas literárias e animais políticos, devemos nos preocupar com a compreensão da ação humana e do mundo social como um momento em que algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização. (BHABHA, 2007. p. 34, grifo do autor).

A característica ontológica ao conceito de humanidade pensante é o repensar de existência: etnicamente, economicamente, e, culturalmente. Cocchiarale (2006) comenta que “tudo que é cultural é inventado, etc.” (COCCHIARALE, 2006, p. 44). E o elemento transitório do presente encontra-se à disposição do caos, em constante mutação, sobretudo reorganização. Considerando que a linguagem é a vontade humana de estabelecer a ordem sintática da linguagem no mundo<sup>53</sup>. A “organização”, no trecho de Bhabha (2007), corrobora com a nossa ideia de que a relação humana com o mundo se estabelece por essa maneira de organizá-lo em códigos e signos. Deste modo, entender as tensões da “casa transnacional” norte-americana dentro da ambivalência do discurso é estabelecer um foco para os Estudos Culturais capaz de dar voz àqueles que se encontram na subalternização semiológica. Pois, é nesse espaço que a prática estrutural da relação das dinâmicas discursivas, sobretudo, semiológicas de representação e recepção da tradição deslocam o significado. Por sua vez, a herança como elemento significativo está em constante movimento de (re)posicionamento, a frente da complexidade de formações resultante das “emendas” e “quebras” das tradições culturais.

---

<sup>53</sup> Insistimos neste aspecto, pois, acreditamos que toda intervenção humana tem como fonte inicial o “distúrbio” linguístico: a separação epistemológica entre o homem e os outros grandes primatas. A vontade humana de organizar o mundo – como se este já tivesse uma ordem própria – está intimamente ligada a esta característica fundamental do projeto humano.

Monika Kaup (2002) diz que o “[...] hibridismo requer um espaço entrelugar que é duplamente aberto e fechado”, como a poesia de Naomi Shihab Nye dentro do território transcultural da literatura norte-americana, Kaup (2002) continua, “uma acomodação insular com fronteiras porosas”, capaz de manter certa solidez ao mesmo tempo em que se enche de “fluido cultural”, deste modo “aberto (e distante) às culturas adjacentes por canais de fluxo transcultural e protegido da absorção territorial absoluta” (KAUP, 2002, p. 205). Nye escreve em “As Gravidades da Ancestralidade”<sup>54</sup> (NYE, 1994, p. 266) que

Ser bicultural foi sempre importante para mim: mesmo quando criança sabia que existia mais de uma maneira de vestir, comer, falar ou beber. Sinto-me sortuda em ter essa dupla perspectiva inerente em meu parentesco, e também fui encorajada a explorar outras perspectivas étnicas e culturais. Talvez ser bicultural ajudou-me a manter um senso de ‘outridade’ ou desapego. [...]. (NYE, 1994, p. 266).

Naomi Shihab Nye não se esconde nem no véu de um ocidentalismo doutrinado, nem no vislumbre onírico da América do Norte. O seu “senso de desapego” (NYE, 1994) a situa em posição constante de aprendizagem de sua própria relação com o humano. Deste modo, Nye carrega o leitor junto a revelar-se dentro do movimento dos significados das coisas do mundo. Em seu poema “Em Guerra”<sup>55</sup> (NYE, 2005, p. 56), Nye tenta trazer o bom senso da razão em detrimento ao conflito:

Tudo de bom para você & os seus  
 ele encerra a carta.  
 [...]
 onde termina “dos seus”?  
 olhos negros suplicantes  
 o que podíamos fazer  
 de diferente?  
 Sua família,  
 sua comunidade,  
 círculo de terra, não queríamos,  
 tentamos impedir  
 não fomos ouvidos  
 pelos olhos negros que morrem  
 agora. Quão facilmente  
 nos teriam convidado para entrar  
 para um café,  
 [...]
 Seus amigos & meus.

(Best wishes to you & yours

<sup>54</sup> Título original: “The Gravities of Ancestry”.

<sup>55</sup> Título original: “During a War”.

He closes the letter.  
 [...]
 where does “yours” end?  
 dark eyes pleading  
 what could we have done  
 differently?  
 Your family,  
 you community,  
 circle of earth, we did not want,  
 we tried to stop,  
 we were not heard  
 by the dark eyes who are dying  
 now. How easily they  
 would have welcomed us in  
 for coffe,  
 [...]
 Your friends & mine.) (NYE, 2005, p. 56).

A consciência do pertencimento e representação híbridos, assumida por Nye, é ponto de encontro para o “espaço entre mundos” (space between worlds). No poema descrito acima, as imagens se deslocam, passando pela angústia da tragédia anunciada da guerra iniciada pelo incomodo do encerramento da carta: separação dos mundos “árabe” e “norte-americano”. Nye guia o leitor para a compreensão incluída quando encerra a linguagem do distanciamento para dentro do “Eu”. Esta relação de negociação será discutida a seguir.

## 6.2 Negociação: o encontro no limiar

A concepção orientalista constrói-se no ideário do purismo e da unidade. Por outro lado, os modelos representativos podem assumir uma transição semiológica focada na representação do sujeito que se encontra na encruzilhada da identidade transcultural.

Na busca por uma cultura pacífica de tolerância nas condições de encontros culturais, concordamos no entendimento da Literatura como tradutora do sentimento em pensamento, de tal forma a devolver a experiência humana para constante recriação da realidade humana. Walter (2003) argumenta: “Criando imagens de sentir através da revelação de experiências íntimas, a arte literária traduz sentimento em pensamento e dessa forma torna-se a medida da experiência humana. [...]” (WALTER, 2003, p. 15). Nosso argumento resvala na ideia da possibilidade de que a Literatura, como espaço de máxima significação simbólica, seja o canal pelo qual a história humana reencontre a possibilidade de se reestruturar, pois, “[...] realidade existe e é recriada constantemente por um processo cíclico de articulação e rearticulação [...]” (WALTER, 2003, p. 15). Embora Walter (2003) esteja analisando as narrativas intersticiais

nas Américas, tomamos o seu raciocínio emprestado, pois, nos parece prudente aplicar a lírica o mesmo pensamento. A “articulação e rearticulação”, comentada por Walter (2003), demanda de um contato metafísico com o mundo. Esse contato se estabelece pela linguagem. A linguagem é a maneira humana do mundo entrar em nós. Encontramos nela a imensidão da contemplação do mundo e da nossa intimidade espiritual. Nye acompanha a sua poesia do olhar de outra forma de transculturação: espiritual. Em sua obra não há o expurgo da alma, mas o olhar sincrético em direção à celebração da vida. Em “Outras Formas de Rezar”<sup>56</sup> (NYE, 2002, p. 3-5), ela escreve:

Havia o método de ajoelhar-se,  
um bom método, se você vivesse em um país  
onde pedras fossem macias.  
Mulheres sonhavam desejando  
cantos escondidos onde joelhos encaixem nas pedras.  
Suas orações, ossos desbotados,  
pequenas palavras de cálcio ditas em sequência,  
como se essas sílabas derramadas pudessem  
fundi-las com o céu. [...].

(There was the method of kneeling,  
a fine method, if you lived in a country  
where stones were smooth.  
Women dreamed wistfully of  
hidden corners where knee fits rock.  
Their prayers, weathered rib bones,  
small calcium words uttered in sequence,  
as if this shedding of syllables could  
fuse them to sky. [...]). (NYE, 2002, p 3).

A primeira maneira de rezar revelada por Nye (2002) traz a imagem da penitência e o uso da linguagem como meio de acesso ao transcendental. A imagem seca e dura das pedras e dos ossos desbotados intensifica-se com a fragmentação das sílabas pronunciadas. Nye carrega o leitor para o estado de procura do íntimo onde as palavras, proferidas por repetição, pudessem conectar o humano ao divino. Ela continua:

[...]  
Havia homens pastores há tanto tempo  
seus passos eram de ovelhas  
Debaixo das oliveiras, levantavam seus braços –  
Ouça-nos! Temos dor na terra!  
Temos tanta dor, não há mais lugar para guardá-la!  
Mas as azeitonas caíam em paz  
em cheirosos baldes de vinagre e tomilho

<sup>56</sup> Título original: “Different Ways to Pray”.

À noite os homens comiam espirituosamente, pão  
e queijo branco,  
e eram felizes apesar da dor,  
porque havia também alegria. [...].

([...])

There were men who had been shepherds so long  
they walked like sheep.

Under the olive trees, they raised their arms –

Hear us! We have pain on earth!

We have so much pain there is no place to store it!

But the olives bobbed peacefully

in fragrant buckets of vinegar and thyme.

At night the men ate heartily, flat bread

and white cheese,

and were happy in spite of the pain,

because there was also happiness. [...]). (NYE, 2002, p. 3, grifo da autora).

Nye (2002) segue em direção à contraposição entre o proferido pela linguagem e o acontecimento da vida. A presença da natureza situa o leitor na imagem formada a partir da oposição “dor” e “em paz”. Se por um lado há no mundo tanta dor, a natureza estabelece a noção pacificadora da simplicidade. O poema segue revelando as diferentes maneiras de celebrar os acontecimentos da vida. Nye (2002) encerra:

[...]

Havia aqueles a quem a oração não importava.

Os mais jovens. Aqueles vindo

da América

Eles diziam para os mais velhos, vocês estão perdendo tempo.

Tempo? Os mais velhos rezam pelos mais novos.

[...].

E ocasionalmente havia um

que não fazia nada disso,

o velho Fowzi, por exemplo,

vencia todos no dominó,

insistia que falava com Deus como se falasse com cabras,

era famoso por sua gargalhada.

([...])

*There were those who didn't care about praying.*

The young ones. The ones who had

been to America.

They told the old ones, you are wasting your time.

Time? The old ones prayed for the young ones.

[...]

And occasionally there would be one

who did none of this,

the old man Fowzi, for example,

who beat everyone at dominoes,  
insisted he spoke with God as he spoke with goats,  
and was famous for his laugh.). (NYE, 2002, p. 5, grifo da autora).

Nye (2002), na primeira parte do trecho, exacerba a outra ideia de espiritualidade em que a ligação do humano com a natureza e com o divino se estabelece pela oração. “Os vindos da América” perdem sua espiritualidade. Nye (2002) complementa a imagem do poema com a quebra dos processos metódicos ligados ao ato de rezar. “O homem que conversa com deus como se conversasse com cabras” introduz uma nova concepção do espiritual. O acesso à imensidão do íntimo entre o divino e o natural não se alicerça apenas nos métodos pronunciados da oração. Nye (2002) convida o leitor à meditação, à renovação dos atos de conexão entre o íntimo e mundo. Tal encontro, proporcionado pela obra de Nye, se situa no entrelugar dos significados. Neste espaço, Nye constrói a sua imensidão. O local onde a estreita relação dos significados muda sua forma de atuação e forma uma imagem renovada. Por esse viés, a obra de Nye não apenas dialoga com o sincretismo do leitor, mas também a transculturação do sujeito. Isso se dá através do acesso ao ethos pela linguagem. Sua poesia dialoga com a complexa relação humana, com os pesos semiológicos do corpo e do espírito.

Desta forma, primeiro, é preciso reconhecer que os encontros culturais sempre existiram; a complexidade humana existe por essa condição. Reconhecer esta condição da existência para além da cruzada do regime hegemônico faz-se necessário para um pensar político engajado no encontro, pautado na emancipação e atento às possibilidades do tempo presente que se desenvolve sobre contrastes de poder. Segundo, que o reconhecimento da complexidade humana aponta para um posicionamento sociocultural de inclusão e encontro com a identidade da humana. Não no sentido de uma homogeneização, mas, sobretudo, para uma leitura da humanidade que se expande, transforma-se, e ao mesmo tempo encolhe e permanece. Terceiro, a linguagem literária não pode ser vista como a representação de uma imaginação distante, pois, ela é a essência do pensamento em contato com a construção e/ou manutenção dos arquétipos e mitos inseridos na tradição pela mimesis. Assim, seu alcance semiológico é caminho para a emancipação do Diverso das amarras do Mesmo.

O projeto da herança cultural, por sua vez, desenvolve-se pela “repetição” e “exclusão” do repertório de signos que se diferenciam, quando “tocam” as diferentes texturas culturais em trânsito. Estar em trânsito, mover-se por entre experiências culturais, não configura um estado efetivamente conflitante, há uma busca para a condição de Metá-noia, da “mudança” no pensar, escreve Arduini (2006):

[...] Metá-noia tem profundo sentido filosófico, psicológico, ético e teológico. É expressão que convida o ser humano a transformar-se para converter o mal em bem, o servilismo em libertação, o ódio em amor, a degeneração em regeneração. (ARDUINI, 2006, p.10).

Argumentamos que o efeito da mudança no pensar inicia um novo contato com o signo como elemento de representações e, também, como maleável, pulsante no cogito. Posicionar-se para o “novo” não é necessariamente negar, ou subjugar, o “velho”. Não é suspender o embate sob um relativismo de fachada; é investir no concomitante diálogo, é mover-se a um ponto de visão e ação a favor do diálogo. A obra de Nye desperta essas questões no leitor.

No filme **Gran Torino**<sup>57</sup>, a personagem vivida por Clint Eastwood, Walt Kowalski, um veterano da Guerra da Coréia, sintetiza a tensão dos encontros culturais quando a sua esposa morre e uma família de asiáticos se torna sua vizinha. A casa de Kowalski assume a ambiguidade, mesmo de maneira figurativa, nas relações da intimidade e familiaridade e das tensões do entrelugar. No filme, a casa funciona como a metáfora da homeland norte-americana, que no decorrer da narrativa vai abrindo suas portas para uma convivência onde o “étnico” cede ao “ético”. A casa de Kowalski toma para si a dimensão do espaço de negociação, no qual os signos da tradição são ressignificados. As polarizações de Kowalski transformam-se em concessões: sua mudança é íntima, espiritual. Mas sua casa assume a porosidade de um entendimento da fronteira penetrada, por sua vez, corporal. Embora ele mantenha o seu relicário cultural, a percepção humana do Outro faz com que sua fronteira íntima seja reconfigurada. Do mesmo modo, os Estados Unidos não podem ser mais entendidos como uma nação homogênea guiada por um único ideal onírico. Pelo contrário, o cadinho cultural norte-americano, ou de qualquer outro lugar, é o que de fato é responsável pela força dinâmica das relações transculturais.

A metáfora utilizada por Clint Eastwood no filme remete à condição de contanto e reestruturação das representações sociais dentro dos Estados Unidos. Deixar-se inserir reconstitui o movimento de “abre-fecha” do “estar-entre”, além de reconfigurar o pertencimento. Luiz Costa Lima (2003a) diz:

Quanto mais nos sentimos integrados em uma cultura, dentro desta, em uma classe, dentro da classe, em uma camada social, dentro desta, em um meio profissional, tanto mais perdemos a possibilidade de saber o que significa esta inserção. A ambiência social nos atravessa como se fosse nossa própria

---

<sup>57</sup> **GRAN Torino**. Dirigido por Clint Eastwood. Estados Unidos: Warner Bros. 2008. DVD. 116 min. NTSC, som, color, legendado.

natureza. (COSTA LIMA, 2003a, p. 85)

Costa Lima (2003a) enfatiza a preocupação com a construção simbólica do sujeito dentro das práticas sociais; dentro da simbologia do homem e da sua necessidade de representações semiológicas. Argumentamos que as representações “entre mundos” do estado transcultural são marcadas por um processo de negociação em uma “batalha, de novo e de novo”, como sugere o título do poema de Safiya Henderson-Holmes<sup>58</sup> “Mais Uma Vez a Mesma Batalha”<sup>59</sup> (HENDERSON-HOLMES, 1994). O poema inicia com a chegada de sua filha de quatro anos da escola, ela vai direto para o banheiro chorando e pergunta mãe: “[...] por que Deus não me fez branca [...]”<sup>60</sup>; ela continua, “[...] eles vivem dizendo que sou feia, e dizem / isso porque sou negra [...]”<sup>61</sup>. O ponto de início do poema é marcado por um momento de reflexão pelo qual a ferida física é substituída por uma cicatriz cultural aberta. Toni Morrison explora em **Beloved** (MORRISON, 2004) um sentimento semelhante. O espírito da filha de Sethe, o bebê que morreu sem nome e teve apenas a inscrição “Amada” (Beloved) em seu epitáfio, assombra a casa onde Sethe mora. A criança foi morta pela própria mãe para que a criança não tivesse a mesma sorte como escrava. O espírito que assombra a casa busca por uma cura que não se materializa fisicamente: uma ferida da memória que permanece no presente: objeto do individual que em ação narrativa ganha projeção universal. Ainda, a casa de Morrison transforma-se em um espaço de confronto, quando as lembranças, feridas e cicatrizes permanecem naquelas vítimas da violência sofrida por anos de escravidão. Em um caminho similar, a casa do poema de Henderson-Holmes (1994) é invadida por angústias de lutas residentes da sua memória. Ela escreve:

[...] O banheiro sempre foi nosso lugar para onde corríamos  
Toda vez que ela se feria

Cobríamos os cortes, retirávamos as farpas  
E lavávamos toda a sujeira  
Mas de repente nosso refúgio tornava-se um local de guerra [...]

( [...] the bathroom had always been our place we ran to  
whenever she was hurt

*we'd band-aid the cuts, pull out the splinters  
and wash way the dirt*

<sup>58</sup> Henderson-Holmes é nova-iorquina, nascida no Bronx, ganhadora do *Poetry Society of America's William Carlos Williams Award* em 1990.

<sup>59</sup> Título original: “The Battle, Over and Over Again”.

<sup>60</sup> Trecho original: “[...] – why didn't god make me white – [...]”.

<sup>61</sup> Trecho original: “[...] – they keep saying i'm ugly, and they say / it's because i'm black– [...]”.

but suddenly our refuge had become a place for war [...]). (HENDERSON-HOLMES, 1994, p. 242).

O incidente com a filha faz com que a mãe acesse todo o repertório da herança de lutas e conflitos pelos direitos dos afro-americanos: as marchas, gritos por liberdade, boicotes, discursos, orações. Henderson-Holmes (1994) coloca na imagem da mãe o trauma da segregação e na filha a esperança que a luta continuará pela quebra do silêncio e a resiliência cultural. A mãe se esforça para encontrar uma resposta em seu relicário cultural cheio de lembranças das lutas e do esforço dos grandes nomes de afro-americanos que pelejaram contra o racismo. As formas do banheiro, o lugar da casa onde as feridas são limpas, confundem-se com um cenário de conflito violento.

No poema, tudo se passa em silêncio, enquanto as imagens se formam, até que a criança de quatro anos quebra o silêncio, a partir deste instante a criança – uma forte representação de continuidade – abraça a mãe e argumenta:

[...] – Mamãe, eu não me importo,  
são dois garotos malvados e brigões  
eles não têm nada especial para o almoço  
e sempre estão pedindo pedaços –  
[...]  
– uma coisa eu sei, -  
ela colocou suas mãos nos quadris,  
eu vi sua força começar a crescer,

– mamãe, o rosto dele fica assim quando está com raiva,  
eu vi muitas vezes  
mamãe, eu acho o rosto dele mais feio que o meu [...]

( [...] – *mommy, i don't care,*  
*they're two mean boys and they're always starting fights*  
they never have anything special for lunch,  
they always ask for bites –  
[...]  
– one thing I know, –  
she placed her hands on her hips,  
i saw her strength grow,

– *mommy, his face gets like this when he's mad,*  
mommy, i think his face is more ugly than mine – [...]). (HENDERSON-HOLMES, 1994, p. 244).

Henderson-Holmes representa a passagem, não apenas de superação, mas de conquistas, conquistas diárias. O fato de ser “apenas” dois garotos, de estarem pedindo pedaços – ask for bites – sugere (1) infantilidade do ato; (2) o número pouco representativo,

como a parcela que controla as vontades do Mesmo e (3) “pedir pedaços” é assemelha-se ao ato de mendigar, depender de outrem. O argumento final que remete a toda a situação narrada situa o leitor como se sua intimidade, a sua casa, fosse invadida e transformada em espaço de conflito. Chega ao último verso do poema como o “fim de uma batalha, mas a continuação de uma guerra”, i.e., em eterna negociação.

A poesia produzida por filhos do transcultural, da herança da convivência conflituosa do repertório colonial, torna-se um desabafo silencioso, não no sentido de uma voz poética fraca, ou contida, mas em constatação de contemplação do sujeito intersticial. O enraizamento não é uma relação harmoniosa. Isso não quer dizer que ele seja sempre uma afronta à representação homogeneizada. É antes disso, uma contemplação: o estado de consciência de pertencimento que pondera os vários lados do pertencimento. O entrelugar não esconde mais o “inominável”, nem o “horroroso”, é o ponto pelo qual a visão se amplia. Vimos isto no poema de Anderson-Holmes (1994) quando ela acessa a história por uma experiência individual. Em “Sangue”<sup>62</sup> (NYE, 2002, p. 136-137), Naomi Shihab Nye acompanha o leitor para dentro da reconfiguração dos arquétipos “norte-americano” e “árabe”. Ela inicia falando sobre os ensinamentos do seu pai, sobre como um bom árabe “sabe pegar moscas com as mãos”, também acredita que “melancia pode curar de cinquenta formas diferentes” (NYE, 2002, p. 136). Nye escreve que essas ideias: conseguir captar, capturar “coisas” que voam, tentar apreendê-las e curar, serão modificadas para adequar-se à ocasião. Ela segue com uma imagem da infância:

[...] Anos atrás, uma menina bateu à porta,  
Queria ver o árabe.  
Disse que não tínhamos nenhum [...].

(Years before, a girl knocked,  
wanted to see the Arab.  
*I said we didn't have one*). (NYE, 2002, p. 136).

A percepção da identidade por ambas as partes: a menina que bate à porta e a menina que atende. Se constrói através da alegoria do termo “árabe”. O Orientalismo se faz presente por subtração. O momento de reconhecimento que se segue no poema: quando a menina que atende a porta vai falar com o pai, não é estabelecida por negação e/ou espanto. Como havia avisado no início do poema Nye (2002) prova que o verdadeiro árabe é capaz de “pegar moscas com as mãos”; o pai lhe explica que o árabe da casa era “Shihab – estrela cadente”, e

---

<sup>62</sup> Título original: “Blood”.



Os dois poemas dialogam com o processo de enraizamento, da acomodação, ou relocação, dos signos dentro do repertório das tradições. O sujeito se encontra em uma encruzilhada cultural que confronta a identidade, língua, memória, herança e comunidade. Além disso, revela o desnudamento simbólico do humano. A relação cultural da obra de Nye situa-se para além dos arquétipos “árabe” e “norte-americano”. Pois, sua relação com o ethos é suspensa pela ação da atrocidade: a indagação final no poema de Nye (2002) é ponto de partida para a ressignificação do termo “árabe”. Situações que desafiam as pessoas nessas condições a encontrarem ações na e para construção de identidade:

Não é desistindo da sua vontade de ação e colocando suas avaliações em suspenso, mas no confronto e no exame de si mesmo, que o homem consegue objetividade e conquista de um self com referência à sua concepção de seu mundo. (MANNHEIM, 1968. p. 74).

Os elementos do repertório significativo da passagem ideológica são confrontados para esta memorização da concepção de mundo. Os textos de Henderson-Holmes e Nye projetam na imagem infantil a força para assegurar a voz subalterna da, assim chamada, “minoridade”, e por outro lado na representação do adulto, silêncio e heranças traumáticas. A busca, no entanto, habita no confronto da aprendizagem, como argumenta Mannheim (1968) acima. O sentimento de negociação busca um diálogo entre o presente e o passado que se reapresenta à leitura. O exame de si mesmo é, sobretudo, um exame dos sistemas de signos de nossas heranças humanas. Quando o passado é revisitado, relido, recontado e reabsorvido dentro das “novas” experiências do corpo e do espírito, todo o repertório se reconfigura em direção a um novo projeto de valores. Ou seja, a compreensão da existência de uma capacidade de Metá-noia para a aceitação do encontro, da miscelânea, das proximidades culturais em continuo movimento do redescobrir, renarrar, repoezizar para memorizar nossa referência de mundo.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O olhar dos Estudos Culturais na análise literária é a busca da compreensão de campos complexos, pois, a cultura como fruto da prática social de interação humana, reconta o homem e sua relação com outros, com o mundo e com a linguagem. Deste modo, entendemos que a complexidade do projeto humano se desenvolve no refazer do projeto sociocultural e político que envolve o reconhecimento da humanidade como uma expressão complexa entre o individual e universal. Só que a superestrutura das representações não está definida como algo sólido e fixo. Ela é construída pelas partículas das nuances dos sistemas de representação e recepção (re)feitos pelo próprio sistema humano de interação, entre indivíduos e entre o humano e o natural.

Neste trabalho, observamos, a partir da obra de Naomi Shihab Nye, como as feridas mal cicatrizadas da história norte-americana começam a gerar conflitos, sobretudo, nas relações entre o Ocidente e o Oriente. A luta pelo domínio do discurso encontra na Literatura as diversas expressões étnico-culturais produtoras de material literário em língua inglesa, fragmentando as leituras a cerca da relação identidade nacional e pertencimento étnico. As relações Culturais Norte-Americanas estão definidas pelo pressuposto mítico de uma nação formada pelo bloco cultural puro e constante. No entanto, a ilusória sensação de imutável estabilidade vem sendo repensada.

Por este viés, a obra de Naomi Shihab Nye, assim como de outros autores abordados neste trabalho, funcionou como ponto de partida para analisarmos os meandros das relações culturais dentro da linguagem lírica, focando na condição de convivência entre árabes e norte-americanos nos Estados Unidos. Acompanhamos Nye para melhor entender como a poesia reestrutura o relicário da tradição, explorando os pontos ambivalentes da relação humana como signos representativos do ethos.

No primeiro capítulo, “Bilros do Pensamento”, movimentamos as linhas do pensamento para situarmos o leitor ao nosso ponto de vista sobre a Crítica Literária. Nosso objetivo era aproximar a linguagem literária às representações sociais. Isso sem perder a relação íntima que a Literatura exerce entre o simbólico e o real. Pois, a linguagem, como aqueduto entre o corporal e o espiritual, conecta o humano ao natural, configura nossas relações com as coisas do mundo e funciona como local de encontro do nosso íntimo com o universal. A posição ideológica do signo encontra o embate com a vontade de emancipação semiológica do humano. Através da relação dupla da linguagem – referencial e representativa

– as organizações internas e externas do sujeito modificam-se. O “nem um, nem outro” de Bhabha (2007) posiciona o crítico no lugar da linguagem no qual as certezas semiológicas diluem-se ressignificando tais relações. Luiz Costa Lima (2003a; 2012) argumenta sobre como a tradição da mimesis reconfigura o real natural (physis), pela suspensão deste real dentro da linguagem (antiphysis). A suspensão dos sistemas representativos iniciais, proporcionada pela linguagem literária, é o ponto inicial para a reconfiguração do ethos que por sua vez retorna a nova referencia semiológica para o mundo. Nosso ponto de vista, na análise da obra de Naomi Shihab Nye, caracteriza-se por este movimento da mudança exercida pela Literatura na relação semiológica corporal e espiritual. Nossa intensão é iluminar uma possibilidade de leitura de sua obra que não se materializasse dentro da dicotomia simplista “árabe” ou “norte-americano”. A pena de Nye é mais delicada. Sua relação com a tradição cultural vai além desses dois arquétipos. Sua poesia busca o humano. Não queremos dizer com isso que a sua ascendência bicultural não interfira em sua composição. Porém, argumentamos que o biculturalismo é apenas pano de fundo de suas imagens. Ela se movimenta na tradição sem perder de vista o humano.

Os movimentos dos “bilros” prepararam o leitor para entendermos a construção do Orientalismo e como essa forma representativa relaciona-se com a obra de Nye. No segundo capítulo, “Transferência”, seguimos com um comentário crítico sobre a formação do pensamento orientalista tendo como obra basilar o **Orientalismo** (SAID, 2007). Consideramos os aspectos plurais do termo “árabe” e sua necessária desconstrução, visto a cristalizada semiologia que o acompanha, ligada a uma ideia reducionista da sua significação. A primeira inquietação encontra-se na relação do hífen com o termo “árabe-americano”. O hífen atua ao mesmo tempo como um elo e como sinal distinto da separação. Os termos justapostos pelo hífen potencializam nova significação para cada signo. O hífen funciona como o entrelugar para a passagem da outridade. Nye exacerba essa relação ao revelar no leitor o tênue contorno das palavras: onde os significados deixam de ser exatamente uma coisa para se tornarem quase outra. O diálogo de sua poesia com a complexa configuração representativa do Leste pelo lado Oeste do mundo revisita a tradição dos dois lados dissolvendo a polarização. A geração de Nye, diferente das primeiras gerações de poetas norte-americanos com ascendência árabe, não carrega o óbolo da “consciência diaspórica”, i.e., essa geração não direciona seu ímpeto poético na relação polarizada e sim na ambiguidade dessa relação. Essa condição de movimentar-se no entrelugar das relações semiológicas humanas, faz com que a obra de Nye movimente o leitor na fluidez das relações humanas dentro das ranhuras da história. Por isso, no capítulo três, “Entrepassados”,

problematizamos o termo “transculturização”. A luta contra o silêncio da representação situa-se no diálogo constante entre uma força hegemônica de referência e a quebra desse mainstream de pensamento pelas vontades individuais. Walter Mignolo (2012) classifica o primeiro como os projetos globais e o segundo como narrativas locais. Acrescentamos as poéticas locais. Visto que poetizar-se também está ligado ao desejo de significar-se. A fluidez dos corpos no espaço do mundo reconfigura as noções de outridade. O Mesmo e o Diverso (GLISSANT, 1981) remetem a um olhar semelhante. O Mesmo atua em uma vontade homogeneizante enquanto o Diverso consente a diferença em diálogo. No espaço onde culturais diferentes estabelecem relações de troca e transferência cultural, os signos, nos dois lados do escambo cultural, se transformam. A interação, por esse viés, situa-se no entrelugar, onde diferença e semelhança abraçam a ambiguidade. Nesta “zona de contato” (PRATT, 2008) os contornos semiológicos tornam-se porosos permitindo a ressignificação. A análise de Pratt (2008) e Mignolo (2012) sobre o termo “transculturização”, cunhado por Ortiz (1940? apud PRATT, 2008; MIGNOLO, 2012) remete não somente a uma mistura na superfície do humano, nos corpos, mas, sobretudo, no íntimo, nos espíritos. A obra de Nye situa o leitor nesta condição de transição cultural. Pela qual, a linguagem acessa o íntimo e desmantela ressignificando da relação do ethos com as coisas do mundo. Acrescentamos, assim, que transculturar-se é reestabelecer a relação externa e interna do humano com o natural. Ainda no terceiro capítulo, comentamos como a poética de Naomi Shihab Nye dialoga com esse fluxo da transferência cultural. Consideramos a linguagem da literatura como via de desconstrução para reconstrução das representações dos sujeitos. Acompanhamos a poesia de Nye no diálogo com o sonho americano e o seu forte poder de atração. Sobre este aspecto, convidamos outros poetas para dividir com Nye o argumento do encanto onírico pelo American way of life. O sonho representa um forte arquétipo construído desde a chegada dos europeus na América do Norte. Ele se forjou sobre o fogo do pensamento edênico e o salvacionismo expansionista. Todavia, o sonho, com o passar do tempo, tomou outra configuração. A relação de ambivalência com o sonho fez dele o lugar de reflexão sobre a verdadeira face dos Estados Unidos: “Até onde vão suas fronteiras? E as nossas?”. A noção de fronteira como linha de demarcação geográfica deve ser repensada a partir de então como local de encontro não só físico, mas também no íntimo do sujeito (WALTER, 2003; BHABHA, 2007; PRATT, 2008). Em sequência, analisamos no capítulo quatro, “Transculturização do Espírito”, os reflexos do mal-estar do sonho americano dentro das dinâmicas de representação cultural. Mais uma vez, outros poetas “megafonaram” suas vozes para ajudar a compor o quadro pintado pelas imagens dos poemas de Naomi Shihab Nye. Nos Estudos Culturais a troca de experiências

culturais se estabelece nos espaços híbridos – “zonas de contato”. O sujeito em contato remonta o seu repertório cultural reestruturando a tradição. A transculturação estabelece, desta forma, uma relação íntima com o sujeito. Pois, estando ele neste espaço onde os signos se redirecionam, acessa em si um estado de meditação. Comentamos, através da análise dos poemas de Naomi Shihab Nye, como o processo de emancipação se dá através da linguagem. E, por outro, lado como Nye consegue apresentar outra visão da espiritualidade que não se situa nem aqui, nem ali: abraça intersecção sem a dúvida, nem a reverência, de um olhar colonizado.

No quinto capítulo, “Da Imensidão do Íntimo à Fluidez do Mundo”, comentamos a síntese da relação humana com a fragmentação do tempo e da ancestralidade. O enraizamento étnico e a possibilidade de negociação dentro do espaço de troca cultural, se estabelece por estar conectada ao sincretismo espiritual. Nye nos revela uma maneira de ver as coisas do mundo sem recorrermos a polarizações. Consideramos a poética de Nye como o encontro do movimento dialógico do humano, além do que se concebe por “árabe” e “norte-americano”. Neste caso os contornos cristalizados pela história se dissolvem e formam outras imagens. O “horroroso”, configuração ontológica do Mesmo, sede lugar a decantação dos signos à procura de uma representação que suspenda o elemento conflituoso e restaure uma nova possibilidade de “poetizar-se”. O sujeito em interstício procura não mais pela retaliação ou pelo sentimento diaspórico. Ele vai à busca do processo emancipatório. Dessacraliza os elementos do relicário da representação e reorganiza os elementos da memória dando outro sentido à história, e ao acontecimento da vida.

Insistimos que o território cultural-imagético-representativo norte-americano, como comentamos, está “reconfigurando-se” sob a força da inclusão multicultural. De tal forma que quando nos referimos a “Estados Unidos”, uma formação discursiva simplificada e conformista, geralmente construída pela ótica do pré-conceito de “colonizado” emerge. Esse ponto de vista negligencia a diferença e a diversidade que é parte da formatação do território norte-americano como um todo. Entendemos, assim, que uma leitura da América do Norte como território de encontros, reencontros e desencontros dos anseios de inclusão deve ser almejada considerando não só que o purismo nacional e o salvacionismo universalista do projeto político norte-americano revelam fissuras quando expostas à luz dos Estudos Culturais.

Os Estados Unidos, assim, assumiram a dinâmica soma da releitura ambivalente e uma reformulação do entendimento de outridade. De tal maneira responsável pela própria necessidade de reconstrução – em todos os aspectos corporais e espirituais – e recolocação do

discurso incluído, mais além do que o discurso “unionista”. Uma passagem capaz de dar novo significado ao uso do prefixo “re-” no repensar, revisitar, reestruturar etc. O indivíduo, dentro das identidades culturais coletivas, em busca de uma ontologia e da epistemologia da alteridade, caminha por essa vereda. O cárcere não se configura apenas pelo rodear de grades e paredes. Ela se situa no espírito de sujeitos que têm sua identidade moldada por outras mãos. Aqueles que se encontram no entrelugar de sua própria representação transcendem do étnico para o humano.

As várias leituras na construção deste comentário servem para situar a obra de Naomi Shihab Nye dentro dos Estudos Culturais. As representações sociais dentro dos Estados Unidos foram abordadas a partir dos insights que a leitura de sua obra nos permitiu. Procuramos levantar questões sobre o sistema imaginário e referencial dos arquétipos semiológicos das concepções de entrelugar, do sonho americano e da transculturação. De tal maneira, capaz de negociar práticas discursivas e repensar as relações de poder entre o global e o local, considerando a emergência do repensar da alteridade e identidade das dinâmicas dos encontros humanos. Além de uma abordagem das relações subalternas.

Reconhecemos que o trabalho deixa lacunas na sua análise. Por exemplo: as relações de gênero não foram trabalhadas por nós. Seria imprudente de nossa parte não apontarmos esta omissão. Visto que em se tratar da obra lírica e narrativa de Naomi Shihab Nye olhar sobre o gênero se faz presente: “ele se configura em direção a uma patriarcalidade ou ao feminismo moderado?”. Ainda, não foram problematizados aqui os processos específicos do orientalismo norte-americano. As relações políticas e as implicações representativas foram abordadas por nós sobre o olhar do entrelugar. Procuramos trabalhar com o conceito genérico formulado por Said (2007) a cerca do Orientalismo. Da mesma forma, a contrapartida do ocidentalismo do Leste poderia ser objeto de análise para futuros comentários sobre o assunto: “Será que o escopo de representações sobre o Oeste ainda continua em baixa produção?” ou “Será que ele assume a mesma concepção de representação do orientalismo?”. Embora seja perceptível relacionar a poesia de Nye com a tradição do Romantismo Transcendentalista norte-americano; “Até que ponto a poesia de Nye se relaciona com a tradição ocidental e oriental?”. Argumentamos ainda, que alguns termos devem ser constantemente revisitados e didaticamente escolhidos pelo crítico, visto que nos Estudos Culturais a abundância de terminologias pode tornar a análise labiríntica. Como é o caso de *créolization*, *mestizaje*, *transculturação*, *mundialização*, *semiose global*, para citar alguns. A obra literária deve ser o “a partir de” no qual a crítica apoia sua análise. Convidamos o leitor a repensar as relações do ethos com a mudança de corpos e espíritos.



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodore W.. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades, 2003.
- ALEXIE, Sherman. Vision (2). In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: an anthology of contemporary multicultural poetry**. New York: Penguin Group, 1994.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropofágico. **Revista de antropologia**, São Paulo, n. 1. maio 1928. Disponível em: <<http://www.puccamp.br/centros/clc/jornalismo/projetosweb/2003/Semanade22/manifesto.htm>>. Acesso em: 12 jul. 2009.
- ARDUINI, Juvenal. **Antropologia: ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus, 2004.
- AUDI, Ghada Quasi. The Arab American Way: The Success Story of an American Family from a Syrian Village in Global Diaspora. **American Studies Journal**, Wittenberg, n. 52, 2008. Disponível em: <<http://asjournal.zusas.uni-halle.de/archive/52/153.html>>. Acesso em: 8 jul. 2009.
- AUSTER, Paul. **In The Country of Last Things**. New York: Penguin Books. 1987.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2009.
- BANERJEE, Mita. Arab Americans in Literature and the Media. **American Studies Journal**, Wittenberg, n. 52, 2008. Disponível em: <<http://asjournal.zusas.uni-halle.de/archive/52/154.html>>. Acesso em: 8 jul. 2009.
- BANERJEE, Mita; SOMMERSCHUH, Gunther. From Sheikh to Terrorist? Arab Characters in American Film. **American Studies Journal**, Wittenberg, n. 52, 2008. Disponível em: <<http://asjournal.zusas.uni-halle.de/archive/52/155.html>>. Acesso em: 8 jul. 2009.
- BARROW, Jonh D. **New Theories of Everything**. New York: Oxford, 2007.
- BAUMAN, Zigmunt. **Culture in a Liquid Modern World**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2011. E-Book.
- \_\_\_\_\_. **Liquid Modernity**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2000. E-Book.
- \_\_\_\_\_. **O Amor Líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. E-Book.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.
- BERGSON, Henri. **Duração e Simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein**. São Paulo:

Martins Fontes, 2006.

BOSI, Alfredo. 1. Colônia, Culto e Cultura. In: \_\_\_\_\_. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléia. Memória-sonho e memória-trabalho. In: \_\_\_\_\_. **Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos**. São Paulo: Edusp, 1987.

CHIN, Marilyn Mei Ling. How I Got My Name. In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: An Anthology of Contemporary Multicultural Poetry**. New York: Penguin Group, 1994.

COCCHIARALE, Fernando. **Quem tem Medo de Arte Contemporânea?**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2006.

DERRIDA, Jacques. Fifth Session December 12, 2001. In: \_\_\_\_\_. **The Beast and the sovereign**. Chicago: University of Chicago, 2009. v. 1. E-Book.

DICKINSON, Emily. The Days The Birds Are Back. In: MCMICHEL, George; LEONARD, James S. (Ed.). **Concise Anthology of American Literature**. 6. ed. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2006.

ELIOT, Thomas Stearns. **Four Quartets**. London: Faber and Faber, 1974.

ESCHER, Anton. The Arab American Way: The Success Story of an American Family from a Syrian Village in Global Diaspora. **American Studies Journal**, Wittenberg, n. 52, 2008. Disponível em: <<http://asjournal.zusas.uni-halle.de/archive/52/152.html>>. Acesso em: 8 jul. 2009.

ESPADA, Martín. From na Island You Cannot Name. In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: an anthology of contemporary multicultural poetry**. New York: Penguin Group, 1994.

ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a Century of Arab-American Poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

FAVREAU, Jonathan. **Inaugural Speech**. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2009/01/20/us/politics/20text-obama.html>>. Acesso em: 7 set. 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola. 2009.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e As Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007.

\_\_\_\_\_. Of Other Spaces, Heterotopias. In: \_\_\_\_\_. **Architecture, Mouvement, Continuité 5**. 1984, p. 46-49. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>>. Acesso em: 25 ago. 2009.

GILES, Paul. Transnationalism and Classic American Literature. **MPLA Journal**, Nova York, v. 118, n. 1, p. 62-77, 2003.

GLISSANT, Edouard. O Mesmo e o Diverso. In: \_\_\_\_\_. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981. p. 190-201. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2012.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2003.

\_\_\_\_\_; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAMOD, Sam. Dying with the wrong name. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a century of Arab-American poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

HARJO, Joy. I Give You Back. In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: an anthology of contemporary multicultural poetry**. New York: Penguin Group, 1994.

HAZO, Samuel. If He's Plucked. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a century of Arab-American poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

HENDERSON-HOLMES, Safiya. The Battle, Over and Over Again. In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: an anthology of contemporary multicultural poetry**. New York: Penguin Group, 1994.

HOLWAY, Jamil. Strip Every Nation. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a century of Arab-American poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

JEFFERSON, Thomas. Declaration of Independence. In: MCMICHEL, George; LEONARD, James S. (Ed.). **Concise Anthology of American Literature**. 6. ed. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2006.

JOHNSON, Dennis Loy; MERIANS, Valerie (Org.). **Poetry After 9/11: an anthology of New York poets**. New Jersey: Meville House. 2002.

KADIR, Djelal. Introduction: American and its studies. **MPLA Journal**, Nova York, v. 118, n. 1, 2003, p. 9-24.

KAPLAN, Amy. Introduction, Manifest Domesticity. In: \_\_\_\_\_. **The Anarchy of Empire in the Making of U.S. Culture**. Cambridge: Harvard UP, 2002. p. 1-49.

KRYSINSKI, Wladimir. **Dialéticas da Transgressão: o novo e o moderno na literatura do século XX**. São Paulo: Perspectiva. 2007.

LEONARD, James S.; MCMICHAEL, George (Org.). **Concise Anthology of American Literature**. 6. ed. New Jersey: Pearson, Prentice Hall. 2006.

LIMA, Flávia de Andrade. Conviver com a Diferença. In: JOACHIM, Sébastien;

MONTANDON, Alauin (Org.). **Migração & Hospitalidade**. Recife: Departamento de Pós-Graduação – Universidade Federal de Pernambuco, 2003. v.1, p. 521-525.

LIMA, Luiz Costa. **A Aguarrás do Tempo**: estudos sobre narrativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

\_\_\_\_\_. **A ficção e o poema**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012. E-Book.

\_\_\_\_\_. **Mímesis e modernidade**: formas e sombras. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003a.

\_\_\_\_\_. **O Redemunho do Horror**: as margens do ocidente. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003b.

LUGO, Alejandro. Reflections on Border Theory, Culture and The Nation. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David E (Ed.). **Border Theory**: the limits of cultural politics. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1996.

MAJAJ, Lisa Suhair. Arab-American Literature: Origins and Developments. **American Studies Journal**, Wittenberg, n. 52, 2008. Disponível em: <<http://asjournal.zusas.uni-halle.de/archive/52/150.html>>. Acesso em: 8 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. Arab-Americans and The Meaning of Race. In: BUELL, Lawrence; SINGH, Amritjit; SCHMIDT, Peter et. al. **Postcolonial Theory**: Race, Ethnicity, and Literature. 1. ed. Mississippi: University of Mississippi. 2000. p. 320-337.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco, J.. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MELO NETO, João Cabral de. **Melhores poemas de João Cabral de Melo Neto**. 10. ed. São Paulo: Global, 2010.

MIGNOLO, Walter D.. **Local Histories/Global Designs**: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. New Jersey: Princeton University Press, 2012. E-Book.

MORIN, Edgar. **O Enigma do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MORRISON, Toni. Home. In: LUBIANO, Wahneema (Org.). **The House Race Built**. New York: Vintage. 1998.

\_\_\_\_\_. **Beloved**. New York: Random House, 2004.

NABER, Nadine. **Arab America**: gender, cultural politics and activism. New York, London: New York University Press, 2012.

NYE, Naomi Shihab. **19 Varieties of Gazelle**: poems of the Middle East. New York: Green Willow Books, 2002.

\_\_\_\_\_. Making a Fist. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves**: a

Century of Arab-American Poetry. New York: Interlink Books, 2000.

NYE, Naomi Shihab. **Fuel**. 1. ed. Rochester: Boa, 1998.

\_\_\_\_\_. **Red Suitcase**. 1. ed. Rochester: Boa, 1994.

\_\_\_\_\_. The Gravities of Ancestry. In: ELMUSA, Sharif; ORFALEA, Gregory (Org.). **Grape Leaves: a Century of Arab-American Poetry**. New York: Interlink Books, 2000.

\_\_\_\_\_. **Transfer**. 1. ed. Rochester: Boa, 2011.

\_\_\_\_\_. **You and Yours**. 1. ed. Rochester: Boa, 2005. (American Poets Continuum Series. n. 93).

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. 2. ed. London/ New York: Routledge, 2008. E-Book.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2.

SAID, Edward W. **Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world**. London: Random House, 1997. E-Book.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Peace and Its Discontents: essays on Palestine in the Middle East peace process**. New York: Vintage Book, 1996. E-Book.

SPIVAK, Gayatri C. "Can the Subaltern Speak?". In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Ed.). **Marxism and the interpretation of culture**. Chicago: Chicago Press, 1988. p. 271-313. Disponível em: <[http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf)>. Acesso em: 4 nov. 2012.

STEPHANSON, Anders. Choice and Chosenness: 1600-1820, Destinies and Destinations. In: \_\_\_\_\_. **Manifest Destiny: American expansion and empire of right**. New York: Hill & Wang, 1995. p. 3-65.

TEZZA, Cristovão. **Entre a prosa e a poesia: Bakhtin e o formalismo russo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

WALTER, Roland. **Narrative Identities: (inter)cultural in-betweenness in the Americas**. Bern/Frankfurt/New York: Peter Lang, 2003.

WONG, Nellie. Where is My Country?. In: GILLAN, Jennifer; GILLAN Maria Mazziotti (Ed.). **Unsettling America: an anthology of contemporary multicultural poetry**. New York: Penguin Group, 1994.

ŽIŽEK, Slavoj. "O espectro da ideologia". In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011.