

Carne do mundo: Corporeidade na relação

Mayra Rivera

O corpo funcionou como um sinal poderoso nos discursos coloniais modernos; tonalidade da pele, tamanho do crânio e outros traços físicos foram interpretados como marcas visíveis de verdades mais profundas a respeito da ordem natural, que explicavam e justificavam as hierarquias sociais. Supunha-se que as diferenças entre os corpos revelavam diferenças entre tipos de pessoas e, por isso, serviam para localizá-las e classificá-las, individual e coletivamente, numa hierarquia imaginada de ser. O mecanismo do conhecimento acerca das diferenças encarnadas integrava uma ampla variedade de ideias culturais, incluindo concepções sobre gênero, sexualidade e classe, entre outras¹. Mas a categoria “raça” conferiu uma aura científica aos padrões sociais, ligando atributos díspares a traços físicos e reunindo uma ampla série de valores e normas num sistema organizativo. Analisando estas representações profundas de uma diversidade de regiões e perspectivas, a teoria pós-colonial ajudou a identificar padrões recorrentes na linguagem corporal colonial, como também seu papel na formação das compreensões contemporâneas da corporeidade, incluindo concepções de raça e gênero.

O corpo não é uma categoria natural, mas uma categoria discursiva, nós concluímos. E, no entanto, a análise dos padrões discursivos nos deixa algumas questões. Por exemplo, como podemos explicar os efeitos *corporeificados* das práticas sociais? Podemos compreender

1. Algumas das primeiras contribuições-chave nesta área são: Anne McCLINTOCK, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Londres 1995; Robert J.C. YOUNG, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres/Nova York 1995; Ann Laura STOLER, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham/Londres 1995.

a constituição dos corpos – materialmente, não só fisicamente – sem reproduzir essencialismos biológicos? Depois de considerar que as concepções do corpo estão profundamente moldadas pelo legado do conhecimento colonial, que a linguagem corporal nunca foge à modelagem social, que contribuições podem dar as abordagens pós-coloniais ao desenvolvimento de modelos críticos de corporeidade?

A procura de recursos alternativos para analisar estas questões levou-me, surpreendentemente, à “carne”. A noção de carne evoca narrativas tipicamente cristãs. A afirmação joanina de que “a palavra se fez carne” resume a encarnação em termos sedutores que inspiraram teólogos e poetas ao longo dos séculos. Mas carne tem uma história ambígua, que inclui suas representações como a causa do pecado. O que me levou ao termo foi um interesse em realçar os aspectos materiais e relacionais do devir corpóreo. Neste pequeno artigo examino as noções de carne e relacionalidade em fontes caribenhas. As obras de Aimé Césaire e Frantz Fanon colocam a “carne” no contexto dos debates mais amplos sobre colonialidade e raça. Eu passo de suas intuições poéticas e críticas para as de Édouard Glissant, em busca de uma estrutura teórica mais ampla que poderá ajudar a conectar uma concepção do corpo material com a materialidade das relações universais. Sua potencial contribuição aos modelos críticos da corporeidade, em minha opinião, está no entrelaçamento característico de terra e carne, política e poética.

1. Carnalidade arriscada

O título para este artigo vem de “Retorno à terra natal”, um poema do renomado escritor e político martinicano Aimé Césaire. Nesta parte do longo poema, Césaire vai contra os padrões europeus de grandeza e elogia os que não são conhecidos por suas invenções ou conquistas, mas podem reivindicar um tipo diferente de honra. Conforme suas palavras, eles são:

verdadeiramente os filhos mais velhos do mundo
abertos a todas as brisas do mundo
lugar de encontro de todos os ventos do mundo
leito não drenado de todas as águas do mundo
fagulha do fogo sagrado do Mundo

carne da carne do mundo, palpitando com o próprio movimento do mundo!²

Carne da carne do mundo: esta não é a linguagem, e muito menos um estilo de escrita, do pensamento pós-colonial que eu teria reconhecido antes de começar a procurar escritos caribenhos acerca do corpo. Procurando o corpo, encontrei o mundo: brisas, ventos, águas e fogo sagrado – e carne. Mas que tipo de discurso é este? E por que recorrer à carne?

A “carne” tem uma má reputação. Falar de carne evoca imagens de pecado, decadência e morte. Se chegarmos mais perto do equivalente latino – a palavra “carnal” – as associações são até mais duvidosas: paixões e apetites incontrolados, o indecente. Estas associações, que se aproximam da representação cristã da carne como princípio subjacente ou causa da tendência ao pecado, estão também implícitas em representações de povos racializados como especialmente carnavais³. De maneira notável, em seu comentário sobre a obra de Glissant, Michael Dash comenta: “Associações de carnalidade não são novas para os caribenhos. Por longo tempo, o caribenho esteve aprisionado na *armadilha* de um discurso que acentua a carnalidade”⁴. Não distinguindo claramente entre “corpo” e “carne”, Dash refere-se à feminização do Caribe em relação à metrópole europeia, adotando associações comuns entre carne, sensualidade, feminidade e raça. O uso da carne precisa ser entendido em relação com estas complexas conexões discursivas e deslocamentos, mas o poema de Césaire representa uma tentativa de usar aquele termo para questionar a depreciação dos povos caribenhos.

Fanon incluiu uma breve avaliação deste resgate da carne em *Black Skin, White Masks*, publicado em 1952 e hoje considerado um texto-chave no cânone dos estudos pós-coloniais. O capítulo intitulado “A experiência viva dos negros” situa a discussão da

2. Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, citado em Frantz FANON, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, Nova York 1967, 124.

3. Para uma descrição mais detalhada destas associações, cf. meu artigo *Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought*, em *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie* (no prelo).

4. J. Michael DASH, *Writing the Body: Edouard Glissant's Poetics and Re-Membering*, em *World Literature Today* 63/4 (1989) 610.

corporificação explicitamente no contexto da racialização colonial. Um dos traços mais notáveis deste ensaio é seu estilo. Ele usa a linguagem corpórea para introduzir o leitor nas experiências perturbadoras que ele descreve, como os discursos marcam, ferem, incitam, elevam ou despedaçam os corpos.

O argumento de Fanon divide-se em duas partes: uma se relaciona com os discursos europeus, a outra com os discursos caribenhos. Na primeira parte ele adota e mostra os limites da fenomenologia do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, que descrevia a constituição do corpo em relação ao mundo. “Vim ao mundo imbuído da vontade de encontrar significado nas coisas, meu espírito estava cheio do desejo de atingir a fonte do mundo”, afirma Fanon, como se estivesse citando um manual de fenomenologia. Mas existe o racismo. Martinica estava quase fora do alcance das forças coloniais/racializantes, mas ali ele ficou sabendo delas intelectualmente. Na França ele experimentou seus efeitos intimamente em sua carne. As descrições fenomenológicas da constituição corporal não incluíam aquilo que sofreu. Seus encontros com os outros eram sempre mediados por mitologias racistas: histórias sobre primitivismo, selvageria e deficiência biológica. Tudo isto prejudicou suas tentativas de relacionar-se significativamente com o mundo que ele agora habitava. Num instante, o peso de séculos de tais histórias cai sobre uma só pessoa. Sob esse peso, o sentimento de um corpo composto organicamente em relação ao mundo, o “esquema corpóreo”, desmorona.

Outro esquema torna-se visível: um esquema elaborado pelo racismo. E Fanon lamenta: “Há momentos em que o homem negro é trancado em seu corpo”. Um eu aprisionado num corpo? Não é esta a própria imagem que nós nos esforçamos ao máximo para expurgar dos vocabulários teológicos? Nós somos nossos corpos, insistimos. Mas o tropo do confinamento persiste. Mayra Santos-Febres adota esta mesma linguagem para dizer que, ainda no século XXI, é como se nós, mulheres do Caribe, não pudéssemos deixar a estreita cela de nossos corpos⁵. Embora usando metáforas semelhantes, Fanon e Santos-Febres não estão apelando para a muitas vezes criticada ideia teológica de um eu interior, escondido

5. Mayra SANTOS-FEBRES, *Sobre piel y papel*, Ediciones Callejón, San Juan 2012, 56.

no corpo, ao qual se poderia recorrer para encontrar o conhecimento verdadeiro e não mediado. Pelo contrário, o problema é que, enquanto corpos, nós somos visíveis e expostos, e as sociedades usam essa visibilidade para regular as relações das pessoas com o mundo. As codificações coloniais dos corpos se tornam obstáculos para os tipos de relações com o mundo que levariam a um porvir corpóreo positivo. Os mitos sociais e as histórias podem parecer abstratos e imateriais, mas constituem os corpos tanto quanto os elementos materiais que alimentam ou envenenam sua carne. Estes padrões da codificação sociopolítica dos traços corporais receberam atenção significativa nas obras pós-coloniais, como observei no início deste artigo.

A segunda parte do ensaio de Fanon é uma crítica das estratégias que pretendem *opor-se* às narrativas coloniais e suas representações aviltantes da negrura. Por isso Fanon concentrou-se nas obras dos poetas da Negritude, especialmente Césaire e o senegalês Léopold Senghor. Os poetas faziam parte de um movimento internacional que, começando em Porto Rico e Cuba no início do século XX, afirmavam o que eles presumiam ser valores culturais e estéticos africanos⁶.

Fanon cita os versos do poema que citei acima. Césaire descreveu a carne como constituída pelo mundo. Mas para ele o mundo é encontrado especificamente em sua terra natal, para a qual ele diz: “O teu lodo entra na composição de minha carne”, ao declarar o final da carne morta⁷. Ele imagina sua carne mergulhando na carne do mundo e recebendo um abraço que o liga ao mundo⁸. As efusivas afirmações de Césaire sobre a relação eu-mundo não assumiram o domínio, e nem mesmo a rasura da fraqueza ou da humildade. Pelo contrário, Césaire registra sistematicamente as fraquezas e as segue repetindo de maneira quase litúrgica: “Eu aceito isto”. Mas Fanon estava claramente incomodado por tudo

6. O movimento já começara em Porto Rico e Cuba na década de 1920, com poetas como Luis Palés Matos e Nicolás Guillén. Por volta da década de 1930 firmara-se no Caribe e entre os intelectuais negros nos Estados Unidos e na França. O célebre poeta do Renascimento do Harlem, Langston Hughes, traduziu a poesia de Nicolás Guillén para o inglês e o senegalês Léopold Senghor traduziu a poesia de Langston Hughes para o francês.

7. Aimé CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris 1983, 22.

8. *Ibid.*, 47.

isto. Isto lembrava-lhe as antropologias coloniais que exotizavam a cultura africana como uma fonte de religião primitiva, animismo e sexo ritualizado. Fanon estava imaginando o pasmo europeu. Falar dos elementos – ventos, água, fogo e carne – acendia imediatamente medos do primitivismo. E Fanon não tinha nenhum medo dele! Ele aspirava a ser um homem entre homens. A liberdade não podia ser encontrada em histórias acerca do passado, insistia ele. Entregar-se a tais sonhos extáticos, procurando sabedoria numa cultura ancestral imaginária ou legitimidade numa comunidade de relações de sangue, era aceitar representações e pressupostos que precisavam ser questionados.

As advertências de Fanon ainda são decisivas, mesmo que sua representação da poética de Césaire pareça reduitiva; sua complexidade dificilmente pode ser descrita como uma simples negação da racionalidade ou um apelo ingênuo a laços de sangue. Certamente, não podemos dar-nos ao luxo de adotar uma carne definida como a substância de impulsos primitivos, um elemento material que se presume esteja mais seguramente ligado a corpos negros do que a corpos mais claros. Não podemos ignorar as inflexões coloniais da carne – mesmo em suas descrições afirmativas – e apenas inverter dicotomias herdadas de matéria e racionalidade. No entanto, eu me pergunto se a dor causada pela lógica colonial e o medo de reproduzi-la levou os estudos pós-coloniais a desenvolver uma espécie de alergia a *qualquer* discurso sobre carne e terra, focalizando, ao invés, sobretudo as dimensões sociais e discursivas da corporeidade. Fugindo da carne em busca de um ser humano verdadeiramente libertado, pode-se perder algumas intuições cruciais.

Os apelos a uma humanidade comum ou a noções abstratas de cultura não são suficientes para responder aos padrões destrutivos da exclusão baseados em pretensões territoriais nacionalistas, e muito menos para lutar por um planeta habitável. Por muito tempo, termos como economia, meios materiais e recursos conseguiram suprimir a terra, substituindo-a por noções abstratas de “capital”. Em seu lugar, uma tradição de pensamento que explora a esfera íntima das ideologias coloniais e racistas, enquanto atende aos vínculos existentes entre as noções de identidade e de pátria, os elementos e o mar, oferece recursos únicos para uma abordagem pós-colonial da corporeidade. As conexões entre carne e terra

nas literaturas caribenhas são muitas vezes estratégias metafóricas, ligados à anterior poesia da Negritude por seu uso de imagens elementares e alusões a ritmos. Por exemplo, para o poeta Derek Walcott, ganhador do prêmio Nobel, a interface entre terra e mar e a pluralidade do arquipélago caribenho são fontes para entender as relações em separado. O romancista e crítico literário cubano Antonio Benítez Rojo chega até a chamar a comunidade caribenha diversa de “povos do mar”. A poética da Relação, de Glissant, permite igualmente que a paisagem circule por suas palavras. De maneira notável, sua última antologia de poesia intitulava-se “Terra, fogo, água e vento”⁹. No entanto, podemos ver na obra de Glissant a possibilidade de juntar a sensibilidade terrena de Césaire bem como a crítica pós-colonial de Fanon numa teorização ricamente fundamentada da “Relação”¹⁰.

2. Relações terrenas

De acordo com as críticas que Fanon faz às recuperações da ascendência real ou imaginária, Glissant rejeita os apelos a laços de sangue e explica os problemas da ideia de identidade como raiz. A identidade de raiz, observa ele, baseia-se no privilégio da unicidade: assume uma única criação e é “santificada pela violência oculta da filiação”¹¹. Ele fornece exemplos de tais noções de criação nos mitos épicos e textos religiosos, que de maneira semelhante constroem filiações como base para a legitimidade. No cristianismo, argumenta Glissant, mesmo quando Jesus é visto como alguém que rompe com o judaísmo, ele se torna acima de tudo o Filho de Deus¹². Para Glissant, este é o modelo de “filiação sem o peso da hereditariedade”, um modelo que consagra a filiação e por fim universaliza a história humana e até uma “história natural” darwi-

9. *La terre, le feu, l'eau et les vents: Une anthologie de la poésie du tout-monde*, Galaade, 2010.

10. Estou adotando aqui a prática de Glissant de capitalizar a “Relação”.

11. Édouard GLISSANT, *Poetics of Relation*, trad. Betsy Wing, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1997, 143.

12. Para uma análise histórica do surgimento da filiação como a linguagem normativa para a encarnação, cf. Virginia BURRUS, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford 2000.

niana¹³. Uma preocupação central para Glissant é que os ideais de filiação e Unicidade justificam a conquista e “permitem a uma comunidade proclamar seus direitos à posse da terra, que assim se torna um território”¹⁴. Os efeitos de tais pretensões territoriais são profundamente sentidos no Caribe, onde muitas das ilhas foram reivindicadas explicitamente como possessões de nações europeias¹⁵. Inversamente, nos centros metropolitanos, uma noção da identidade como raiz sustenta a representação dos imigrantes como estrangeiros¹⁶.

Pensar sobre o Uno destas maneiras universalizantes é não abordar o Todo. A alternativa à atitude territorial não é, portanto, nem a produção de narrativas conflitantes de filiação nem a ideia de uma humanidade universal. Em vez disso, Glissant propõe um imaginário da Relação. “Não propomos nem o Ser da humanidade nem seus modelos. Não somos estimulados apenas pela definição de nossas identidades, mas também por sua relação com todas as coisas possíveis – as mutações mútuas geradas por esta interação de relações. As crioulações contribuem para a Relação, mas não para universalizar”. Negritudes, ideias de francesidade, de latinidade, argumenta ele, são “todas elas conceitos generalizantes – mais ou menos inocentemente”¹⁷. A relação não é um substituto para um universal e, sumamente importante, ela não “autoriza um desprendimento ecumênico”. Pelo contrário, ela busca perceber os embaraços das relações mundiais.

A noção de Relação, portanto, leva a considerar a terra não como um território, mas como um lugar onde alguém “dá-adiante-e-com” (*donner-avec*)¹⁸. A meta não é nem pegar e controlar, nem consumir passivamente, mas entrar numa forma de participação que se expressa em relações com o ambiente natural e na proteção da ter-

13. GLISSANT, *Poetics of Relation*, 50.

14. *Ibid.*, 143.

15. Por exemplo, Porto Rico ainda é definido como um “território” dos Estados Unidos.

16. GLISSANT, *Poetics of Relation*, 143.

17. *Ibid.*, 90.

18. Glissant usa a expressão “*donner-avec*” como uma alternativa a “*comprendre*”, para opor-se às conotações apropriativas da última, como explica Betsy Wing na “Introdução do tradutor” a *Poetics of Relation*.

ra. Isto é claramente diferente das pretensões de proteger um território construindo cercas, vigiando fronteiras ou favorecendo uma pureza de linhagem ou de linguagem. Glissant descreve-a como uma “cumplicidade de relação”. A partir desta perspectiva, a especificidade de uma comunidade não é simplesmente uma declaração de direitos, mas algo a ser posto em ação¹⁹. “Paixão pela terra onde se vive é uma ação que devemos arriscar incessantemente”²⁰. Quais ações são empreendidas depende do contexto e incluem escolhas a respeito de como se anda e o que se come. Para a Martinica, Glissant sugere, por exemplo, comer a fruta-pão que cresce no local. Pode-se acrescentar muitos exemplos de movimentos proliferantes que procuram recuperar modelos passados de agricultura de subsistência como respostas para as crises econômicas e ecológicas. As bases destas decisões não são princípios absolutos, mas necessidades relacionais – e exigem que se esteja atento à especificidade material da vida humana. Como diz Césaire, o lodo entra na composição da carne.

A sugestão de Glissant de “integrar aquilo que temos, mesmo que seja o mar e o sol, com a aventura de uma cultura que é nossa para ser compartilhada e pela qual assumimos a responsabilidade”, pode também inspirar aventuras teológicas que integram a materialidade das relações mundiais no pensamento da corporeidade, um pensamento que aborda maneiras particulares de habitar o mundo, conectando-se com seus ritmos, percebendo seus movimentos e cuidando de sua saúde²¹. Como eu o imagino, um modelo de corporeidade informado pela poética da relação de Glissant irá considerar as relações elementares como partes integrantes na discussão sobre o lugar, para além dos apelos a raízes reais ou imaginárias. Ele veria as práticas de conexões apaixonadas com a terra como modos de florescimento carnal – de encarnações positivas. Em vez de concentrar-se exclusivamente nas relações entre corpo e alma, incluiria a relação constitutiva entre corpo e solo.

19. GLISSANT, *Poetics of Relation*, 147.

20. *Ibid.*, 151.

21. *Ibid.*, 152.

3. O político e o sagrado

Glissant distingue entre duas orientações ecológicas. A primeira é a ecologia como ação política, que ele afirma. A esta ele opõe a ecologia como misticismo, que ele denuncia como uma extensão do sagrado. Para ele a última está inerentemente ligada à lógica do Uno – de uma criação, de uma linhagem – e assim ao exclusivismo e à intolerância. Essa dicotomia entre o político e o sagrado é comum nas filosofias políticas, mas o argumento de Glissant é mais nuançado – e, por isso, também mais ambíguo. Ele vê nos livros concernentes ao sagrado “o germe do exato oposto” de suas pretensões territoriais que desfazem a univocidade do Uno, de sua “certeza totalitária”²². Sua unicidade nunca é unificada com sucesso ou de forma absoluta; apesar de seus apelos às raízes, eles são, com efeito, “livros de vida errante”. E ele se pergunta se o mundo não estaria precisando de novas versões de tais livros, onde as asserções de força política coexistem com “o rizoma de uma relação múltipla com o Outro”. Isto acarretaria, reflete Glissant, “basear as razões de cada comunidade para a existência numa forma moderna do sagrado, que seria, de modo geral, uma Poética da Relação”²³.

Ao escrever explicitamente contra o pensamento totalitário – uma Unicidade presunçosa – Glissant não recusa simplesmente qualquer pensamento do Todo. Ao invés, ele enfatiza o caráter complexo e dinâmico das relações mundiais. A associação desta Poética da Relação com noções anteriores do sagrado parece basear-se, pelo menos em parte, em seu papel de fundamentar as pretensões éticas para a existência de cada comunidade. Os fundamentos para tais pretensões, e assim para a proteção da diversidade no cerne da relação, não seriam uma divindade externa que dita a ordem da criação desde o início. Mas parece implicar um apelo a uma realidade que não deriva dos indivíduos ou das coletividades que ela forma, e, portanto a uma realidade que não pode ser explicada plenamente com base na produção ou nas conquistas destes indivíduos ou coletividades. A comunidade existe em relação a algo que ela não pode explicar plenamente. Este seria um pensamento não dogmático do sagrado, que recusa ilusões de

22. *Ibid.*, 16.

23. *Ibid.*

certeza absoluta. Dada a simples pluralidade das diferenciações na Relação, a totalidade não pode ser conhecida. Não conhecê-la não é uma fraqueza argumenta ele. Mas “não querer conhecê-la certamente é. [...] Nós a imaginamos através de uma poética”²⁴.

Aqueles dentre nós que estão familiarizados com o discurso da teologia negativa, poderiam achar que estas afirmações ressoam estranhamente e sugerem uma sensibilidade e atitude semelhante em relação ao conhecimento. A teologia apofática afirma que o infinito não pode ser conhecido plenamente e, no entanto, teimamos em procurá-lo, dirigir-nos a ele e dar-lhe um nome – mesmo que de maneira inadequada. No entanto, as teologias apofáticas raramente incluem declarações de um cosmos inapreensível; geralmente elas afirmam a inefabilidade de Deus sem estender esse atributo ao mundo ou às outras criaturas²⁵. Claramente, a “totalidade” de Glissant não é Deus. Os gestos apofáticos de sua poética não derivam da infinitude de Deus, mas da ilimitada e dinâmica interdependência de tudo o que existe. Entretanto, ele não está apenas observando os limites do conhecimento e da linguagem; ele fala afirmativamente da “força poética do mundo” que vive dentro de nós²⁶. Com efeito, ele procura uma poética que possa orientar o pensamento para aquilo que ele chama “o Outro do pensamento” – uma participação consciente na Relação.

Os modos dominantes de racionalidade não são suficientes para inspirar a persistência necessária para “imaginar um amor à terra” – como se exprime Glissant. Este amor poderia parecer impossível, porém, quando as situações ecossociais são calamitosas e quando todos os conceitos são inadequados. Otto Maduro argumenta que o conhecimento não é simplesmente uma “capacidade passiva de captar coisas isoladamente; conhecer é a capacidade particular de intervir na realidade imaginando relações entre elementos que surgem da experiência coletiva e individual”. Acarreta uma “reconstrução imaginativa das relações”²⁷. Em circunstâncias de problemas

24. *Ibid.*, 154.

25. Para a integração das orientações epistemológicas da teologia apofática e da relacionalidade cósmica, cf. Catherine KELLER, *The Cloud of the Impossible* (no prelo).

26. GLISSANT, *Poetics of Relation*, 159.

27. Otto MADURO, *Mapas para la fiesta: Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, AETH Books, Atlanta/GA 1999.

exaustivos e devastadores, sugere Maduro, torna-se “tanto mais importante e urgente desenvolver a capacidade de conhecer o que não existia antes e de imaginar o que poderia ser exequível”. Os nossos tempos exigem de nós reimaginar relações materiais com os outros e com o mundo – para além dos limites do que já existiu. Além disso, “para resistir à perturbadora padronização afetiva dos povos, cujo *afeto* foi desviado pelos processos e produtos do intercâmbio internacional, seja consentido ou imposto, é necessário renovar as *visões* e a *estética* do relacionamento com a terra”²⁸. Precisamos de formas de conhecimento muitas vezes dispensadas, como as práticas poéticas e outras práticas estéticas. Suponho que estas podem incluir a sabedoria que brota das tradições teológicas, mas não limitar-se a elas.

Glissant argumenta que “o ponto mais alto do conhecimento é sempre uma poética”²⁹. Talvez esta ampliação do conhecimento possa estimular-nos a reinterpretar a poética carnal de Césaire como uma visão e uma estética para inspirar aquele amor à terra que Glissant considerava quase impossível, e no entanto crucial. Imagino esta visão e esta estética materializando-se através da ação política como também através de sensibilidades místicas – entrelaçando teologia e poética. Buscando relações que já não ou ainda não podem existir: entre nossas culturas particulares e atos específicos de paixão pela terra, entre feridas passadas e sabedoria presente, entre nossos corpos sempre-já-sociais e a carne do mundo.

Bibliografia

BURRUS, Virginia, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford 2000.

CÉSAIRE, Aimé, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, Présence Africaine, Paris 1983.

DASH, J. Michael, Writing the Body: Edouard Glissant's Poetics and Re-Membering, em *World Literature Today* 63/4 (1989) 690-612.

28. GLISSANT, *Poetics of Relation*, 148.

29. *Ibid.*, 140.

- FANON, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, Nova York 1967.
- GLISSANT, Édouard, *Poetics of Relation*, trad. por Betsy Wing, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1997.
- MADURO, Otto, *Mapas para la fiesta: Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, AETH Books, Atlanta/GA 1999.
- McCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Nova York 1995.
- SANTOS-FEBRES, Mayra, *Sobre piel y papel*, Ediciones Callejón, San Juan: 2012.
- STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham/Londres 1995.
- YOUNG, Robert J.C., *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres/Nova York 1995.

Tradução de
Gentil Avelino Tilton