Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa

From identity construction to a web of differences – a glance at literatures in Portuguese

De la construction identitaire à une trame de différences – un regard sur les littératures de langue portugaise

Laura Cavalcante Padilha

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/950>

DOI: 10.4000/rccs.950

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2005

Paginação: 03-28

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Laura Cavalcante Padilha, « Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 73 | 2005, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/950> ; DOI : 10.4000/rccs.950

LAURA CAVALCANTE PADILHA

Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa

A partir de um olhar sobre produções literárias afro-luso-brasileiras, discute-se, neste ensaio, a questão da língua portuguesa, a sua expansão e a trama de diferenças que abriga. Para cumprir este objectivo mais abrangente, abordam-se duas construções simbólicas que acabam por se suplementarem quando, partindo do domínio linguístico, se fazem constructos mais amplos. Em primeiro lugar, é focalizada a questão do *lusismo*, lido como uma construção identitária que, no espaço da criação artístico-verbal portuguesa, se projecta, de princípio, de modo eufórico, para depois se problematizar, até se tornar, muitas vezes, disfórico. Em seguida, é discutida a *lusofonia*, percebida, com Eduardo Lourenço, como uma “mitologia” que só encontra sentido se se tomarem em conta, de um lado, as identificações existentes entre os vários falantes intercontinentais da língua e, de outro, as diversidades pelas quais esses mesmos falantes se distinguem profundamente.

1. Breves recortes iniciais

Pensar a questão da cartografia identitária portuguesa implica considerar um trajeto que vai de sua construção imaginária à sua expansão para além dos limites e contrafortes geográficos e culturais europeus. A produção literária em língua portuguesa flagra essa trajetória, tanto do ponto de vista de sua afirmação, pode-se dizer, “luminosa”, quanto em seu aspecto problemático e, por fim, em seu embate com as diferenças etno-culturais dos povos não-europeus cujas matrizes simbólicas a colonialidade (Mignolo, 2003) tentou elidir. A língua portuguesa foi – e continua sendo – o elemento cultural que se fez um dos principais alicerces, seja da construção identitária erigida no espaço europeu, seja da sedimentação do que podemos considerar a trama de diferenças que por ela se teceu e tece nos países colonizados onde se fez ou o idioma nacional, ou a língua oficial.

Por esse trajeto imaginário, sedimentado pelo corpo ético, histórico e cultural da lusitanidade, chega-se a dois constructos simbólicos, ou seja: ao *lusismo*, pensado como algo que extrapola o domínio linguístico, para se fazer um modo de afirmação do próprio no espaço europeu, e à *lusofonia*, surgida como consequência da expansão da língua e da cultura fora da territorialidade europeia, quando língua e cultura se disseminaram entre

povos de origens diversas na América, África e mesmo parte da Ásia e da Oceania. A língua portuguesa ganha, nesse processo expansivo, outros sujeitos que “a falam, nela se falando”, como postula Eduardo Lourenço (2001: 123), tornando-se, por isso mesmo, um dos fios principais na tece-lagem da nova trama etno-cultural assim surgida.

O mar, já feito “português”, tanto pelo dado histórico concreto, quanto pela via imaginativa representada, em um primeiro momento, pela eficácia estética da epopéia camonianiana, faz-se a rota principal desse trajeto identitário em expansão pelo qual, mais que a língua, todo um imaginário se disseminou. *Lusismo* e *lusofonia* se interseccionam, sendo a segunda o ponto de chegada do primeiro.

Por seu turno, as literaturas produzidas em língua portuguesa acabam por se tornar, elas também, um instrumento cultural disseminador. Por elas se encenam, no caso da européia, os diversos momentos eufóricos e disfóricos do *lusismo* e, nas outras, os sérios embates travados pelas culturas que se confrontaram no processo de subjugação de povos e terras desconhecidos, sempre de acordo com os ditames do projeto político-econômico da expansão ultramarina. O *lusismo* e a *lusofonia* acabam por se fazer operadores de leitura importantes para os pesquisadores que elegem tais literaturas como seu campo de investigação. Pensá-los em uma espécie de contraponto, pelo qual se evidenciam os embates que o espaço cultural erigido em língua portuguesa acaba por edificar, é de grande valia para os estudos dessas mesmas literaturas. Isso diz respeito tanto à produzida na Europa, também ela cheia de perplexidades, confrontos e rasuras, quanto às manifestações artísticas dos dominados que, de princípio, foram excluídos do universo letrado.

Tais operadores ganham ainda maior peso teórico-crítico no atual momento em que os estudos literários e os culturais acabam por encontrar-se em um lugar intervalar criado pela porosidade de suas fronteiras, antes bastante rígidas. Surgem, já agora, novas negociações de sentido na área dos estudos literários contemporâneos, como uma consequência previsível do seu diálogo com os culturais. Essa nova postura metodológica tenta contribuir para o rompimento da política de silêncio que sempre se abateu sobre aquilo que era visto como “não-canônico” e, por isso mesmo, posto à margem do que a cultura literária hegemônica consagrava e ainda consagra. As produções em língua portuguesa, sobretudo as não-européias, foram excluídas, sumariamente, do “cânone ocidental”, conforme já bastante discutido e contraposto pelos “ressentidos”, como os classifica Harold Bloom, aliás, um dos que se empenham em fixar a esse mesmo cânone (1995).

Vale fazer um prévio esclarecimento, já agora, sobre meu próprio lugar de enunciação, o Brasil, lugar que sustenta meu discurso pessoal e acadêmico

e, em certa medida, condiciona minha leitura – passe a pessoalidade aqui assumida – sobre as questões a seguir postas. Além disso, meu interesse investigativo são as Literaturas Africanas de/em Língua Portuguesa, com especial ênfase para as produzidas em Angola e Moçambique. Tal rede de pertencimentos e escolhas faz surgir a espécie de encruzilhada de saberes e de ordem cultural onde me movo e que me leva a trilhar vários e suplementares caminhos. Estes, embora diversos, têm um ponto de convergência: a língua portuguesa, tela que borda e reforça minha própria experiência subjetiva, histórica, política e, de modo especial, meu imaginário leitor, este, aliás, o móvel das reflexões que a seguir se farão.

O propósito deste ensaio é claro: trazer à tona o movimento do *lusismo*, tal como a série literária portuguesa o cartografou, e problematizar a questão, para muitos pacífica, da *lusofonia*. Este constructo é sustentado pelo que Lourenço, de modo pertinente, classifica de “mitologia lusófona” (2001: 178), idéia que dará o necessário suporte às reflexões aqui postas. O ponto de partida, ou o primeiro movimento do texto, como já dito, será uma leitura analítica do *lusismo*, tal como se encena nas malhas ficcionais portuguesas, quando, então, se tentará nelas surpreender uma espécie de encadeamento histórico, simbólico e cultural que vai da criação e reforço do conceito, em certo sentido eufóricos, à problematização posterior até hoje existente. Em seguida, abordar-se-á a questão da *lusofonia*, percebida na força de sua diferença, mais do que em qualquer pressuposição de unidade e/ou hegemonia.

2. Lusismo: construção, reforço e reconfigurações

A palavra *lusismo*, no âmbito lingüístico, significa, recorrendo a Antenor Nascentes, “vocábulo, expressão, construção, próprios do português falado em Portugal” (1972, 4: 1015-b). Tal significação, com variantes meramente formais, aparece registrada, ainda e por exemplo, na edição brasileira do dicionário de Caldas Aulete, coordenada pelo mesmo Nascentes (1958), reaparecendo no de Antônio Houaiss (2001) e ainda nos de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1988 e 1999). Ao lado dessa primeira acepção, registra-se uma outra pela qual o vocábulo é apresentado como sinônimo de lusitanidade, ou seja, segundo Antônio Houaiss, como: “caráter ou qualidade peculiar, individualizadora, do que ou de quem é português” (2001: 1792-c). O *lusismo* é pensado, portanto, como uma construção identitária e, aqui, será o sentido a ser privilegiado.

Como se sabe, toda e qualquer identidade – mesmo se levarmos em conta o fato de não haver nenhum pressuposto de imutabilidade, fixidez ou essência a compor o sentido do conceito, aqui remetendo a Stuart Hall (2003:

10-3) – pressupõe um sentimento de pertença, quase sempre originado quando há um confronto ou, pelo menos, uma negociação simbólica entre um eu e um outro ou, para usar a expressão todoroviana, entre “nós e os outros” (Todorov, 1989). Assim, para construir-se como diferença, no espaço ibérico, Portugal, de início, defrontou o outro, castelhano, desde a criação, por Afonso Henriques, da primeira dinastia (a afonsina). Para fazer-se dono das terras, já alargadas pelo pai, Henrique de Borgonha, o filho lutou, contra a mãe e o padraсто, pela posse do território. Nasce, desse enfrentamento matricida, o que podemos chamar, com Lourenço (1988), de origem traumática do estado português, traumatismo que assinalaria desde sempre a “comunidade imaginada” (Anderson, 1989) que chamamos Portugal.

Nos textos do primeiro cronista medieval português, Fernão Lopes, aparecem as bases da construção do *lusismo*, tal como o século XVI, com a epopéia camonianana, consagrará. Basta que se leia, por exemplo, na *Crônica de Dom João* (1ª ed.: 1644), o episódio referente ao chamado “Cerco de Lisboa”, para que se dimensione, sobretudo pela força atribuída ao povo sitiado na cidade, a natureza do confronto entre portugueses e castelhanos. De sua parte, o segundo cronista, Gomes Eanes de Zurara, ressalta, na *Crônica da Tomada de Ceuta* (1ª ed.: 1644), a condição espacial portuguesa, mostrando o território como terra espremida entre a Espanha e o mar, ao dizer: “ca nós de uma parte nos cerca o mar e da outra temos muro no reino de Castela” (1992: 52). Esse território assim “cercado”, apenas com duas fronteiras, ganha uma outra dimensão histórica, simbólica e mesmo geográfica, ao alargar sua espacialidade européia quando se apropria, pelo processo colonizatório, de parte da América, da África, da Ásia e da Oceania.

A obra que resgata o momento de expansão e grandeza, pela qual o mundo até então conhecido ganha outra configuração, globalizando-se, é, sem sombra de dúvida, *Os Lusíadas*, de Luís Vaz de Camões (1572). Não por acaso a epopéia moderna, erigida em língua portuguesa no quinhentos, se faz a grande pedra de sustentação do imaginário português, ou sua grande referência, como bem observa Lourenço (1988: 151). O momento de inequívoca grandeza salta da história para a ficção, ao tecer-se, como já afirmado, pela eficácia estética da letra camonianana. O futuro se abre para Portugal, de forma luminosa, na escrita poética, às vésperas de fechar-se, abruptamente, com a morte do rei D. Sebastião e a perda da hegemonia política de Portugal para a Espanha (1580-1640).

A grandeza projetada, portanto, pela via da ficcionalidade, como que assinala a própria história nacional posterior, conforme se sabe. “Todos os caminhos portugueses levam a Camões” e à sua epopéia, aqui pensando

com José Saramago (1984: 180-81). O texto parece para tudo servir e por ele se reforçam ideologias e contra-ideologias, segundo bem demonstra o diálogo proposto pelo mesmo Saramago, no texto teatral *Que farei com este livro?* (1979). Este diálogo é encenado por Diogo do Couto, Camões e Damião de Góis, sujeitos históricos emblemáticos, e se dá no instante tenso em que o épico, no tecido ficcional da peça, lutava pela publicação de seu livro, encontrando fechadas as portas de quem pudesse ajudá-lo:

LUÍS DE CAMÕES: Porém, o livro não será diferente do que é.

DAMIÃO DE GÓIS: A diferença estará nos olhos que o lerem. E a parte que ficar vencedora fará que seja o livro lido com os olhos que mais lhe convierem.

DIOGO DO COUTO: E a parte vencida, que fará?

DAMIÃO DE GÓIS: Ficará esperando a sua vez de ler e fazer ler doutra maneira. (Saramago, 1998: 55)

A tessitura identitária europeia e o seu reforço textual, por essa infinita possibilidade de leituras, transformam a epopéia camoniana em promessa de qualquer futuro e oferecem o sentido para cada presente vivido desde então, mesmo quando se põe em xeque a ideologia que sustenta a obra. Forja-se, por ela, um passado aurático de que o imaginário nacional português sempre se pôde e pode valer, disseminando-o desta ou daquela maneira, daí Lourenço afirmar ser a obra “a referência unânime do que pode chamar-se, com toda a ambigüidade, o ‘espírito nacional’” (1988: 151).

O texto épico de Camões constrói o lugar de força do *lusismo*, portanto, ultrapassando o contingenciamento de tempos e espaços, principalmente porque, na obra, fica bastante claro um contraponto suplementar no que se refere à construção da face identitária. Explicando melhor: o português é mostrado, em *Os Lusíadas*, diacronicamente, como um povo que se defrontou, em termos europeus, com seu outro peninsular ibérico, o povo castelhano, para ter bem delineado seu perfil em diferença. Tal perfil tem, nas línguas faladas em ambos os lados da fronteira, um de seus traços mais fortes. No tempo da viagem do Gama, transformado em tempo sincrônico pela presentificação narrativa – não nos esqueçamos ser ele também um dos narradores do “passado” português –, aparecem outros *outros*, fora do espaço peninsular e europeu, *outros* que acabam por intensificar ainda mais os traços da cartografia identitária lusitana. O sul, onde está Portugal e que o define na espacialidade europeia, busca, no mais ao sul do sul, espaços nos quais os “barões assinalados” vão viver, aqui citando Fernando Gil, “a surpresa constantemente provocada por um *absolutamente* novo, tão aterrador quanto deslumbrante” (1998: 37, grifado pelo autor).

Desfilam, pelo poema camoniano, assim, vários *outros* – mouros, africanos, indianos – que reforçam, na sua trama imagística, a identidade lusitana, pela confrontação, já agora, com distintos sujeitos histórico-culturais que se lhe opõem como diferença. Abrem-se os portais do processo colonizatório pelo qual tais *outros* são obrigados a trocar suas máscaras identitárias, em nome da fé e do império, entrecruzando-se “universos socioculturais radicalmente diversos e mesmo incompatíveis”, como analisa Antonio Cornejo Polar (2000: 77), ao focar o processo colonizatório da Hispano-América. No caso português, este é o momento em que a *lusofonia* bate as suas primeiras estacas no solo cultural e começa a construir seu futuro. Por isso mesmo, o texto camoniano será na parte seguinte reconvocado.

O lugar de grandeza se problematiza, já a partir do século XVII, quando, de acordo com Boaventura de Sousa Santos, Portugal se transforma em “um país semiperiférico no sistema capitalista moderno” (2001: 23). A grandeza erigida pela história do quinhentos e ampliada pela voz de Camões entra em crise, então, para apequenar-se cada vez mais, daí em diante, ganhando, no século XIX, uma dimensão traumática inquestionável.

Tal século vê ruir toda a imaginária construção eufórica da identidade portuguesa. Em sua histórica condição de país imperial europeu, Portugal vai viver, no oitocentos, uma dura experiência marcada por sucessivas perdas que levarão ao que Margarida Calafate Ribeiro nomeará de “ressaca de um século de traumas”. E continua a ensaísta:

Fragilizado, atingido no âmago da sua consciência imperial, Portugal encontrava-se com a sua pequena e marginal posição europeia, sem um novo espaço que compensasse, aos seus olhos e aos dos outros, o seu efectivo pouco peso na “Balança da Europa”, em que Garrett tinha, real e simbolicamente, pesado Portugal. (Ribeiro, 2004: 55)

Dois ficcionistas, em especial, dão corpo a essa paginação em branco resultante do apagamento do que já era, então, apenas imaginária grandeza. São eles: Almeida Garrett e Eça de Queiroz. Dentre as obras de ambos, duas se destacam como mais significativas para as presentes reflexões, a saber e respectivamente: *Viagens na minha terra* (1846) e *A ilustre Casa de Ramires* (1897 e 1900). Por elas se propõe uma nova forma de ler Portugal e a sua cartografia identitária, nesse momento histórico de crise simbólica e institucional declarada.

As *Viagens* de Garrett propõem o caminho do Tejo, ao invés da partida pela estrada do mar camoniano, naquela busca de um “porto sempre por

achar”, como se ouvirá na voz futura de Pessoa (1974: 79). O leitor é convidado, pelo romancista, a adentrar a terra para, nela, descobrir os mitos soterrados e entender o sentido da força do povo como agente transformador da história. Para realizar seu intento, Garrett retoma a perspectiva de Fernão Lopes, sobretudo na cena na qual, quase ao fim do romance, o narrador resolve deixar Santarém, o último porto fluvial de sua viagem terra a dentro. No capítulo, ele analisa, a partir da visão do túmulo degradado do rei D. Fernando, um dos que Lopes consagrara em crônica, a degradação do próprio Portugal. Afirma, depois de indagar onde estariam os túmulos de Camões e o de Duarte Pacheco, este, aliás, sempre mais esquecido que o outro:

Mais dez anos de barões e de regime da matéria, e infalivelmente nos foge deste corpo agonizante de Portugal o derradeiro suspiro do espírito.

Creio isto firmemente.

Mas espero melhor todavia, porque o povo, o povo, está são [...].

Nós, que somos a prosa vil da nação, nós não entendemos a poesia do povo. (Garrett, 1946: 375)

É interessante o fato de que a palavra soprada nas *Viagens* continua a ser a de Camões, assim como o motor às avessas da grandeza é buscado nas malhas da epopéia quinhentista, em um jogo de atração/repulsão, como mostra o capítulo VI. Nele, o narrador afirma ainda crer em Camões, sentir “na leitura dos *Lusíadas*” um “sentimento íntimo do *belo*” (grifado na obra), embora não possa usufruir “gozos no presente, em que o amor da pátria” talvez não passe de “fantasmagoria”, a pôr em causa as “esperanças de futuro” (Garrett, 1946: 47-8).

A busca da passada grandeza, a mover a viagem garrettiana na linha mais das crônicas medievais do que na da epopéia renascentista, é anunciada, no primeiro capítulo, de modo positivo, alegre e, em certa medida, eufórico. Isto se desvanece ao final, mas o resgatar da beleza da terra e de seus mitos e histórias soterrados se cumpre, embora o desalentado balanço final. No início, com a ironia de sempre, o narrador faz a sua “proposição”, falando da ambição de sua “pena” que “quer assunto mais largo” e anunciando a sua “viagem”, colocada no presente e, não, nas memórias passadas, embora a memória gloriosa contida na terra se enalteça. Diz então: “Vou nada a menos que a Santarém”. Indica, a seguir, seu propósito de “fazer crônica” sobre tudo que visse e ouvisse naquela cidade do Ribatejo por ele considerada “a mais histórica e monumental das nossas vilas” (*ibid.*: 3-4). O resultado dessa viagem em direção ao reconhecimento histórico e identitário,

em última análise, é zangadamente melancólico, como se sabe, fechando-se em forma de ruína, metaforizada pela da própria cidade de Santarém, embora, conforme já se viu, o povo se enaltecesse:

Decididamente vou-me embora, não posso estar aqui, não quero ver isto. Não é horror que me faz, é náusea, é asco, é zanga.

Malditas sejam as mãos que te profanaram, Santarém... que te desonraram, Portugal... que te envileceram e degradaram, nação que tudo perdeste, até os padrões de tua história!...

Eheu, eheu, Portugal! (Garrett, 1946: 374)

Por seu turno, cinquenta e tais anos depois, também Eça de Queiroz resolve encenar viagens, em *A ilustre Casa*. A primeira, imaginária com relação à história encaixante, surge em forma de uma reescrita do passado pela personagem principal, Gonçalo Mendes Ramires. Tal reescrita resulta na novela *A torre de Dom Ramires*, na origem um poema romântico de um tio de Gonçalo. Ela reduplica, às avessas, o tempo presente da narrativa, suplementando-o.

O passado retorna, pela obra da personagem, fantasmaticamente embrulhado e embrulhando-se no presente da narrativa. Assim, mesmo que tome a forma pessoalizada de uma história de família, esta é necessária para – como diz o amigo e editor da novela, José Castanheiro, ao incitar Gonçalo a escrever sobre seus antepassados – “ressuscitar estes varões [...] a alma façanhuda, o querer sublime que nada verga”. Camões, novamente, se representa, e o desejo de Castanheiro é, através da via da ficção, retomar a grandeza perdida, sacudindo “Pela consciência que renova de termos sido tão grandes, [...] este chocho consentimento nosso em permanecermos pequenos!” (1947a: 19). O sucesso editorial da novela, quando de sua publicação, mostra a realização do desejo de “atroar Portugal” (*ibid.*: 18), alimentando-se o presente com a grandeza passada, muito embora o seu autor, Gonçalo Ramires, repudie aquele passado ao final de sua escritura, quando, comovido com a morte cruel e desumana de Lopo de Baião, o Bastardo, desabafa: “esse suplício do Bastardo lhe deixara uma aversão por aquele remoto mundo Afonsino, tão bestial, tão desumano!” (*ibid.*: 377).

Por outro lado, há uma segunda viagem em *A ilustre Casa*, no plano diegético, ou seja, a de Gonçalo para a África, no pacote *Portugal*, em outra ironia corrosiva do autor. Dela Gonçalo retorna, depois de decorridos quatro anos, já transformado pela aventura africana colonial do dezenove. Por esta aventura, a exemplo do que propusera o romance *As minas do rei Salomão* de Rider Haggard, romance, aliás, traduzido ou apenas revisado

por Eça – não o sabemos – e publicado, em português, em 1891, Gonçalo enriquece, voltando, como informa a carta da prima Maria Mendonça: “Ótimo! Até mais bonito e, sobretudo, mais homem. A África nem de leve lhe tostou a pele. Sempre a mesma brancura.” (*ibid.*: 409).

O maior dos pesadelos do ocidente branco-europeu foi assim evitado: Gonçalo, em sua vivência moçambicana, não tivera a pele escurecida, nem se “cafrealizara”. O texto de Eça mostra, neste momento, a força do racismo intrínseco de que nos fala Kwame Anthony Appiah (1997) pelo qual o sujeito histórico branco-ocidental considera ser a sua raça a hegemônica, em detrimento das outras, sempre vistas como inferiores e, portanto, passíveis de subjugação, conforme *Os Lusíadas*, aliás, nos apresentam.

De outra parte, com os olhos de hoje, se pode problematizar o enriquecimento súbito de Gonçalo que, com o dinheiro colhido na árvore africana das patacas, transforma, física e economicamente, sua territorialidade metropolitana. Mostra-se, assim, no jogo do imaginário, que a África ainda valia a pena e que o sonho da personagem com “um prado de África, debaixo de coqueiros sussurrantes, entre o apimentado aroma de radiosas flores, que brotavam através de pedregulhos de ouro” (*ibid.*: 59) se pudera realizar. Nesse sentido, vale a pena remeter ao ensaio de Alberto Costa e Silva em que o historiador brasileiro coloca em xeque a possibilidade de enriquecimento lícito da personagem em tão pouco tempo, dizendo: “E se o fidalgo da Torre enricou em tão minguado tempo, terá sido por muita sorte, abuso e manha, ou porque oprimiu as aldeias que existiam em seu prazo e delas retirou tudo o que lhe podiam dar e um pouco mais.” (Silva, 2000: 13).

Se nos recordamos ser Gonçalo identificado com Portugal, pelo Gouveia, por seu “todo [...], a fraqueza, a doçura, a bondade” (Queiroz, 1947a: 418) e, sobretudo, pela sua revigoração física e simbólica, esse enriquecimento se pode ler como a possibilidade de renovação da metrópole europeia colonial. Antonio Candido vê, nessa revigoração de Gonçalo, “o revigoreamento da consciência nacional que animou tantos intelectuais portugueses no fim do século XIX e é exemplificado pelas biografias patrióticas do último Oliveira Martins” (2000: 21). O texto, com sua ironia corrosiva e por seu jogo de ambigüidades, em meu modo pessoal de lê-lo, deixa isso em suspenso, como um caminho de interpretação apenas possível. Percebo, em tal retorno, pura e tão somente, mais uma ponta farpada da ironia eciana, resultado palpável de seu próprio desencanto.

No século XX, a *Mensagem* de Pessoa tenta, pela via do messianismo, reconvocar a grandeza passada, apostando na força da territorialidade simbólica, mais do que na da física. Fecha o poema, por isso mesmo, depois de

ter cantado a construção do seu “mar português”, com o verso: “É a Hora!”, a que segue a expressão latina: “*Valete, Fratres*” (1974: 89).

A partir da Revolução de 25 de abril de 1974, e com a independência das colônias africanas, dando aqui um necessário salto, o processo de autognose português vai conhecer, na ficção principalmente, o seu mergulho mais fundo. É difícil escolher, no conjunto das vozes que mostram o estilhaçamento do que podemos chamar de *lusismo* eufórico, aquelas mais representativas da busca do estabelecimento de novas negociações de sentido histórico-culturais que ainda pudessem dar sustentação à demanda de presente de sujeitos nacionais cindidos e em clara crise identitária. Não por acaso, se Gonçalo Ramires parte para a África no “pacote *Portugal*”, o narrador de *Partes de África*, de Helder Macedo (1991), vai dela retornar, aos doze anos, chegando a Lisboa em outro pacote, chamado, ao contrário do primeiro, *Colonial*. Em tal viagem de volta nos diz o sujeito narrativo ter passado pelos seguintes locais: “Cabo, Moçâmedes, Lobito, Luanda, São Tomé, Madeira”. Adiante, mostra, como resultado da mudança territorial, o fato de sentir “um indefinido sentimento de injustiça que confusamente receava poder vir a corresponder a um novo modo de estar no mundo” (1991: 13).

Esse “novo modo de estar no mundo” é uma das marcas dos sujeitos que desfilam em obras de José Saramago, do próprio Helder Macedo, de Lobo Antunes, de João de Melo e de tantos outros que, como este último, se propõem a fazer uma espécie qualquer de *Autópsia de um mar de ruínas* (1984). Para realizar esse intento, ora se aponta, como em Garrett, a viagem para dentro da terra, consoante o que se dá na obra de Saramago, seja com *Levantado do chão* (1979), seja com *Memorial do convento* (1982); ora se indica o trânsito pós-imperial e o exílio como a única resposta possível para o estilhaçamento de um sujeito que não mais se identifica com o sentido da hegemonia do Império. É este o caso de *Partes de África* e mesmo de *Pedro e Paula* do mesmo Helder Macedo (1998), para além do romance que será aqui tomado como espécie de paradigma possível da problematização do *lusismo*, em um tempo de pós-fascismo salazarista e perda do império colonial. Trata-se do romance *O esplendor de Portugal* de Lobo Antunes (1997), título que é clara referência ao hino português cuja letra é de autoria de Henrique Lopes de Mendonça. Não por acaso parte do hino é usada como epígrafe, o que já configura um procedimento retórico mais do que simbólico e sintomático. Cito o início epigráfico:

Heróis do mar, nobre povo,
Nação valente e imortal
levantai hoje de novo
o esplendor de Portugal! (Antunes, 1999: 5)

O romance esfacela, em todos os sentidos, o mote proposto, ao encenar, ao invés do esplendor, a decadência absoluta do sonho imperial ultramarino. Isto é conseguido, ora com as ações narrativas a desenrolarem-se na ex-colônia, Angola, já transformada, no presente enunciativo, em uma nação independente, ora com a mudança espacial da focalização para Portugal para onde os três últimos descendentes de uma família colonial branca angolana se transferem no pós-independência, quando do rebentamento da guerra civil naquela nação africana. A solidão, a doença, a loucura, o exílio, o real alucinado marcam ambos os espaços, fazendo do “esplendor”, um mar de ruínas cuja “autópsia” é realizada de modo angustiante e surpreendente.

Abdicando de qualquer forma de linearidade, o texto, para mostrar a fragmentação da História nacional projetada metonimicamente na de sujeitos sem lugar de uma família, vai-se estruturando a partir de fragmentos datados e que se organizam em três partes, consoante, respectivamente, o ponto de vista dos três irmãos dessa família colonial, exilados em uma terra, não mais sua, Portugal, e com a qual não se identificam – Carlos (filho bastardo do pai e mestiço); Rui (filho esquizofrênico de um adultério da mãe) e Clarisse (filha legítima do casal). Perpassando as partes, a fala da mãe, Izilda, a partir de Angola, mais exatamente, do interior desse país. Tal fala tem como motor o jogo da memória que cobre os vários tempos do viver da personagem, desde a infância rural, e sempre na região do Cassanje.

Ao contrário da letra do hino nacional, Izilda, branca descendente de colonos portugueses, não é uma “aurora forte”, mas um ser imerso em uma noite escura sem saída. Por outro lado, seus “beijos de mãe” não guardam ou sustentam os filhos “contra as injúrias da sorte”. Muito antes pelo contrário. Pela configuração imagística desta personagem, o hino perde o sentido patriótico e vira pelo avesso. Como Izilda, por outro lado, não sai de sua territorialidade angolana, ou de sua “pátria”, não retornando, ela obriga o leitor a mergulhar em um lugar sempre elidido na perspectiva da colonialidade, esta, desde o início, sustentada pelo próprio *lusismo* hegemônico que, desse modo cartografado, se reconfigura em forma de perda, como se fora o negativo de um filme.

A morte de Izilda, metralhada pelas tropas governistas angolanas – e não pela UNITA – no natal de 1995, que é a data da costura do mosaico textual, mostra o seu não-lugar de pertença, sua exclusão também de Angola, o seu nenhum lugar, enfim. Por outro lado, a ceia não realizada na qual os irmãos se reuniriam – na metrópole europeia que é Lisboa e no sonho tardio de Carlos de revê-los – desfaz qualquer hipótese de reatamento de laços afeti-

vos, com cada um dos três a emergir em sua solidão irreversível que nega igualmente a hipótese de qualquer renascimento ao qual a idéia de natal pudesse remeter. Como bem analisa Maria Alzira Seixo, “É, de facto, a questão da ‘agency’ no plano pós-colonial, que está aqui em questão, e que se segue, nesta obra, à verificação da estranheza e da perturbação das identidades” (2002: 353).

Essa “perturbação das identidades” nos oferece uma das chaves de leitura de *O esplendor de Portugal* e de outras ficções portuguesas contemporâneas pelas quais o *lusismo* se reconfigura e parte em busca de novos sentidos, escondidos ainda nas margens de um futuro por vir. Talvez Saramago tenha intuído uma solução possível com sua *Jangada de pedra* (1986), mostrando “a península” como “uma criança que viajando se formou e agora se revolve no mar para nascer, como se estivesse no interior de um útero aquático” (1986: 319). A nova possibilidade de renascimento aponta, aqui, para a reconfiguração do *lusismo*, sustentando a própria idéia da *lusofonia* como um lugar simbólico a ser edificado, uma vez que a jangada ancora – em uma também simbólica coordenada geográfica – entre a África e a América.

3. *Lusofonia*: simbolizações e a trama de diferenças

Tanto quanto o *lusismo*, já o disse, a *lusofonia* constitui, de princípio, um fato lingüístico. Também como aquele, ela passa, em uma instância mais abrangente, a significar um gesto político de afirmação da força simbólico-cultural lusitana, assim como se dá com relação à francofonia, à anglofonia, etc., construções cujo ponto de partida é dado pela hegemonia das nações colonizadoras e pela língua igualmente hegemônica expandida pela ação colonizatória.

A pesquisa realizada, com competência, por Ana Isabel Madeira, no âmbito da rede Prestige, traça “o percurso de emergência da categoria *lusofonia*” (Madeira, 2003: 6), começando por mostrar o registro tardio do termo no âmbito dos dicionários, o que revela a entrada, igualmente tardia, do constructo na área dos estudos portugueses. Também se pode verificar essa ocorrência, quando se constata que, nos dicionários brasileiros, o termo só aparece no organizado por Antônio Houaiss. Aí se lê: “1. conjunto daqueles que falam o português como língua materna ou não. 1.1. o conjunto de países que têm o português como língua oficial ou dominante” (2001: 1793-a). Também na versão eletrônica do de Aurélio (1999) se apresenta o seguinte registro: “Adoção da língua portuguesa como língua de cultura ou língua franca por quem não a tem como vernáculo; tal ocorre,

por exemplo, em vários países de colonização portuguesa”. Este dicionarista apresenta, ainda, uma segunda acepção: “Comunidade formada por povos que habitualmente falam português”.

Fica bastante claro, pela leitura das acepções, ser a *lusofonia* pensada sempre em jogo opositivo pelo qual a língua portuguesa se mostra como: “materna ou não”; “oficial ou dominante” ou, ainda, “de cultura ou franca”. Ou seja: há sempre uma diferença a assinalar-se no uso da língua e na relação de pertença por esse uso estabelecida. Reforça-se, já por aí, de novo voltando a Madeira, “a noção de *lusofonia* como uma unidade de funcionamento no discurso [...] como um traço no encadeamento das narrativas que articulam a história dos povos que utilizam a língua portuguesa” (Madeira, 2003: 13).

O “traço” apontado por Madeira fica por demais evidente, no verbete de Houaiss, quando este explicita, entre colchetes, tal “encadeamento de narrativas”:

[A lusofonia abrange, além de Portugal, os países de colonização portuguesa, a saber: Brasil, Moçambique, Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe; abrange ainda as variedades faladas por parte da população de Goa, Damão e Macau na Ásia, e ainda a variedade do Timor na Oceania] (Houaiss, 2001: 1793-a)

No âmbito das reflexões aqui propostas, o espaço abordado será o dos países africanos no passado colonizados por Portugal, cuja literatura como já explicitado, se constitui meu principal campo de investigação. De outra parte, será convocada também a literatura brasileira, pois, na comunidade onde todos nós, falantes do português, nos inserimos, há uma série de identificações a nos unirem, ao lado de profundas diversidades a nos distinguirem. Entende-se que o segmento referente ao *lusismo* cobriu a literatura portuguesa; por isso mesmo, ela não será aqui objeto de análise. No entanto, não é possível pensar a *lusofonia* sem um retorno a *Os Lusíadas*, quando a literatura em português é a meta do olhar.

A natureza do encontro entre os próprios, portugueses, e os *outros*, no caso específico da epopéia quinhentista, que aqui interessa, os africanos, se evidencia em várias passagens. Nesse jogo representativo, ora o encontro se faz mais palatável, quando há possibilidade de comunicação lingüística, ora se transforma em muralha fortificada, quando a “gente”, sempre “estranha” não domina nenhum código reconhecível. Há uma questão, levantada pelo pensamento dos navegantes, logo no início da viagem – canto I, 42 –, que acaba por abrir as cortinas da primeira cena protocolar de apresentação

entre sujeitos europeus e habitantes de uma pequena ilha entrevista pelo Gama. Eis a pergunta, que grifo: “– *Que gente será esta (em si dezião)/Que costumes, que lei, que rei teriam?*” (1972, I, 42: 71). A questão, deste modo posta, se faz o grande mote dos encontros posteriores com outras formações identitárias.

Continuando a mesma cena anterior, assim se apresentam os lusos: “– Os portugueses somos do Occidente,/Imos buscando as terras do Oriente.” (*ibid.*, 50: 71). A isto, os *outros*, perguntados, retrucam em árabe, descodificável para alguns, como o texto esclarecerá por várias vezes:

– Somos, um das ilhas lhe tornou,
Estrangeiros na terra, lei e nação;
Que os próprios são aqueles que criou
A natura, sem lei e sem razão. (*ibid.*, 53, 1 a 4: 75)

Os negros africanos, donos da ilha já invadida que adiante saberemos chamar-se Moçambique, são excluídos da cena e vistos como seres criados pela natureza, “sem lei e sem razão”. Instala-se, no plano da representação, o vazio do sujeito que tem a pertença da terra. Só no canto V, portanto muito mais adiante na armadura da espacialidade textual, e pela fala do Gama, fica o leitor informado da existência de um encontro anterior – o primeiro na montagem em *flash-back*, com os negros, sintetizados metonimicamente pela figura de um deles, descrito como – um “estranho [...] de pele preta” (*ibid.*, V, 27, 6: 296). Tal “estranho”, na estrofe subsequente, será caracterizado como “selvagem mais que o bruto Polifemo” (*ibid.*, 28, 4: 296).

Nesse momento narrativo, a muralha lingüística toma vulto e a resultante é a incomunicabilidade entre os dois grupos etno-culturais que, pela primeira vez, se defrontam. Diz o Vasco: “Nem ele entende a nós, nem nós a ele,” (*ibid.*, 28, 3: 296). Não há, assim, diálogo, nem apresentação protocolar, pois não existe prévio conhecimento dos códigos de um povo e do outro, o que leva a uma impossibilidade absoluta de convívio lingüístico. Inevitavelmente a tudo isso se seguirá um primeiro enfrentamento físico, com setas, de um lado, e armas de fogo, de outro. Os mundos culturais se excluem e confrontam, justamente pela inexistência de porosas fronteiras lingüísticas nas quais se entrecruzassem. Abrem-se, já agora, as cortinas do drama colonizatório, ao mesmo tempo em que, repito, a *lusofonia* começa a fazer-se futuro e a língua do dominador se impõe como a hegemônica, porque é a única que faz sentido nesse mundo “estranho” onde aporta, marcado pela “selvageria”.

É preciso esclarecer, neste ponto, que nós, os ex-colonizados, falamos o português que nos chegou como legado do outro europeu, e com as variantes que resultaram da formação cultural de cada um de nossos países, cartografados por linhas e limites geográficos impostos pelo poder colonial hegemônico. É nesse português que nos falamos e construímos, em alguns locais, parte de nossas identidades nacionais.

Enfatizando a força dessas diversidades lingüísticas que nos distinguem, José de Alencar, escritor romântico que buscou construir, como poucos, os caminhos de uma nacionalidade literária brasileira em diferença, inquire, retoricamente, no prefácio do romance *Sonhos d'ouro* (1872): “O povo que chupa o caju, a manga, o cambucá e a jabuticaba, pode falar uma língua com igual pronúncia e o mesmo espírito do povo que sorve o figo, a pera, o damasco e a nêspêra?” (1953: 88). Todos sabemos que o verbo “chupar” significa o mesmo que “sorver”, mas há entre ambos os significantes e seus respectivos significados uma distância atlântica a separar o gesto e o “sabor” das duas ações, para além da diversidade das frutas “chupadas” ou “sorvidas”.

Por outro lado, há de se considerar ter sido a língua portuguesa duramente imposta pela dominação européia, como nos revelam, por exemplo, as rígidas normas do estatuto pelo qual se sustentava o processo de assimilação em África. A assimilação, é bom não esquecer, era a única forma de o negro ter acesso a uma gama de direitos pelos quais ele podia ascender a uma condição apenas mediana de cidadania. Alfredo Margarido resume, em percuciente análise, o sentido dessa imposição, ao dizer que o instrumento de dominação lingüística visava a

repelir o Outro, e mais particularmente os grupos que a proto-antropologia europeia classificava entre os selvagens: os sem território, sem governo, sem religião, africanos e índios americanos. O que não quer dizer que os asiáticos escapassem inteiramente a esta condenação. Diz-me que língua falas e como a falas, e dir-te-ei quem não és, tal poderia ser o aforismo central associado às práticas lingüísticas portuguesas. (2000: 66-7)

Partindo dessa idéia de dominação lingüística a que se liga o deliberado apagamento de representações simbólicas autóctones, sempre pela força impositiva das européias, é que se precisa pensar a *lusofonia*, incluindo-a no âmbito da “sociologia das ausências”. Tal sociologia, consoante o que postulam Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos, deve ser entendida como “um recurso [...] capaz de identificar os silêncios e as ignorâncias que definem as incompletudes das culturas, das experi-

ências e dos saberes” (2003: 26). É nesse espaço onde se estabelece o silêncio sobre aquilo que não se conhece e nem se deseja conhecer que se move a *lusofonia*. Por isso mesmo, ela se deve pensar como um gesto político que sustenta todo um constructo simbólico pelo qual, com frequência, se tenta apagar a trama das diferenças que, não obstante isso, insistem em projetar-se nas malhas, no caso literárias, tecidas pelo imaginário de produtores oriundos das nações, no passado, colonizadas por Portugal. Como bem enfatiza Cornejo Polar, em relação às literaturas latino-americanas, postulado facilmente extensível às africanas, tais produções se fazem

um campo aberto à insalvável heterogeneidade de vozes e letras plurais e dissidentes, aos muitos tempos de uma história mais assombrosa e densa que a linear, às várias, matizadas e confusas consciências que as cruzam e lhe[s] conferem atordoante consistência. (2000: 84)

Voltando à questão lingüística, há de se considerar um pressuposto básico quando se pensa a comunidade dos sete países onde o português se apresenta como língua materna, de cultura, oficial ou dominante. Trata-se do fato de existir, no espaço de projeção intercontinental dessa língua, uma diferença fundante entre o que se passa no Brasil e em Portugal, de um lado, e o que acontece, de outro, no espaço histórico-social das cinco nações africanas. O português é aí, tão somente, uma das línguas existentes e, não, a que confere uma “unidade” – passe o termo – nacional. Não há como deixar, por isso mesmo, de lado a questão do plurilingüismo, quando se trabalha com as literaturas das cinco nações, para além, é claro, de toda a diversidade de sua dimensão cultural, alargada, ainda mais, por tal polifonia lingüística. Inocência Mata, a esse propósito, esclarece:

[N]o caso das literaturas africanas, diferentemente de suas congêneres portuguesa e brasileira, é preciso não esquecer que essa literatura [em língua portuguesa] constitui parte – uma parte significativa é verdade – dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa, que incluem também produções em línguas africanas, crioulas ou autóctones. (2004: 350)

Essa constatação é importante, quando se pensa a questão da *lusofonia* no âmbito da África de língua oficial portuguesa. Não apenas as línguas nacionais são faladas, em algumas regiões, às vezes mais que a européia, mas também, em tais países, já se produzem obras literárias, embora ainda poucas, naquelas línguas. Para além disso, estas, com muita frequência, se

confrontam com o português dentro de uma mesma produção artístico-verbal, conforme comprovam os versos da guineense Odete da Costa Semedo:

Irans de Bissau
de Klikir a Bissau bedju
de N'ala e de Rênu
de Ntula e de Kuntum
de Ôkuri e de Bandim
[...]
As sete djorson de Bissau
estarão presentes
as almas das katanderas
estarão presentes (2003: 83-4)

Em uma de suas crônicas, a poetisa e historiadora Ana Paula Tavares, angolana, enfatiza o entrecruzamento e a suplementação lingüística no âmbito de sua cultura, afirmando, em “Língua materna”:

Sempre observei com gosto a alquimia generosa da língua portuguesa engrossando ao canto umbundo, sorrindo com o humor quimbundo ou incorporando as palavras de azedar o leite, próprias da língua nyaneka. O contrário também é válido e funciona para todo o universo das línguas bantu e não só faladas nos territórios, onde hoje se fala também a língua portuguesa. (1998: 13)

Vale, neste ponto, resgatar, no caso do Brasil, a célebre “Carta pràs icamiabas”, um dos capítulos de *Macunaíma* de Mário de Andrade (1928), onde a paródia antropofágica do uso da língua se apresenta sem disfarces. Tal se dá, na carta, desde o fato inicial de Macunaíma mostrar o desconhecimento dos paulistas sobre o que seriam as “icamiabas”, outro modo de dizer “Amazonas”, segundo a personagem, na “voz espúria” (1978: 59) e pretensamente erudita erigida na cidade de São Paulo, local onde a carta se escreve. O trecho abaixo, aberto por uma retomada camonianiana às avesas, mostra como a questão do uso da língua portuguesa, no projeto modernista brasileiro, visa reforçar o nacional, pelo que retoma, dando-lhe outro sentido, o projeto de Alencar:

Nem cinco sóis eram passados que de vós nos partíramos, quando [...] Por uma bela noite dos idos de maio do ano translato, perdíamos a muiraquitã; que outrem grafara muraquitã e, alguns doutos, ciosos de etimologias esdrúxulas, ortografam muyrakitan

e até mesmo muraquéitã, não sorriais! [...] este vocábulo, tão familiar às vossas trompas de Eustáquio, é quase desconhecido por aqui. (Andrade, 1978: 59)

Evidencia-se, no tracejado irônico da carta, a existência, em São Paulo, metonímica representação das cidades brasileiras nas quais a força da colonização mais se solidificou, de duas “línguas”: a oral (“um linguajar bárbaro e multifário”) e a escrita: “mui próxima da vergiliana [...] meigo idioma, que, com impecável galhardia, se intitula: língua de Camões!” (*ibid.*: 107). O projeto modernista brasileiro tenta erigir um outro lugar de fala que servirá como uma espécie de nova possibilidade de modelização para as nações africanas, quando de seu empenho de desassimilação dos europeus modelos vigentes. Um exemplo pode ser buscado na poesia de Manuel Bandeira em que a fala do povo, os pregões populares, os cantos, o ritmo novo, etc. insemnam o corpo poético, conferindo uma certa “brasilidade” aos contornos deste corpo, como pode bem demonstrar a primeira estrofe de “Berimbau”:

Os aguapés dos aguaçais
 Nos igapós dos Japurais
 Bolem, bolem, bolem.
 Chama o saci: – Si si si si!
 – Ui ui ui ui ui! Uiva a iara
 Nos aguaçais dos igapós
 Dos Japurás e dos Purus. (1977: 196)

Por isso mesmo, alguns poetas africanos, como os angolanos Agostinho Neto, António Jacinto e Viriato da Cruz, por exemplo, se vão identificar com esse novo ritmo da poesia do Brasil, tal como o pôe Bandeira, criando, por sua vez, diversificados caminhos e modulações rítmicas próprios de uma fala poética em diferença, conforme evidencia – para ficar só com uma produção de um dos poetas – “Castigo pro comboio malandro” de António Jacinto, em seu diálogo explícito com “Trem de ferro” de Bandeira. Leiam-se os fragmentos seguintes:

Bandeira: Café com pão
 Café com pão
 Café com pão

Virge Maria que foi isso maquinista?

[...]

Ai seu foguista
 Bota fogo
 Na fornalha
 Que eu preciso
 Muita força
 Muita força
 Muita força (Bandeira, 1977: 236-37)

Jacinto: Esse comboio malandro
 passa
 passa sempre com a força dele
 ué ué ué
 hii hii hii
 te-quem-tem te-quem-tem te-quem-tem

O comboio malandro
 passa (Jacinto, 1985: 23)

Os projetos literários nacionais africanos usam, por outro lado, da própria língua portuguesa como uma forma de enfrentamento do dominador, buscando romper a rigidez normativa e apresentando distintas soluções verbais para com elas estruturar as bases de uma produção artística em diferença. Se *phoné*, em grego, significa som, o que se percebe é essa mudança intrínseca, em princípio, na base sonora da língua, procedimento que não se restringe, cada vez mais, apenas a esse nível fônico, mas o ultrapassa, para atingir o corpo sintático e morfológico da língua. É o que mostra, por exemplo, a leitura da ficção do também angolano José Luandino Vieira. Como ilustração desse procedimento estético, resgata-se um trecho do romance *João Vêncio: os seus amores* (1979), do autor, obra em que de novo se apresenta outro herói problemático, como Macunaíma, e sua fala em diferença com relação às normas européias:

Eu não gosto as gentes – camundongos dum raio! O governo devia de fazer sanzalas longe para irem morar estas alimárias. A cidade ficava só a beleza vazia, casas e árvores, tudo mais quanto. Ninguém que vinha-lhe estragar com suas catingas. (1987: 81)

Cria-se, assim, fora do centro onde se erige a *lusofonia*, em suas margens, mais exatamente, uma rede de cumplicidades como demonstra, ainda para exemplificar, a importância que teve a leitura da ficção de Jorge Amado no processo de formação literária de autores africanos. Tal se deu justamente

pelo fato de Amado cenarizar, de um lado, os modos de vida autojustificativos do segmento populacional dos negros da Bahia e, de outro, por optar pela encenação de uma estética da privação pela qual os excluídos ganham vez e voz, mostrando-se, com essa voz, uma fala em diferença:

Ninguém tinha reparado a chegada de Jubiabá.

O macumbeiro falou:

– Mas ele morreu de morte feia...

Os homens baixaram a cabeça, bem sabiam que eles não podiam com Jubiabá que era pai-de-santo.

[...]

Disse em nagô então e quando Jubiabá falava nagô os negros ficavam trêmulos:

– Òjú ànun fó ti iká, li ôkú. (1983: 33-4)

As entrevistas realizadas por Michel Laban com escritores angolanos e moçambicanos, dentre outros (Laban, 1991, 1998), deixam muito evidente a importância da leitura da obra do autor baiano, para além de outras, é claro, como a dos neo-realistas portugueses, na formação dos leitores que se farão os futuros escritores desses países. A moçambicana Noémia de Sousa evidencia tal importância ao entrevistador, quando responde por que teria escrito o “Poema a Jorge Amado”. Diz ela: “Isto é por causa dos livros do Jorge Amado: há um livro [...] acho que é *S. Jorge dos Ilhéus* que diz: ‘Vem minha morena sentar-te no cais’ [...] ou é *Jubiabá*? E eu fiquei muito impressionada com Jorge Amado” (Laban, 1998, 1: 307).

Torna-se, por tudo isso, muito claro, para o leitor das produções africanas do fim dos anos quarenta do século passado, em diante, o desejo dos autores de solaparem a autoridade do outro colonizador, histórica e literariamente, transportando a letra artística para sua própria territorialidade simbólica. Com tal gesto, tentam vencer o poder autoritário europeu, confrontando-o diretamente. Fazem dessa letra que, como indica Polar, foi “inicialmente signo enigmático do Poder” um “território por preservar ou conquistar, quase como um segmento da política e da economia de apropriações, expropriações e reapropriações, que tensionam e cortam toda a vida colonial” (2000: 83). A língua é um dos elementos alicerçadores dessa “economia”, cuja resultante é um processo de realocação do imaginário.

José Craveirinha, em “Hino à minha terra”, espécie de resposta à impossibilidade de nomeação da diferença por parte dos navegantes lusíadas, tal como cantados na epopéia do quinhentos, renomeia o seu universo histórico-cultural moçambicano. Seu “hino”, ao contrário do português descon-

truído por Lobo Antunes, se fundamenta no orgulho e na positividade. Ele é aberto por uma epígrafe que funciona como uma espécie de proposta pela qual se lança uma adivinha, tão ao gosto africano:

O sangue dos nomes
é o sangue dos homens
Suga-o também se és capaz
tu que não o amas

E o poeta continua depois deste mote/adivinha:

Amanhece
sobre as cidades do futuro
E uma saudade cresce no nome das coisas
e digo Metengobalame e Macomia
e é Metengobalame a cálida palavra
que os negros inventaram
e não outra coisa Macomia
[...]
Oh as belas terras do meu Áfrico País
[...]
e todos os nomes que amo belos na língua ronga
macua, suaíli, changana
xítsua e bitonga (1980: 21-2)

Esse sangue dos nomes africanos, que lustra tantas outras línguas e culturas do continente, em sua diversidade etno-cultural fundante, mostra a força cosmogônica da palavra africana, sempre um mais além de si mesma. Por ela se ligam o visível e o não visível; os vivos e os mortos; o passado e o futuro, como ensinam Makhily Gassama; Alassane Ndaw; Honorat Aguessy; Kwame Anthony Appiah; Ruy Duarte de Carvalho; Tidjani Serpos e tantos outros estudiosos africanos pertencentes a várias áreas do saber.

Essa construção cosmogônica outra, articuladora de também outras simbolizações pelas quais se podem problematizar as fonias de base europeia, nos permite pensar, sem qualquer essencialismo – sempre forma de apagamento, mais do que de reforço, na perspectiva de Edward Said (1995), aqui acatada – em uma *africafonia*, intratável, porque irreduzível a si mesma. Basta lermos, por exemplo, Wole Soyinka; Nadine Gordimer; Amadou Hampâté Bâ; Amós Tutuola; Luandino Vieira; Ungulani Ba Ka Khosa; Boaventura Cardoso; Paulina Chiziane; Abdulai Sila; Mia Couto; Pepetela; Alda

Espírito Santo e tantas outras “vozes escritas”, para entendermos os sentidos cobertos por essa *africanofonia*. No Brasil, por exemplo, ela se faz presença em um número expressivo de obras de escritores afro-descendentes empenhados em representar um lugar sempre elidido pelo cânone literário.

Esse traço outro de permanência, fora dos padrões simbólicos europeus, espalha-se em um amplo constelado literário. Duas obras poéticas dos brasileiros Edmilson de Almeida Pereira e Antônio Risério, respectivamente: *O livro de falas ou Kalunbunu* (1987) e *Oriki Orixá* (1996), servem como um exemplo mais que pertinente, da força simbólica deste constelado, cujos astros são outras línguas, outras culturas, outros saberes, enfim. Cita-se

– Pereira, em poema, com cortes:

“Kauô Kabiecile!” “Venham ver o Rei descer sobre a terra!”, eis a saudação de Xangô [...] foi outrora o quarto monarca da cidade de Oyo [...]

FESTA

Vem-me de velhas idades a oficina dos raios. [...] Sofri no amor dos anjos, mas coroei pedra e raio. Velhas palavras são rainhas e homens esquecidos, a decifração das máscaras. (1987: 13)

– Risério, em uma de suas traduções recriadoras de um oriki iorubano, também de Xangô, de que cito o início:

ORIKI DE XANGÔ 2

Xangô oluaxó fera faiscante olho de orobô
Bochecha de obi
Fogo pela boca, dono de Kossô,
Orixá que assusta.
Castiga quem não te respeita
Xangô da roupa rubra, dono da casa da riqueza.
Boca de fogo, felino na caça. (1996: 133)

Ruy Duarte de Carvalho, por sua vez, esclarece, com pertinência, a força das matrizes simbólicas africanas traduzidas nos textos produzidos, no caso presente, em língua portuguesa. Mostrando a entrada, nessa língua, de outras formas de representação que não se reportam às matrizes branco-ocidentais, mas as ultrapassam, criando outra rede de conhecimentos e de pertenças

culturais, diz o autor angolano sobre um procedimento artístico específico de sua obra, porém que se pode estender a várias outras, tal como acontece com a de Edimilson Pereira e a de Antônio Risério:

Se é verdade que ao traduzir e adaptar, para a minha língua, fontes da expressão oral africana, eu lhes transferi a marca da minha própria linguagem poética, também é sem dúvida verdade que, ao fazê-lo, eu estaria introduzindo as marcas de um imaginário OUTRO na própria língua portuguesa. (Carvalho, 1995: 75)

A obra deste mesmo autor, *Ondula savana branca* (1982), como as de Pereira e Risério, são uma prova concreta desse esforço de tradução para o espaço, considerado como da *lusofonia*, de alguma outra coisa que, mesmo sendo escrita em português, vai muito além de uma “sonoridade” simbólica de matriz luso-européia, como mostra o longo poema “Peul”, desta obra, cujo fecho é aqui citado:

Toma, por fim, as jujubas guardadas
na matriz do mundo.
Só as alcança quem chegou aqui.
Estás na fronteira do saber dos homens.
Daqui para a frente é divina
a ciência ao teu dispor.
Foroforondou agora cuidará de ti. (*ibid.*, 1982: 65)

O constructo *africafonia* se nos oferece, por todas essas disseminações simbólicas, como um significante capaz de cobrir, no caso do continente, não uma, mas todas as línguas nele faladas e, por extensão, as suas culturas de base polimorfa que as literaturas transculturalmente acabam sempre por recuperar, em uma espécie de remapeamento artístico dos mais instigantes no espaço dos estudos literários e culturais afro-luso-brasileiros. Pensando nessa *africafonia* e no Brasil, como meu próprio local de enunciação, é que me permito levantar as seguintes questões, à guisa de conclusão: seremos mesmo todos lusófonos, transitando por lugares lusófonos; pensando, amando, crendo, vivendo, criando, e outros gerúndios que quisermos acrescentar, lusofonamente? Ou somos todos, os ex-cêntricos, viajantes em uma língua que se arriscou a lançar suas âncoras em outros e distantes portos, possuindo-nos e nos contendo sempre como identidades em diferença?

Para responder a tais indagações, é necessário reiterar o fato histórico-cultural de que, pelo uso comum de *nossa* língua, se cria um fecundo espaço de mútuas possibilidades de entendimento no qual igualmente proliferam

muitas complicitades e inúmeras histórias entrelaçadas. Contudo, faz-se também necessário, para que o entendimento, as complicitades e as histórias se consolidem mais e mais, que se construa um outro modo de ler e ver a trama das diferenças, para que elas, igualmente, se possam ler e ver sem elisões ou apagamentos impostos por qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural. Só assim o *lusismo* cumprirá a sua promessa de futuro e a *lusofonia* ganhará novos e instigantes sentidos.

Referências Bibliográficas

- Aguessy, Honorat (1980), “Visões e percepções tradicionais”, in Alpha Sow *et al.*, *Introdução à cultura africana*. Trad. Emanuel L. Godinho, Geminiano C. Franco e Ana M. Leite. Lisboa: Edições 70.
- Alencar, José (1953), *Sonhos d'ouro*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Amado, Jorge (1983), *Jubiabá*. Rio de Janeiro: Record.
- Anderson, Benedict (1989), *Nação e consciência nacional*. Trad. Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática.
- Andrade, Mário de (1978), *Macunaíma: O herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins; Belo Horizonte: Itatiaia.
- Antunes, António Lobo (1999), *O esplendor de Portugal*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Appiah, Kwame Anthony (1997), *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Aulete, Caldas (1958) *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 5 vols. Org. Antenor Nascentes. Rio de Janeiro: Delta.
- Bandeira, Manuel (1977), *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Bloom, Harold (1995), *O cânone ocidental: Os livros e a escola do tempo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Camões, Luís Vaz de (1972), *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.
- Candido, Antonio (2000), “Ironia e latência”, in Beatriz Berrini (org.), *A ilustre Casa de Ramires / Cem anos*. São Paulo: EDUC, 17-26.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1982), *Ondula, savana branca. Expressão oral africana: versões, derivações, reconversões*. Lisboa: Sá da Costa.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1995), “Tradições orais, experiência poética e dados de existência”, in Laura Padilha (org.), *Repensando a africanidade: ANAIS do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense, 69-76.
- Carvalho, Ruy Duarte de (2000), *Vou lá visitar pastores: Exploração epistolar de um percurso angolano em território cuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Craveirinha, José (1980), *Xigubo*. Lisboa: Edições 70.

- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda (1988), *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda (1999), *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI*. Rio de Janeiro: Lexicon Informática/Nova Fronteira (CD-ROM).
- Garrett, Almeida (1946), *Viagens na minha terra*. Porto: Livraria Tavares Martins.
- Gassama, Makhily (1978), *Kuma: Interrogation sur la littérature nègre de langue française*. Dakar-Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Gil, Fernando; Macedo, Helder (1998), *Viagens do olhar*. Porto: Campo das Letras.
- Hall, Stuart (2003), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás T. da Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A.
- Houaiss, Antonio (2001), *Dicionário HOUAISS da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jacinto, António (1985), *Poemas*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- Laban, Michel (1991), *ANGOLA: Encontro com escritores*. 2 vols. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Laban, Michel (1998), *MOÇAMBIQUE: Encontro com escritores*. 3 vols. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Lopes, Fernão (1997), *A crônica de Dom João*. In *As Crônicas de Fernão Lopes: Seleccionadas e transpostas em português moderno*. Org. António José Saraiva. Lisboa: Gradiva, 145-354.
- Lourenço, Eduardo (1988), *O labirinto da saudade: Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Lourenço, Eduardo (2001), *A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Macedo, Helder (1991), *Partes de África*. Lisboa: Presença.
- Macedo, Helder (1998), *Pedro e Paula*. Lisboa: Presença.
- Madeira, Ana Isabel (2003), *Sons e silêncios da lusofonia: Uma reflexão sobre os espaços-tempos da língua portuguesa*. Lisboa: EDUCÁ.
- Margarido, Alfredo (2000), *A lusofonia e os lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Mata, Inocência (2004), “A invenção do espaço lusófono”, in *HOMO VIATOR – Estudos em homenagem a Fernando Cristóvão*. Lisboa: Colibri, 345-355.
- Melo, João de (1984), *Autópsia de um mar de ruínas*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Mignolo, Walter (2003), *Histórias locais / Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Ndaw, Alassane (1983), *La pensée africaine: Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Nascentes, Antenor (1972), *Dicionário ilustrado da língua portuguesa*. 6 vols. Rio de Janeiro: Bloch / Academia Brasileira de Letras.

- Pereira, Edmilson de Almeida (1987), *O livro de falas ou kalunbungo: Achados da emoção inicial*. Juiz de Fora: Edição do Autor.
- Pessoa, Fernando (1974), *Obra poética*. Rio de Janeiro: Aguilar.
- Polar, Antonio Cornejo (2000), *O condor voa: Literatura e cultura latino-americanas*. Org. Mario J. Valdés. Trad. Ilka V. de Carvalho. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Queiroz, Eça de (1947a), *A ilustre Casa de Ramires*. Porto: Lello & Irmãos.
- Queiroz, Eça de (1947b), *Minas de Salomão*. Porto: Lello & Irmãos.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos: Império, guerra colonial e pós-imperialismo*. Porto: Afrontamento.
- Risério, Antônio (1996), *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectivas.
- Said, Edward (1995), *Cultura e imperialismo* Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 13-85.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, Arriscado (2003), “Introdução: Para ampliar o cânone do reconhecimento e da igualdade”, in B. de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Saramago, José (1982), *Levantado do chão*. São Paulo: DIFEL.
- Saramago, José (1983), *Memorial do convento*. São Paulo: DIFEL.
- Saramago, José (1984), *O ano da morte de Ricardo Reis*. Lisboa: Caminho.
- Saramago, José (1986), *A jangada de pedra*. Lisboa: Caminho.
- Saramago, José (1998), *Que farei com este livro?* São Paulo: Companhia das Letras.
- Seixo, Maria Alzira (2002), *Os romances de António Lobo Antunes*. Lisboa: Dom Quixote.
- Semedo, Odete Costa (2003), *No fundo do canto*. Viana do Castelo: Câmara Municipal.
- Silva, Alberto da Costa e (2000), “Gonçalo Mendes Ramires, prazeiro na Zambézia”, in Beatriz Berrini (org.), *A ilustre Casa de Ramires/Cem anos*. São Paulo: EDUC, 9-15.
- Serpos, Noureini Tidjani (1987), *Aspects de la critique africaine*. Paris: SILEX.
- Tavares, Ana Paula (1998), *O sangue da buganvília: Crônicas*. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português.
- Todorov, Tzvetan (1989), *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.
- Vieira, José Luandino (1987), *João Vêncio: os seus amores*. Lisboa: Edições 70.
- Zurara, Gomes Eanes (1992), *Crónica da Tomada de Ceuta*. Org. Reis Brasil. Mem Martins: Publicações Europa-América.