

**REPRESENTAÇÕES DA ESPACIALIDADE DISCURSIVA DAS
PERSONAGENS NO ROMANCE *A HISTÓRIA DO VENTRÍLOQUO***

Hélio Rodrigues da Rocha¹

RESUMO: Neste texto faço uma breve leitura do romance *A História do Ventriloquo*, da escritora guianense Pauline Melville, usando como ferramentas crítico-literárias as noções advindas do conceito de multiculturalismo e de algumas contribuições discursivas de teóricos do pós-colonialismo. Meu propósito é a compreensão das representações do espaço discursivo das personagens da obra em questão, como forma de negociação em uma zona de contato da América do Sul: a Guiana.

PALAVRAS-CHAVE: Multiculturalismo; Pós-colonialismo; Política cultural.

ABSTRACT: *In this text I do a brief reading of the novel Ventriloquist's tale written by Guyanese writer Pauline Melville using as critical and literary tools some notions from Multiculturalism conception and from some discursive contributions from Post-colonialism. My aim is to understand the character's representations of discursive space in the book as a manner of negotiation at a contact zone in South America: Guyana.*

KEYWORDS: *Multiculturalism; Post-Colonialism; Cultural Politics.*

¿Hay una política, una poética y una filosofía de la diferencia. Pero cómo describir estas cuestiones sin inventar nuevamente al otro, sin masacrarlo, sin designarlo, sin enmudecerlo, sin dejarlo tenso en la fijación de lo diferente, sin constituirlo en un simple ventrílocuo de nuestra mismidad, sin transformarlo en una espacialidad exterior de nuestra (in)diferencia?

Carlos Skliar (*Alteridades y pedagogias*)

O termo multiculturalismo tem sido utilizado, nos últimos tempos, tanto como uma forma política quanto como uma maneira poética e filosófica de se pensar o mundo dito pós-colonial. Assim, por um lado, dizer-se um sujeito pós-colonial tem sido a posição discursiva de um grande número de estudiosos, políticos, professores, pesquisadores e até mesmo de viajantes oriundos de metrópoles do “Primeiro Mundo”. Refletir e discutir sobre a questão da descolonização tem sido, por outro lado, a meta de escritores de regiões do

¹Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. E-mail: heliorodriguesrocha@hotmail.com.

globo terrestre que foram submetidas aos desmandos do colonialismo: Edward Said, Frantz Fanon, Homi Bhabha, Mary Louise Pratt, Albert Memmi, Derek Walcott, Wilson Harris, Aimé Césaire, Ngugi Wa Thiong’o, Toni Morrison, Bill Ashcroft, Helen Tiffin, Gareth Griffiths e muitos outros pesquisadores de diversas instituições acadêmicas. Figura entre os autores citados, a escritora guianense Pauline Melville. É de sua autoria o romance que utilizo neste texto como exemplo de uma escrita descolonizadora, uma escrita que joga com termos estereotipados em relação ao colonizado, devolvendo-lhe sua forma de constituir-se no mundo de uma perspectiva contrária à da escrita colonizadora que, entre outras coisas, minimiza o colonizado, condenando-o a ficar sempre à margem da história.

É a partir da poética do lugar construída em *A história do ventríloquo* (1999) que procuro demonstrar as representações da espacialidade discursiva das personagens como forma de negociação em uma “zona de contato” da América do Sul: a Guiana. Assim, através de uma poética voltada para as diferenças política, econômica e cultural procuro fazer algumas reflexões a respeito da política multicultural numa zona de fronteira da Amazônia guianense. De Georgetown, a atual capital da Guiana, ao Rupununi e Essequibo, imagens da natureza atreladas a crenças e mitos indígenas negam e negociam com estrangeiros de além-mar: escoceses, britânicos e canadenses, por exemplo.

Antes, porém, de fazer os devidos recortes da trama e reconfigurar uma estrutura analisável do romance de Melville, é preciso que sejam esclarecidas duas concepções teóricas aqui adotadas: a de multiculturalismo, eleita como o promontório de onde observo os diversos episódios, as trocas, o modo de vida e a construção identitária de diversas personagens e narradores que povoam *A história do ventríloquo*; e a noção de representação, numa perspectiva pós-estruturalista que, aqui, é compreendida como uma forma de atribuição de sentido, como um sistema de significação associado, intrinsecamente, a relações de poder.

O termo multiculturalismo traz em si mesmo a ideia de diversidade, multiplicidade, diferença, igualdade, tolerância, mesmidade, alteridade e identidade. É justamente esse último termo que tem servido como estímulo

para inúmeros debates sobre monoculturalismo e multiculturalismo nos centros acadêmicos de todo o mundo. Falar, então, de multiculturalismo implica politizar determinadas noções e acepções identitárias, uma vez que a nacionalidade, a cidadania, em suma, a constituição do sujeito, ressurgem atrelada ao poder de governar ou administrar determinados espaços da alteridade. Tomaz Tadeu da Silva esclarece que, “de uma forma ou de outra, o multiculturalismo não pode ser separado das relações de poder que, antes de mais nada, obrigam essas diferentes culturas raciais, étnicas e nacionais a viverem no mesmo espaço” (2007, p. 85). Assim, esses espaços, *a priori* geográficos, porque pensados como localidades, são compreendidos a partir da história, do social e da cultura, mas sempre a partir de uma visão centro periferia. Nas últimas décadas, principalmente depois da publicação da obra *Orientalismo* (1978), do escritor Edward Said, e do livro *The Empire writes back*, de Ashcroft, Griffiths e Tiffin, essas regiões “periféricas” começaram a escrever de volta (*writing back/ou translating back*) e contra a visão minimizadora europeia. Assim, espacialidade começou a ser esticada, distendida e, dessa forma, devolver ao Outro, ao nativo, sua voz abafada pelo discurso estereotipado e, muitas vezes, minimizador de seu valor enquanto sujeito de si. E com esse movimento, essa espacialidade passou a designar, portanto, temporalidade. E é essa posição-sujeito que assumo neste texto.

Na concepção de Carlos Skliar, o multiculturalismo é “*el ojo de un huracán social que arremolina em torno de los cambios demográficos que están ocurriendo em las sociedades occidentales*” (Skliar, 2002, p. 102). Dessa maneira, dependendo da forma como o multiculturalismo é apresentado - conservador, humanista liberal, liberal de esquerda ou crítico, como é caracterizado por Peter MacLaren (1997) - pode-se perceber uma estrutura colonial camuflada em multiculturalismo, um silêncio colonial como uma nova invenção de sua própria espacialidade e configuração de poder. Para Skliar, assim como para Lanz (2001), o multiculturalismo pode ser compreendido como uma possível *gramática de la multiculturalidad* em que poder e querer devem referir-se a noções como cultura, identidade, diversidade e diferença. Desse ponto, adotarei, para pensar essas imagens bem como as *representações* construídas em *A história do ventríloquo*, as denominações

propostas por Skliar (2002), a saber: a) espacialidade colonial; b) espacialidade multicultural; c) espacialidade das diferenças.

Assim esquematizada, a espacialidade colonial é o espaço do outro como preguiçoso, feio, detestável, incompetente, primitivo, supersticioso, mentiroso, estúpido, demoníaco, desvirtuoso, preguiçoso, etc., e incapaz de governar a si próprio; é o espaço da eterna negação da história do Outro. A espacialidade multicultural é o lugar da relação pluralizada e generalizada entre nós/eles; mas é também o espaço da negociação como pontua Homi Bhabha, não importando, talvez, a forma desse intercâmbio, dessa troca, em suma, não importando, ao que parece, como ocorra a negociação. Se por sedução ou intimidação, não importa, pois aí também a garra do colonialismo se mostra. Seduz como as Sereias da *Odisséia* de Homero e intimidam como a religião, mas com um único propósito: subjugar o Outro. A espacialidade das diferenças, como terceira denominação para compreender as representações tanto de si mesmo como do outro, é o espaço do distanciamento, do afastamento. É, como afirma Skliar (2002, p. 91), “*el espacio de la mismidad como siendo rehén del outro*”. Marca-se a diferença para afastar-se, para se permanecer afastado, numa espécie de fixação de identidades. Vê-se, portanto, que aí também imperam o narcisismo e a xenofobia.

Nessa direção, a espacialidade colonial, como o espaço da eterna negação do nativo, caracteriza-se como o lugar do apagamento sumário desses sujeitos das periferias. Frantz Fanon, em sua obra *Os condenados da Terra*, afirma que

O colonialismo não se satisfaz em prender o povo nas suas redes, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila. Esse empreendimento da história pré-colonização assume hoje a sua significação dialética (FANON, 2005, p. 244).

Esforça-se Fanon não somente para “salvar” o oprimido, mas fazê-lo existir de fato. A seu ver, não há, dessa forma, vida para o indivíduo em um espaço colonial, a não ser através da luta, do enfrentamento, da resistência. A memória de seus antepassados não deve nem pode ser apagada; é preciso

lutar, reagir, esforçar-se para retornar ao passado e, a partir desse mergulho, reviver o passado de glórias de seu povo. Fanon adverte, pois, que “esse movimento penoso e doloroso é necessário. Quem não o realizar, poderá sofrer mutilações psicológicas extremamente graves. Gente sem país, sem limite, sem cor, apátridas, desenraizados, anjos” (2005, p. 252).

É possível, assim, visualizar-se a espacialidade colonial conduzindo as estruturas sociais, religiosas, culturais e principalmente econômicas. Toda essa configuração espacial obriga o nativo a afastar-se para a periferia e o contato do seu povo com a nova forma de governo suscita novo tipo de respiração, de circulação e de imaginação. Porque, segundo Fanon, o modelo de existência não estar além-mar, mas no retorno ao passado desse povo subjugado. Tudo, nesse novo espaço, obriga o nativo a mudanças comportamentais. É preciso camuflar-se se quiser existir. Seu repertório linguístico não serve para dialogar com o colonizador; sua história diz-se ser de barbárie; seus costumes são bárbaros; suas crenças são superstições; seus ritos religiosos são demonstrações demoníacas. Obriga-se, o nativo, à resistência, uma vez que sabe ele que dela dependerá sua existência.

Na espacialidade multicultural há o jogo do falseamento. Ela se justifica pela assertiva falseadora: *diferentes, mas iguais*. Porém, por trás dessa antítese repressiva do discurso cristianizador esconde-se a tolerância. É ela, a tolerância, tão somente uma estratégia de poder. Por isso, detestável, porque mantém a postura superiora do colonizador. Segundo Zigmunt Bauman,

La tolerância no incluye la a aceptación del valor del outro; por el contrario, ES una vez más, tal vez de manera más sutil y subterránea, la forma de reafirmar la inferioridad del otro y sirve de antesala a la intención de acabar con su especificidad – junto a la invitación al otro a cooperar en la consumación de lo inevitable. La tan nombrada humanidad de los sistemas políticos tolerantes no va más allá de consentir la demora del conflicto final (1996, p. 17).

A tolerância como estratégia de controle adiado; como um *finjo que te aceito*, mas por pouco tempo. Aceitamos-te até que te transformemos em outro, ou até que desapareças por completo. Assim, perdoa-se a diferença e a acusam de inferioridade. É esse jogo de morte adiada que a tolerância pratica

incessantemente. Como escreve Skliar, parafraseando Bauman: “*tu eres detestable pero yo, siendo generoso, voy a permitir que continúes viviendo*” (2002, p. 105). Há, então, na espacialidade multicultural, a afirmação da diversidade, mas sempre de uma perspectiva exterior, isto é, a diversidade implica exterioridade. E mais, inferioridade. Ela é vista à distância; basta um olhar de relance para ser confirmada em determinadas comunidades.

Na terceira denominação aqui adotada, a espacialidade das diferenças, tem-se o distanciamento do outro. Afasta-se para confirmar que é Outro, porque é diferente. Nessa concepção, a cultura aparece como a marcadora da diversidade através da exterioridade, já que a diversidade está sempre fora, porque está centrada no Outro. Essas diferenças, então, do ponto de vista de um multiculturalismo crítico, devem ser vistas como construções políticas e culturais. Porém, como escreve Terry Eagleton, “Estamos presos entre uma noção de cultura debilitantemente ampla e outra desconfortavelmente rígida, e que nossa necessidade mais urgente nessa área é ir além de ambas” (2005, p. 52). É a irrupção inesperada do Outro, então, que precisa ser rasurada? Como sugere Angel Gabilondo (citado por Skliar, 2002, p. 114), é a irrupção “*del ser-otro-que-es-irreductible-en-su-alteridad*”. Aí o poder se manifesta de forma evidente e a negociação dá-se através do contexto histórico e social. Entretanto, como escreve Emmanuel Lévinas (1993, p. 130), “*la relación con otro es una relación com um misterio*”.

Esse Outro misterioso é o que não falta no romance de Pauline Melville. Sua criação literária mantém intertextualidade direta com outra obra sul-americana - *Macunaíma*, de Mário de Andrade. “Meu biógrafo”, diz o narrador logo na primeira linha do prólogo de *A história do ventríloquo*,

O afamado Mário de Andrade, cometeu um engano quando me despachou para o céu daquele jeito desajeitado, a toque de caixa. Vai ver, pensou que eu ia ficar ali deitado com as estrelas para todo o sempre, contando lorotas – como nós, índios sul-americanos, costumamos fazer à noite, na rede - e cuspindo de lado para fazer cair o chuveiro matinal do orvalho (...). Reivindico o posto de narrador deste romance. Sim, eu mesmo. Essa criatura turbulenta, irreprimível, adorável que sou eu. Tenho cabelos pretos, pele cor de bronze e ficaria lindo num terno creme com um lenço de seda (...). Meu nome significa “o que trabalha no escuro”. Mas pode me chamar de Chico (MELVILLE, 1999, p. 9).

Assim, tem-se desde as primeiras palavras o romance, a posição-sujeito defendida por um narrador onisciente, onipotente e onipresente, características estas de um deus. Sua posição é privilegiada, pois possui dons de ventríloquo e, portanto, metamorfoseia-se. Seu nome, ele quase revela aos leitores: Macu..., mas muda de ideia no final do romance. Antes, porém, de continuar a leitura do romance, faz-se necessário um breve resumo de *A história do ventríloquo*.

Na Guiana de 1987, Chofy Mckinnon, um nativo mestiço, apaixona-se por Rosa Mendelson, uma inglesa que estava em Georgetown desenvolvendo uma pesquisa sobre as atitudes do escritor Evelyn Waugh quando de sua passagem por ali, na época em que a região era uma colônia britânica. Esse “amor antes da primeira vista” entre os dois, acentuado por uma intensa atividade sexual, possibilita o encontro de Rosa e Wifreda, uma tia de Chofy que narra o caso incestuoso entre dois de seus irmãos por parte de pai: Danny e Beatrice, ocorrido há muito tempo nas savanas do Rupununi. No entanto, quando Beatrice e Danny ainda brincavam de cavoucar a terra, chegou à colônia, o padre jesuíta Napier, “que teria efeito tão devastador no destino dos dois irmãos quanto eles no seu”. A espacialidade colonial, aí, se dá por excelência. A negação do Outro inicia-se antes mesmo do jesuíta desembarcar.

Dessa forma, o padre Napier, obcecado para levar a “salvação” aos indígenas, quer fundar uma missão e envolve-se nas crenças e costumes locais, causando problemas à comunidade nativa. Na sua chegada à colônia, antes de desembarcar, argumenta consigo mesmo: “quanto maiores as dificuldades, maior a glória de Deus em superá-las. Estava ali para servir ao Senhor” (MELVILLE, 1999, p. 100). Na opinião do narrador, o padre confundiu agouro com desafio. Por conseguinte, conta ao leitor que

(...) ignorando os maus pressentimentos e os avisos oblíquos que lhe dera a Costa Selvagem - como os jesuítas costumavam chamar a Guiana -, tomou a decisão de enfrentar tudo o que quer que fosse dado enfrentar. Era ambição sua partir para o interior do país assim que possível, para

catequizar as regiões mais remotas do império (MELVILLE, 1999, p. 101).

Neste trecho, substantivos, verbos, pronomes e adjetivos imbricam-se numa construção teatral de ação colonialista: costa selvagem, interior, ambição, catequizar, regiões remotas e império. Este último substantivo ressoa como cumprimento das palavras de Fanon: “O colono faz a história e sabe que a faz. E, porque se refere constantemente à história da sua metrópole, indica claramente que ele é, aqui, o prolongamento dessa metrópole” (2005, p. 68).

Entretanto, adverte o teórico pós-colonialista: “uma igreja nas colônias é uma igreja de brancos, uma igreja de estranhos. Ela não chama o colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor” (FANON, 2005, p. 59). Assim, a presença do padre Napier na colônia é parte do processo colonialista. No romance, ele se comporta como o detentor da Verdade, por isso tinha esperança de que a filha do governador, por exemplo, “largasse a heresia protestante” (MELVILLE, 1999, p. 102). A intenção de Napier era converter aqueles “hereges”, porém, precisava da autorização de Alexander Mckinnon para fundar uma missão ali nas savanas. Ao que Mckinnon responde: “aqui não é um bom lugar. Aqui não cresce nada, não tem pesca boa, nem caça. Os índios não iriam gostar daqui” (MELVILLE, 1999, p. 104). Confirma-se, então, a ideia de que o colonizador tira seus bens do sistema colonial. Como assevera Frantz Fanon, “Nas colônias, o estranho vindo de fora se impôs com a ajuda dos seus canhões e das suas máquinas” (2005, p. 57). Assim, ali Mckinnon era o patrão. Casara-se com duas nativas como forma de garantir a posse das terras. Então tentou dissuadir o padre da construção da missão, até porque ele, o padre, achou pessoalmente um “arranjo intolerável” a união de Mckinnon com as irmãs uapixanas, Maba e Zuna.

Estabelece-se, dessa maneira, o primeiro confronto entre dois colonizadores pela posse da terra. O jesuíta, achando que Mckinnon estivesse tentando subverter seu propósito evangélico, disse: “Eu vou tentar assim mesmo” (MELVILLE, 1999, p. 104). Mckinnon não se importou, pois aprendera com os indígenas a esperar: “Espera. Ele acaba indo embora. Eles todos vão,

se a gente esperar o suficiente” (MELVILLE, 1999, p. 107) diz uma indígena uapixana quando alguém lhe diz que não gosta daquele padre.

Da colônia, o colonizador quer apenas duas coisas - glória e fortuna. Portanto, “logo que o contexto colonial desaparece, não tem mais interesse em ficar, em coexistir” afirma Fanon (2005, p. 62). Não é por acaso que, ao final do romance *A história do ventríloquo*, Mckinnon já tenha partido.

Em tese, fora ver a Grande exposição em Wembley, na Inglaterra, onde ficaria um mês. Levou inclusive quatro uapixanas consigo, para mostrar o artesanato da tribo. Os uapixanas voltaram sem ele. Contaram que tinha ido viver permanentemente na Escócia. Um pouco depois, souberam que estava “oficialmente’ casado” (MELVILLE, 1999, p. 239).

Como se pode ver, o colonizador comporta-se como um covarde: engana, rouba e acaba fugindo para outra região. A mesma sorte não tem o padre Napier, que retorna para a Inglaterra depois de enlouquecer nas savanas do Rupununi.

Entretanto, o colonizado sabe, desde o início, que “o verdadeiro é aquilo que protege os indígenas e destroi os estranhos” (MELVILLE, 2005, p. 67). Estabelece-se, aí, a luta pela terra e pelo pão; a luta pela dignidade da nação subjugada. Assim é que os mitos e as lendas são verdades indígenas que assustam o colonizador. Suas crenças são superstições que acalmam o espírito embrutecido pelo colonialismo e esmagam a mente do colonizador. É preciso, portanto, desaparecer ou co-existir. O espaço multicultural manifesta-se em sua fase inicial.

Uapixanas, macuxis, uaiuais, mestiços e estrangeiros precisam co-existir. A negociação é a arma de sobrevivência mútua. Superstições e crenças imbricam-se numa relação de poder em que cada indivíduo ou cada grupo trata de se autorrepresentar. Essa autorrepresentação é obrigatória e pluralizada entre “nós”/“eles”. Nesse espaço multicultural é preciso tolerar. Entretanto, multiculturalismo não implica apenas a simples relação de tolerância e de respeito; ele envolve relações de poder. Na opinião de Tomaz Tadeu da Silva, “a diversidade reafirma o idêntico. A multiplicidade estimula a diferença que se recusa a se fundir com o idêntico” (2002, p. 101).

Conviver com o Outro, saber de suas histórias e costumes é correr o risco de tornar-se Outro. Não que o sujeito se apague por completo, mas começa a mostrar-se, pouco a pouco, diferente do que era antes. O convívio social o modificou. Mckinnon, por exemplo, é zombado por outros colonialistas: “Quando chegava do mato, com seu chapéu de couro de vaqueiro, as classes altas da colônia o desprezavam. Reservavam para ele aquele tipo especial de ódio que os colonialistas sentem por todos que consideram traidores de sua raça e classe. ‘Ele virou índio’, zombavam pelas costas” (MELVILLE, 1999, p. 95). Usada como uma forma de escárnio, de desmerecimento, de inferiorização do Outro, essa cena é significativa não apenas por mostrar o poder do nativo de moldar o Outro, mas por sua afirmação identitária: ser indígena significa não ser estrangeiro. E isto implica o afastamento de outras afirmações, não ser escocês, inglês, etc., por exemplo. Então, aqui a identidade aparece como um produto social, porque “identidade e diferença são inseparáveis” (SILVA, 2002, p. 74).

Pode-se verificar que as atribuições de sentido através das representações do espaço funcionam como marcas identitárias e, automaticamente, como diferenças, o que confirma a ideia de Tomaz Tadeu da Silva. Logo, em um espaço multicultural como o do romance *A história do ventríloquo*, a diversidade e a diferença parecem idênticas, porém há certa distância, ou melhor, um profundo abismo entre elas. Na opinião de Carlos Skliar,

Entre la diversidad y la diferencia sobreviene un abismo insondable, una distancia política, poética y filosóficamente abrumadora. El otro de la diversidad y el otro de la diferencia constituyen otros disímiles. Y la tendencia a hacer de ellos lo mismo vuelve todo discurso a su trágico punto de partida colonial, aunque éste sea igualitarista o diferencialista (2002, p. 112).

Desse modo, pode-se dizer que as duplas identidade/diferença e diversidade/diferença são formas de representações que se refratam. Procurar afirmar-se, então, é negar outros lugares, outras representações. Entretanto, não excluí-la, uma vez que necessita dessa outra construção representacional para poder existir, é, todavia, afastar-se ou afastar para poder adquirir

significação. Compreendida por esse prisma, pode-se afirmar que *só se é não sendo*. Um exemplo ilustrativo seria: “Sou macuxi, porque não sou uapixana” e assim ininterruptamente.

Em *A história do ventríloquo* há uma passagem bastante sugestiva no tocante a essa questão. É a cena em que algumas mulheres uapixanas que, enquanto tomam seu banho matinal em uma lagoa, falam a respeito do padre Napier e dos macuxis: “Meu marido conheceu uns macuxis que disseram que ele está causando encrenca. Parece que construiu uma igreja e um casal foi lá e passou a noite fazendo amor. Ele saiu berrando pela aldeia, com um vozeirão tremendo, dizendo que ia ter de construir tudo outra vez” (MELVILLE, 1999, p. 108). Ao que a ouvinte responde: “Não confio nos macuxis. Não se pode acreditar numa palavra do que eles dizem. Vai ver que estão ganhando alguma coisa boa com o homem, e não querem que a gente saiba” (MELVILLE, 1999, p. 108).

Discutir a presença do missionário é discutir a estrutura social dos nativos. Se os macuxis aceitam a presença do padre é porque devem estar “ganhando alguma coisa boa com o homem” pensa uma uapixana. A partir de si no mundo, então, julga o Outro. Se na comunidade uapixana esse é o comportamento ideal, na do Outro deve ser também. Acusar o Outro de ser um mentiroso é conclamar a verdade para si próprio. Mais uma vez tem-se a identidade marcada pela diferença e vice-versa. Todavia, se o padre Napier oferecer “lucro” ao uapixana, poderá ficar entre eles. É assim que tia Bobo, uma personagem, pensa: “Ele gosta que o homem tenha uma mulher só, e eu também” (MELVILLE, 1999, p. 110).

Retomando a questão das crenças, gostaria de destacar apenas uma representação dos uapixanas em relação à esfera religiosa. Padre Napier e Mckinnon conversam sobre o batismo. Eis o trecho:

Quando o padre perguntou sobre Maba e Zuna, Mckinnon respondeu, provocativo: ‘Ah, para elas já é muito tarde para mudar. Elas acreditam numa árvore maravilhosa, que tem todas as frutas da terra. Essa árvore foi derrubada por dois irmãos, Tuminkar e Duid – os macuxis chamam-nos de Macunaíma e Chico. Bom, seja como for, do toco da árvore jorrou uma enorme enchente. Acho que prefiro essa história à de Noé’ (MELVILLE, 1999, 107).

A mudança certamente ocorre quando do encontro ou confronto de saberes, de ideias, de comportamento, de compreensão do mundo, enfim, de ser si mesmo. Para Mckinnon, Maba e Zuna não mais mudariam o pensamento. A história do dilúvio contada pelos uapixanas só poderá ser a verdadeira se a contada pelos cristãos for a não-verdadeira. Mas os nativos não precisam de uma verdade exterior, elas já a possuem. O que torna o trecho bastante interessante é a questão da compreensão do mundo ser diferente em alguns pontos e assemelhar-se em outro. A representação do dilúvio, como é o caso do recorte acima, aproxima-se do relato bíblico, porém, mantém uma relação intrínseca com a Natureza.

Outra passagem ilustrativa e de certo modo cômica é quando o padre Napier retira de sua sacola um violino e começa a afiná-lo. Para os uapixanas, aquilo passa a ser motivo de história por um longo tempo: “todos olhavam com uma espécie de horror o padre se transformar num barulhento grilo gigante da savana, ali bem à vista de todos” (MELVILLE, 1999, p. 112). Pode-se perceber aí a compreensão da Natureza de um ponto de vista representativo, isto é, o nativo compreende o mundo do Outro a partir de suas experiências com o meio em que tem vivido. Na opinião desses nativos, o humano pode transformar-se em qualquer animal. Então, os uapixanas relacionaram o padre Napier a um enorme grilo barulhento, pois era muito magro, possuía uma voz de tenor e fazia barulho com aquele instrumento musical, provavelmente, desconhecido pelos nativos. Essa e outras comparações (“o homem era nervoso, cheio de arranques, feito um galo”) demonstram a competência representacional do nativo para com o jamais visto, assim como sua inteligibilidade para tornar algo estranho em familiar. Essa competência manifesta-se principalmente através da linguagem.

Sabe-se hoje, sem sombra de dúvida, que é através da língua que é transmitida a herança de um povo. Acerca dessa questão, interroga Albert Memm: “Como se transmite ainda a herança de um povo? Pela educação que dá às suas crianças, e por meio da língua, maravilhoso reservatório incessantemente enriquecido por novas experiências” (1977, p. 95). Arelada à língua está a memória de um povo. É através da memória que são narradas as

tradições e as aquisições, os hábitos e as conquistas. A memória entregue, assim, aos caprichos das representações linguísticas é que molda e solidifica essas cadeias de representações de um povo. Todo esse acervo cultural e linguístico é o reverberar de um grupo social. Entretanto, para que o colonizado possa existir no mundo colonial, faz-se necessária a aprendizagem da língua do colonizador, posto que, conforme Albert Memmi, “Se quer [o colonizado] obter uma colocação, conquistar seu lugar, existir na cidade e no mundo, deve, principalmente, aplicar-se à língua dos outros, a dos colonizadores, seus senhores” (1997, p. 97).

Entretanto, deve, o colonizador, estar consciente de que o aprendizado da língua do Outro deve servir-lhe como um instrumento a mais para sua descolonização, para poder negociar com o Outro num possível diálogo. Somente através da compreensão linguística entre o colonizador e colonizado pode estabelecer-se a negociação. Assim, a mesmidade e a alteridade dialogam num esforço contínuo para a sobrevivência de ambos. Em *A história do ventríloquo*, Mckinnon envia os filhos - Danny, Beatrice, Wifreda e Alice - para Georgetown. As três irmãs estudariam no convento das freiras ursulinas. “Danny tinha ficado numa casa em Queenstown, hospedado com uma família de lá” (MELVILLE, 1999, p. 127), como estratégia de sobrevivência futura. É preciso estar com eles (os colonizadores), aprender sua língua, em suma, procurar conhecê-los ou, como quis Beatrice, vigiá-los.

Ora, a escola funciona como espaço de diferenças. Essa diferença, estampada nos rostos nativos, produz textos afirmativos, imagens e representações da cultura local. Desse modo, a presença da diferença leva a questionamentos dessa “verdade” colonial. Beatrice, Wifreda e Alice precisavam, além de falar inglês (ferramenta que já possuíam), sobreviver em um mundo tão diferente e estranho do seu: “O convento tinha um cheiro estranho, de cera e desinfetante. Beatrice espiava os aposentos amplos e pensava em cavernas vazias, abandonadas” (MELVILLE, 1999, 127). Vê-se, portanto, que a referência de qualquer indivíduo é sempre o vivido, o experienciado. Nesse ponto, pode-se falar da questão do território como produto e como produtor de identidade. Como pontua Haesbaert, “o território não é apenas um ‘ter’ mediador de relações de poder (político-econômico)

onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também o ‘ser’ de cada grupo social, por mais que sua cartografia seja reticulada, sobreposta e/ou descontínua” (1999, p. 185).

Dessa maneira, ocupar espaço outro é diversificar-se, multiplicar-se, constituir-se continuamente, porque num espaço multi: linguístico, econômico, cultural, político, cultural e social. Nessa zona de contato, nesse espaço das diferenças, as personagens uapixanas, macuxis e uaiuais dialogam com os estrangeiros e vice-versa. Uma zona de contato, esclarece Mary Louise Pratt, refere-se “ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada” (1999, p. 31). Nessa perspectiva de contato, pensa-se na constituição dos sujeitos envolvidos nessa relação como em um imenso drama: há as personagens centrais e as marginais. Porém, até que ponto um afeta o outro? E como? Em que medida?

Um romance como *A história do ventríloquo*, que aborda a colonização do ponto de vista do colonizado, serve como modelo de escrita autoetnográfica. Por trás de Melville, há Wifreda e por trás dela está a sombra de Beatrice. O enredo do romance se desenrola de uma forma não centrípeta, pois, apesar de ocorrer nos entornos de alguns lugares-espacos da Guiana, suas personagens acabam dispersando-se e, até mesmo, deixando (abandonando?) esses lugares, como é o caso de Beatrice, Napier, Rosa Mendelson e Mckinnon. Melville inicia sua narrativa em Georgetown, um centro urbano colonial, todavia, suas personagens circulam pelas regiões dos rios Rupununi e do Essequibo e das savanas, Canadá e Inglaterra. Assim, penso que o centro de sua narrativa seja o sujeito, daí a circularidade e a constituição contínua das personagens e narradores em suas tramas discursivas.

Referências:

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Empire writes back*. London: Routledge, 1989.
- BAUMAN, Zigmunt. Modernidad y ambivalencia, In: BERIAN, J. (Comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Antrophos, 1996. p. 73-119.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: *Manifestações da Cultura no Espaço*. ROSENDAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- LANZ, Rigoberto. *Simplemente actores. Notas sobre la decadencia de la ciudadanía*. Conferência apresentada no Seminário Internacional "Educación y Ciudadanía". Maturín, Venezuela, novembro de 2001.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.
- MELVILLE, Pauline. *A história do ventríloquo*. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim. Bauru: EDUSC, 1999.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SKLIAR, Carlos. Alteridades y pedagogías. *Educación e Sociedad*, Revista Cuadrimestral de Ciência da Educação, Dossiê "Diferenças", ano XXIII, n. 79, agosto de 2002.