

Moisés de Lemos Martins, Rosa Cabecinhas e Lurdes Macedo (eds.)

# ANUÁRIO INTERNACIONAL DE COMUNICAÇÃO LUSÓFONA 2011 LUSOFONIA E CULTURA-MUNDO

LUSOCOM Federação Lusófona de Ciências da Comunicação  
SOPCOM Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação  
CECS Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade



Universidade do Minho  
Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade



Grácio Editor

## Letras que desenham identidades: interseções lusófonas na narrativa literária

Luís Cunha<sup>1</sup>

### Resumo

Este texto procura discutir o modo como a literatura produz e revela representações identitárias. A ideia de lusofonia constitui-se como ponto focal, em torno da qual se cruzam as diferentes narrativas que serão tomadas para análise. O *corpus* analítico, apesar de restrito, obedece a critérios claros: obras publicadas após o 25 de Abril de 1974 e na qual se evoque mais que um espaço lusófono. Serão três as peças literárias analisadas: *Os Cus de Judas* (1979) de António Lobo Antunes, *Nação Crioula. Correspondência Secreta de Fradique Mendes* (1997), de José Eduardo Agualusa e *O Rastro do Jaguar* (2009), de Murilo Carvalho. Em todas elas é possível observar a dinâmica das relações entre povos que se cruzaram cedo na história e continuam entrelaçados, pelo menos graças ao uso de uma língua comum.

**Palavras-chave:** Lusofonia, pós-colonialismo, narrativa literária, identidade/alteridade.

### Abstract

This article discusses about the way how literature produces and exposes identity representations. The idea of lusophony is the focus point, encircled by the different narratives taken to this analysis. The analytic *corpus*, even if a little restrictive, respects clear criteria points: books published after April 25<sup>th</sup> of 1974 which put in the picture more than a lusophone space. It will be three the analysed literary pieces: *Os Cus de Judas* (1979) by António Lobo Antunes, *Nação Crioula. Correspondência Secreta de Fradique Mendes* (1997) by José Eduardo Agualusa and *O Rastro do Jaguar* (2009) by Murilo Carvalho. In all of these narratives it is possible to look at the relationship dynamics among peoples that met early in History and that are jointly nowadays by a common language employ.

**Keywords:** Lusophony, post-colonialism, literary narrative, identity/alterity.

<sup>1</sup> CRIA, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, lmcunha@ics.uminho.pt.

## Introdução, ou as linhas de um desafio

Se um título sinaliza um conteúdo expressivo, o que escolhi para este texto peca por excesso de ambição, sendo conveniente, por isso, clarificar desde já aquilo a que venho. *Identidades, lusofonia, literatura e narrativa*, são palavras que configuram campos demasiados vastos e de fronteiras demasiado imprecisas para se passar por eles em voo planado, como se não fosse relevante que neles nos retivéssemos para os discutir e clarificar. Não sendo este o lugar nem a ocasião para uma discussão aprofundada de cada um desses campos, importa, em todo o caso, dar conta da forma como pretendo cerzi-los. Talvez a ideia de *lusofonia* seja a mais controversa, por isso aquela que merece maior atenção, importando acrescentar, no entanto, que é também a que mais facilmente se presta ao papel de elemento articulador deste artigo. Podemos pensá-la a partir de uma enunciação minimalista, exatamente a que restringe a lusofonia ao uso de uma mesma língua por um conjunto de países soberanos. Podemos pensá-la, por outro lado, a partir de fórmulas simples, por exemplo, apontando a lusofonia como a reconfiguração (pós-colonial) de uma narrativa colonial, tendo por efeito, se não por objetivo, mascarar relações neocoloniais<sup>2</sup>. A primeira solução é meramente descritiva, encerrando o debate (e o projeto) na *política da língua* – seja com vista à sua uniformização, de que o acordo ortográfico é uma peça ou uma etapa, seja na tentativa de promoção do português como língua oficial nos *fora* internacionais. A outra formulação é, sem dúvida, mais profícua. Por ela se legitima um olhar crítico e desconstrutivista da ideia de lusofonia, focalização que se revela sedutora, muito embora não esconda a excessiva simplificação em que se funda.

Certamente que podemos considerar a lusofonia como recomposição de algumas das narrativas que assumiram particular relevância na última fase do colonialismo português. Importa ter em conta, porém, duas objeções de fundo. Por um lado, a ideia de lusofonia está longe de possuir um sentido ou configurar um projeto minimamente consensual. Como defendi noutra lugar (Cunha, 2011), quando se fala de lusofonia parece que a cada lugar de evocação, para não dizer a cada sujeito, corresponde um diferente enunciado. Eduardo Lourenço (1999: 177) coloca a questão de forma particularmente clara quando afirma que “no imaginário brasileiro nem a palavra nem a realidade da lusofonia, podem ter o mesmo sentido, quer dizer, a mesma função simbólica que no nosso”. A observação é, evidentemente, extensível aos outros países de língua oficial portuguesa, mas o que importa sublinhar, seguindo ainda Lourenço (1999: 188), é que “o espaço da lusofonia, não tanto no seu óbvio sentido *linguístico*, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos *multipolar*, intrinsecamente *descentrado*”. Deste ponto de vista, entendendo a lusofonia como recomposição de narrativas (e retóricas) coloniais, fica a faltar-nos um centro (essencial a qualquer imaginação

<sup>2</sup> Uso este termo no sentido básico exposto, ainda na década de 1960, por Kwame Nkrumah, que aponta a continuação do sistema imperialista de dominação mesmo após a descolonização política (cf. Fonseca, 2006: 81).

imperial) e uma clara instrumentalização cultural do conceito, condições indispensáveis para podermos ver nela um verdadeiro projeto neocolonial.

A segunda objeção prende-se com a natureza do discurso colonial que, supostamente, a lusofonia recompõe. Foram várias as narrativas convocadas com vista à legitimação do domínio colonial português – desde o Quinto Império, sonho e fantasia, visitados por Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, até aos calendários das missões, sempre novos e sempre iguais a cada ano que passava. Deve destacar-se, porém, uma narrativa concreta, que na fase final do colonialismo português ocupará o espaço central na defesa da sua continuidade. Não só por isso nos interessa aqui; há uma outra razão ponderosa, exatamente a de que algumas das ideias que fundam essa narrativa não só sobreviveram como se mostram recicláveis para qualquer fantasia neocolonial. Estou a falar, naturalmente, do *lusotropicalismo*, tal como foi formulado por Gilberto Freyre, desde *Casa Grande & Senzala* (1933) até à síntese final de *O Luso e o Trópico* (1961)<sup>3</sup>. Não exporei aqui as ideias de Freyre, aliás sobejamente conhecidas, mas importa que fique clara a dificuldade de enquadrar o lusotropicalismo no âmbito estrito da narrativa colonial. Desde logo porque o conceito não é elaborado no *centro do império* mas na sua periferia, além de que não visa, em primeira instância, legitimar o papel de Portugal como agente colonial, mas sim (re)interpretar o Brasil como espaço multicultural<sup>4</sup>. Talvez o mérito da narrativa esteja, justamente, nessa sua capacidade de transitar de narrativa nacional e mito fundacional (Hall, 1992: 55) de uma nação que foi colónia, para argumentação salvífica de um império decadente e pressionado a extinguir-se<sup>5</sup>. Em todo o caso, fica clara a ambiguidade da narrativa lusotropicalista – suficientemente aberta para sustentar diferentes leituras, mesmo aquelas que a veem como pedra basilar de uma lusofonia que procure ir além da partilha de uma língua.

Pela minha parte, vejo a lusofonia à maneira dos mitos em Lévi-Strauss: como uma categoria boa para pensar e nos pensarmos. Genericamente, *para pensar* questões que remetem para o debate das identidades culturais na modernidade tardia e, especificamente, *para nos pensarmos* enquanto lusófonos – mesmo aceitando, como já vimos, que essa designação pode ter sentidos muitos diferentes dentro do espaço plural em que a língua portuguesa tem uso e curso. Desde logo, não é possível ver a lusofonia como *uma identidade* – estável ou instável, construída ou em construção – ou *uma comunidade imaginada*, à maneira do Estado-nação da modernidade. É possível, porém, e ao contrário, ver na lusofonia uma evidência de descentramento

<sup>3</sup> Para uma exposição do processo de maturação do pensamento de Freyre e das condições de receção da sua obra em Portugal, cf. Castelo, 1999.

<sup>4</sup> Abstenho-me de discutir, nesta ocasião, a evidência de Portugal nunca ter sido, ou ter sido apenas por breves e remotos momentos, o *centro* de um império. A sua subalternidade, nomeadamente em relação à Inglaterra, parece evidente, facto que legitimaria a singularidade do nosso colonialismo, ainda que não pelas razões *essencialistas* demasiadas vezes evocadas (cf. Santos, 2001 26 sgg.).

<sup>5</sup> Não se trata aqui de apontar a *ambivalência* do discurso colonial, sublinhada, por exemplo por Bhabha (1994), mas de sublinhar a exterioridade do lusotropicalismo face ao centro – político-administrativo, económico, ou apenas simbólico, pouco importa para o caso.

e dispersão, o que a empurra para terrenos incertos, limitados, a jusante, pelos discursos e práticas coloniais<sup>6</sup> e, a montante, pelo espectro de “uma ordem global pós-nacional” (Appadurai; 1996: 225). A ausência de um *centro* indiscutível – fator que pode ser apontado ao passado colonial, mas que se tornou mais evidente no presente – do mesmo modo que a *dispersão* – tanto das populações quanto das narrativas – permite-nos atribuir à lusofonia, enquanto conceptualização e conteúdo, características de um território de fronteira<sup>7</sup>. A prevalência das margens, o cruzamento de identidades difusas e a ausência de uma estrutura representacional consolidada, são algumas dessas características. Configura-se, portanto, um espaço vasto, agregado pela partilha de uma língua mas também atravessado por laços diversos, que sempre se sustentaram mais em práticas casuísticas, e em muitos casos pré-modernas, que nas estratégias de domínio colonial plenamente capitalista. Esta originalidade do colonialismo português não decorre, bem entendido, de qualquer essencialismo, mas da subalternidade que o caracterizou, ou seja, dos circunstancialismos que lhe deram forma. Para o que aqui nos interessa, basta sublinhar que se esta característica admite uma dupla leitura – positiva, ao jeito de Freyre, mas também negativa, como a que é feita por aqueles que justificam o atraso do colonizado pelo atraso do colonizador – permite também demarcar um campo de análise para as narrativas pós-coloniais, onde tenham igual peso tanto as retóricas de *comunhão* quanto as de *distinção*.

Olhar a literatura, trazê-la para o debate, dar-lhe expressão que nem sempre encontra no campo das ciências sociais, parece-me um empreendimento proveitoso face ao cenário que procurei traçar. “A literatura é, talvez, de todas as criações culturais, aquela em que melhor pode obter-se o equilíbrio dinâmico entre homogeneidade e fragmentação” (Santos, 2001: 35). Não seria necessário lembrar aqui a capacidade que Benedict Anderson (1983: 46) atribuiu ao romance e ao jornal para re(a)presentarem o tipo de comunidade imaginada que é a nação na Europa do século XVIII. Tampouco seria necessário evocar a visão de Hegel, que apontava a leitura do jornal como a prece matutina da época moderna, dando à leitura do romance o papel de prece noturna (cf. Fortini, 1989: 185). São evocações dispensáveis mas não resisti a fazê-las por uma razão concreta, a do enquadramento histórico em que foram proferidas (no caso de Hegel), ou para o qual remetem (no caso de Anderson). Será que esse *ato mágico* de constituir comunidades sólidas e duráveis a partir da imaginação pode ser transposto do século XVIII e XIX para a atualidade? Não se fala do mesmo *produto*, bem entendido, mas podem inquirir-se os *procedimentos*,

<sup>6</sup> Tanto a retórica quanto a prática colonial são, elas próprias difusas, como nota Thomas (1994: 190): “O colonialismo não é um projeto unitário mas sim fraturado, enredado em contradições e desgastado, tanto pelos seus debates internos, como pela resistência dos colonizados”.

<sup>7</sup> Boaventura de Sousa Santos (2001: 33), atribui à ideia de fronteira um papel relevante nos debates pós-coloniais, ao mesmo tempo que coloca, como hipótese de trabalho, ser a cultura portuguesa uma cultura de fronteira – é a fronteira que lhe dá forma, na ausência de conteúdo.

ou seja, o modo como se ficciona o *mesmo* e o *outro*; como se (re)interpreta a história; como se imagina a nação e as *identidades* que a compõem. Mesmo que sigamos White (1976) na observação de que também as representações factuais são ficção, a literatura tem a seu favor uma menor vigilância formal sobre o discurso<sup>8</sup>. De facto, parece legítimo colocar a hipótese de que, diferentemente da história, da sociologia ou da etnologia, a literatura não depende de um critério de *verdade*, podendo, por isso, encenar uma totalidade, um contínuo temporal e espacial que tem um particular poder de *inscrição*. Esta qualidade distintiva da narrativa literária, ajudaria a explicar, então, a sua eficácia no processo de construção e sedimentação das modernas identidades nacionais, sendo relevante tentar perceber quais as linhas fundamentais dessas mesmas narrativas num contexto pós-colonial. É dessa inquirição, ainda que apenas prospetiva, que de seguida me ocuparei.

## 1. Justificação de um corpus analítico

Entendo por *corpus analítico* um conjunto de textos agrupados à volta de um feixe integrado de questões. Um aspeto essencial é o da coerência interna desse conjunto, e outro, igualmente importante, é da integração das perguntas no mapa de leitura dos textos. Consideremos cada uma destas condições separadamente. Os critérios de coerência devem ser claros, não apenas para quem os define, mas também para quem os olha de fora, ou seja, a sua validade deve ser *reconhecida* como legítima – muito embora possa não ser partilhada. É o reconhecimento dessa coerência que confere ao *corpus* o valor de um *conjunto*, ou de uma *série*. A definição de balizas temporais e/ou temáticas, revela-se uma etapa indispensável, muito embora devamos reconhecer que, também neste campo, as fronteiras são porosas e não devem ser excessivamente rígidas. O segundo aspeto tem uma evidente componente interativa: as perguntas que trazemos connosco, no início da nossa pesquisa, devem ter um grau preciso de ductilidade, de forma a formatarem a leitura sem perderem disponibilidade para serem (re)formatadas por ela. Entendo que só este equilíbrio, entre uma leitura conduzida mas disponível a ser reformulada, pode retirar dos textos selecionados toda a sua valia. É neste sentido que dizemos que as perguntas que conduzem a investigação são, elas próprias, parte integrante do *corpus* analítico – não no sentido de que o espartilham, mas na medida em que criam as pontes entre os diferentes textos que o compõem.

Esta diferença no interior do *corpus* afigura-se especialmente sensível quando o que está em causa são obras literárias. Como compatibilizar produtos tão diferen-

<sup>8</sup> Um confronto entre narrativas ficcionais e não ficcionais pode ser ensaiado a partir da leitura de dois textos inseridos na mesma obra (Ramalho & Ribeiro, 2001): o de Jacinta Matos, sobre a definição de portugalidade na narrativa não ficcional portuguesa contemporânea, e o de Isabel Magalhães, sobre configurações literárias da identidade portuguesa. Na parte final deste artigo voltarei à questão.

tes como podem ser um fresco histórico e um romance intimista; uma obra esquecida de um autor que já ninguém recorda e um *best-seller* de que toda a gente fala; um exemplo expressivo de “arte pura” a um outro entendido como “produto comercial”, sem qualquer capacidade (ou desejo) de perpetuação ou sequer de transmissão de uma mensagem? Não estamos, somente, perante diferenças temáticas ou de género, note-se. Nem tampouco estamos, apenas, perante escolhas ou visões subjetivas do agente produtor da obra literária. O que nos importa é, justamente, aquilo que transcende essa subjetividade e permite inscrever a obra numa narratividade expressiva do ponto de vista social, isto é, nos permite *ver-la* como uma peça que opera dentro de um campo de poder: “Muitas das práticas e das representações dos artistas dos escritores (por exemplo a sua ambivalência tanto perante o ‘povo’ como perante os ‘burgueses’) só se deixam explicar por referência ao campo do poder, no interior do qual o campo literário ocupa ele próprio uma posição dominada” (Bourdieu, 1992: 247). O investimento editorial, a atenção da crítica e dos especialistas, a apropriação da obra por outros campos de produção cultural, como podem ser o cinema ou a TV, a sua adoção num programa escolar, etc. são reveladores da sua importância – ainda que possamos discutir se o autor teve a felicidade de acertar naquilo que o público queria ler, ou se foi capaz de orientar a interpretação do real por aqueles que o leram. Evidentemente que se percebe, de uma forma mais objetiva, a referencialidade de uma obra sobre a qual já passaram anos suficientes para avaliar a sua resistência à erosão do tempo do que de uma mais recente e que faz ainda o seu percurso dentro do campo literário.

No caso do *corpus* que me proponho analisar, e tendo em conta que o que procuro são representações do *mesmo* e do *outro* percecionadas a partir de uma incerta ideia de lusofonia, considereei adequado limitar a recolha a uma temporalidade pós-colonial. Neste ponto, uso o conceito de uma forma puramente histórica, para me referir a textos publicados após a independência dos territórios africanos colonizados por Portugal<sup>9</sup>. Trata-se de um critério discutível, sobretudo porque muito variável dentro do espaço lusófono – em relação ao Brasil podemos falar de pós-colonialismo formal desde 1822, enquanto em relação a Timor a questão é ainda mais complicada, com um colonialismo local (indonésio) a suceder ao português, até à conquista da independência, já no dealbar do novo milénio. No entanto, as transformações políticas vividas pelo Brasil no início da década de 1980 – com a proclamada *abertura* política, o regresso do multipartidarismo e a Lei de amnistia – legitimam essa baliza temporal, o mesmo sucedendo em relação a Timor, tendo presente a convulsão de 1975 e subsequente resistência ao invasor indonésio. Finalmente, e ainda por razões de transformação política, a mesma lógica se pode aplicar a Portugal, que não só descoloniza como constrói narrativas que reinterpretam o seu papel de colonizador – âmbito no

<sup>9</sup> Não ignoro a complexidade de chegar a um consenso quanto ao que deve ser entendido por pós-colonialismo. Para lá da ambiguidade espácio-temporal (Mata, 2006: 337), importa ter ainda em conta as características específicas do regime colonial e das forças que conquistaram o poder após a descolonização.

qual cabe a lusofonia – e reveem a sua inserção no mundo – âmbito em que se reinventa como parte de uma Europa política e financeira.

O esboço de investigação que aqui se apresenta assenta num conjunto muito restrito de textos, enquadrados num *corpus* analítico ainda em fase de constituição<sup>10</sup>. As questões que os enquadram, porém, são aquelas que orientam a investigação e a demanda que agora se enceta. Como ficou dito, interessa-me perceber os modelos de representação identitária e, desse ponto de vista, o balanceamento entre os diferentes mundos que a lusofonia cruza. Define-se, assim, um critério complementar ao da temporalidade pós-colonial a que já aludi: o *corpus* incluirá apenas os textos literários que cruzem diferentes espaços lusófonos. Cruzamento que pode decorrer da vivência das personagens, dos lugares de ação ou apenas das memórias. Neste primeiro momento selecionámos três textos, bastante diferentes entre si, mas com suficientes pontos de confluência para poderem ser pensados em conjunto. Entre a mais antiga dessas obras – *Os Cus de Judas* (1979), de António Lobo Antunes – e a mais recente – *O Rastro do Jaguar* (2009), de Murilo Carvalho – distam trinta anos e entre ambas fica a terceira obra analisada, *Nação Crioula. A Correspondência Secreta de Fradique Mendes* (1997), de José Eduardo Agualusa. Não é acidental, bem entendido, o facto de estarmos perante um autor português, um brasileiro e outro angolano. Muito embora se procure aqui um efeito mais ilustrativo que conclusivo, a convocação de escritores associados a diferentes espaços lusófonos pareceu-me a forma mais adequada para marcar a intenção da investigação.

Não tenho a pretensão de justificar a escolha destas obras de uma forma objetiva e menos ainda espero qualquer consenso quanto à pertinência da escolha. Elas cumprem, naturalmente, os critérios que defini e enunciei, mas há um outro aspeto que as liga e me parece importante relevar. Trata-se do facto de todas elas fazerem de acontecimentos históricos a matéria substantiva que lhes dá forma. Em *O Rastro do Jaguar* e em *Nação Crioula* somos conduzidos a um profícuo século XIX, período chave da configuração do moderno colonialismo em Angola e da afirmação do Brasil como nação independente. Em *Os Cus de Judas* é a guerra colonial que constitui o tema central, com todo o seu potencial de sinalização de um tempo e de um quadro de relações<sup>11</sup>. Nos dois primeiros casos, o olhar do autor é distanciado, reconstrutivo, capaz de recompor circunstâncias e temporalidades alheias de acordo com critérios que podem, inclusive, revelar-se anacrónicos. No caso de Lobo Antunes, não é apenas a proximidade temporal mas o próprio envolvimento do autor na matéria narrada que distancia o seu texto dos restantes. Uma diferença evidente, mas que, no meu entender, não elide a possibilidade de diálogo entre os textos, antes a

<sup>10</sup> Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Salvador da Bahia, agosto de 2011), com o título “Quando as letras dão a forma: a literatura e as narrativas identitárias em contexto lusófono”.

<sup>11</sup> A guerra colonial, olhada a partir de quinze narrativas de autores portugueses, constitui o tema que orienta Isabel Magalhães (2001) na sua busca das “configurações literárias da identidade portuguesa”.



potencia. Um outro aspeto que favoreceu a escolha destas obras prende-se com a notoriedade dos autores<sup>12</sup>. Nomes bastante conhecidos nos casos de Lobo Antunes e de Eduardo Agualusa, menos no caso de Murillo Carvalho, que no entanto tem a seu favor a conquista de um prémio literário de grande relevância (Prémio Leya, 2008), o que, sem dúvida, se refletiu no reconhecimento da obra analisada, pelo menos em Portugal.

## 2. História e ficção: a questão dos modelos narrativos

Se o discurso colonial dominante assentava numa deliberada contraposição nós/outros, de que forma ela se resolve ou reescreve num contexto pós-colonial? Deve dizer-se, em primeiro lugar, que utilizo aqui a ideia de pós-colonialismo num sentido diferente do usado anteriormente. Não se trata já de uma marcação temporal, nem mesmo de uma circunstância política, mas de pensar o pós-colonialismo como “um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstróem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas do ponto de vista do colonizado” (Santos, 2001: 30). Por outro lado, e em segundo lugar, importa que fique claro que o fio analítico em que nos procuramos equilibrar quando convocamos o pós-colonialismo, é o mesmo que nos serve para pensar o pós-nacionalismo. De resto, a rede de discursos – estruturados e estruturantes, diria Bourdieu – que passa por processos de desconstrução é a mesma em ambos os casos: o moderno colonialismo foi uma das faces do moderno Estado-nação e os discursos de legitimação de um e outro assentam num conjunto de valores que podem ser remetidos ao paradigma da modernidade e à sua matriz essencialmente binária e hierárquica. Não basta dizer que as narrativas pós-coloniais transmitem o ponto de vista do colonizado; é importante, também, perceber o lugar social em que este se encontra. Em alguns casos – e o Brasil é disso um exemplo paradigmático – a colonização externa foi substituída por uma colonização interna, situação em que, mudando o agente, não muda verdadeiramente a natureza das relações de poder. Os processos de legitimação das relações hierárquicas podem modificar os operadores simbólicos a que recorrem – por exemplo substituindo o binómio “selvagem”/“civilizado” por uma outra matriz, como pode ser a participação dos dominantes na ideia salvífica de uma revolução popular – mas é ainda uma ideologia de Estado-nação que orienta representações e práticas de poder.

Em dois dos textos analisados podemos encontrar uma (re)visitação ao momento de constituição do Estado-nação, ou seja, ao agitado século XIX. As suas narrativas são contemporâneas e em ambos os casos os trânsitos e a descoberta do exótico ocu-

<sup>12</sup> Na aferição do sucesso, Pierre Bourdieu (1992: 249-50) distingue princípios de hierarquização externa e interna, para contrapor o reconhecimento do artista pelo grande público, em confronto com o reconhecimento pelos seus pares. No nosso caso, optou-se por avaliação meramente impressiva, na qual se fundem estes dois princípios.

pam papel relevante. Em *O Rastro do Jaguar*, Murilo Carvalho conta-nos uma história que se inicia em 1860, em Paris. Entre um grupo de amigos, pequenos oficiais bonapartistas, existem dois jovens que têm uma história particular e que, de alguma forma, os liga. Um deles, o narrador, muito embora possua nacionalidade francesa, é filho de portugueses emigrados – o pai era bonapartista e judeu. O outro jovem, Pierre, fora levado para França por um “insigne naturalista e viajante, homem de letras e saber”<sup>13</sup> (Carvalho, 2009: 28), mas pouco sabia sobre a sua origem. A narrativa inicia-se quando Pierre descobre ser descendente de guaranis, sendo essa descoberta que despoleta nele a vontade de descobrir as suas raízes e, conseqüentemente, o leva a viajar até ao Brasil na companhia do narrador. Em *Nação Crioula*, Agualusa faz renascer uma personagem de Eça de Queiroz, Fradique Mendes, imaginando uma correspondência secreta que dá conta da passagem de Fradique por Angola e também pelo Brasil. Neste caso, a história inicia-se com a chegada de Fradique Mendes a Luanda em 1868, onde é acolhido por Arcénio da Carpo<sup>14</sup>.

Florencia Garramuño (1997), constrói um corpus literário com base numa ideia que me parece profícua e se liga ao que acabou de ser dito. Partindo de um conjunto de obras publicadas no Brasil, Argentina e Uruguai, a autora procura perspectivá-los como reescrita de textos fundacionais. O retorno ao passado, que caracteriza as novelas analisadas, constitui um exercício notável, sobretudo quando o olhamos a partir de uma focalização pós-colonial. Trata-se de reencontrar um fio narrativo e reinterpretá-lo, eventualmente dando-lhe um outro sentido e orientação. Volta-se, assim, à questão nacional e às narrativas fundacionais, agora para as desconstruir, ou confirmar, pouco importa, porque em qualquer destas hipóteses o que é mais relevante notar é que a distância temporal em que o escritor se encontra sempre acaba por implicar um deslocamento interpretativo. Podemos defender que “Encarados simplesmente como artefactos verbais, os textos históricos e os romances não se distinguem uns dos outros” (White 1976: 44), sendo no romance histórico que a plasticidade dessas categorias mais se manifesta. A relação da narrativa literária com a história, revela-se importante também no trabalho de Garramuño (1997: 31-32), em primeiro lugar ao retirar as obras que analisou da esfera da novela histórica, e depois ao vê-las como uma variação capaz de “pôr em questão a autoridade de uma história oficial concebida de maneira monolítica, colocando em seu lugar a possibilidade de diversas – e por vezes, inclusivamente, contraditórias – interpretações dos factos da história oficial”<sup>15</sup>. Ao recorrerem a personagens reais, tanto Murilo Carvalho como Eduardo Agualusa conseguem um efeito de realidade. No caso da obra do autor brasileiro, a narrativa é enquadrada por um acontecimento histórico, a guerra do Paraguai, conflito longo e intenso que acabou por descambar em genocí-

<sup>13</sup> Para o efeito, o autor convoca uma personagem real, Auguste de Saint’Hilaire, naturalista francês que fez investigação sobre grupos índios na região do Rio Grande do Sul (Ribeiro, 1995: 132).

<sup>14</sup> Também neste caso se trata de uma personagem real, Arcénio Pompilio Pompeu de Carpo, um traficante de escravos e político, condenado ao exílio em África por longos anos.

<sup>15</sup> A tradução é da minha responsabilidade e autoria.

dio (Bennassar & Marin, 2000: 244). Figuras históricas como Francisco Solano Lopez, o ditador paraguaio, ou o Duque de Caxias, chefe do exército brasileiro, tornam-se personagens do romance, o que acentua o efeito de verosimilhança. Algo semelhante sucede em *Nação Crioula*, obra onde o tráfico de escravos, atividade, então, em franco declínio, constitui na narrativa a marcação da época em que a história acontece. Eça de Queiroz surge, neste caso, como personagem da ficção criada por Agualusa, com um efeito semelhante ao que já apontámos em *O Rastro do Jaguar*.

Quando consideramos qualquer destas obras, parece um pouco forçada a ideia de estarmos perante uma reescrita de discursos fundacionais. Não devem, no entanto, ser esquecidos alguns deslocamentos narrativos que configuram uma efetiva recomposição discursiva. Um primeiro sinal dessa recomposição faz-se notar num evidente anacronismo, sobretudo, em *O Rastro do Jaguar*. Um exemplo claro do que defendemos encontra-se numa reflexão de Pierre, o guarani que busca as suas raízes:

Este país tem algumas nódoas morais muito difíceis de serem apagadas; a escravidão dos negros, o desprezo e a humilhação dos índios; a miséria e ignorância da maioria da população. Como explicar que um país tão rico, tão cheio de oportunidades, tenha chegado a tal ponto? Não sei, mas minha intuição me diz que tudo isso ocorre porque o processo de colonização reproduziu os mesmos modelos europeus de comportamento, sem se preocupar se as pessoas queriam assim, se elas eram assim (Carvalho, 2009: 138-139).

Independentemente da justeza destas observações, parece evidente que pertencem mais ao presente que a meados do século XIX. O efeito é mais subtil em *Nação Crioula*, muito embora a militância anti-esclavagista desempenhe nesse romance uma função idêntica à da denúncia da discriminação e perseguição indígena que encontramos em *O Rastro do Jaguar* – a da marcação de um posicionamento crítico face ao passado colonial. Em *Os Cus de Judas*, o reporte histórico é diferente, como diferente é também o modelo de construção ficcional – um ex-militar português encontra-se num bar com uma companheira de ocasião e vai relutando, ao longo da noite, a sua experiência de guerra em Angola. É certo que também aqui temos um guerra como elemento central da narrativa, mas trata-se de um evento demasiado próximo, não sendo sobreponível a qualquer discurso fundacional. O seu processo narrativo não deixa, ainda assim, de contrapor a realidade crua de uma guerra em cuja eficácia já ninguém parece acreditar aos mitos coloniais da harmonia racial, do espírito de missão ou da defesa da ideia de que aqueles territórios eram parte integrante e irremovível da pátria portuguesa.

### 3. Circulação, trânsitos, descobertas

Como já se disse, defini como critério de seleção dos textos a presença na narrativa de mais que um espaço lusófono. Critério discutível, evidentemente, mas que tem pelo menos uma virtude: a de trazer a debate o tema da circulação e do trânsito, seja qual for a forma em que se expressem na escrita. Nas três obras aqui consideradas, é a viagem do narrador que proporciona o contacto, e também a interação, com outros espaços e outras populações. Apesar das muitas diferenças, neste ponto os textos têm notórias semelhanças. Nos três casos, o narrador<sup>16</sup> é um homem branco, português ou descendente de portugueses, mas para lá desta circunstância há ainda uma outra que une os narradores e não pode deixar de ser sinalizada: participam todos eles de uma vida cosmopolita e informada do mundo, o que os distancia daquilo a que poderíamos chamar “português comum”. Se os olharmos a partir da matriz colonial que, ainda que considerada a traço grosso, governa os trânsitos entre Portugal e outros territórios lusófonos no período a que reportam as narrativas, nenhum deles se confunde com um modelo reconhecível de colono<sup>17</sup>. Ao contrário, a sua relação com a realidade colonial é manifestamente crítica, ainda que orientada para diferentes registos de desconstrução – sobretudo o genocídio índio em *O Rastro do Jaguar*; o escravagismo e o modelo de exploração colonial em *Nação Crioula* e a guerra colonial em *Os Cus de Judas*.

A capacidade de desconstrução daquilo que os narradores observam e de interpretação crítica do que vão vivendo, nasce de um olhar que é mais distanciado que implicado. As razões que levam à viagem e, conseqüentemente, ao contacto com o *outro* são, já por si, marcadas por uma certa exterioridade. De facto, mais do que uma vontade definida, são as circunstâncias que levam os narradores destas obras ao encontro de outros povos. Não os move uma vontade evidente de conhecer o *outro* nem um interesse material, de natureza semelhante ao que esperaríamos ver num colono. O móbil parece sempre vir de fora, seja decorrente de uma necessidade ou de um estímulo. Se não é clara a razão que leva Fradique Mendes a Luanda, é a necessidade de fugir que o leva ao Brasil. Já o que empurra o narrador de *O Rastro do Jaguar* para este país, e o leva a desembarcar na Bahia, é um interesse alheio antes que pessoal: é para acompanhar o amigo, que vem em busca da sua identidade índia, que atravessa o oceano. Em *Os Cus de Judas* a determinação exterior da ação fica ainda mais evidente. A viagem decorre de uma missão que o narrador foi obrigado a aceitar, uma imposição que o repugna mas da qual não consegue escapar. O envolvimento do narrador nesta guerra tem uma natureza diferente da que caracteriza

<sup>16</sup> *Nação Crioula* é um romance epistolar, mas para este efeito considero Fradique Mendes o narrador – ainda que seja Ana Olímpia, a amada de Fradique, quem encerra o livro com uma carta a Eça de Queiroz.

<sup>17</sup> A questão é um pouco diferente em relação ao Brasil retratado em *O Rastro do Jaguar*, pois, nesse caso, estamos perante um país independente. Porém, na medida em que a realidade brasileira, considerada do ponto de vista social e político (Bennassar & Marin, 2000: 197 sgg.), não muda assim tanto nesta primeira fase da sua independência, é legítimo admitir a persistência não só da imaginação colonial como também dos seus agentes.

experiência semelhante do narrador de *O Rastro do Jaguar*. O que os aproxima é uma mesma estranheza face a uma violência para que não conseguem encontrar sentido – num caso trata-se de um militar mobilizado para uma guerra que nada lhe diz, no outro de um repórter que esgrime, por vezes, a sua neutralidade, garantida pelo passaporte francês, para relatar a uma Europa distante aquela que parece ser uma “guerra do fim do mundo”<sup>18</sup>. Um mundo muito diferente do que Fradique Mendes encontra nas suas andanças por Angola, onde os soldados indígenas “Vestem-se com uma pele de corça à cintura e um turbante de penas de ave, e têm por único armamento velhas lazarinhas” (Aigualusa, 1997: 50). Os conflitos que aí existem, e a que o próprio Fradique não escapa, decorrem de tensões internas à sociedade colonial, dando conta dos diferentes interesses que ali se cruzam.

Voltemos à ideia de circulação e trânsito entre diferentes espaços, tema tão do agrado da reflexão pós-moderna (considere-se, a título de exemplo, o trabalho de Ulf Hannerz, 1996). No caso das obras analisadas, a circulação entre diferentes mundos – Lisboa, Paris, Luanda, Bahia... – gerou profundas transformações, acentuando a ideia do *trânsito* como experiência de vida que modifica, inevitavelmente, quem a vive. Pierre, o guarani educado em França, reencontra-se consigo próprio. Diz o narrador: “Pierre me cumprimentou: era difícil reconhecer, naquele índio alto, meu amigo francês. Sua transformação estava completa; cheirava como índio” (Carvalho, 2009: 497). Na verdade, transformou-se em algo mais que um mero índio. Encarnou o *Jaguar*, figura de guerreiro, redentor prometido na mitologia guarani. Deve notar-se, porém, que ele “aceitava o mito enquanto força necessária para empurrar os guaranis à luta” (Carvalho, 2009: 433). Uma luta contra o domínio branco e em busca da constituição de uma grande nação indígena, utopia fundamental na relação de Pierre com os seus. Importa sublinhar, em todo o caso, que a conversão desta personagem nunca é total: Pierre encarna a figura do *Jaguar* de forma instrumental, como se a *racionalidade*, em que foi educado, não pudesse ceder ao *mito* guarani, a uma “cultura não lógica”, termo que o autor emprega noutra local do romance (Carvalho, 2009: 57).

Em *Os Cus de Judas*, obra com forte pendor autobiográfico, é o próprio narrador que se modifica com a experiência da guerra. Mudança inversa à anterior, no entanto. Se Pierre se *limpa* de uma civilização a que verdadeiramente não pertence, o militar chega de Angola devorado por uma barbárie que prefere esquecer. Fã-lo, ou tenta fazê-lo, negando essa mudança interior quando se reencontra com quem ficara e esperava o seu regresso: “Trazemos o sangue limpo, Isabel: as análises não acusam os negros a abrirem a cova para o tiro da PIDE, nem o homem enforcado pelo ins-

<sup>18</sup> Faço uso, bem sei que fora de contexto, do título que Mario Vargas Llosa deu a uma obra onde ficciona a Guerra de Canudos. Talvez o Brasil não tenha conhecido tantas guerras quanto outros países, mas algumas das que conheceu, verdadeiras *guerras de fronteira*, parecem colocar-se no centro do debate que aqui nos ocupa, ou seja, na relação tensa entre o *mesmo* e o *outro* – para além da referida Guerra de Canudos pode falar-se na Guerra dos Cabanos ou ainda nas guerras dos quilombos, como a de Palmares (cf. Ribeiro, 1995: 152 sgg.).

pector na Chiquita, nem a perna do Ferreira no balde dos pensos, nem os ossos do tipo de Mangando no telhado de zinco” (Antunes, 1979: 233).

A mudança induzida pelo contacto com outros espaços e seus habitantes é mais complexa em *Nação Crioula*. Dir-se-ia que Fradique Mendes pouco muda, impedindo, do começo ao final da narrativa, a ideia de um cosmopolitismo esclarecido. Homem culto e educado, parece imune a preconceitos, disponível para o mundo, tão capaz de comprar uma fazenda em Olinda (Aqualusa, 1997: 81) como organizar uma conferência na Sociedade de Geografia de Paris para dar a ouvir Ana Olímpia, antiga escrava por quem se apaixonara (Aqualusa, 1997: 118). Na verdade, nem essa paixão por uma negra e antiga escrava causa espanto vinda de Fradique Mendes, até porque Ana Olímpia está longe de se confundir com uma escrava comum. Filha de um príncipe congolês traiçoeiramente aprisionado por portugueses, casara com o homem que comprara sua mãe, acedendo, assim, a um estatuto e condição muito particulares. Letrada, instruída por um professor vindo expressamente de Paris para o efeito, “não discute apenas a evolução das espécies ou os últimos acontecimentos na Europa como se sempre tivesse vivido no centro do mundo – estuda com idêntico interesse o passado do seu próprio povo, recolhe lendas e provérbios de variadas nações de Angola, e prepara mesmo um dicionário de português-quimbundu” (Aqualusa, 1997: 35). Fradique Mendes chega a Angola como um *produto* acabado, importado diretamente da obra de Eça de Queiroz, sendo mais uma testemunha da mudança que um seu agente ou vítima. Ainda assim, a mudança provocada pelo contacto com o diferente, atravessa de forma clara *Nação Crioula*. A força da cultura local manifesta-se em domínios tão básicos como a alimentação, por exemplo, quando o criado escocês de Fradique engorda à custa de funge e de feijão, muito embora a venda de ratos assados nos mercados de Luanda seja um conhecimento de ouvir dizer e não de experimentar (Aqualusa, 1997: 11). A dinâmica de mudança manifesta-se também de uma outra forma, na mobilidade social que caracterizaria a sociedade luandense:

Alguns dos mais prósperos homens de negócios de São Paulo de Luanda iniciaram fortuna pedindo emprestadas umas poucas de macutas com que compravam peixe para fritar, vendendo-o depois nas feiras e mercados. Em pouco tempo as macutas tornaram-se tostões e depois libras e finalmente contos de réis (Aqualusa, 1997: 17).

#### 4. A revelação do espelho: representações lusófonas entre sonho e delírio

O maniqueísmo, que estrutura na base a relação colonial – colonizador/colonizado – dificilmente suporta o confronto com a complexidade real das práticas e das representações de qualquer espaço concreto. Certamente que a eficácia da dominação passou pela construção esquemática de um *outro* (o colonizado) e do *mesmo* (o colonizador), através da convocação de instrumentos e tecnologias capazes de ope-

rar procedimentos de uniformização – desde os censos à literatura, passando pela ordenação proposta por uma antropologia racialisista, se não mesmo eugénica (cf. Almeida, 2001: 170 sgg.). Ainda assim, sem sequer sair desta representação fortemente binária da relação com o *outro*, cumpre vincar a existência de diferentes modelos, que sendo alternativos não negam, antes confirmam, os lugares definidos de cada uma das partes numa relação desigual. Assim, à negação da diferença através da possibilidade de assimilação, contrapõe-se a afirmação de uma diferença hierárquica e intransponível<sup>19</sup>. Sendo certo que convergem na legitimação de uma desigualdade, estes dois princípios conceptuais concorrentes mostram a complexidade do colonialismo, entenda-se, das redes de relações, práticas e representações que gerou. Inevitável que assim seja, bem pode dizer-se, sobretudo se consideramos a figura da *fronteira* como válida para dar conta da interação entre colonizador e colonizado (Cunha, 2007: 147 sgg.). Fazê-lo, implica mesclar a ideia de fratura com a de continuidade; colocar a demarcação clara das partes face a face com zonas de sombras e de ambiguidade; aceitar a tensão entre resistência e aceitação.

A *fronteira*, entendida aqui como zona de contacto (*borderland*), remete o maniqueísmo simplista da relação colonizador/colonizado para o universo do discurso, o que não significa, bem entendido, retirar-lhe valor. Algumas figuras associadas ao processo colonial, como são as da *cafrealização* e da *miscigenação*, acentuam a virtude da ideia de *fronteira* para o pensar, justamente, enquanto processo. Vemos, na *cafrealização*, a imersão do colono no modo de vida daqueles que eram tidos por inferiores – uso da língua, constituição da família, práticas culturais. Trata-se, portanto, dentro da lógica de uma colonização desejavelmente eficaz, de uma inversão de sentido, já que pode ser lida como uma submissão dos vencedores à “visão dos vencidos”<sup>20</sup>. Algumas das características do colonialismo português, decorrentes do seu carácter periférico e subalterno, favoreceram, certamente, esta inversão de sentido. Um colonialismo informal (Santos, 2001: 28), muito mais centrado nos agentes que num projeto centralizado e coerente, feito, em muitas ocasiões, numa efetiva ausência do Estado, dispensa razões essencialistas, ao jeito das ensaiadas por Gilberto Freyre e Jorge Dias (Almeida, 2001: 174)<sup>21</sup>. Elas serão úteis, como é sabido e tem sido sublinhado, num momento em que o exterior exige o fim do colonialismo português.

A outra figura a que aludimos, a da *miscigenação*, também encontra expressividade na ideia de *fronteira*, ainda que de forma diferente, pois focaliza-se no *mestiço*.

No orgulho legítimo de ter cativado o amor de um homem branco, com alegria ostenta a mãe [dos mulatos] os filhos nascidos do seu ventre; mas eles renegam da mãe que excederam e evitam confessar um pai que não chegaram a igualar (...) O

<sup>19</sup> Um aprofundamento desta discussão pode ser encontrado em Thomas, 1994: 193 sgg..

<sup>20</sup> Sirvo-me do título da conhecida obra de Nathan Wachtel (1971), que muito embora se não reporte ao moderno colonialismo, não deixa de ser um trabalho fundamental no esforço de dar voz aqueles que habitualmente a não têm.

<sup>21</sup> Para lá do colonialismo em África, que nos está mais próximo no tempo e na memória, também em relação ao Brasil esta ausência efetiva do Império é apontada (Ribeiro, 1995).

mestiço é assim um ser imprevisto no plano do mundo, uma experiência infeliz dos Portugueses (...) [A]s duas raças interpenetram-se, sem se confundir, enfeitando-se e repelindo-se uma à outra com permanente hostilidade (Mendes Correia, in Castelo, 1999: 112).

Se este entendimento da mestiçagem, que data de 1934, não convence, podemos sempre experimentar um outro:

O encontro dos portugueses com os Trópicos vem tendo [uma] conveniência complementada pelo amor. Não tem deixado de haver drama, conflito, dor, angústia, sofrimento em tais encontros. Mas raramente lhe tem faltado amor: amor de homem a mulher de cor e amor de homem a terra quente, para amortecer, dulcificar asperzas, em choques de interesses que a pura conveniência, mesmo quando mútua, dificilmente evita ou sequer amacia, nas relações entre grupos humanos, nisto parecidos com as relações entre indivíduos (Freyre, 1961: 50).

Com qual destes entendimentos do amor entre diferentes “raças” devemos ficar? Por um lado, talvez devamos substituir a retórica pela semântica, percebendo, assim, o que significa a migração de conceitos das ciências naturais para as sociais (cf. Almeida, 2001: 162). Por outro lado, podemos sempre matizar o preconceito com a representação das práticas, nomeadamente as que nos são oferecidas pela narrativa literária.

Em qualquer uma das obras que analisei, encontramos representações de alteridade suficientemente densas para configurar uma *estrutura representacional* – “O que medeia entre a diferença e a identidade é uma estrutura, ou seja, a forma como as diferenças se articulam num padrão significativo, tal como uma narrativa” (Eagleton, 2000: 99). Começamos por considerar a ambiguidade do lugar ocupado pelo mestiço a partir do seu próprio olhar. Uma personagem de *Nação Crioula*, filho de um português e de uma africana, defende que “os pretos do mato constituem grande obstáculo à rápida transformação de Angola num país moderno uma vez que não têm sequer uma ideia de Estado, recusam-se a falar português e permanecem cativos de toda a espécie de crenças e superstições” (Aigualusa, 1997: 13). Estamos perante uma mestiçagem que é, de facto, um branqueamento, se não em relação à pele, seguramente em relação à alma. Não parece possível a equidistância entre os dois polos que o formam: intermediando uma relação que é hierárquica, o mestiço vê-se a si mesmo longe do “selvagem” e perto da “civilização”, não sendo certo, todavia, que esta o acolha e reconheça<sup>22</sup>. Um efeito semelhante, igualmente uma não pertença que condiciona a interpretação e a ação, encontra-se na explicação que Fradi-

<sup>22</sup>Darcy Ribeiro (1995: 97), dá bem conta do problema em relação à realidade brasileira, quando afirma: “os brasi-  
lndios ou mamelucos paulistas foram vítimas de duas rejeições drásticas. A dos pais [brancos] com quem queriam  
identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra (...) A segunda rejeição era a do gentio materno”.



que Mendes dá para o carácter relativamente brando das revoltas de escravos no Brasil, sobretudo quando comparadas com o que acontecia na Jamaica ou no Haiti. Essa característica ficaria a dever-se ao facto dos africanos contestatários terem que se confrontar não apenas com os brancos mas também com a desconfiança dos negros já nascidos no Brasil, e que tinham esse país por verdadeira pátria (Aqualusa, 1997: 84-85).

A evidência da complexidade da sociedade colonial não se esgota na identidade ambígua e indecisa do mestiço. À semelhança do mameluco brasileiro, que confundiu os seus interesses com o do colonizador, contribuindo militarmente para a expansão portuguesa no território (Ribeiro, 1995: 98), o nativo africano, não necessariamente mestiço, aparece-nos na narrativa de Lobo Antunes (1979: 93) como um agente bastante ativo na guerra colonial. Descreve-nos este autor

uma companhia inteira de negros pequeninos e cabeçudos, de lenço vermelho ao pescoço (...) Reunidos e armados pela PIDE, constituíam uma horda indisciplinada e petulante a quem a emissora da Zâmbia chamava “os assassinos a soldo dos colonialistas portugueses”; não faziam prisioneiros e regressavam da mata aos berros, com os bolsos cheios de quantas orelhas lograssem apanhar.

Nas suas andanças pelo Brasil, Pierre e o companheiro percebem ainda uma outra forma de lidar com a fragmentação identitária. Ao chegarem ao Bom Jesus da Lapa, no sertão, percebem que ali ninguém se revia nos índios:

ninguém se considerava índio; havia certa vergonha em admitir descendência dos bugres, como chamavam os índios por ali. (...) Todos se consideravam brancos e diziam-se sempre descendentes de portugueses. Apesar de a literatura, a música, o teatro e mesmo o próprio Império do Brasil buscarem dar ao novo País uma identidade tupi devidamente europeizada, o povo não pensava assim (...) Para o povo, ser índio ainda significava a brutalidade, a humilhação, a permanente fuga do extermínio; ser livre sem ter direitos, escravidão não declarada (Carvalho, 2009: 126).

Não se trata, neste caso, de rejeitar uma identidade estigmatizada, mas antes de perceber que a existência de um discurso romântico de valorização da indianidade tupi não assegurava um reconhecimento efetivo e paritário.

Esta dificuldade de reconhecimento remete, de novo, para a ideia de *fronteira*, concretamente para as possibilidades e condições do seu franqueamento. Bem sabemos que “a dinâmica do colonialismo não pode ser entendida se se partir do princípio de que algumas representações unitárias se estendem a partir da metrópole para moldar espaços passivos, não sendo mediadas por perceções ou encontros” (Thomas, 1994: 202). O colonialismo deve ser entendido como um processo dinâmico e multi-vectorial, mas ainda assim, sempre que se opera com uma lógica assimilacionista, o sentido da mudança é inequívoco. A regra, é a da aproximação do colonizado ao colo-

nizador, do “selvagem” ao “civilizado”. Como já ficou dito, o colonialismo português, pelo menos nos momentos em que teve mais de Caliban que de Próspero (Santos, 2001), nem sempre conseguiu impor esta regra com eficácia. A fronteira é transposta, é certo, mas a aproximação faz-se de “cima” para “baixo”, quer dizer, do polo tido como “civilizado” para o que é considerado “selvagem”. Por exemplo, quando Fradique Mendes, numa das suas cartas, conta que um seu antigo colega de Coimbra, um médico, não só aprendera a falar umbundu, como recorria a um feiticeiro sempre que a sua ciência não lhe chegava, concluindo: “Eu começo a compreender que em toda a parte onde ainda domina a noite, ou seja, onde a luz eléctrica ainda não chegou, não há ciências exactas” (Agualusa, 1997: 24). No caso de *O Rastro do Jaguar* a assimilação aparece invertida por força da própria história – trata-se da busca das raízes índias por parte de alguém que cresceu privado delas. Esta construção narrativa predispõe ao anacronismo, ao mesmo tempo que remete o índio para o nível da idealização, como uma espécie de figuração de uma sociedade utópica que substituirá a falsa civilização, com sede na Europa:

Pierre viera em busca de seu povo, suas origens, seus mitos; vinha com a esperança de que o novo homem que a Revolução Francesa não soubera ou não quisera criar poderia estar escondido ali, nas selvas, no coração de uma nação ainda em comunhão com as florestas, com os rios, com as montanhas (Carvalho, 2009: 223).

Fica evidente que a diferença não é necessariamente negativizada, muito embora importe perceber quais as regras e instrumentos da sua valorização. A estereotipização, a partir da condição de género ou da idealização do exótico, desempenha um papel fundamental nesse processo. Arcénio de Carpo observa o seguinte em *Nação Crioula*: “A mulher europeia (...) está para a africana como o frango cozido em água e sal está para o churrasco. Falta-lhe a cor, o perfume, o sabor e o calor. Falta-lhe o jindunguzinho, meu caro. Resumindo, falta-lhe a alma” (Agualusa, 1997: 33). Tudo se torna mais complicado quando se trata de confrontar a idealização com a realidade, como sucede em *O Rastro do Jaguar* relativamente aos índios. Pierre vê a decadência dos índios, mas ainda assim declara: “seu romantismo [de Gonçalves Dias<sup>23</sup>] não era exagerado, as virtudes como honestidade, honra, coragem e lealdade, amor, que ele colocava, romanticamente nos personagens de seus poemas, existiam sim, entre os índios brasileiros” (Carvalho, 2009: 168). O narrador, mais observador que parte implicada na demanda, tem uma visão menos romântica: “Eram as pessoas mais miseráveis que já havia visto, tudo o que faziam era com gestos, como se nada lhes importasse. Nem sombra dos índios guerreiros e agressivos como tínhamos imaginado, apenas a apatia sob o sol quente da caatinga” (Carvalho, 2009: 110).

Em *Os Cus de Judas* o enquadramento histórico é completamente diferente, facto que tem implicações na representação do outro. Além de nos transportar para uma

<sup>23</sup> Gonçalves Dias (1823-1864), figura do romantismo brasileiro, acompanhou José de Alencar no desenvolvimento do indianismo. Surge como personagem em *O Rastro do Jaguar*.

época muito mais recente, a guerra colonial orienta inevitavelmente essas representações, mesmo as que dizem respeito à estranheza do outro, como sucede quando o narrador – recordo que se trata de um militar com formação médica – fala dos negros:

os doentes de paludismo estremeciam de febre nos degraus da entrada (...) à espera das ampolas de quinino na tranquilidade imemorial dos negros, para quem o tempo, a distância e a vida possuem uma profundidade e um significado impossíveis de explicar a quem nasceu entre túmulos de infantas e despertadores de folha, agulhoados por datas de batalhas, mosteiros e relógios de ponto (Antunes, 1979: 47-48).

Esta parece ser uma diferença de alma, mas na verdade decorre de fatores diversos e profundos, por exemplo de uma rejeição que começava no desconhecimento e acabava na exploração colonial: “Angola era um retângulo cor-de-rosa no mapa da instrução primária, freiras pretas a sorrirem no calendário das missões, mulheres de argolas no nariz, Mouzinho de Albuquerque e hipopótamos, o heroísmo da Mocidade Portuguesa a marcar passo, sob a chuva de Abril no pátio do liceu” (Antunes, 1979: 177). Interpretação de um território que fora distante e estranho, para se tornar numa realidade densa com a qual é difícil lidar, que obriga a refazer as verdades, mesmo as que pareciam mais sólidas:

É preciso que entenda, percebe, que no meio em que nasci a definição de preto era “criatura amorosa em pequenino”, como quem se refere a cães ou a cavalos, a animais esquisitos e perigosos parecidos com pessoas, que no escuro da sanzala Santo António me gritavam

- Vai na tua terra, português

cagando-se nas minhas vacinas e nos meus remédios e desejando intensamente que eu quebrasse os cornos na picada porque não era a eles que eu tratava mas à mão-de-obra barata dos fazendeiros (Antunes, 1979: 178).

Muito embora a lusofonia nos tenha acompanhado desde o começo, procurarei acabar a análise destas narrativas literárias convocando alguns sinais muito específicos do modo como o *mundo lusófono* é interpretado neste *corpus* analítico. Um bom ponto de partida encontramos-lo quase no final de *Nação Crioula*, na afirmação de que “Ao longo de quatro demorados séculos construímos um império, vastíssimo, é certo, mas infelizmente imaginário” (Aguilusa, 1997: 129). É um império de pacotilha, que aparece, a espaços, mais como uma caricatura do que outra coisa qualquer:

De tempos a tempos, no entanto, Portugal reaparecia sob a forma de pequenas povoações à beira da estrada, nas quais raros brancos translúcidos de paludismo tentavam desesperadamente recriar Moscavides perdidas, colando andorinhas de loiça nos intervalos das janelas ou dependurando lanternas de ferro forjado nos alpendres das portas (Antunes, 1979: 39).

Esta citação de *Os Cus de Judas* mostra, uma vez mais, a impotência de uma colonização pobre, agora pressionada pelos dramas quotidianos de uma guerra em que ninguém parecia acreditar: “Estou farto desta merda pelo amor de Deus arranje-me uma doença qualquer, Deserta gritavam os papéis do MPLA, Deserta Deserta Deserta Deserta DESERTA, a locutora da rádio da Zâmbia perguntava Soldado português porque lutas contra os teus irmãos mas era contra nós próprios que lutávamos” (Antunes, 1979: 126). A fidelidade à ideia de um império ameaçado e que deve resistir, é devorada pela evidência de um não-pertencimento, como se tivesse sido necessário ir ali, substituir a mancha cor-de-rosa estudada no mapa pelas cores sombrias da realidade, para perceber que não existia império nenhum e talvez nunca tivesse existido: “O comboio cheio de malas e do receio tímido de estrangeiros em terra desconhecida, cuja lusitanidade se nos afigurava tão problemática como a honestidade de um ministro, rolou do cais para os musseques num gingar inchado de pombo” (Antunes, 1979: 28).

Murilo Carvalho, em *O Rastro do Jaguar*, encontra uma possível identidade lusófona num lugar improvável: um funeral a que assistiu em pleno sertão. Lugar improvável, se imaginarmos um império centralista e hegemónico como matriz da lusofonia. Mais fácil de conceber, se aceitarmos a ideia de que foi, em grande medida, a partir de processos de auto-colonização, oscilando entre a indignação e o espírito de aventura, que a presença portuguesa no vasto território brasileiro se foi fazendo. Certo é que o narrador reencontra, naquele funeral no sertão, imagens a que tinha assistido numa aldeia de Portugal quando criança:

Agora que estas duas cenas fazem parte do meu passado, posso dar um corte no tempo e sobrepô-las como reversos de um mesmo povo; este estranho povo português que saiu de suas aldeias nas serras de Trás-os-Montes e acabou chegando aqui, gerações depois, ocupando um recanto do sertão, transformando-se naquele povo seco, povo do deserto, vivendo de mirrados punhados de milho e farinha de mandioca, mas perseverando o canto triste do seu passado aldeão (Carvalho, 2009: 98).

Um Portugal pobre, rural, abandonado à sua sorte, que pouco tem de potência colonial, que resiste à dissolução do império apenas por inércia própria e alheia, como nota Fradique Mendes: “Nós, portugueses, estamos em África por esquecimento: esquecimento do nosso governo e esquecimento dos governos das grandes potências” (Agualusa, 1997: 127). Ali estávamos, no entanto, e ali permanecemos quase mais um século ainda, sem que tenha mudado essa ideia de sombra e de ausência, pois é com ela que se confronta o narrador de *Os Cus de Judas* quando atravessa as picadas que uma guerra indesejada colocou no seu caminho.

Vale a pena perguntar, então, que país está do lado de cá do mar, como suporta o coração de um império sonhado as suas evidentes fragilidades? Se existe um país

real, para lá das fantasias coloniais, ele tanto resiste a mostrar-se como se oferece a um olhar desapiedado. Numa das cartas que escreve a Ana Olímpia, Fradique Mendes conta-lhe que fora almoçar com Eça de Queiroz, sucedendo que o escritor estava em demanda do *verdadeiro Portugal*: “Não encontrou sinais da heróica pátria de Camões nem no Rossio nem no Chiado, e então, quase descrente, lembrou-se da Mouraria e da taverna. Fomos os dois, e ali encontrámos realmente Portugal, sentado entre vadios e varinas, cantando o fado, cheirando brutalmente a alho e a suor” (Aguilusa, 1997: 107). Não surpreende a iguaria que comeram na ocasião: bacalhau, está bem de ver. Lobo Antunes encontra uma fórmula mais crua para colocar na boca do narrador de *Os Cus de Judas* uma imagem evocativa de uma possível identidade lusa: “Sempre apoiiei que se erguesse em qualquer praça adequada do País um monumento ao escarro, escarro-busto, escarro-marechal, escarro-poeta, escarro-homem de Estado, escarro equestre, algo que contribua, no futuro, para a perfeita definição do perfeito português: gabava-se de fornicar e escarrar” (Antunes, 1979: 26). Imagens fortes, transmitidas por uma língua comum a estes diferentes produtores do campo literário, traço de união entre dispersas geografias e diferentes formas de olhar este mundo pós-colonial que é também nosso. Importante traço de união, sem dúvida, mas que não nos deve fazer esquecer que a língua é apenas um estrato de uma realidade composta por várias camadas. Em *O Rastro do Jaguar* encontramos uma formulação feliz para a dificuldade de ir além da língua como património comum:

Hoje percebo porque a identidade do homem com sua língua é tão profunda: a pátria é fundamentalmente a língua e, como pude vivenciar neste país, o espírito português pouco ou nada deixou para o homem brasileiro (...) não sei se a influência do africano ou do índio e mesmo a distância das regras duras da civilização europeia, formaram não apenas uma língua portuguesa diversa, mas também um tipo humano mais tranquilo, menos formal e certamente mais alegre. É claro que esta atitude pouco científica (...) em relação à vida, acaba prejudicando o desenvolvimento das artes e da engenharia, mas compensa, por outro lado com relações humana mais calorosas, menos egoístas e mais simples (Carvalho, 2009: 51).

Língua portuguesa sim, mas diversa, como diverso é o modo de estar no mundo. Servirá para nos enganar, através da reivindicação de ser fundadora desse mundo a que chamamos lusófono? Poderemos, olhando-a de uma outra forma, reduzi-la a uma paciente Penélope que vai tecendo enredos com que imaginamos pertença e distinção? A breve conclusão que se segue servirá para atar as pontas ou baralhar os nós. Dependerá do uso que lhe for dado.

## 5. Conclusão, ou o fragmento de uma teia por urdir

A opção por trabalhar textos literários, quando o que está em causa é perceber os sinais que articulam percepções tão difusas como aquelas que aqui abordamos,

divide-se entre sedução e risco. Por um lado, permite-nos visitar terrenos menos vigiados, em relação aos quais pesa mais a liberdade de criação que a submissão a regras mais ou menos canónicas, que vão desde o politicamente correto à recusa de qualquer enunciado que a especificidade do campo científico não permita. À narrativa literária permite-se uma intuição e também uma subjetividade que negamos à não ficção, o que, a meu ver, a torna num terreno fecundo e sedutor, mas também, e esta é a outra face, um terreno perigoso e arriscado. Sabemos do impacto que a literatura pode ter, não só porque, em geral, é mais lida que a não ficção, mas também pela frequente mediatização de autores e de obras. Uma das dificuldades – ou dos riscos, se essa fórmula for preferível – decorre da natureza imprecisa do texto literário quando tornado objeto de análise pelas ciências sociais. Se um ensaio, mesmo um ensaio prenhe de subjetividade e intuição, se inscreve numa matriz intelectual que visa ideias gerais e *verdadeiras* – provisória ou absurdamente verdadeiras, pouco importa – a literatura dispensa esse efeito. Se também ela propõe *verdades* – na medida em que *produzem sentido* – fá-lo de uma forma que não se confunde com a do ensaio científico – a não ser, eventualmente, no efeito produzido no leitor.

O outro problema a que quero dar atenção, prende-se com a dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de termos uma perceção útil do impacto causado por uma obra literária concreta para aquilo que aqui nos interessa, ou seja, enquanto condicionadora de uma visão do mundo. Parece razoável admitir que esta dificuldade se agrava em função da proximidade temporal da obra em causa, mas em rigor ela é válida em relação a qualquer texto, mesmo o mais consagrado dos clássicos. Existem, evidentemente, instrumentos de medição de que nos podemos servir – tiragem, número de edições, prémios literários, adaptação da obra ao cinema ou à TV, etc. Instrumentos úteis, sem dúvida, mas que não resolvem inteiramente o problema. Dispensando o efeito de *verdade*, a obra literária abre-se plenamente à interpretação, ao exercício subjetivo de uma leitura – que foi, afinal, aquilo que aqui se ofereceu aos leitores. Este parece ser um ponto de não retorno. Porém, como é “de há muito reconhecido e debatido que a retórica verbal desempenha um papel importante a direccionar e dar forma às realidades sociais” (Herzfeld, 2005: 239), resta-nos acreditar que a partilha de uma língua favorece leituras convergentes e mutuamente implicadas. Eduardo Lourenço (1999: 128), observa, com acerto, que “A língua nunca foi – e continua a não ser – uma espécie de instrumento neutro que se esgota no seu uso comunicante empírico”. É mais que isso, efetivamente: é com ela que se inventam os mundos que habitamos e imaginamos. Vale dizer, neste sentido, que se o uso de uma língua comum, só por si, não legitima a constituição de uma entidade lusófona, permite-nos, ao menos, confrontar as narrativas com que se pensam os múltiplos grupos que partilham essa língua – do mesmo modo que partilharam muitos momentos da história.

“A minha pátria é a língua portuguesa”, escreveu Fernando Pessoa no *Livro do Desassossego*, dando assim forma a uma frase que se tornou referencial, permanentemente evocada quando se quer dar um tom *patrioteiro* a uma suposta identidade

comum. Desconheço se Eduardo Lourenço já se cansou de tentar precisar o sentido da frase, mas garanto que se esforçou. Defende Lourenço (1999: 126) que a famosa frase quer dizer apenas que “*a língua portuguesa*, esta língua que me fala antes que a saiba falar, mas, acima de tudo, esta língua que através de mim se torna uma realidade não só viva mas *única*, a língua através da qual me invento Fernando Pessoa, é ela a *minha pátria*”. Dirá *apenas* isto, mas não é pouco o que diz. Desde logo porque evidencia que uma língua se constitui em *pátria* para quem a fala, dessa forma se abrindo ao mundo. Dizendo de outra forma, trata-se de trocar a ideia da língua como atributo de uma pátria (cf. Anderson, 1983: 103 sgg.), pela ideia da língua como pátria, o que significa representá-la num plano distinto do da ordenação do mundo em estados-nação. Esta é uma condição especialmente expressiva tratando-se de uma língua como o português, tendo em conta a sua presença em tantos lugares dispersos pelo planeta. A contrapartida do universalismo de uma língua é evidente: o reconhecimento de que cada povo que a adotou, ou que está ainda a adotá-la, a modela à sua imagem. Nada que a empobreça, ao contrário, apenas a torna mais rica, pois faz dela um espaço de cruzamento e intercâmbio. Se uma língua comum foi um fator de extrema importância na constituição das *comunidades imaginadas* de que nos fala Benedict Anderson, estamos agora perante uma realidade diferente. A evidência da história, e da desigualdade que estruturou as relações entre os diferentes espaços que adotaram a língua portuguesa, opõe-se ao sonho de uma comunidade linguístico-cultural – sonho, de resto, como sublinha Lourenço (1999: 155), que é sobretudo nosso, português. Porquê, então, continuar a falar de lusofonia, transformando-a em objeto de inquirição como aqui se fez?

Distanciados do modelo, que foi hegemónico e incontestado, do moderno estado-nação, ficamos ainda com a *necessidade* de produzir e reconhecer narrativas que legitimem pertenças culturais. Encarando a questão desta forma, reencontramo-nos face a um processo complexo que desconstrói a “narrativa da cultura nacional” (Hall, 1992:52), ao mesmo tempo que recorre a uma tecnologia semelhante para recompor os sinais de pertença. Falo de tecnologia semelhante, no sentido de que alguns dos instrumentos narrativos que são convocados parecem saídos de um fundo comum – ideia de *continuidade*, de *patrimonialização* (que transfigura o folclore), de *povo* (por exemplo expresso na ideia de diáspora), etc. – que, de resto, é transmitido pelos mesmos media, agora em versão acrescentada e melhorada. Se pensarmos no espaço da lusofonia, encontramos um feixe de narrativas que se constitui em património comum. Nessas narrativas não encontramos apenas comunhão, ao contrário, são muitas vezes divergentes, mesmo quando assentam no mesmo nó discursivo. Por exemplo, o catolicismo que foi imposto no Oriente pela evangelização é o mesmo que alimentou a vontade de independência em Timor Leste. Do mesmo modo, na tão vasta experiência de migração que os povos da lusofonia viveram e vivem ainda, muitos e variados foram os circuitos e os agentes, mas foi comum a experiência de trânsito, o que a constitui em narrativa reconhecível e partilhável. Mesmo a guerra colonial, tão traumática ainda hoje, é um nó à volta do qual se tecem narrativas –

divergentes, é certo, mas que são, todas elas, parte desse património partilhado por povos que entretecem histórias comuns. Em suma, ao invés da homogeneidade, a virtude do heterogéneo; a sedução de uma rede tecida de fios de várias cores e texturas, a única capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial. A literatura abre pistas neste esforço de nos entendermos para lá da língua que partilhamos, e foi essa abertura que aqui se procurou ensaiar.

### Bibliografia citada

- Agualusa, J. E. (1997), *Nação Crioula. A Correspondência Secreta de Fradique Mendes, Dom Quixote*.
- Almeida, M. V. de (2001), "Saudades de si mesmo". Hibridismo/miscigenação/mestiçagem e identidade nacional", in Santos, B. S.; Cohn, A. & Camargo, A. (org.), *Brasil - Portugal. Entre o Passado e o Futuro. O Diálogo dos 500 Anos*, Rio de Janeiro, EMC Edições, pp. 161-190.
- Anderson, B. (1983, 1991), *Comunidades Imaginadas. Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- Antunes, A. L. (1979), *Os Cus de Judas*, Lisboa, Dom Quixote (9ª edição), 1983.
- Appadurai, A. (1996), *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema, 2004.
- Bennassar, B. & Marin, R. (2000), *História do Brasil - 1500-2000*, Lisboa, Teorema.
- Bhabha, H. (1994), *The Location of Culture*, London and New York, Routledge.
- Bourdieu, P. (1992), *As Regras da Arte. Gênese e Estrutura do Campo Literário*, Lisboa, Editorial Presença, 1996.
- Carvalho, M. (2009), *O Rastro do Jaguar*, Lisboa, Leya.
- Castelo, C. (1999), "O Modo Português de Estar no Mundo". *O luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.
- Cunha, L. (2007), "Fronteira", in Barañano, A.; García, J. L.; Cátedra, M. & Devillard, M. (coord.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 147-157.
- Cunha, L. (2011), "Singularidades inabaláveis e convergências desejadas: discursos e políticas da lusofonia", comunicação apresentada ao 13º Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa e 4º Congresso Internacional da Lusofonia, São Paulo, abril 2010, no prelo.
- Eagleton, T. (2000), *A Ideia de Cultura*, Lisboa, Temas & Debates, 2003.
- Fonseca, A. M. (2006), "Desafios da alteridade - representações do outro na ficção portuguesa e africana pós-colonial", in Laranjeira, P.; Simões, M. J. & Xavier, L. G. (org.), *Estudos de Literaturas Africanas. Cinco Povos, Cinco Nações*, Coimbra, Novo Imbondeiro, pp. 79-90.
- Fortini, F. (1989), "Literatura", in *Enciclopédia Einaudi, Literatura-Texto*, vol. 17, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 176-199.
- Freyre, G. (1961), *O Luso e o Trópico*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Garramuño, F. (1997), *Genealogías Culturales. Argentina, Brasil y Uruguay en la Novela Contemporánea (1981-1991)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- Hall, S. (1992), *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP & A Editora, 2011.
- Hannerz, U. (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge.
- Herzfeld, M. (2005), *Intimidade Cultural. Poética Social no Estado-Nação*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- Lourenço, E. (1999), *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva.
- Magalhães, I. A. de (2001), "Capelas imperfeitas: configurações literárias da identidade portuguesa", in Rama-



- lho, M. I. & Ribeiro, A. S. (org.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento, pp.307-348.
- Mata, I. (2006), "A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?", in Laranjeira, P.; Simões, M. J. & Xavier, L. G. (org.), *Estudos de Literaturas Africanas. Cinco Povos, Cinco Nações*, Coimbra, Novo Imbondeiro, pp. 336-347.
- Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. (org.), (2001), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento.
- Ribeiro, D. (1995), *O Povo Brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Santos, B. de S. (2001), "Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", in Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. (org.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento, pp. 24-85.
- Thomas, N. (1994), "Cultura e poder. Teorias do discurso colonial", in Sanches, Manuela Ribeiro (org.), *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*, Lisboa, Livros Cotovia, 2005, pp. 167-208.
- Wachtel, N. (1971), *La Vision des Vaincues: les Indiens du Pérou Devant la Conquête Espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard
- White, H. (1976), "As ficções da representação factual", in Sanches, M. R. (org.), *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*, Lisboa, Livros Cotovia, 2005, pp. 43-61.