

A MEMÓRIA FANTASMÁTICA DOS ARAUAQUES E CARIBES: LÍNGUAS E VIOLÊNCIAS HERDADAS EM *OMEROS*

Isaias Francisco de Carvalho¹

RESUMO: A presença fantasmática das línguas ameríndias dos arauaques e dos caribes recebe destaque na análise de *Omeros*, obra do poeta e dramaturgo caribenho Derek Walcott (1994). Essa obra, que culminou com a outorga a seu autor do Nobel de Literatura em 1992, pode ser apresentada como potencial proposta de diálogos interculturais, especialmente no que diz respeito às memórias, heranças e pecados coloniais com que os povos denominados pós-coloniais têm de conviver e produzir suas identidades e territorialidades contemporâneas. As possibilidades de interlocução cultural são pensadas em termos de “outrização produtiva”, conforme delimitação teórico-crítica desenvolvida por Carvalho (2012). O papel da língua inglesa como língua franca global, com ênfase na literatura anglófona caribenha, também é problematizado, em face dos apagamentos linguísticos dos povos caribenhos destacados neste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Outrização produtiva. Pós-colonial. Língua Inglesa. Caribe anglófono.

ABERTURA

Para ilustrar esta discussão, que adentra uma das questões mais recorrentes no campo dos estudos culturais pós-coloniais – a língua, um dos meios mais eficazes de outrização – relata-se um procedimento de violência cultural no comércio e indústria escravistas no Caribe que, se não são exatamente uma novidade ou um fato restrito a essa região do Novo Mundo, ao menos causa grande impressão ao ser encontrado na seguinte descrição:

Onde possível, os escravos eram isolados de seu grupo linguístico comum e transportados e vendidos em “lotes misturados”, como um meio deliberado de limitar as possibilidades de rebelião. Essa política de supressão linguística foi continuada nas *plantations* do Novo Mundo onde quer que pudesse ser implementada. O resultado era que, no intervalo de duas ou três gerações (às vezes uma), a única língua disponível ao africano para comunicação entre si ou com o senhor era a língua europeia daquele senhor. [...] Assim, sujeito a uma alienação trágica tanto da língua quanto da paisagem, o africano transplantado descobriu que a sobrevivência psíquica dependia de sua facilidade para um tipo de *double entendre*. Foram obrigados a desenvolver a habilidade de dizer uma coisa diante do “inhô” [*massa*] e tê-la interpretada diferentemente por seus pares escravos. Essa habilidade

¹ Professor Adjunto de Literaturas Anglófonas e Membro do Mestrado Profissional em Letras – PROFLETRAS do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC (Ilhéus, Bahia). Doutor em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: isaiasfcarvalho@gmail.com

<i>Revista Língua & Literatura</i>	FW	v. 16	n. 26	p. 75-86	Recebido em: 31 mar. 2014. Aprovado em: 29 jul. 2014.
--	----	-------	-------	----------	--

envolve uma subversão radical de sentidos na língua do senhor escravista (ASHCROFT *et al*, 1994, p. 146; tradução minha).

Essa negação ou sabotagem da voz africana em uma paisagem estranha, aliada aos outros métodos de repressão e domínio, forçou o surgimento de estratégias linguísticas que *recriaram* a voz onde parecia haver apenas ruídos animais. São considerações acerca dessas estratégias linguísticas e a língua, tanto como “instrumento” de outrização quanto como meio de libertação, que intento abordar. Essas análises pretendem flagrar as circunstâncias em que *Omeros* (1994), do dramaturgo e poeta caribenho Derek Walcott, laureado como o Nobel de Literatura em 1992, participa dessa problemática no contexto do Caribe, a começar por perceber sua consciência desse processo específico de outrização violenta de seus ancestrais negros:

‘Nós tínhamos a cor de sombras quando descemos com grilhões
tilitantes para nos agregarmos aos acorrentados do mar,
pelas moedas de prata multiplicando-se no horizonte vendido;

e essas sombras são reimpressas agora na areia branca
de costas antípodas, os seus cinéreos ancestrais
do golfo de Benin, das margens da Guiné.’

‘[...] Mas eles atravessaram, sobreviveram. Eis aí o esplendor épico.
Multipliquem as lanças de chuva, multipliquem a sua ruína,
a graça nascida do subtrair enquanto a porta-de-ferro do porão

rolava sobre seus olhos, que pareciam vasos deixados fora na chuva,
e o trinco como um aríete enviava seu eco, do modo como
as trovoadas perpetuam a sua reverberação.

Assim os achantis seguiram um caminho, os mandingas outro,
os ibos outro ainda... os guinéus. Agora cada homem era uma nação
em si mesmo, sem mãe, sem pai, sem irmão’. (WALCOTT, 1994, cap. XXVIII, i).

“[...] sem mãe, sem pai, sem irmão.” E sem língua, vez que não se podia utilizar o idioma nativo por falta de interlocutor, como nos demonstrou Ashcroft *et al* (1994) acima. O “esplendor épico” de se sobreviver à travessia do Atlântico é dramaticamente contraposto ao trágico silêncio da língua-mãe. Entretanto, em *Omeros*, esse imenso poema de tom épico em homenagem ao povo antilhano, encontram-se marcas de como uma resistência ao mutismo imposto pela cultura senhorial pôde e ainda pode ser observada no cotidiano, por mais adverso que seja. O nome da canoa do pescador Achille é “Em Deus Confilamos”, ou *In God we Troust* em inglês, quando respectivamente deveriam ser “Em Deus Confiamos” e *In God*

we Trust. Sobre essa nomeação desviante de qualquer norma, diz o próprio personagem Achille: “Deixe! É minha grafia e a de Deus.” (WALCOTT, 1994, cap. I, ii).

Convido “outros” para iniciarem este exercício de pensamento acerca de línguas, identidades, culturas e relações de poder aí subjacentes. Primeiro, desejo concordar com a assertiva de Frantz Fanon de que “[...] o racismo colonial não é diferente de nenhuma outra forma de racismo.” (FANON, 1967, p. 88; tradução minha). Por esse viés, toda discriminação racista é comparável, sendo a do ambiente colonial apenas mais uma entre as várias modalidades de colocação do outro abaixo do nível de humanidade em relação a um determinado grupo que se autoengrandece. Por outro lado, se, como defende Homi Bhabha, “O ‘outro’ nunca está fora ou além de nós; ele emerge forçosamente, no discurso cultural, quando achamos que falamos nativamente e intimamente ‘entre nós’.” (BHABHA, 1990, p. 4; tradução minha), o que rejeitamos no Outro está em nossa própria constituição.

1 ARAUAQUES E CARIBES: MEMÓRIA FANTASMÁTICA EM *OMEROS*

Essas reflexões preliminares vêm a propósito de um “detalhe” na cena nativa do período da invasão da região central da América, que era habitada principalmente por duas “famílias” de povos indígenas: os caribes e os arauaques. Quando os europeus aí chegaram, *encontraram* esses povos dispersos em inúmeras tribos e logo começaram a *outrizá-los*, inicialmente através dos relatos de Cristóvão Colombo, dando-lhes os nomes pelos quais são hoje conhecidos, transformando-os em “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1991), com identidades construídas a partir de seu exterior.

Segundo Marie-France Patte (2003), do *Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS e do Centre d’Études de Langue Indigène d’Amérique*, nos primeiros relatos coloniais os arauaques eram estereotipados como amigáveis e negociadores, ao passo que os caribes eram imaginados como antropófagos e selvagens; uma divisão que se tratava de simples conveniência para a exploração da região pelos espanhóis. O termo “caribe” foi, por muito tempo, igualado a “canibal”, como nos informa Peter Hulme (1992), o que contrastava com os relatos outrizantes dos exploradores e antropólogos coloniais em relação aos arauaques, tidos como “menos bárbaros”.

Tal *outrização* seletiva fez parte do jogo do racismo colonial, que acabou exterminando ambos os povos, na região do atual Caribe geopolítico, em um tempo recorde,

se comparado com o mesmo processo de extermínio étnico e linguístico em outras áreas do Continente americano.

No entanto, o que de fato me interessa nas considerações de Marie-France Patte (2003), feitas na conferência “Os arauaks das Guianas: apresentação etnohistórica”, é a forma de discriminação que existia entre arauaques e caribes, que eram rivais entre si. Os arauaques, cujo nome não soa original, pois foi dado pelos espanhóis, se autodenominavam *lokono*, termo que tem uma significação múltipla em um processo de outrização típica; *lokono* podia ser: 1. seres humanos, em oposição aos animais; 2. ameríndios ou índios, em oposição ao branco europeu; e 3. indivíduos do mesmo grupo *lokono*, em oposição a outros ameríndios, especialmente os caribes. É pertinente salientar que a língua falada pelos *lokono* era uma das principais maneiras de se separar ou outrizar, mostrando que, em consonância com as afirmações de Frantz Fanon (1967), toda forma de racismo pode ser comparável; mudam-se apenas os atores e as circunstâncias, permanecendo as manobras de se deslocar o outro para níveis abaixo do grupo que se posiciona como central. De qualquer maneira, ambos os povos foram varridos dos territórios caribenhos juntamente com suas línguas, deixando apenas aquelas memórias e traços identitários fantasmáticos na cultura caribenha, como nos informa Ashcroft *et al* (1994), pois os Caribes e os Arauaques teriam sido exterminados praticamente em apenas um século de invasão europeia.

Na verdade, essa matemática do extermínio indígena se aplica às Índias Ocidentais (como o Caribe também é conhecido) como um todo, mas à ilha de Santa Lúcia, em particular, que, por sua localização e pelo tamanho de seu território, serviu de abrigo para os Caribes e Arauaques que fugiam das ilhas maiores. De fato, os Caribes resistiram bravamente à invasão europeia da ilha pelo menos até 1659, quando os britânicos reclamaram posse de Santa Lúcia, iniciando quase dois séculos de guerras contínuas com os franceses. Hoje, a população ameríndia na ilha é um mero traço nas tabelas de estatísticas. A esse respeito, sobre o Caribe de um modo geral, Edward Brathwaite (1984) oferece dados ainda mais aterradores – e questionáveis à luz de relatos oficiais: os ameríndios teriam sido destruídos no espaço de 30 anos após a primeira viagem de Colombo, na proporção de um milhão por ano!

Apesar de não se referir a essa relação outrizante, como brevemente delineada acima, é conveniente notar que é também em forma de traços fantasmáticos que a memória ameríndia comparece em *Omeros*. Nessa obra, encontramos a referência aos nomes que a ilha de Santa Lúcia tinha na língua dos indígenas: *Iaunalo*, “lagarto”, ou “Onde o iguano se encontra” (WALCOTT, 1994, cap. I, i) – devido ao grande número desses animais na ilha – e

também como *Hewanorra*, que é propriamente também um traço fantasmático que dá nome ao aeroporto localizado em Vieux Fort, ao sul da ilha. São de fato breves *aparuições* dessa memória indígena. Contudo comparecem em *Omeros* no ambiente de uma outrização produtiva, como na abertura do poema, quando Achille e alguns de seus companheiros pescadores derrubam altos loureiros, tomados como deuses anciãos indígenas, “trancos no anseio de se tornarem canoas” (WALCOTT, 1994, cap. I, ii):

Os anciões barbados suportavam a dizimação
de sua tribo sem proferirem uma sílaba sequer
daquela língua que haviam falado como uma nação,

[...] o pau-campeche pele-vermelha suportou na carne os espinhos,
enquanto o *patois* dos arauaques estalava no cheiro
de uma fogueira resinosa, que tornava as folhas pardas,

com suas línguas se enrolando, depois as mudava em cinza, e sua fala se perdia.
Como bárbaros galgando colunas que haviam derribado,
os pescadores gritavam. Os deuses finalmente estavam caídos. (WALCOTT, 1994,
cap. I, ii).

Esses deuses arauaques mortos servem agora de instrumento de trabalho para os pescadores de Santa Lúcia, numa inversão de ordem entre o divino e o humano, este agora supremo “novo” dono da paisagem. Essa é literalmente uma representação fantasmática, mas há também a voz do major Plunkett a rememorar os ameríndios em outro tom:

[...] Iounalo, meu imperial caralho!
Hewanorra, meu saco! Será que a maior batalha

da história naval, que desancou os franceses,
foi travada por uma criatura de cauda descartável
e cotovelos como os de um goleirinho? Foi por isso

que se construiu um reduto? E seus compatriotas morreram? Por um
lagarto com nome arauaque? [...] (WALCOTT, 1994, cap. XVII, i).

Pode-se perceber a atitude desrespeitosa, na voz de um suposto representante do império inglês, ao se utilizar da memória dos primeiros “donos” de Santa Lúcia. Essas referências são hierarquizadas pejorativamente diante da gloriosa vitória dos ingleses contra os franceses no episódio da Batalha das Santas. Até mesmo a palavra *arawak*, o nome desses ameríndios em inglês, foi dita pelo major Plunkett de forma errônea, como consta da versão original, que traz *aruac*, pormenor que parece não ter sido observado pelo tradutor brasileiro. Afinal, todo racismo e toda discriminação são comparáveis, o que comprova a postura do major Plunkett.

É fato histórico que a língua do colonizador foi um dos principais mecanismos de outrização colonial, assim como ainda o é hoje nas várias instâncias das relações sociais. Nesse sentido, a obra *Omeros* promove o diálogo entre as heranças e memórias europeias, africanas e ameríndias, mesmo que de forma fantasmática, realizado por meio de suas referências à questão linguística e à criouliização, além de suas estratégias para dar visibilidade à cultura e ao povo do Caribe. A essa escolha pelo diálogo intercultural feita em *Omeros*, em seu conjunto, ao utilizar engenhosamente a língua herdada/imposta para retratar seu povo caribenho, pode-se denominar “outrização produtiva” (CARVALHO, 2003; 2012).

Ao passo que o termo “outrização”, caracterizado por Gayatri Spivak (1985), implica a interdição, a desautorização, a inferiorização, a demonização, o silenciamento e a colonização do Outro, “outrização produtiva” contrapõe-se à mera outrização ao propor a releitura da memória silenciada no âmbito das relações de trocas simbólicas contemporâneas que ocorrem entre culturas/grupos diversos. Afinal, como próprio Derek Walcott deixa transparecer em *Omeros*, “Todas as colônias herdaram o pecado de seus impérios.” (WALCOTT, 1994, p. 67).

2 A LÍNGUA COMO HERANÇA COLONIAL

I have been given this language and I intend to use it.

Chinua Achebe, *Morning yet on creation day*

Do mesmo modo que são herdados os “pecados”, as colônias naturalmente herdaram também as línguas de seus impérios, mesmo que nem sempre do mesmo modo ou na mesma intensidade. Nesse sentido, passo a tratar do papel e da problemática do uso do inglês por escritores africanos e caribenhos, com especial atenção a Derek Walcott. Também abordo o status da língua inglesa hoje, inclusive como um dos meios para se promover uma outrização produtiva, mas sem perder de vista seu uso deletério em benefício de uma outrização radical no período colonial.

No processo de descolonização das manifestações culturais, as reações a esse “pecado linguístico”, de um modo geral e simplista, se dão de duas maneiras: autores que defendem a volta às raízes e condenam a subserviência a técnicas literárias ocidentais, como Edward Brathwaite (1984); e aqueles que, como Derek Walcott, são favoráveis ao sincretismo e à pluralidade cultural. Há ainda, dentro do segundo tipo de reação, um posicionamento muito mais “simpático” em relação à língua da metrópole colonial, como é o caso do nigeriano

Chinua Achebe (1994), para quem não há dúvida da legitimidade do inglês como língua nacional de seu país, enquanto as línguas nativas, como o iorubá, são consideradas línguas étnicas. Essas línguas simplesmente terão de se desenvolver como tributárias daquela que goza de prestígio nacional, prossegue Achebe, com certo orgulho de poder escrever numa língua que também tem trânsito mundial. Paralelamente, Achebe reconhece a dificuldade de inserção internacional da maioria dos autores brasileiros por escreverem em português, por exemplo, ao afirmar que estarão para sempre fechados ao resto do mundo (ACHEBE, 1994, p. 431; tradução minha). Seja qual for o caso, “[...] o uso do inglês recebido tem, notadamente, sempre sido um problema para os escritores e a escolha da língua vem de mãos dadas com atitudes nativas quanto ao papel e à função da própria literatura na sociedade.” (ASHCROFT *et al*, 1994, p. 116; tradução minha).

Nesse contexto, pode-se perceber que *Omeros* não é apenas um objeto literário que se presta a um estudo sobre língua: é ele mesmo um agente que discute as interseções entre língua (no caso, a língua inglesa e o crioulo de Santa Lúcia) e reflexões acerca de atitudes sociais e culturais. Para um breve exemplo, parto agora para a África na “odisseia” alucinatória do pescador Achille rumo a sua tribo ancestral, e flagro o momento em que ele dialoga com seu “doador-de-vida” [*life-giver*]:

Não sei o que o nome significa. Significa alguma coisa, talvez. Que diferença faz? No mundo de onde venho aceitamos os sons que nos foram dados. Homens, árvores, água. (WALCOTT, 1994, cap. XXV, iii).

Ao dizer que “aceita os sons que lhe foram dados”, Achille se refere à imposição da língua colonial sobre o exército de outrizados, ao passo que sua suposta língua original foi-lhe interdita. Mas deixa também antever a problemática da não-consciência da língua cotidiana como uma herança forçada, o que não acontece necessariamente sem algum tipo de resistência. Resistência essa que não se permitiu, pelo grau de violência imposta, ao caso das línguas ameríndias dos arauaques e dos caribes.

Quanto ao status da língua inglesa hoje, lança-se mão de algumas considerações de Edouard Glissant (1989) no âmbito da língua francesa e seu papel nas ex-colônias, mais especificamente na Martinica, pois acredito que os mesmos comentários possam se aplicar ao caso de *Omeros*, escrito em uma das línguas de seus colonizadores. Diante da assertiva de certo senso comum de que o escritor pós-colonial está fazendo uso de um “instrumento”, ou

veículo de comunicação, que não corresponde completamente a quem ele e seu povo são, Edouard Glissant responde:

[...] dizer isso é dignificar uma língua além do que merece. Em nosso mundo presente, a equivalência entre o eu e a língua é uma aberração que mascara a realidade de dominação. Desafiemos essa realidade com a arma da auto-expressão: nossa relação com a língua, ou línguas, que usamos. (GLISSANT, 1989, p. 171; tradução minha).

A arma a que Glissant se refere para uso em nome da autoexpressão cultural é utilizada por Derek Walcott em *Omeros*. Nesse sentido, esse poeta diz, em outro momento, mas no mesmo ângulo, apenas reconhecendo a clivagem do sujeito intelectual caribenho diante da dualidade linguística, que:

[...] nossos corpos pensam em uma língua e se movem em outra, mas já deveria ter ficado claro, até mesmo para nosso mais novo híbrido, o crítico negro que acusa os poetas de traírem o dialeto, que a língua de exegese é o inglês, que o absurdo frenético seria desistir do pensamento porque ele é branco. (WALCOTT, 1970, p. 31; tradução minha).

Derek Walcott, portanto, tenta “descolorir” o conhecimento, aceitando a assimilação produtiva que, segundo ele mesmo, marcou a geração de escritores caribenhos a que pertence, pois tanto o *patois* das ruas quanto a língua da sala de aula de seus tempos de escola escondiam a paixão da descoberta, o encantamento do aprendizado da(s) língua(s) (WALCOTT, 1970). Quanto aos que (ainda) pregavam, nos anos 60 e 70, uma renascença africana, Derek Walcott dizia que eles “[...] deveriam saber que o que é necessário não são novos nomes para velhas coisas, ou velhos nomes para velhas coisas, mas a fé em usar os velhos nomes de forma renovada.” (WALCOTT, 1970, p. 10; tradução minha). No seio de uma outrização produtiva, portanto, Derek Walcott propõe, de um modo geral, a não-recusa de conhecimentos “herdados”, inclusive a língua, acompanhada de uma abertura à “produção” do novo e eventualmente do subversivo, sem perder de vista o horizonte do encontro e da “negociação cultural”, como *Omeros* bem o simboliza.

Fica claro, entretanto, que a memória e os traços fantasmáticos das línguas ameríndias não têm poder suficiente de participação na proposta de outrização produtiva, pois não têm “herança” suficiente para dialogar com as línguas coloniais.

A despeito da bem-vinda visão da língua inglesa – ou de qualquer outra que tenha se imposto historicamente em uma dada comunidade – como legítima para a “veiculação” de

valores socioculturais, como Derek Walcott prega para o Caribe anglófono, e Chinua Achebe, para a Nigéria, há outras considerações importantes a respeito desse idioma como herança colonial e suas repercussões hoje. É possível se partir dos seguintes dados sobre o percentual de falantes de línguas majoritárias na população mundial, conforme Huntington (1996):

Língua	1958	1970	1980	1992
Árabe	2.7	2.9	3.3	3.5
Bengalês	2.7	2.9	3.2	3.2
Espanhol	5.0	5.2	5.5	6.1
Inglês	9.8	9.1	8.7	7.6
Hindu	5.2	5.3	5.3	6.4
Mandarim	15.6	16.6	15.8	15.2
Russo	5.5	5.6	6.0	4.9

Como Walter Mignolo aponta, ou como uma primeira impressão pode levar a crer, a intenção de Huntington é provar que o inglês *não* está se tornando uma língua universal ou a língua de uma civilização unificada. Entretanto, mesmo que ele “[...] esteja certo ao dizer que, quando um empresário coreano e um banqueiro chinês falam em inglês, eles não estão carregando nessa conversa o peso da civilização inglesa/americana” (MIGNOLO, 1998, p. 41; tradução minha), a questão principal não parece ser o fato de que o número de falantes de línguas não-coloniais de longe supere o número de falantes das línguas coloniais. O que importa é “[...] o poder hegemônico e dominador das línguas dos antigos impérios coloniais no domínio do conhecimento e da produção intelectual, especialmente as três línguas da Alta Modernidade – inglês, alemão e francês.” (MIGNOLO, 1998, p. 40; tradução minha).

No âmbito específico da língua inglesa, o que interessa é ver *Omeros*, de Derek Walcott, como um exemplar de um momento em que, “[...] no domínio da literatura, por exemplo, pode-se escrever em inglês e ainda assim adicionar a densidade das memórias espanholas/latino-americanas.” (MIGNOLO, 1998, p. 41; tradução minha). É por isso que o inglês de *Omeros* é uma língua que se toma neste espaço, em consonância com o próprio Derek Walcott e com Chinua Achebe, dentre outros, como *uma* língua legítima para produtivamente outrizar a cultura caribenha, para colocar a memória caribenha em diálogo com outras memórias, sejam elas “centrais”, “medianas” ou “marginais”.

Ao se utilizar dessa herança linguística – talvez dentre todas a menos amarga –, o escritor pós-colonial não está se “rendendo” ou “traindo” o que sua cultura se tornou após todos os processos violentos e assimilatórios do colonialismo. Está, sim, utilizando uma língua de poder e de alcance internacionais para *apresentar* sua contribuição regional na

“conversa” de uma cultura global, a despeito de (e talvez como forma de protesto e resistência a) fatores econômicos, militares e políticos que impõem abismos entre as diferentes culturas.

Sobre o inglês, como idioma de alcance internacional, nos informa Paulo Sanches: “[...] uma análise global de expansão da língua inglesa aponta para sua efetiva cristalização como segundo idioma – 85% das ligações internacionais são conduzidas em inglês, 75% da correspondência mundial é em inglês e mais de 80% dos livros científicos publicados são em inglês. Os executivos japoneses conduzem suas negociações globais em inglês e contam com mil escolas só em Tóquio. No Japão, o inglês é matéria obrigatória por seis anos. Em Hong Kong, nove de cada dez alunos estudam inglês. Na china, 250 milhões de pessoas estudam inglês. Até mesmo na França, onde há pouco interesse por idiomas estrangeiros, a École des Hautes Études Commerciales agora oferece seu clássico curso de gerenciamento comercial em inglês. Na Europa, aliás, em recente pesquisa encomendada pela Comissão do Mercado Comum Europeu, o inglês apareceu como o segundo idioma mais falado e ensinado, com 51% contra 42% do francês, 33% do alemão, 21% do italiano e 18% do espanhol.” (SANCHES, 1993, p. 1).

Se na época em que Paulo Sanches escreveu seu artigo já era assim, sabemos que, com a ampliação da internet, de fato, o inglês tem se tornado, no bojo do neoimperialismo americano, um “instrumento” de abrangência internacional, no sentido mais positivista do termo, como nos indica Frederic Jameson:

[...] aqui nos Estados Unidos [...], para a maioria das pessoas do mundo, o próprio inglês não é exatamente uma língua associada à cultura: é a *língua franca* do dinheiro e do poder, que deve ser aprendida e usada para fins práticos mas raramente estéticos. E é precisamente essa conotação de poder que tende a reduzir, aos olhos de falantes de outros idiomas, o valor de todas as formas de alta cultura em língua inglesa (JAMESON, 2001, p. 17).

Apesar de Jameson deixar transparecer sua crença na assim-chamada “alta cultura” de um modo que soa purista, sua abordagem aponta para certa relativização do poder da língua inglesa. Resta talvez observar que essa língua também é o idioma nacional ou oficial em países tão pobres e marginais quanto a Nigéria, Santa Lúcia e a África do Sul, dentre muitos outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fato histórico amplamente aceito é o de que a língua do colonizador foi um dos principais mecanismos de outrização colonial, assim como ainda o é hoje nas várias instâncias das relações sociais. Neste artigo, tentei perceber o diálogo produtivo realizado por *Omeros* por meio de suas referências à questão linguística e à criouliização, além de suas estratégias para dar visibilidade à cultura e ao povo do Caribe. A escolha em *Omeros*, em seu conjunto, foi usar engenhosamente a língua herdada/imposta em nome de uma outrização produtiva, inclusive com as irrecuperáveis contribuições dos arauaques e dos caribes, mesmo que de maneira fantasmática.

THE PHANTASMAL MEMORY OF ARAWAKS AND CARIBS: INHERITED LANGUAGES AND VIOLENCE IN OMEROS

ABSTRACT: The phantasmal presence of the Amerindian languages of the Arawaks and the Caribs gets highlighted in the analysis of *Omeros*, work by Caribbean poet and playwright Derek Walcott (1994). This poetical text, which culminated in the granting for its author of the Nobel Prize for Literature in 1992, can be presented as a potential proposal for intercultural dialogues, especially with regard to the colonial memories, legacies and sins with which the post-colonial peoples have coped for living and producing their contemporary identities and territoriality. The possibilities of cultural interlocutions are thought in terms of "productive othering", a theoretical-critical delimitation developed by Carvalho (2012). The role of English as the global lingua franca, with emphasis on the Anglophone Caribbean literature, is also questioned, given the linguistic deletions of Caribbean people featured in this article.

KEYWORDS: Productive othering. Postcolonial. English language. Anglophone Caribbean.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. The African writer and the English language. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 428-434.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London - New York: Verso, 1991.

ASHCROFT, Bill *et al.* *The Empire writes back: theory and practice of post-colonial literatures*. New York: Routledge, 1994.

CARVALHO, Isaias Francisco de. *Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido*. 179 f. 2012. Tese (Doutorado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

_____. *Omeros-Walcott: outrização produtiva; uma poética semi-utópica dos encontros culturais*. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, 2003.

- BHABHA, Homi K. Dissemination: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: _____. (Ed). *Nation and narration*. London and New York: Routledge, 1990. p. 291-322.
- BRATHWAITE, Edward Kamu. *History of the voice: the development of nation language in anglophone caribbean poetry*. London: New Beacon Books, 1984.
- FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. Transl. from the French by Charles Lam Markmann. New York: Grove Weidenfeld, 1967.
- GLISSANT, Edouard. *Caribbean discourse: selected essays*. Transl. and introd. J. Michael Dash. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1989. (Caraf Books series).
- HULME, Peter. *Colonial encounters: Europe and the native caribbean (1492-1797)*. London and New York: Routledge, 1992.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The clash of civilization and the remaking of world order*. New York: s.n., 1996.
- JAMESON, Frederic. Notas sobre a globalização como questão filosófica. In: PRADO, José Luiz Aidar; SOVIK, Liv. (Orgs.). *Lugar global e lugar nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*. São Paulo: Hacker Editores, 2001.
- MIGNOLO, Walter. Globalization, civilization processes, and the relocation of languages and cultures. In: JAMESON, Frederic; MIYOSHI, Masao (Eds). *The cultures of globalization*. Durham: Duke University Press, 1998. p. 32-53. (Post-Contemporary Interventions)
- PATTE, Marie-France. Os Arawaks das Guianas; Apresentação Etnohistórica. Conferência proferida no dia 24 de março de 2003, no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia. Anotações de participação como ouvinte. Salvador: UFBA, 2003.
- SANCHES, Paulo. Executivos adotam o idioma inglês. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 23 de julho de 1993, p. 1, caderno Empresas.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Rani of Simur. In: BARKER, Francis et al. (Eds.). *Europe and its Other*. v. 1. Colchester: University of Essex Press, 1985.
- WALCOTT, Derek. *Dream on monkey mountain and other plays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1970. p. 3-40.
- _____. *Omeros*. Pref. e Trad. Paulo Vizioli. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.