

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
BRASILEIRA**

Sandro Henrique Brincher

**PURA MISTURA: ALTERIDENTIDADES CALIBANESCAS EM
*O OUTRO PÉ DA SEREIA, DE MIA COUTO***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Teoria da Literatura
Orientadora: Simone Pereira Schmidt.

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brincher, Sandro Henrique

Pura mistura: alteridentidades calibanescas em O outro pé da sereia, de Mia Couto / Sandro Henrique Brincher; orientadora, Simone Pereira Schmidt - Florianópolis, SC, 2013.

86 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura.

Inclui referências

1. Literatura. 2. alteridade. 3. identidade. 4. moçambique. 5. inter-identidades. I. Schmidt, Simone Pereira. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de PósGraduação em Literatura. III. Título.

Sandro Henrique Brincher

**PURA MISTURA: ALTERIDENTIDADES CALIBANESCAS EM
*O OUTRO PÉ DA SEREIA, DE MIA COUTO***

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Literatura e aprovada na sua forma final pelo Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 10 de maio de 2013.

Prof.^a Dr.^a Susana Célia Leandro Scramim
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Simone Pereira Schmidt
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Dr.^a Anita Martins Rodrigues de Moraes
Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dr.^a Cláudia de Lima Costa
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Stélio Furlan
Universidade Federal de Santa Catarina
(suplente)

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela bolsa concedida.

À minha orientadora, Simone Pereira Schmidt, pela confiança e pela travessia conjunta.

Aos membros da banca e da qualificação, Susan, Jair, Anita, Cláudia, pela leitura e pelas contribuições.

Aos amigos. Em especial, a André Cechinel, Evandro Rodrigues, Fernando da Silva, Jonas Tenfen e Lara Maringoni Guimarães, sempre presentes nas horas difíceis.

Ao pessoal do Dropbox, porque com seu invento me impediram de perder meses inteiros de trabalho em dada ocasião.

À Ana Lucia Lopes Dears, por tudo.

À minha família, por acreditar sempre.

RESUMO

O presente trabalho discute os conceitos de *originalidade* e *subalternidade* do colonialismo e pós-colonialismo português, conforme Boaventura de Sousa Santos, relacionado-os aos conceitos de identidade e alteridade no romance *O outro pé da sereia*, do moçambicano Mia Couto, e aos diferentes construtos *calibânicos* e inter-identitários que se apresentam nessa obra.

ABSTRACT

This paper discusses the concepts of *originality* and *subalternity* in the Portuguese colonialism and post-colonialism, according to Boaventura de Sousa Santos, in connection to the concepts of identity and otherness in the novel *The Mermaid's Other Foot*, by Mozambican writer Mia Couto, and the diverse calibanic and inter-identitarian discourses that arise in such work.

(...)
*porque estás más adentro de mí que yo
mismo
o existo porque existes
o yo no sé quién soy desde que sé
quien eres.*
Enrique Lihn

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU | 19 |
| 1.1 Existo porque existes: alteridade/identidades 19 | |
| 1.2 Próspero/Caliban: apropriações de uma metáfora produtiva | 24 |
| 1.3 Questões de (inter-)identidade portuguesa . 29 | |
| 1.3.1 Pós-colonialismo | 33 |
| 1.3.2 Pode falar o (colonialismo) subalterno? | 35 |
| 2 <i>O OUTRO PÉ DA SEREIA</i> | 41 |
| 2.1 Alguma fortuna crítica | 41 |
| 2.2 Forma e narrativa, história e memória..... | 42 |
| 2.3 Fisiologia sirênica | 48 |
| 2.4 A palavra divina | 49 |
| 2.5 O “espaço lusófono”: um lugar confortável | 54 |
| 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 63 |
| 3.1 De ignitores e lacunas: notas sobre um percurso de pesquisa..... | 63 |
| REFERÊNCIAS | 67 |
| 4 ANEXOS | 77 |
| 4.1 Para acabar de vez com a Lusofonia | 77 |
| 4.2 As oportunidades lusófonas..... | 82 |

INTRODUÇÃO

Em conhecido ensaio intitulado *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*, Boaventura de Sousa Santos (2002)¹ estabelece o conceito de *inter-identidades*, associando-o à condição ocupada por Portugal no quadro das grandes potências coloniais do século XIX, a qual seria, segundo ele, a de uma “colônia informal” da Inglaterra, praticante de um colonialismo subalterno não apenas em termos das relações internacionais, sociais e econômicas que engendrou, mas igualmente no que se refere a suas práticas discursivas coloniais. Tais práticas não apenas podem ser evidenciadas na produção literária das hoje ex-colônias, mas igualmente na da ex-metrópole. Sendo assim, o colonialismo português ocuparia uma condição *sui generis* dentro do quadro dos grandes colonizadores ocidentais: ora sub-Prospero, ora super-Caliban, o mais longo dos impérios coloniais europeus é igualmente o de estatuto mais difuso e flutuante. Isto se deve a alguns fatores que dizem respeito tanto à forma como o império colonial português projetava a si próprio, quanto à forma como era visto pelos demais atores desse universo colonial. Dito de outra forma, é o cruzamento de olhares entre hiper-colonizador/colonizador/colonizado que irá, afinal, estabelecer os complexos jogos identitários subjacentes ao colonialismo português.

Primeiro, é preciso apontar algumas questões da historiografia colonial. O empreendimento expansionista lusitano se inicia a partir de um auto-imputado impulso de “dilatação da Fé e do Império”, cuja representação literária se apresenta já no primeiro par de versos dos *Lusíadas*, a *opera magna* de Camões:

As armas e os barões assinalados
Que da Ocidental praia Lusitana,
Por mares nunca dantes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram

¹ Há também uma versão publicada no Brasil em 2004, seguindo a ortografia brasileira e ligeiramente menor que a de 2002.

Novo Reino, que tanto sublimaram;
 E também as memórias gloriosas
 Daqueles Reis que foram dilatando
 A Fé, o Império, e as terras viciosas
 De África e de Ásia andaram devastando,
 (...) (1970: 1121)

Seguindo este espírito de avanço e conquista, as tropas de João I conquistam Ceuta em 1415, data comumente aceita como início da expansão portuguesa, e chegam a terras africanas, precisamente à Guiné, em 1446. Daí ao 25 de abril de 1974, com a Revolução dos Cravos, e ao fim da Guerra Colonial – que não necessariamente devem ser lidos como causa e consequência –, foram mais de cinco séculos de presença portuguesa fora de seus modestos limites territoriais. Portugal, primeiro Estado-Nação do mundo, também foi o último a deixar suas colônias no velho continente. “Nenhuma barca europeia está mais carregada de passado do que a nossa. Talvez por ter sido a primeira a largar do cais europeu e a última a regressar” (Lourenço; 2001: 65). Pontuar tal particularidade cronológica desse domínio é destacar, antes de tudo, sua – utilizando o termo de Boaventura de Sousa Santos – *originalidade*, seja no sentido de sua curiosa relação com os demais colonialismos europeus, seja de seu pioneirismo conquistador. Ao mesmo tempo, essa dupla originalidade estabeleceu alguns “jogos de temporalidade” (Santos; 2002: 29) assentados numa trindade de retroatividade/suspensão/anacronismo. Em outras palavras, o colonialismo português, mesmo tendo precedido em três séculos o colonialismo dominante do século XIX, teve que se adaptar ao colonialismo-norma da Inglaterra, criando discursos retroativos vários e mesmo discordantes – por exemplo: o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, de um lado; o discurso da salvação colonial através de políticas desenvolvidas, de outro. Além disso, apesar desse prevaecimento temporal, seu projeto de nação não esteve em compasso com o capitalismo industrial que deu a tônica dos colonialismos europeus de então. “Orgulhosamente sozinho”, quer em sua originalidade, quer em seu dissonante andamento capitalista, o colonialismo português seguia firme no bonde da (sua própria) história mesmo quando já não mais havia trilhos por onde rodá-lo.

Segundo, faz-se necessário apontar algumas diferenças consideráveis entre o pós-colonialismo português e o anglo-saxônico. Conforme Santos, “(...) a experiência da ambivalência e da hibridação entre colonizado e colonizador, longe de ser uma reivindicação pós-

colonial, foi a experiência do colonialismo português durante longos períodos” (2002: 40). Trata-se, portanto, de sublinhar, no caso português, a fraqueza ou ductilidade dos binarismos que no caso inglês eram o próprio fundamento das interações coloniais:

“O pós-colonialismo anglo-saxônico parte de uma relação colonial assente na polarização extrema entre colonizador e colonizado, entre Prospero e Caliban, uma polarização que é tanto uma prática de representação como a representação de uma prática (...)” (p. 41).

Ou, no dizer de Gilberto Freyre, “(...) um ajustamento de tradições e de tendências raro entre povos formados nas mesmas circunstâncias imperialistas de colonização moderna dos trópicos” (p. 159).

Parece estar claro que tal “gênio de harmonizar opostos” (Leão; 1997:191)² seja característica conhecida e frequentemente citada com relação ao colonialismo português – além do próprio Santos (2002), destaca-se o trabalho de Ribeiro (2004) – e, em sentido mais amplo, a esse hiper-português retratado em trabalhos “psicologicistas” como o de Cunha Leão, supracitado. Por outro lado, quando o cerne da discussão passa ao campo do chamado multiculturalismo, ou seja, já na alçada das discussões pós-coloniais, há um apagamento – ou silenciamento, ou esquecimento – da experiência portuguesa em meio à crítica não-lusófona³. Os olhares pós-coloniais, neste caso, agora ignoram o finado império que “por meio século [serviu] de país mediador entre Oriente e Ocidente” (Lourenço; 2001:57). Sejam indianos, ingleses, franceses ou americanos, os autores cuja discussão passe, em algum momento, por esse tema frequentemente dispensam qualquer menção ao universo português. Não quero sugerir que tal menção seja compulsória ou mesmo que mereça lugar de destaque em estudos cuja abrangência não abarque declaradamente questões do multiculturalismo à lusitana, mas sim apontar para o fato de que, se não há menção explícita a um recorte anglo-saxônico nesses trabalhos – logo, supõe-se que tenham pretensões “universalistas” –, dito apagamento da experiência lusófona é regra. Voltarei a isso mais adiante, levantando exemplos bibliográficos que julgo consideráveis.

² Escrito em 1971.

³ Tratarei criticamente mais adiante do uso desse termo.

Levando em consideração o que acima foi exposto – a saber: a condição excepcional do colonialismo e do pós-colonialismo português estabelecida por Santos e aprofundada, entre outros, por Ribeiro (2004); o esquecimento dessa condição na crítica pós-colonial; o cruzamento de olhares e suas implicações nas formações identitárias –, este trabalho visa a discutir os distintos construtos de identidade (de gênero, raça e religião, sobretudo) que se manifestam no romance *O outro pé da sereia*⁴, do moçambicano Mia Couto, observando, no movimento de formações dessas identidades intermediárias, subalternas, super ou sobrecolonizadas, as formas (textuais, discursivas, ideológicas) pelas quais seus elementos são moldados a partir do gesto de olhar o outro.

Metodologicamente, será apresentado, no primeiro capítulo, o referencial teórico sob o qual a pesquisa foi conduzida, esclarecendo os principais conceitos e a relação entre eles. O capítulo seguinte, cujo escopo é fazer uma leitura do romance *O outro pé da sereia* à luz do referencial teórico já mencionado, procurará dar conta da seguinte questão: quais os aspectos identitários fundamentais nos quais o chamado “duplo problema de auto-representação” – a saber, aquele que se estabelece do colonizado português em direção ao “colonizador que o colonizou e em relação ao colonizador que, não o tendo colonizado, escreveu, no entanto, a história da sua sujeição colonial” (Santos; 2002:27) – emerge e em que medida esses jogos inter-identitários, por extravasarem os limites monolíticos dos binarismos fundadores do colonialismo anglo-saxônico, implicam em diferentes possibilidades de auto-representação que apareçam como desvio à mencionada subalternidade do colonialismo português. No terceiro capítulo, serão tratadas as questões referentes ao silenciamento da crítica pós-colonial mencionadas acima e de suas implicações para o estágio atual dos estudos pós-coloniais em língua portuguesa. Em seguida, discutem-se algumas questões das quais não foi possível tratar nesta dissertação, justificando, quando necessário, algumas faltas.

⁴ Doravante OPS. Todas as citações de “O outro pé da sereia” foram retiradas de: COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Para essa obra, indico apenas o número da página no corpo do texto.

1 UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU

1.1 Existo porque existes: alteridade/identidades

Tendo em vista que um dos conceitos fundamentais aos quais farei menção neste trabalho é o de *identidade*, torna-se necessário apresentar alguns apontamentos sobre o tema. Não é difícil constatar que se trata de conceito que, mesmo quando observado no interior de áreas específicas do conhecimento, é pouco ou nada pacífico quanto à sua definição. Sabemos, entretanto, que o mesmo problema acomete de igual maneira tantos outros conceitos, alguns dos quais, inclusive, aparecerão nas páginas seguintes. Essa aparente dificuldade é, apesar de tudo, bastante salutar no que diz respeito aos pontos de interseção do conceito em suas diferentes acepções.

Uma das idéias basilares para o entendimento do que chamamos *identidade* é a de que somente através do outro é que o sujeito se percebe, revela-se a si mesmo e começa a estabelecer tentativas de interpretar o mundo a partir de sua própria subjetividade. Processo análogo se dá em termos coletivos: *meu* povo, *meu* país ou *minha* etnia são sempre definidos a partir de *outro* povo, *outro* país ou *outra* etnia. As identidades são, portanto, referenciais, haja vista que seu estabelecimento é sempre dado *a partir de*. Este princípio, diretamente relacionado ao que conhecemos por *alteridade* – bastante utilizado, por exemplo, no universo dos Estudos Culturais –, não é necessariamente produto da cultura ocidental e sua produção filosófica. A alteridade como condição *sine qua non* para a constituição das identidades é moeda corrente em outras culturas desde tempos em que ainda não havia considerável intercâmbio entre elas e a dita cultura ocidental – a bem dizer, desde tempos em que a idéia de comunidade nacional, tão cara à mesma cultura, era menos que embrionária. A frase que compõe o título desta seção, escrita em língua Xhosa, é um antigo princípio banto que atesta: “existo porque existes”. Tal asserção, que funda no *outro* o alicerce do *eu*, é a base daquilo que se identifica como um *modus pensandi* bastante difundido no campo da Sociologia, da Antropologia, dos Estudos Culturais e outras áreas correlatas das Ciências Humanas.

Por outro lado, essa mesma noção atravessa culturas fundadas em outras formas de organização do conhecimento, como o caso banto. Podemos então inferir, baseados nessa pequena evidência, que pensar a alteridade como constitutiva da identidade é quase uma tendência transcultural do espírito humano, ou antes, uma constatação à qual, cedo ou tarde, na “civilização” ou além dela, devemos chegar a fim de nos reconhecermos.

Embora se admita a importância que as discussões sobre o conceito de identidade têm adquirido cada vez mais ao longo das últimas décadas, é notável que sua desconstrução tenha sido tão incisiva a ponto de se notar algum constrangimento em muitos acadêmicos que direta ou indiretamente o utilizam quando tentam explicar seu trabalho a terceiros. *Identidade*, sobretudo assim, no singular, é pronunciada como um sussurro. Em tempos de conceitos cada vez mais sofisticados, de nomenclaturas cada vez mais esdrúxulas e de exigências de produtividade cada vez mais agressivas, é natural que o questionamento sobre a necessidade de tal debate surja. A pergunta de Hall (2003a) a esse respeito é ao mesmo tempo direta e esclarecedora:

En los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de «identidad», al mismo tiempo que se lo sometía a una crítica minuciosa. ¿Cómo se explica este paradójico proceso? ¿Y en qué posición nos deja en cuanto al concepto? La deconstrucción se ha realizado en el interior de varias disciplinas, todas ellas críticas, de una u otra manera, de la noción de una identidad integral, originaria y unificada. La filosofía planteó en forma generalizada la crítica del sujeto autónomo situado en el centro de la metafísica occidental pos-cartesiana. El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación. Un yo incesantemente performativo fue postulado por variantes celebratorias del posmodernismo. Dentro de la crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural y la «política de la situación» se esbozaron en sus formas más fundadas algunas aventuradas concepciones teóricas. ¿Qué necesidad hay,

entonces, de otro debate más sobre la «identidad»? ¿Quién lo necesita? (p. 13)⁵

A pergunta de Hall, que na verdade ecoa estrategicamente a dos críticos do conceito, requer respostas que considerem, antes de tudo, os modos pelos quais acabou sendo formulada da maneira aqui exposta, a saber, concebida sob o peso de um “utilitarismo” teórico. Hall aponta algumas formas de se responder à questão, mas basicamente indica que ela apenas surge porque, de alguma maneira, os paradigmas sobre os quais o conceito foi inicialmente ancorado se deslocaram e isso acabou por imputar-lhe, por esse processo desconstrutor, algo que se poderia chamar de um *tachamento*⁶. A metáfora sugerida é a de que o conceito, não tendo sido dialeticamente superado ou não tendo sido substituído por outro mais preciso, mantenha-se em uso apesar desse descentramento paradigmático, mas não sem “manchas”: de identidade passamos a *identidade*. Os conceitos não são apagados, mas sobrevivem sob regime diferenciado⁷. “A linha que os tacha permite, paradoxalmente, que continuem legíveis”⁸ (Hall; 2003a:14). Para Hall, a identidade é um conceito dessa natureza: não se pode utilizá-lo à maneira usual, tampouco se pode abandoná-lo completamente porque ainda se faz necessário à discussão de várias questões fundamentais. A identidade é, então, conceito cuja permanência se dá “sob rasura”. A partir daí, apresenta como alternativa acrescentar ao debate a noção de *identificação*:

⁵ Utilizo a edição em espanhol por não haver uma tradução em Português.

⁶ Tal substantivo não é utilizado dessa forma literal em Português. Refere-se ao processo de tachar: *pôr tacha, riscar, manchar*. O termo mais próximo seria *tachação*, de poucas ocorrências dicionarizadas, mas cujo sentido está mais ligado ao de *tachar algo ou alguém de, atribuir defeitos a algo ou alguém*. Prefiro propor o neologismo para referir-me a um recurso tipográfico – que transforma, por exemplo, *palavra* em ~~palavra~~ – somente para evitar ambigüidades.

⁷ Logicamente, há uma aproximação aqui da ideia, emprestada de Stuart Hall (in SILVA; 2000:103), de que muitos conceitos-chave sobrevivem hoje em regime diferenciado, ou em seu próprio dizer, “sob rasura”.

⁸ “La línea que los tacha permite, paradójicamente, que se los siga leyendo”. Tradução minha. Doravante, toda tradução de texto em língua estrangeira cujo tradutor não seja mencionado expressamente será de meu punho.

La identificación resulta ser uno de los conceptos menos comprendidos: casi tan tramposo como «identidad», aunque preferible a este; y, sin duda, no constituye garantía alguna contra las dificultades conceptuales que han acosado a este último. (p. 15)

A partir daí, situando a gênese da identificação no campo da Psicanálise – Freud, sobretudo –, Hall pretende, muito mais que utilizá-la para dar melhores contornos à identidade, acenar para os desdobramentos semânticos que ambos os conceitos têm abarcado. Seu fechamento da questão é, em verdade, uma abertura:

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos.

De qualquer modo, a idéia que permeia, nas entrelinhas, essa tênue distinção entre identidade e identificação é, basicamente, a que ressalta esta como processo e aquela como fruto de negociação.

O esclarecimento que Hall apresenta para seu próprio uso do termo *identidade* parece divergir, em alguma medida, das visões que, conforme a precisa condensação do uso comum do conceito feita por Appiah (2007), tomam-na por

[...] uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana. (242-243).

Entretanto, é essa idéia das identidades como amálgama social, histórica e psicológica – no que sua constituição, por sua gênese igualmente produzida no interior de discursos e práticas estrategicamente homogeneizadoras, é análoga à da Nação –, a que parece subjazer às diferentes formas pelas quais as identidades são tratadas. Essa atribuída fusão que se opera no seio das identidades é também consequência de processos históricos paralelos aos quais era

estrategicamente cara tal homogeneização, “nunca refreada no momento de se respeitar as identidades dos homogeneizados (seja com sua organização política, língua, costumes, tradições, economia, etc.)” (Monedero; 2005:19).

A esta noção engessadora, Hall contraporá outra mais flexível, afirmando que “as identidades se constroem através da diferença, não à margem dela” e que “o sentido *positivo* de qualquer termo – e com isso sua *identidade* – só pode ser construído através da relação com o Outro, a relação com o que ele não é” (p. 18)⁹. Aí temos, então, a ratificação da fundamental posição da alteridade nos processos de definição identitária. As identidades são, portanto, relacionais, isto é, só se dão através de seu posicionamento *em relação a*; não se definem a partir de elementos fundacionais “puros”, como ainda é comum vê-las representadas. Elas também estão atreladas, como mencionei mais acima, a práticas discursivas cujos pontos de ancoragem são fixados dentro da estrutura social mesma, através da aceitação social de termos (independente de seu teor valorativo, pejorativo ou não) que servem à especificação de determinadas identidades, isto é, de elementos linguísticos que as condensam. Appiah (2005), escrutinando a relação entre *identidade* e *identificação* no seio das chamadas *identidades coletivas*, dirá que sua forma está assim estruturada:

Primeiro, exige-se a disponibilidade de termos no discurso público que são utilizados para escolher os portadores de uma determinada identidade por meio de critérios de atribuição, de modo que algumas pessoas são reconhecidas como integrantes do grupo - mulheres, homens, negros, brancos, heteros, gays. A disponibilidade destes termos no discurso público exige, ao mesmo tempo, que a maioria dos membros da sociedade conheça a existência desses rótulos e que haja certo grau de consenso sobre como identificar aqueles a quem deveriam ser aplicados. (p. 66-67)¹⁰

⁹ “(...) las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella”. “(...) el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es”.

¹⁰ No original “First, it requires the availability of terms in public discourse that are used to pick out the bearers of the identity by way of criteria of ascription,

Evidenciamos, portanto, que há alguma preocupação entre os teóricos de se apontar com clareza como a materialidade das identidades está inequivocamente associada à materialidade dos discursos que as produzem e à cumplicidade, no interior de grupos sociais, na utilização dos termos que as definem. Se, então, são afirmadas pela linguagem, pode-se dizer que são manifestações de poder, pois, como o têm demonstrado, em diferentes momentos e utilizando distintos aportes teóricos, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Judith Butler e Stuart Hall, a constituição de uma identidade implica sempre uma exclusão; funda-se numa diferença.

Assim, levantadas nesta discussão preliminar algumas questões relativas às identidades – a saber: construção pela diferença; relação direta com práticas discursivas e jogos de poder; estabelecimento através de posições relacionais, de negociações –, julgo pertinente passarmos ao ponto teórico seguinte nesta discussão, o qual tratará justamente de como essas identidades, no interior dos discursos das formações identitárias (sobretudo portuguesas, neste caso), imbuem-se de posições intermediárias que são, paradoxalmente, constituintes de sua (imaginada ou inventada) unidade.

1.2 Próspero/Caliban: apropriações de uma metáfora produtiva

Tratar de identidades no contexto do colonialismo/pós-colonialismo português requer a adoção de procedimentos e, principalmente, de uma abordagem teórica que sublinhem a especificidade desse conjunto sócio-histórico. Igualmente importante é que ambos, procedimentos e abordagem, façam surgir no âmbito dessa discussão aqueles que são, assim os entendo, os elementos fundamentais a dar forma a essas identidades e a esse imaginário português do qual trataremos aqui. Entre esses elementos, destacamos aqueles que, haja vista nosso objeto de análise – o romance *O outro pé da sereia* –, despontam com maior intensidade ao longo da narrativa: raça/etnia;

so that some people are recognized as members of the group - women, men; blacks, whites; straights, gays. The availability of these terms in public discourse requires both that it be mutually known among most members of the society that the labels exist and that there be some degree of consensus on how to identify those to whom they should be applied”.

gênero; religião. A utilização do já mencionado artigo de Boaventura de Sousa Santos (2002) como ponto de partida para o presente trabalho se justifica não apenas pela reflexão à qual me impeliu, mas igualmente por sua adequação e coincidência exatamente nesses elementos. Não é demais mencionar que há, na obra de Santos¹¹, vasto material abordando, com maior ou menor abrangência, alguns pontos mencionados no artigo. Este, entretanto, além de direcionar seu foco para uma questão importante, a saber, a da posição intermediária de Portugal no sistema colonial e pós-colonial europeu, sugere igualmente outra de semelhante calibre: o silenciamento da crítica pós-colonial em relação à dita originalidade (friso a dupla carga semântica do termo já mencionada anteriormente) da experiência portuguesa. Além disso, a metáfora shakespeariana erigida a partir das duas principais personagens da comédia *A Tempestade* (1611), Próspero e Caliban, também se faz importante porque, além de estabelecer os pontos binários (e opostos) entre os quais o *intermezzo* conjuntural português se estabelece, também retoma uma tradição já (ironicamente adjetivaremos-la) canônica nos estudos pós-coloniais, qual seja a de ilustrar analogamente esses polos através de tais personagens. Dita tradição começa efetivamente com a *Psychologie de la Colonisation* (1950)¹², de Octave Mannoni, cujo objetivo auto-declarado era “salientar o significado humano das situações coloniais”¹³, que, segundo o autor, até então não tinham sido suficientemente exploradas. O trabalho de Mannoni foi crucial para uma linha de pensamento, centrada sobretudo na psicanálise, que tendia a localizar a tensão agonística do ambiente colonial numa esfera patológica. Frantz Fanon (2008)¹⁴, dedica um capítulo específico à *Psychologie*. Assim o justifica:

No quarto capítulo critico um trabalho que, na minha opinião, é perigoso. O autor, O.

¹¹ Seja autoral, seja em colaboração com outros investigadores internacionais, como os do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

¹² A partir da primeira edição inglesa (1956), já tendo o livro considerável repercussão, o título foi estrategicamente ampliado para “Prospero and Caliban: The Psychology Of Colonization”, permanecendo assim inclusive nas edições francesas posteriores (1984 e 1997).

¹³ No original “(...) it is to point out the human significance of colonial situations, because up to now it has not been sufficiently realized to what extent a study of them can enrich our general knowledge of mankind”.

¹⁴ Publicado pela primeira vez em 1952.

Mannoni, está aliás consciente da ambigüidade de sua posição. E isto é talvez um dos méritos de seu testemunho. Ele tentou prestar contas de uma situação. Tenho o direito de declarar minha insatisfação. Tenho o dever de mostrar ao autor o que não me satisfaz no seu trabalho.

Fanon parte inicialmente dos pontos menos contundentes na argumentação de Mannoni para construir sua refutação da tese deste: “O autor fala de fenomenologia, de psicanálise, de unidade humana, mas gostaríamos que esses termos assumissem em seu texto um caráter mais concreto” (p. 87). Volta-se, então, para questões absolutamente centrais para ambos, assinalando claramente suas divergências, entre as quais aponta a afirmação de que

A civilização européia e seus mais distintos representantes não são responsáveis pelo racismo colonial; este é obra de subalternos e pequenos comerciantes, de colonos que muito bracejaram sem grande sucesso. (Mannoni; 1950:16),¹⁵

diretamente contestada por Fanon. Para este, é o olhar do colonizador, antes de tudo, que cria o a inferioridade do colonizado¹⁶ – ponto no qual se coaduna com Sartre, a quem inclusive cita especificamente sobre esta questão. A discussão cuja ignição se dá com Mannoni será, então, atualizada e constantemente reconstruída através de Sartre, Fanon, Memmi e da crítica pós-colonial como um todo, mas sem perder de vista (e esta expressão, aqui, é quase um infeliz trocadilho) o fato de que é uma discussão sobre o olhar, afinal, a que se desenrola.

O binário Próspero-Caliban ou, na feliz expressão de Rodrigues (2008), “a construção calibânica do outro” seria a partir daí mais que uma ilustração erudita para o binário colonizado-colonizador – do qual

¹⁵ No original: “La civilisation européenne et ses représentants les plus qualifiés ne sont pas responsables du racisme colonial; mais celui-ci est l'œuvre de subalternes et de petits commerçants, de colons qui ont beaucoup trimé sans grand succès”.

¹⁶ Uma das bases da argumentação de Mannoni é um alegado complexo de dependência ou de inferioridade nos colonizados que pré-existiria à própria situação colonial.

Memmi (1967)¹⁷ se ocuparia de fazer o *Retrato* alguns anos mais tarde – , convertendo-se numa espécie de alegoria central da própria situação colonial. A partir de então, verdadeira *calibanologia* emergiu, abarcando diversos campos discursivos e produzindo considerável material bibliográfico. Cabe agora destacar um texto de fundamental importância para o escopo deste trabalho, não tanto como referência teórica, mas como marco teórico. O ensaio *Calibán: Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, do cubano Roberto Fernández Retamar, publicado em 1971, foi de grande impacto para os então incipientes estudos pós-coloniais. Esse texto, considerado por Fredric Jameson como o equivalente latino-americano do *Orientalismo* de Edward Said¹⁸, vem sendo amplamente discutido, citado e confrontado desde então. Nadia Lie, uma de suas mais conhecidas comentadoras, aponta sua originalidade “não tanto como um texto pós-colonial, mas principalmente como documento passível de análise em termos das estratégias pós-coloniais de leitura” (1997:248)¹⁹ que o constituem. Tais estratégias se refletem, por exemplo, na forma pela qual Retamar se apropria da figura de Calibán para apresentá-la como o símbolo latino-americano por excelência, e nisso se desvia da proposição feita pelo uruguaio José Enrique Rodó, que retratava a Ariel nessa posição²⁰. A proposta de Retamar cobria, além disso, outro aspecto que neste trabalho estará sendo evidenciado com alguma frequência, e do qual já tratei logo acima, a saber, a questão do olhar – que não raro se associa à *leitura* mencionada por Lie. Retamar é direto quanto a essa questão (grifos meus):

Mi tarea aquí, según anuncié, es hablar **desde** Caliban, no siempre **sobre** él. Esto es lo que el ojo de Caliban ve, lo que la voz de Caliban dice quinientos años más tarde. Después de todo,

¹⁷ Publicado pela primeira vez em 1957.

¹⁸ A base da justificativa, entretanto, não reside na metáfora shakespeariana. A única referência a Caliban feita no *Orientalismo* se encontra na página 155 (2007), quando Said mui sutilmente faz referência à obra homônima de Ernest Renan, uma espécie de continuação d’*A Tempestade*.

¹⁹ “(...) not so much as a postcolonial text but rather as a document that can be analyzed by means of postcolonial reading strategies”.

²⁰ “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban” (2004:30)

es la mirada y no el objeto mirado lo que implica genuinidad.

A ideia de que “é o ponto de vista que cria o objeto” (Saussure; 1970:15) não é exatamente novidade. O movimento de leitura de Retamar, entretanto, é carregado de importância simbólica justamente porque parte de um binário encharcado de história e vergado sob o peso de reflexões que, de uma forma ou de outra, atribuíam ao lado calibanesco da dupla um caráter sempre menor, subalterno, marginal, enfim. O valor antropofágico – no sentido mesmo de apropriador/recriador que o modernismo brasileiro, bem conhecido do autor cubano, cunhou – do Caliban sul-americano é posto positivamente em evidência, iconizado e assumido como forma de representação de uma identidade cultural cuja singularidade do olhar, do modo de reflexão, da estratégia de leitura é a própria força.

A permanência do Caliban de Retamar se dá, portanto, não por um rompimento radical com a tradição interpretativa de seu objeto, mas num ponto no qual seu seminal ensaio é análogo ao de Boaventura de Sousa Santos (2002), qual seja o modo pelo qual partem de uma mesma e surrada²¹ metáfora para ressignificá-la dentro de distintas conjunturas. Dito de outra forma, o procedimento adotado por ambos é, de um lado, o deslocamento do olhar do centro para a margem e, de outro, a análise do que essa nova *mirada* pode acrescentar ao debate em torno de fenômenos relativos ao colonialismo, ao neocolonialismo e à globalização. Entretanto, a proposta de Santos difere daquela do *Caliban* cubano em pelo menos dois elementos: o primeiro, mais evidente, é de natureza conjuntural – trata-se do colonialismo/pós-colonialismo no espaço da língua portuguesa. O seguinte, talvez um pouco mais radical, é precisamente o fato de que, nesse “deslocamento do olhar do centro

²¹ Nas artes marciais, de modo geral, inicia-se com uma faixa branca até se atingir, ao longo do tempo e depois de adquirida a habilidade e experiência necessárias, a faixa preta. Entretanto, essa mesma faixa preta, por ser aquela com a qual se permanece mais tempo (já que os graus posteriores em todas as artes marciais dependem não mais de habilidade, mas de outros fatores como idade, projeção do praticante no universo de sua modalidade e outros mais), vai se desgastando e, nesse processo, embranquecendo aos poucos, como se lhe fosse permitido um retorno ao início, um reaprendizado, sugerindo que não é exatamente a aquisição de novas e infinitas técnicas que irá melhorar a prática, mas sim a reformulação, a ressignificação daquelas primordiais. Assim ocorre, acredito, com o uso que fazemos das metáforas no trabalho intelectual. Daí que o termo “surrada” aqui não deve causar brios ou ser tomado como pejorativo.

para a margem” que mencionei, o que Santos faz é justamente questionar o próprio centro a partir do qual Portugal se vê, sua “imaginação do centro”, abotoando-lhe uma subalternidade evidenciada, conforme Ribeiro (2004), desde princípios do século XIX, pelo menos.

Feitas estas considerações a respeito dos usos e apropriações de uma metáfora à qual chamei “produtiva” – a partir dela, afinal, vasta bibliografia foi produzida –, volto-me com mais detalhamento às questões referentes à situação colonial portuguesa e sua relação com esse símbolo.

1.3 Questões de (inter-)identidade portuguesa

A ideia de que o colonialismo português possui caráter diverso daqueles praticados pelas outras grandes “nações imperiais” d’outrora é bastante difundida desde há muito, conforme Santos (2002) demonstra e Ribeiro (2004) exaustivamente ilustra com variada bibliografia, que passeia por textos literários, políticos e arquivísticos (sejam documentos dispositivos, testemunhais ou informativos)²². A formulação que especifica com mais rigor essa diferença é, no entanto, a de que o colonialismo português é um *colonialismo subalterno*. Santos trata de descrever as condições pelas quais essa subalternidade se estabeleceu e em que medida esta afetou os processos identitários portugueses.

É certo que essa posição semiperiférica se deve, de um lado, às práticas coloniais lusitanas, já que Portugal foi visto e tratado pela Inglaterra quase como uma “colônia informal”; de outro, a seus discursos coloniais ou, dito de outra forma, pela ausência de hegemonia no estabelecimento de um discurso colonial dominante, haja vista o fato de que a história do colonialismo, a partir do século XVII, foi escrita majoritariamente em Inglês, não em Português. Mesmo considerando que a África, a partir de meados do século XVIII, “vai-se tornando um espaço de estudo mais atento através das grandes viagens de exploração” e, com isso, sendo produzidos, sob o auspício da Sociedade de Geografia lisboeta, “dezenas de artigos de periódicos de todas as facções políticas” (Ribeiro; 2004:72) – em língua portuguesa –, a

²² Sirvo-me aqui das categorias documentais tradicionalmente adotadas no âmbito da Diplomática.

prevalência da história colonial grafada no idioma de Shakespeare já tinha considerável solidez ao final do mesmo século.

Sendo, portanto, subalterno tanto no âmbito do discurso quanto no âmbito das relações políticas internacionais, o grande problema para o colonialismo português, para sua própria definição, seria justamente estabelecê-lo sem evidenciar ainda mais essa subalternidade.

A questão da historiografia do colonialismo – ou mesmo de suas representações literárias – também repercute diretamente num possível dilema vivido pelo *colonizado* português:

será que o colonizado português tem um duplo problema de auto-representação, em relação ao colonizador que o colonizou e em relação ao colonizador que, não o tendo colonizado, escreveu, no entanto, a história da sua sujeição colonial? (p. 27)

A outra possibilidade apontada por Santos é a de que, pelo contrário, o problema de auto-representação do *colonizador* português pudesse criar, por sua conjuntura absolutamente particular, “um campo aparentemente vazio de representações” que possibilitariam ao colonizado algo como “um espaço de manobra adicional para tentar sua auto-representação para além ou fora dessa subalternidade” (p. 27). É notável que tenhamos presenciado, ao longo da produção literária africana, várias ocasiões em que essa possibilidade tenha sido efetivamente aproveitada e, portanto, o colonizado português tenha efetivamente postulado sua auto-representação de forma a, se não superar, desarraigá-lo dessa subalternidade. Esse movimento de “desprendimento” é perceptível, por exemplo, na forma pela qual alguns escritores se posicionaram em relação à língua portuguesa – língua do colonizador e, portanto, ferramenta física e institucional de sua dominação. No espaço das ex-colônias portuguesas, as artes em geral – e sobretudo a literatura – têm sido poderoso instrumento para estabelecer, a partir do olhar do colonizado, as várias identidades formadoras dessas nações multiculturais. Viver e produzir arte num ambiente marcado pela contradição inerente ao universo colonial, mais do que impelir à transposição dessa posição (duplamente) subalterna, torna-a compulsória. Implodir os códigos semióticos do dominador, apropriar-se deles e reescrevê-los foi a forma encontrada por romancistas, poetas, artistas plásticos e músicos africanos para tentar dar conta dessa representação. À parte casos onde o rompimento com o

código lingüístico, para ser mais específico, foi mais radical – refiro-me sobretudo à opção do afamado escritor e ensaísta queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, a partir de seu *Ngaahika ndeenda: Ithaako ria ngerekano*²³, de não mais escrever sua obra ficcional em Inglês, mas apenas em Gĩkũyũ, sua língua materna –, é essa apropriação a tônica da produção poética de José Craveirinha, Luandino Vieira, entre outros. Esse movimento, de “cavar uma língua estrangeira na própria língua” (Deleuze; 1994), foi o esboço de uma resposta – antecipando a pergunta – desses artistas em situação de colonização ao problema colocado por Santos. A língua, via simbólica pela qual todos os demais códigos são carregados e perpetuados, pela qual o próprio desempenho dos chamados assimilados era medido – dominar a linguagem requer, portanto, *performance*, elemento fundamental tanto para a política quanto para a arte –, passa de conquistada a conquistadora e torna-se veículo de resistência e mesmo de afirmação cultural:

Depois de Língua conquistadora, a Língua conquistada virou raiz reprodutora - arma e fogo artificial; embrião e simultânea gravidez.

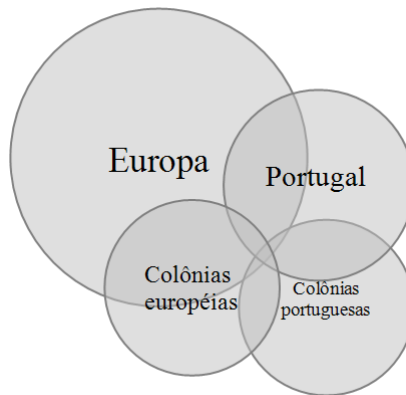
E é sabido pelos mais-velhos que uma Língua grávida pode parir culturas, cores novas e contornos imprevistos em pessoas humanas. E todas as grávidas levadas, e todos os séculos extraídos e a terra sangrando em lágrimas de saudade, e todos os navios idos haviam de levar, além de fomes e músculos, sementes de uma flor mestiça com condimentos de diferença e criativa ramagem. Na fogueira do tempo, as chamas cercaram o lacrau, o lacrau picou o próprio corpo, e o veneno circulou feito febre nova, nova temperatura, temperatura de uma nova errância. (Ondjaki; 2004)

Mesmo a partir de uma visão dessa língua portuguesa transmutada, domesticada e procriada sob o ritmo poético dos escritores africanos que a moldaram à sua própria pena – a metáfora aqui é a de caneta, mas não deixa de ser interessante a ambigüidade do vocábulo –, o espaço onde as possibilidades alternativas de representação do colonizado não será, mesmo limados os grilhões políticos coloniais, menos harmonioso, já que,

²³ “Eu caso quando eu quiser”, publicado em 1977.

“mesmo após conquistarem a sonhada libertação política, os territórios colonizados continuam sob a sombra da ocupação, uma vez que, em sua dialética, a colonização e seus efeitos permanecem mobilizando gestos e intervindo na definição de condutas no plano cultural”. (CHAVES; 2005:190).

Isso delimita claramente a ideia corrente de ruptura que pode ser associada ao evento da libertação em si, no sentido em que a explicitação dessa impossível ruptura, dadas as posições colonizado/colonizador x colonizador/sub-colonizador, estabelece um tipo de “espectro cromático” das relações coloniais, como uma pintura em *dégradé* na qual não se pode definir com exatidão suas cores intermediárias, seus limites. Entre outros motivos, a posição única ocupada por Portugal no quadro do colonialismo mundial é determinante para essa rede de representações que extravasa os limites monolíticos desses binarismos. Permito-me a proposição de um pequeno diagrama para ilustrar a questão:



Apesar de argumentativamente dispensável, tratei de apresentar a figura acima como forma de ampliar os limites visuais do texto puro – e já que a questão do olhar nos é cara, nada mais propício que um pequeno suporte imagético –, explicitando de forma (talvez excessivamente) didática as várias e complexas interseções das relações entre os principais agentes da dinâmica colonial à qual me refiro neste trabalho. De modo geral, não me parece pretensioso ou precipitado dizer

que é justo a essas interseções que a crítica pós-colonial vai, sobretudo no estágio atual das discussões mais recorrentes, dirigir seu olhar. É numa dessas que se localiza a argumentação de Santos e é a partir dela que vai esquadrihar um dos aspectos fundamentais dessa posição original lusitana. Tratarei, em seguida, de alguns dos elementos nos quais se desdobra essa questão.

1.3.1 Pós-colonialismo

São basicamente duas as acepções que o termo *pós-colonialismo* adquire hoje. A de *período histórico* e a de *conjunto de práticas*.

À primeira subjaz uma noção de linearidade, com um ponto (o colonialismo) que foi ultrapassado nessa linha e que, portanto, reivindica o prefixo. Tal idéia apesar de aparentemente – não me parece exagerado dizer – superada dentro da crítica pós-colonial, ainda se faz notar mesmo em trabalhos de autores nela inseridos. É o caso de Carreira, cujo ensaio “A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária” (2003) inicia sob a alegação de que

O prefixo “pós” não nos deixa dúvida alguma acerca do conceito em si. “Pós-colonialismo” pressupõe, com certeza, “o que ocorreu, ou ocorre, após o colonialismo”. O problema, na realidade, está na origem dessa idéia de posteridade.

[...]

A nossa proposta é questionar o conceito a partir do rótulo que ele cria. Admitir um estado pós-colonial é, conseqüentemente, pressupor que o colonialismo teve um fim. Se examinarmos detalhadamente a história recente dos países que sofreram o processo de colonização, com certeza chegaremos à conclusão de que, em muitos deles, a colonização ainda não terminou. Pelo contrário, ela continua e não só nesses países, mas persiste também na proposta de globalização, cuja forma de domínio se esconde sob a idéia de uma aparente igualdade. (p. 1)

Não se trata aqui de desmerecer a validade da proposição de Carreira – já que a autora aponta um problema ali (a origem da ideia de posteridade do prefixo *pós-*). Entretanto, Stuart Hall, em ensaio de 1996 intitulado “Quando foi o Pós-Colonial? Pensando no limite”, já faz um breve levantamento de alguns estudiosos que desde inícios dos anos 90 debelaram-se contra o conceito de pós-colonial em sua acepção *divisora* da história. Ella Shohat, a quem Hall recorre com frequência na questão, argumentará em favor de “um uso mais limitado, histórica e teoricamente específico do termo *pós-colonial*, que o situe, contextualize e confronte com outras categorias igualmente problemáticas” (2000:127).

De outra parte, temos a noção de pós-colonialismo como *conjunto de práticas*. Para além da discussão sobre o caráter de divisor do *continuum* histórico colonial, o pós-colonialismo é visto como ferramenta, se assim se pode dizer, de re-escritura/re-inscrição das narrativas coloniais a partir do olhar do colonizado, do subalterno, do agente social à margem do *mainstream* discursivo. Aí entram também as vozes das mulheres, homossexuais, minorias étnicas, enfim, dos silenciados pelo jugo da situação colonial que agora recontam – e, portanto, recriam – a história. Então, por se tratar de um conjunto de práticas cujo campo de atuação estava, por assim dizer, impregnado de significados prévios produzidos a partir da ótica do até então dominador, é natural que prime pela exegese textual, por aquilo “que Foucault certa vez chamou de ‘erudição implacável’, rastrear fontes alternativas, exumar documentos enterrados, reviver histórias esquecidas (ou abandonadas)” (Said; 2005:17) pelo questionamento até mesmo do léxico utilizado – daí a pertinência do infinito debate retro-alimentador sobre o próprio termo *pós-colonial* –, pela confluência de áreas do conhecimento distintas, como a Literatura, a Lingüística, a Sociologia, a Antropologia, enfim. Há, aberta ou nas entrelinhas, uma tomada de posição, um consciente posicionamento intelectual de quem adota essas práticas, ou seja, do crítico pós-colonial. Daí que o papel desse crítico seja uma importante linha temática dos debates pós-coloniais.

A tal respeito, vale destacar o posicionamento de Gayatri Spivak com relação à posição ocupada pelo intelectual do outro lado – não num sentido opositor, mas de simples diferença:

El/la intelectual radical en Occidente se halla, o bien atrapado/a en una deliberada opción por la Subalternidad, otorgando al oprimido la

misma subjetividad expresiva que critica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad.

Dito de outra forma, Spivak trata aqui de sublinhar o peso do olhar nas práticas de representação correntes, principalmente no que ela chama de “intelectual radical” – sua referência, nesse texto, é Jean Baudrillard e suas “maiorias silenciosas”. Da exacerbação talvez excessivamente caricatural desse raciocínio (o de Spivak), sem mencionar a ácida ironia das entrelinhas, parte uma das chaves da crítica de Bourriaud (2009):

(...) si yo soy un macho blanco occidental, ¿cómo podría hacer un análisis crítico de la obra de una mujer negra camerunesa, sin correr el riesgo de "imponerle" involuntariamente una visión de las cosas marcada por el eurocentrismo? ¿Puede un heterosexual criticar la obra de un artista gay sin transmitir un punto de vista "dominante"? (p. 26)

Julguei desnecessário tomar aqui procedimentos exegéticos para demonstrar que tais questionamentos, mesmo se desconsiderarmos o sarcasmo do qual estão impregnados no contexto da obra em que se encontram, embora tenham alguma validade do ponto de vista epistemológico, parecem ter sido produzidos com pelo menos uma década de atraso.

1.3.2 Pode falar o (colonialismo) subalterno?

Não é difícil visualizar as condições que sustentam a afirmativa de Miguel Vale de Almeida quando diz que “a maior parte do mundo vive hoje em condições de *in-betweenness*”²⁴, da qual os agentes sociais

²⁴ A referência é, logicamente, a conhecida formulação de entre-lugar (*in-between*) de Homi Bhabha. Convém lembrar que o conceito de *entre-lugar* em Português acabou por confundir duas formulações consideravelmente distintas: essa de Bhabha e a de Silviano Santiago, iniciaa em *Uma literatura nos trópicos* (1978). Particularmente, defendo que uma simples troca de *entre* por *inter-lugar* (afinal, é exatamente isso que a palavra latina *inter* significa: *entre*) para traduzir o conceito de Bhabha seria suficiente para que esse mimimi teórico perdesse um pouco do destaque que há bastante tempo tem recebido.

estão em grande medida conscientes” (2002:26). A preocupação de Almeida é abertamente a de estabelecer, considerando a complexidade constitutiva do objeto-conceito, de forma pontual algumas observações pertinentes ao uso do termo *pós-colonial* e, ao mesmo tempo, reinserir os estudos pós-coloniais “na mais antiga tradição antropológica – aquela que presta atenção à versão dos outros sobre as suas vidas” (2002:27). Mesmo considerando que seu foco é a Antropologia, parecem pertinentes suas ponderações:

A utilidade do termo «pós-colonial» relaciona-se com a oportunidade de avançar com uma análise da continuidade histórica e da mútua constituição das representações sociais de colonizadores e colonizados, desde que:

1. Haja uma consideração permanente do *continuum* colonialismo/pós-colonialismo;

2. A análise discursiva não dispense a economia política, que ajuda a explicar o aspecto material dos processos sociais de significação;

3. Seja analisada a prática dos actores sociais em contextos específicos, de modo a alcançar um melhor entendimento das complexidades da negociação da identidade;

4. Haja pesquisa empírica, nomeadamente de natureza etnográfica;

5. Se use o método comparativo, nomeadamente em relação à comparação de diferentes experiências de colonização e reconfiguração pós-colonial.

À exceção da pesquisa empírica de natureza etnográfica, que não condiz com os procedimentos metodológicos do presente estudo, os demais itens parecem aplicáveis aqui. Sobre o primeiro ponto, consideremos a forma pela qual critiquei acima a aceção de linearidade histórica atribuída *inegavelmente* ao prefixo *pós* por Carreira (2003) como evidência de sua aceitação neste trabalho. Igualmente importante é a aproximação entre os aspectos de economia política citados, já que eles, junto à questão racial e de gênero, evidenciam-se como peças basilares na idéia da experiência *original* da colonização e do pós-colonialismo portugueses proposta por Santos (2002). Os demais itens elencados por Almeida serão retomados se o contexto o permitir. Por

ora, passemos ao último, que busca confrontar “diferentes experiências de colonização e reconfiguração pós-colonial”.

Santos apresenta pelo menos três diferenças consideráveis entre o pós-colonialismo português e o anglo-saxônico: 1) “a experiência da ambivalência e da hibridação entre colonizado e colonizador” (p. 40); 2) a “questão racial sob a forma da cor da pele” (p. 41); 3) a “dimensão de ambivalência e hibridação insuspeitável no pós-colonialismo anglo-saxônico”²⁵ (p. 42).

Com relação à primeira, Santos diz que “longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português durante longos períodos”, além de ter sido “uma necessidade da relação colonial portuguesa”. Daí que seja importante “distinguir entre vários tipos de ambivalência e de hibridação, nomeadamente entre aquelas que reforçam as desigualdades de poder da relação colonial e as que as atenuam ou até subvertem”. Para Cunha (2009), esse hibridismo necessário “não deixa de ser irónico, pois isso faz com que este passe a ter as características gerais do pós-colonialismo”, comentário que deixa transparecer a ideia de que o hibridismo seria já algo excepcional na experiência colonial como um todo. A formulação seguinte é a de que há uma polarização radical na base do colonialismo britânico – o que sugere que, do lado português, essa polarização não ocorreria nas mesmas proporções. Largamente conhecido é o discurso do lusotropicalismo de Gilberto Freyre que, na concepção de Ribeiro (2004), “celebra o génio colonial de um povo [o português], singularizando-o na história das relações entre povos daquilo que eram relações de dominação, já politicamente indefensáveis, em relações de convivialidade e amor” (p. 157). Não é essa definição freyriana, a mesma que serviu de justificativa ideológica ao projeto colonial salazarista, a que aqui interessa. Bem menos romântica e elogiosa, a proposição de Santos para essa diluição entre os binários passa inextricavelmente pelo corpo, assinalando, por exemplo, a importância de se “elucidar as regras sexistas da sexualidade que sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro” (p. 41). Sendo assim, “o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo” (p. 42). A figura do(a) mulato(a) seria “[...] o espaço-entre, a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si, (...) como

²⁵ Note-se alguma semelhança, na formulação, entre esta terceira e a primeira. Suas diferenças serão, entretanto, destrinchadas no decorrer do referido artigo.

corpo e zona corporal” (p. 41). É a própria condensação da “porosidade de fronteiras entre Prospero e Caliban” (p. 62).²⁶

O elemento seguinte na diferenciação do pós-colonialismo português diz respeito a aspectos que lidam diretamente com a transgressão dos binarismos supostamente estanques da realidade anglo-saxônica. Se aceitamos – e até o momento parece que sim – Portugal como tendo sido um colonizador subalterno, aceitaremos igualmente a proposição de que “a identidade do colonizador português é, assim, duplamente dupla. É constituída pela conjunção de dois outros: o outro que é o colonizado e o outro que é o próprio colonizador enquanto colonizado” (p. 42). Se juntarmos a isso aquele que é o elemento dos mais comentados no tema, a saber, a *miscigenação* – que é, junto da *assimilação*, “outra manifestação da porosidade dos regimes identitários dos portugueses” (p. 61) –, teremos formado um quadro já bastante significativo dessa diferença lusitana.

Há um dado curioso e original na questão da miscigenação no espaço colonial lusófono. A assimilação, desnecessário explicitar, não é exclusividade portuguesa. Os franceses, holandeses, espanhóis e britânicos, por exemplo, também se valeram desse artifício, em maior ou menor escala. Estes últimos, nas palavras de Lord Macaulay em 1835, atestavam que “o governo britânico deveria educar os cidadãos indianos que quisessem ser indianos apenas no sangue, mas britânicos em todos os outros aspectos”²⁷ (Rothermund; 2006:54). A assimilação visava, portanto, à formação de uma elite nativa que refletisse os valores europeus, servindo como mais um elo da corrente colonial; era uma prosperização fictícia. Entretanto, a experiência portuguesa experimentou com grande intensidade outro fenômeno que, se não lhe é exclusivo, teve força suficiente para ser identificado com um termo específico – *cafrealização* –, cujos equivalentes em inglês não designam

²⁶ Conforme lembra Schmidt (2009), “diversos autores sustentam que o elogio feito pelo escritor pernambucano ao encontro inter-racial seria uma das mais bem construídas justificações para as violências perpetradas pelo colonizador português” (p. 801), a saber: Miguel Vale de ALMEIDA, 2000; Arlindo BARBEITOS, 1997; Ria LEMAIRE, 2000; Omar Ribeiro THOMAS, 2002; Margarida Calafate RIBEIRO, 2004; Alberto Oliveira PINTO, 2007; Tony Simões da SILVA, 2002.

²⁷ No original: “the British should educate Indian gentleman who would be Indian only in blood but British in every other respect”.

exatamente o mesmo fenômeno. Tanto *africanization*²⁸ quanto *cafrealization* – este uma “tradução” direta quase sempre presente apenas como referência ao termo em português – não possuem exatamente a mesma conotação: o último, por não ter sido cunhado no interior do discurso anglófono; o primeiro, por não fazer referência ao mesmo processo de “tornar-se nativo” embutido no termo em língua portuguesa²⁹.

Santos parte de um questionamento direto para essa questão: “A cafrealização foi um produto da facilidade ou da necessidade?” (p. 59). Na hipótese da facilidade, é a antítese da assimilação, sua inversão mesma. Na hipótese da necessidade, vemo-la tanto como estratégia de sobrevivência europeia num ambiente hostil, como forma de adaptação, mas também como indício de incompetência de um colonizador que não soube ou não pode escapar dela. De qualquer modo, a situação étnica dos portugueses nunca foi pacífica, seja em relação à sua própria representação, seja através do olhar alheio. Curiosa é a sequência de apontamentos bibliográficos que Santos levanta a respeito do tema. Sobre o debate em torno de uma “miscigenação originária” dos portugueses, assim o descreve:

Tal como os outros debates, o que esteve em causa não foi uma verificação, mas uma justificação. Aqueles que quiseram fazer dos Portugueses um Prospero de pleno direito atribuíram-lhe ancestralidade lusitana, romana e germânica. Ao contrário, os que os viram como um Prospero relutante, inconseqüente e calibanizado atribuíram-lhes ancestralidade judaica, moura e negra. A polémica é a demonstração da flutuação dos significantes ao sabor das justificações em debates. A versatilidade e a ductilidade das flutuações assinalam a possibilidade de uma hibridação original, uma auto-miscigenação autofágica que precede e torna possível todas as outras (p. 62).

²⁸ Para uma esclarecedora explicação sobre essa acepção do termo no contexto da historiografia africana, ver Brizuela-García (2006).

²⁹ A respeito da cafrealização, temos em OPS o emblemático caso do jovem padre Manuel Antunes, a quem será dada atenção no capítulo seguinte.

Esse deslocamento constitutivo de uma suposta matriz étnica deixa clara a noção de *inter-identidade* formulada por Santos. O estatuto étnico-racial dos portugueses é distinto aos olhos dos brancos europeus e mesmo dos não-brancos de outras colônias que não as suas. O que se diz dos portugueses é equivalente ao que até então se dizia dos nativos da África e América, tanto em termos de aspectos psicológicos/comportamentais quanto em termos de etnia: os portugueses são não-brancos e não-negros.

Originalmente mestiço, calibanizado em casa pelos estrangeiros que o visitavam, cafrealizado nas suas colônias, semicalibanizado nas colônias e ex-colônias das potências européias por onde andou, como pôde este Próspero ser colonizador e colonizar prosperamente? E será possível ser consistentemente pós-colonial em relação a um colonizador tão desconcertante e exasperantemente desclassificado e incompetente? (p. 64)

Tal inconfundível estatuto de colonizador não poderia deixar de gerar conseqüências diretas para seus colonizados, assim como não poderia deixar de produzir uma conjuntura pós-colonial igualmente única. É, pois, nesse espaço teórico de diluição de binarismos, de “confusão” de essencialismos e de estabelecimento de estratégias criativas de exercício do olhar e de negociações identitárias que a leitura de *O outro pé da sereia* se insere. Por se tratar de romance cuja narrativa se divide em dois períodos históricos bem afastados (a Goa quinhentista, auge do ímpeto colonialista português; o Moçambique contemporâneo), apresenta possibilidades interessantes de se articular o colonial e o pós-colonial num movimento de leitura que permita, ao mesmo tempo, tratar do texto, daquilo que ele explicita, mas também daquilo que ele não diz, de seus vazios discursivos. De forma análoga tratarei, como descrito na Introdução, das questões do silenciamento da crítica anglo-saxônica com relação à experiência portuguesa – e veremos que não foi a única preterida. No capítulo seguinte, procurarei inicialmente dar conta dos aspectos formais do romance (enredo, personagens, tempo, estratégias narrativas etc.), estabelecendo as devidas relações entre as questões teóricas e o romance propriamente dito.

2 O OUTRO PÉ DA SEREIA

2.1 Alguma fortuna crítica

Publicado em 2006, *O outro pé da sereia* é o sétimo romance do moçambicano Mia Couto. Em termos estilísticos, poucas novidades (o que, no caso de Mia Couto, não é necessariamente algo negativo): as constantes inversões adjetivo-substantivo; os neologismos espirituosos; o uso de termos e expressões de outras línguas e dialetos, sobretudo dos que compõem o repertório lingüístico dos locais onde a narrativa se passa; as subversões normalmente jocosas de axiomas e dizeres conhecidos. A estruturação do romance, esta sim, traz modesta novidade para os leitores do moçambicano. Há uma alternância entre dois tempos narrativos bastante distantes em termos cronológicos. Uma das linhas narrativas se passa em Goa, na Índia, por volta do ano 1560. A outra, em Moçambique no ano de 2002. Entretanto, a imagem de uma santa católica – trazida de Portugal no primeiro momento e encontrada por Zero Madzero e sua mulher Mwadia no segundo – é o elo que unirá esses dois espaços aparentemente tão afastados. Duas viagens, dois tempos, dois lugares, uma travessia por discursos e práticas que ainda nos permitem levantar hipóteses e desfilar teorias.

É preciso admitir desde já que esta dissertação não apresenta, em absoluto, qualquer pioneirismo com relação a seu objeto. *O outro pé da sereia* é romance que tem sido analisado, estudado e discutido com alguma frequência desde sua publicação. Já em outra ocasião (Brincher; 2007), debrucei-me sobre os aspectos religiosos da obra em sua relação com questões de identidade cultural. Até o momento, verifica-se também um par de artigos em periódicos (principalmente) literários³⁰, um trabalho de conclusão de curso (Vieira, 2008) e pelo menos duas dissertações de mestrado (Cerezer, 2010; Pardini, 2012)³¹. Transcorridos até o momento seis anos de seu lançamento, já se pode considerar que o

³⁰ CARREIRA, 2007; CRUZ, 2008; OTÍN, 2008; RIBEIRO, 2008; SILVA, 2008; BARROS & MACHADO, 2009; PIRES, 2010; BRANDIM & MENEZES, 2008.

³¹ Não tenho a inocência de acreditar que minha pesquisa quantitativa sobre a fortuna crítica da obra em questão tenha sido suficientemente exaustiva a ponto de abarcar integralmente tudo que foi escrito sobre OPS, mas não tenho igualmente a pretensão de fazê-lo, já que não é um ponto crucial deste trabalho.

que se tem dito sobre o romance em questão soma bem umas duas centenas de páginas à fortuna crítica de Mia Couto.

2.2 Forma e narrativa, história e memória

Considerando a obra romanesca de Mia Couto como um todo, OPS é um romance bastante singular. Deve-se isso a algumas de suas características: de forma mais evidente, à estrutura temporal da narrativa, dividida entre dois momentos bastante distantes; de forma mais discreta, ao arranjo físico que, na edição “original” portuguesa, foi adotado para demarcar essa fronteira entre os dois tempos narrativos (o papel utilizado para a história que se passa em Goa, 1560, é amarelado e a tipologia utilizada é diferente daquela utilizada quando a história se dá em Moçambique, 2002). Quanto ao aspecto físico, não é exatamente nenhuma novidade no mercado editorial, mas é distintiva na obra de Mia Couto. Na edição brasileira – lançada no mesmo ano que a portuguesa –, entretanto, tal peculiaridade foi eliminada. A demarcação codicologicamente explícita dessa diferença de tempo e lugar, embora haja de minha parte algum receio de querer depreender dela muito mais que um recurso visual, pode ser entendida também como um reforço à relação que se estabelece entre essas duas faces cronológicas do romance. Dito de outra forma, é um recurso que pode servir a uma rememoração constante para o leitor de que, mesmo diante de duas histórias distintas, ainda há um único movimento a cruzá-las, uma única travessia que ambas operam e por isso aí as temos, amalgamadas num único volume, numa *única* (aceitemos a ambiguidade do adjetivo) narração.

Em seu romance de estreia, *Terra Sonâmbula*, de 1992, tudo começa num machimbombo³² carbonizado, próximo do qual as personagens principais, o velho Muahir e o menino Muidinga, encontram alguns cadernos que são, na verdade, diários de um certo Kindzu. Percebe-se, a partir daí, que há claramente duas narrativas. A primeira possui um ritmo mais lento que a segunda, mas as duas caminham lado a lado, com suas histórias e tempos, como duas retas paralelas apontando para o infinito, até o final do romance, onde elas se encontram e se confundem: Kindzu, em sonho, vê sua morte e avista

³² Ônibus.

Gaspar e o machimbombo. É o fechamento de um círculo; o fim acaba no começo. Ora, a utilização de duas narrativas é, portanto, estratégia discursiva já outrora utilizada pelo autor moçambicano. Em OPS, entretanto, a finalidade – e mesmo a urdidura que une as duas narrativas – parece ser outra. Mesmo considerando-se como ponto comum que em ambas ela não é apenas um recurso estilístico ou estético, em *Terra Sonâmbula* há um elemento catalisador dos eventos míticos de suas duas narrativas, ou melhor, a relação entre essas duas narrativas não é apenas metafórica, simbólica; é também estrutural, já que o fim do romance permite visualizar a ligação entre elas.

Em OPS, a distância cronológica desponta como um artifício interessante para um importante processo de desmistificar alguns estereótipos e lugares-comuns sobre a África e os africanos. Isso se deve principalmente ao próprio enredo, já que tanto no primeiro momento – Goa, 1560 – quanto no segundo – Moçambique, 2002 – há evidentes tensões no que se refere às tradicionais (e estanques) identidades comumente atribuídas a este ou aquele grupo. Tais tensões são igualmente importantes para configurar o referido romance como uma *história pós-colonial*, no sentido de uma narrativa capaz de reescrever, a partir de outro olhar que não o da historiografia tradicional (e, portanto, eurocêntrica), a própria história de Moçambique. Para Brugioni (2012),

(...) estabelecer uma relação entre esta obra literária e a chamada condição pós-colonial (Mezzadra) não significa colocar esta representação numa categoria que aponta para uma polaridade ou para uma temporalidade criticamente ambíguas e, sobretudo, ineficazes numa perspectiva epistemológica; em última análise, a designação deste texto coutiano como uma narração da pós-colonialidade pretende realçar uma configuração literária que questiona e desafia não apenas os paradigmas da contemporaneidade, mas também alguns dos princípios universais que se prendem com os conceitos de *identidade, raça, história e tradição* e que, em rigor, se configuram como *lugares de performance* e reconhecimento do sujeito na chamada modernidade, focalizando, deste modo, uma dimensão diferencial que se estabelece entre *sujeitos, situações e representações* (Hall). (pág. 48)

A estratégia discursiva para proceder a essa re-inscrição histórica é análoga à que vemos consolidada em outros romances africanos e portugueses contemporâneos. Em *Bom dia Camaradas*, do angolano Ondjaki, a “História” maiúscula das grandes narrativas de nação é apresentada por um narrador que revisita sua infância e, a partir dela, a própria história de seu país e da guerra civil que o assolou após a independência. Em *A costa dos murmúrios*, da portuguesa – que viveu em Moçambique – Lídia Jorge, é o olhar de Evita Lopo que, através das mudanças psicológicas e “desilusões de nação” por ela sofridas, guia o percurso historiográfico que se erige dentro do tecido ficcional. Em *O vendedor de passados*, de José Eduardo Agualusa, um angolano albino fabrica ancestralidades inventadas para políticos e personalidades utilizando documentos oficiais, antigas fotografias, diários, bilhetes de viagens e outros registros “verdadeiros” em si mesmos para inventar, afinal, mitos de origem para seus clientes. O que se percebe, então, é que, apesar das consideráveis singularidades de cada um desses autores, obras e conjunturas sócio-históricas, essa mescla entre passado e presente, história e ficção, verdade e invenção parece despontar, portanto, como mais do que um simples recurso romanescos para esses autores que, de formas bastante diferentes, atravessaram o período das independências de domínios portugueses na África, e acaba por se tornar um verdadeiro *procedimento* pós-colonial. No caso de Mía Couto e, conforme sugere Benito (2008), de outros dois destacados autores moçambicanos – Paulina Chiziane e Ungulani Ba Ka Khosa –, esse alicerçamento do ficcional no histórico responde a uma necessidade de, através da *memória*, resignificar a História:

Os escritores africanos procuram tópicos e temas na História da colectividade à qual se dirigem, pois só a memória é capaz de dar sentido à História. São vários os autores que incidem no facto de a possibilidade de falar sobre o passado, a partir do presente, provir da realidade de que o público, os receptores, conhecem a História. Neste sentido, é possível falar numa certa "função formadora" em relação à literatura africana, pois ela tem o papel de informar, de ensinar a História que foi negada aos africanos. Função que está directamente relacionada com o propósito de "reconstruir uma identidade própria" (...).

Em *História e Memória*, Le Goff, já apontava para o fato de que “hoje os historiadores se interessam cada vez mais pelas relações entre história e memória” (1990:7). Tendo sido formados dentro de realidades tão fortemente marcadas por um passado – e, portanto, por uma historiografia – colonial, o argumento de uma “função formadora” levantado por Benito soa bastante compatível com o tipo de discurso histórico que OPS (para fugirmos desde já da tentação essencialista de nos referirmos a “literaturas africanas”), pelo menos, desenvolve. Além disso, parece também coerente aceitar que esse mesmo interesse histórico via memória tenha, seguindo o vetor inverso, alcançado também a comunidade literária.

Para a composição de OPS, Mia Couto fez extensa pesquisa histórica principalmente sobre a vida de D. Gonçalo Silveira, personagem do romance que foi construída a partir de documentos e monografias oficiais, algumas escritas na época em que se passa o recorte temporal quinhentista da narrativa. Se lembramos que os tradicionais *romances históricos* têm como procedimento básico justamente essa utilização de fontes (nem sempre oficialmente dadas como) históricas, pareceria coerente considerar OPS em tal categoria romanesca. Entretanto, segundo Hutcheon (1991) em sua conhecida formulação de “metaficção historiográfica”,

“(…) é essa mesma separação entre o literário e o histórico que hoje se contesta na teoria e na arte pós-modernas, e as recentes leituras críticas da história e da ficção têm se concentrado mais naquilo que as duas formas de escrita têm em comum do que em suas diferenças”. (p. 141)

Não bastasse essa dissolução pós-moderna entre essas áreas, o que o diferenciaria de *daqueles* romances históricos canônicos seria justamente o tipo de ponto de vista adotado: não mais a versão oficial estritamente, não mais os anais em que a alva e intencionalmente épica tonalidade da aventura colonial suplante os matizes calibanescos do colonizado, mas um olhar que reescreva, através dos olhos dos dominados, essa mesma(?) história. Gayatri Spivak, em entrevista concedida a Terry Threadgold numa conferência em 1985 (e publicada apenas em 1988 no *Southern Humanities Review*, após a revisão da autora), comentou sobre o coletivo conhecido por *Subaltern Studies*:

Na minha própria compreensão do trabalho do grupo chamado Estudos Subalternos, o grupo que, como mencionei, reescreveu a história da historiografia colonial indiana a partir do ponto de vista da insurgência camponesa, é o exemplo mais ativo da historiografia desconstrutiva que eu já vi. (SPIVAK; 1990:131)³³

Para Spivak, isso que vimos como um procedimento tipicamente pós-colonial – a re-escritura da história – pode ser entendido como exemplo prático de outro dos mais conhecidos procedimentos pós-modernos, a *desconstrução*³⁴. Embora não esteja nos escopos deste capítulo discutir as ligações entre pós-colonialismo e desconstrução, é proveitoso mencionar que – com o perdão da aparentemente grosseira simplificação –, assim como esta assume toda *ciência* como *discurso* (História e Literatura, portanto, enquadram-se aqui), aquele trata o *discurso* como *narração*. É bem conhecida a formulação de Homi Bhabha, já nas primeiras linhas de *Nation and Narration* (1990), segundo a qual

As nações, como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e só podem conceber seus horizontes nos olhos da mente. Tal imagem da nação – ou narração – pode parecer incredivelmente romântica ou excessivamente metafórica, mas é a partir de tais tradições de pensamento político e linguagem literária que as nações emergem como poderosas ideias históricas no ocidente. (p. 1)³⁵

³³ “In my own understanding the work of the group called Subaltern Studies, the group I was speaking of as rewriting the history of Indian colonial historiography from the point of view of peasant insurgency, is the most active example of deconstructive historiography that I have seen”.

³⁴ Note-se que estou tomando a desconstrução, para além de uma corrente teórica, não *apenas* como procedimento, mas *também* como tal.

³⁵ “Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind’s eye. Such an image of the nation — or narration — might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west”.

Na tradição literária de um Portugal ainda colonizador³⁶, essa (com o perdão do pleonasma) nação narrada foi crucial para uma estratégia de silenciamento adotada não apenas para sustentar o mais longamente possível a imagem de perenidade e do império colonial, mas também um recurso pouco eficiente – assim o mostrou a história posteriormente – para ignorar o “vento da mudança”³⁷ que soprava sobre o continente africano. Assim, tanto mais gritantes eram as insurreições independentistas nas colônias portuguesas em África, mais inflamados e inspirados eram os discursos de Nação que a *intelligentsia* colonialista produzia. Enquanto o restante do mundo colonial já se preparava para deixar seus redutos d’além-mar, mais se intensificava o esforço português em manter a versão oficial de um império ultramarino cuja missão civilizadora estava sendo ameaçada por “terroristas”. Essa estreita e redutora *visão* – “porque presume que todo o Oriente [e, em nosso caso, todo o continente africano] pode ser visto panopticamente” –, como a chamaria Said (2007:323), fornece o par antitético perfeito para uma reconstrução (ou re-narração) pós-colonial dos discursos de heroicidade e missão civilizatória indispensável que autorizaram a dominação. No caso de OPS, devido a essa dupla travessia temporal que promove, não é apenas a partir do olhar império→colônia, mas igualmente a partir do olhar mistificador e monolítico (o conceito de *visão* de Said, portanto) com que se olha o Outro, de fora do centro, por vezes de uma *periferia* a outra, é que se efetua, no dizer de Brugioni (2012),

(...) uma prática de desmistificação dos que poderão ser definidos como os mitos da tradição e da autenticidade, colocando num aspecto social e cultural tal como é o da chamada tradição moçambicana, as transformações óbvias

³⁶ Para um levantamento bibliográfico da literatura colonial africana de língua portuguesa, veja-se o estudo de Francisco Noa (1999) elencado nas referências deste trabalho. Sobre essa produção e seus fundamentos ideológicos, bem como uma proposta de periodização dessa época, leia-se Manuel Ferreira (1987:9).

³⁷ Refiro-me à famosa frase do Primeiro-Ministro britânico Harold Macmillan, proferida no Parlamento da África do Sul em 3 de fevereiro de 1960: “The wind of change is blowing through this continent. Whether we like it or not, this growth of national consciousness is a political fact” (“O vento da mudança está cruzando este continente. Gostemos ou não, este crescimento de uma consciência nacional é um fato político”).

acarretadas pelos fenômenos da modernidade e da globalização. (BRUGIONI; 2012:55)

2.3 Fisiologia sirênica

Ao nos depararmos com *O outro pé da sereia*, uma pergunta fica evidente e talvez, apesar de sua explicação surgir ao longo da narrativa, permaneça sem maiores conseqüências visíveis em sua significação: de que outro pé se fala se, como se sabe, sereias não os têm?

É Nimi Nsundi, “aquele negro que falava português melhor que muitos dos marinheiros, que vestia de modo mais cuidado que qualquer dos grumetes, mais devoto que muitos dos portugueses” (p. 198), que fornece a explicação para o fenômeno. Para ele, aquela não era a divindade católica portuguesa, mas Kianda, a deusa das águas, “prisioneira na estátua de madeira dos portugueses”. Nimi, que era ou aparentava ser um *assimilado*, isto é, um africano convertido aos valores do colonizador, atribuiu-se a missão de libertar a sereia divina. Assim, do ponto de vista de D. Gonçalo, o que houve foi uma mutilação da estátua. Na visão de Nimi, o ato de subtrair à estátua um dos pés não foi senão um ato de purificação, de retificação, a satisfação de sua necessidade de “afeiçoar o corpo dela à sua forma original” (p. 208).

Não é somente o/a homem/mulher, o espaço, o vestuário, a língua que se adapta e se tra(ns)veste no contato com o colonizador. Os próprios espíritos africanos são agora assimilados, prisioneiros dentro dos corpos das divindades lusitanas. Entretanto, na carta que deixou para a indiana Dia Kumari, Nimi sugere que aquilo que da sereia divina precisa ser libertado é sua essência, não sua materialidade. Não é o bloco de madeira esculpido que o interessa, mas o moldar aquela prisão física a fim de abrir uma passagem para Kianda, permitindo-lhe escapar de seu aljube para a liberdade espiritual. “(...) na popa da nossa nau está esculpida uma outra Nossa Senhora. Deixo essa para os brancos”. O outro pé da sereia é, portanto, não aquilo que falta à rainha das águas para completar sua santidade, mas aquilo que lhe sobeja, seu “apêndice” (p. 198), qual o humano órgão cuja função única parece ser a de gerar inflamação, causar dor e por vezes levar mesmo à morte. Mais do que lapidar a forma, Nimi Nsundi efetuou uma operação cirúrgica, extirpando, mesmo que incompletamente, o inútil membro da sereia, materialização dolorosa de sua condição escrava e colonizada.

2.4 A palavra divina

Pouca coisa me parece tão intrinsecamente ligada ao exercício da religião quanto o uso da palavra. “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1) e então “o Verbo se fez carne” (João 1:14). Dessa palavra fundadora, divina, que *é* antes mesmo que o mundo exista, restou-nos a palavra humana, lapidada, forjada e moldada nas intermináveis *batalhas pela hegemonia do sentido* (Foucault, 1984). Pois *é* justamente na instância fundamental da palavra humana, o discurso, que a identidade religiosa catalisa partículas dispersas em torno de uma única e geral substância. O discurso religioso tende a unificar minorias, a amalgamar fragmentos identitários em torno da profissão de uma fé única. Logicamente, tratamos aqui do discurso religioso ocidental, cristão sobretudo, condizente na narrativa de OPS com o discurso católico do séquito que, a bordo da nau *Nossa Senhora da Ajuda*, partia para a “primeira incursão católica na corte do Império do Monomotapa”³⁸. A promessa de D. Gonçalo a Lisboa era unificadora: “Por fim, África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã” (p. 51).

Além da língua, de longa data imposta aos colonizados, o ritual, do qual essa mesma língua era instrumento, era outro dos elementos fundamentais à inscrição da religiosidade portuguesa sobre a africana. O ritual católico, baseado na materialização da fé, no espetáculo da missa, no exotismo da liturgia – esse exotismo às avessas, não mais do europeu em relação ao africano –, atraía e cativava os africanos. O mesmo fascínio que, consoante Baudrillard (1985), movia a religião de seu sentido psíquico a um sentido material:

Quanto à impossibilidade de nela [a massa] se fazer circular o sentido, o melhor exemplo é o de Deus. As massas conservaram dele somente a imagem, nunca a Idéia. Elas

³⁸ O Império Monomotapa (Mwenemutapa, Muenemutapa) teve seu auge entre os séculos XV e XVIII. Localizava-se na região sul do rio Zambeze, em territórios onde hoje estão os atuais Moçambique e Zimbábue. Era um reino bastante poderoso, pois administrava um grande conjunto de minas e dominava a metalurgia de ferro e de ouro, materiais evidentemente procurados com afincos por mercadores do mundo todo. Ver: OLIVER, Roland & ATMORE, Anthony. **Medieval Africa 1250-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

jamais foram atingidas pela Idéia de Deus, que permaneceu um assunto de padres, nem pelas angústias do pecado e da salvação pessoal. O que elas conservaram foi o fascínio dos mártires e dos santos, do juízo final, da dança dos mortos, foi o sortilégio, foi o espetáculo e o cerimonial da Igreja, a imanência do ritual - contra a transcendência da Idéia. (p. 7)

De outra parte, encontramos em Hume (1989) a figura de um dos primeiros filósofos ocidentais a se dar conta da importância da ritualística católica para a própria sobrevivência de sua fé:

Os devotos desta superstição alegam geralmente, desculpando as momices que lhes censuram, que sentem o bom efeito destes movimentos exteriores, de posturas e ações que avivam sua devoção e estimulam seu fervor, que de outro modo seriam enfraquecidos se se dirigissem inteiramente a objetos distantes e imateriais. Representamos os objetos de nossa fé, dizem eles, com símbolos e imagens sensíveis, aproximando-os assim de nós pela presença imediata destes símbolos do que pela mera visão intelectual e contemplativa. Os objetos sensíveis influem com mais vigor sobre a fantasia do que quaisquer outros e comunicam mais depressa esta influência às idéias com as quais se relacionam e se assemelham. (p. 38)

De todo modo, o uso do discurso e do ritual como estratégias de dispersão de identidades religiosas não-cristãs não passava despercebido:

— Amor, não. Todas menos essa.
 — Ora e por quê?
 — Essa palavra enfeitiça os homens. É pior que a religião dos brancos...

(p.115)

Nimi Nsundi nega-se a ensinar a palavra *amor* à Dia Kumari pelo poder que esse vocábulo, para ele, possui, ao mesmo tempo em que assume o deslumbre que emana da religião dos brancos. Nesse momento

vemos delineado um movimento que, desde o início da jornada, está-se processando sobre o congolês assimilado, movimento de constituição de uma identidade que é antagonismo e contradição. Na alteridade ele reconhece seu distanciamento daqueles que seriam os seus. “Eles me odeiam, chamam-me de mwanamuzungo”³⁹ (p.115). No espanto de D. Gonçalo em saber que ele possuía um cargo de confiança no navio, ele percebe-se igualmente estranho aos que o “acolheram”: “Ajudante de meirinho, tu?” (p. 53).

Nimi Nsundi alcança enfim sua transferência a essa outra dimensão, ao mundo dos mortos, que na tradição cultural moçambicana não é senão um universo paralelo ao dos vivos, uma parte indissociável deste. Sua memória é perpetuada nos pensamentos de Xilundo, que lembra do escravo “percutindo as teclas da mbira” (p. 314); no pé da sereia que Manuel Antunes, rebatizado como Manu Antu e insistindo ser o próprio Nimi, mantinha sempre ao seu lado; perpetuada, enfim, por sua condição contraditória, constitutiva de sua identidade e das identidades de todo um continente: “Eis o paradoxo da colonização: o colonizado não pode abolir a tradição do colonizador, pois a admissão de que essa tradição é uma herança sua é imprescindível à constituição de seu próprio ser” (CAETANO, 2004, p. 269).

Assim, a contradição entre o uso dessa linguagem apre(e)ndida do colonizador gerará nas gerações de escritores para os quais o estabelecimento de uma identidade nacional não submetida aos ditames do dominador aquilo que Leela Ghandi chamará de “ansiedades criativas”.

As dinâmicas do “paradigma de Caliban” parecem ter criado uma série de ansiedades criativas entre os literatos anti-coloniais. Os escritores/apropriadores nacionalistas devem ao mesmo tempo reconhecer e subverter a autoridade da textualidade imperial.⁴⁰ (Gandhi; 1998:148).

A resolução dessas ansiedades, portanto, longe de ser pacífica, residiria justamente nessa conflitante tomada de posição à qual os

³⁹ Filho dos brancos.

⁴⁰ “The dynamics of the 'Caliban paradigm' are seen to generate a host of creative anxieties among anti-colonial literary practitioners. Nationalist writer-appropriators must both recognise and subvert the authority of imperial textuality”.

escritores em busca de independência estão impelidos. Ainda segundo a autora, apesar de que “o escritor anti-colonial reencena o dilema global de pensamento nacionalista do mundo colonial”⁴¹ (p. 148), eles estariam sujeitos ao que Boehmer chamou uma “dupla clivagem” (*double process of cleaving*), isto é, uma clivagem *de* (ing.: *from*), uma outra *para* (ing.: *to*). A primeira refere-se a um “afastamento das definições coloniais, uma transgressão das barreiras do discurso colonialista”. A segunda, a um “empréstimo, uma suplantação, uma apropriação ideológica, linguística e textual [em termos de *forma*] do poder colonial” (Boehmer; 2005:101)⁴². Importante frisar que o termo *clivagem*⁴³, embora de uso mais amplo na Lingüística de modo geral – as correntes gerativistas, sobretudo, desenvolveram numerosos estudos sobre esse tema –, também é utilizado na Sociologia, na Política e na Filosofia com sentido bem distinto do lingüístico. Nestas – efetivamente, nas Ciências Humanas em geral – sua acepção é a de diferenciação, separação ou mesmo oposição de grupos étnicos ou sociais. Em outros termos, essa *clivagem* não parece ter um valor conceitual tão específico quanto aquela(s) que Boehmer postula.

Entretanto, essa oposição à *episteme* colonial seguida de uma apropriação discursiva de seus recursos lingüísticos – ou seja, a dupla clivagem acima referida – não deve ser entendida necessariamente como uma ação deliberada, estratégica e absolutamente intencional levada a cabo pelos escritores pós-coloniais. Assim o pensa a mesma Boehmer ao afirmar que

Em relação a muito da escrita pós-independência, no entanto, o fato é que os romancistas, dramaturgos e poetas provavelmente

⁴¹ “(...) the anti-colonial writer re-enacts the overarching dilemma of nationalist thought in the colonial world”.

⁴² “(...) *cleaving from*, moving away from colonial definitions, transgressing the boundaries of colonialist discourse; and, in order to effect this, *cleaving to*: borrowing, taking over, or appropriating the ideological, linguistic, and textual forms of the colonial power”.

⁴³ Chama-se clivagem, em Lingüística, o encaixe de uma oração relativa no lugar de um sintagma (ex.: “eu vivo do meu trabalho” fica, em sua forma clivada, “é do meu trabalho que eu vivo) ou o alçamento de um objeto à posição inicial de uma sentença, alterando a ordem canônica – *sujeito*→*verbo*→*objeto*, no caso do português (ex.: “a criança comeu o doce” vira “o doce, a criança comeu”).

tinham pouca opção além de serem sincréticos. Independente do quão incisivos foram seus esforços em recuperação, em uma sociedade pós-colonial que avultava a corrosão da tradição durante a ocupação colonial a “pureza cultural” não era algo em oferta. O mito indígena não daria acesso automático a uma essência ou “alma” nacional. (Boehmer; 2005:194)⁴⁴.

Esse sincretismo, longe de ser visto como um obstáculo ou limitação, é entendido pelo autora de forma positiva, já que alguns gêneros híbridos que dele são fruto, “como o romance mítico ou o poema modernista africano ou caribenho” tiveram considerável importância porque “viabilizaram linguagens simbólicas com as quais significam os vívidos contrastes de, por exemplo, cidades em expansão como Bombaim, Kingston, ou Acra” (p. 194).

Sincretismo, hibridismo, transculturalismo: seja qual for o significativo com o qual se faça menção aos processos de apropriação e re-significação utilizados por escritores em regimes coloniais ou depois deles, deve-se admitir que, numa obra como a de Mia Couto, os resultados obtidos através desses procedimentos de escrita são evidentes não apenas em termos estilísticos, mas também em termos de como são capazes de dar voz ao polifônico arquipélago cultural moçambicano. Assim, seja evidenciando a força da palavra nos ritos religiosos, seja pela utilização criativa, original e politicamente consciente que faz do idioma – e nisto incluem-se as inserções lexicais plurilingüísticas que o colorem e tensionam –, a prosa de Mia Couto, em especial a de *O outro pé da sereia*, anda ao mesmo tempo em duas direções: de um lado, mantém atualizadas as projeções “exotizantes” que muito da crítica, mesmo da mais atual, tem lançado à produção romanesca africana, fato geralmente motivado pelo rico repertório de narrativas orais, mitos

⁴⁴ “In relation to much post-independence writing, however, the fact is that novelists, playwrights, and poets probably had little option but to be syncretic. No matter how determined were writers’ efforts at reclamation, in a postcolonial society coming to terms with the corrosion of tradition during colonial occupation, cultural purity was not on offer. Indigenous myth could not give automatic access to a national essence or ‘soul’. Yet, far from syncretism being a disadvantage, the powerful mutating energies of mixed genres like the myth-based novel or the Caribbean or African modernist poem made available symbolic languages with which to signify the vivid contrasts of, for example, expanding post-independence cities like Bombay, Kingston, or Accra”.

locais e elementos fantásticos que povoam seus universos ficcionais; de outro, fornece aos leitores e críticos mais habituados às formas e recursos literários canônicos um material igualmente consistente: a manipulação sofisticada da sintaxe, a sutileza do humor e da ironia nas questões polêmicas, a cunhagem de neologismos aliada à subversão de ditos populares e clichês estilísticos. De alguma forma, OPS parece confirmar o quanto a tal dupla clivagem de Boehmer, para longe de ser um impasse, um obstáculo imaginativo (uma *ansiedade*, diria Leela Gandhi), acaba se tornando uma verdadeira fonte de soluções literárias criativas.

2.5 O “espaço lusófono”: um lugar confortável

(...) Não há credo nem há côr
 Que abalem o ardor
 Desta grande família
 Que mora em todo o mundo
 Vamos juntos celebrar
 Este encontro singular
 Em paz, harmonia
 E plena comunhão
 Gentes da lusofonia
 Espalhem a vossa emoção
 E a vossa alegria
 Gentes da lusofonia
 Partilhem a vossa paixão
 E sabedoria (...)

*Mafalda Veiga - Jogos Da
 Lusofonia*

Convém, antes de iniciar o tópico que se pretende desenvolver nesta seção, retomar uma breve e elucidatória síntese feita por Schmidt (2006) do conceito de lusofonia:

Tomando como referência este espaço híbrido e transcultural do mar cruzado em vários sentidos a partir das rotas da escravidão, podemos começar a pensar em outras rotas que também ligaram África, Europa e América, mas em outras direções. Refiro-me ao projeto colonial empreendido pelos portugueses a partir do século

XV, e que de forma anacrônica, problemática e ex-cêntrica, desenvolveu-se até o final do século XX. Este outro percurso, desenhado no espaço-tempo daquilo que podemos conceituar como um território transnacional de língua portuguesa, encontrou no Salazarismo sua máxima projeção utópica, de base fascista, quando o governo totalitário português, a partir dos anos 50 até os 70, reeditou o seu sonho imperial através da máxima que definia o país como um só, “do Minho ao Timor”.

O Salazarismo, por sua vez, encontrou em Gilberto Freyre uma âncora teórica que mui utilitariamente acoplou a sua nau ideológica:

Na base desta utopia, sobreviviam, como uma fantasmagoria de grande utilidade, as teorias de Gilberto Freyre, então a serviço da interpretação do projeto colonial português como um colonialismo cordial, inter-racial, mestiço e não-racista. Às interpretações que então se fizeram das idéias de Gilberto Freyre, subjazia a legitimação da empresa do poder colonial português. Este conjunto de princípios, que buscava justificar a permanência de Portugal em África, num momento histórico em que outras colônias africanas encontravam-se em pleno processo de descolonização, pode ser resumido no conceito de “lusofonia”.

Em artigo publicado em 18 de janeiro deste ano no *ipsilon* (pp. 38-39), suplemento cultural do jornal português *Público*, António Pinto Ribeiro reuniu de forma incisiva e desprovida de eufemismos alguns dos argumentos mais ácidos contra a ideia de lusofonia que flutuavam dispersos aqui e ali na crítica pós-colonial. Em “*Para acabar de vez com a lusofonia*” – título, por si só, bastante esclarecedor –, Ribeiro não apenas recolhe de forma compiladora as críticas contra o aspecto político da lusofonia, que buscava unificar sob uma bandeira supostamente pluralista e acolhedora toda a “nação portuguesa ultramarina”, mas alerta também para o quanto esse mesmo projeto ainda agencia atores sociais no mundo contemporâneo, “agora usando a terminologia do investimento empresarial e da cooperação econômica”. Em sua avaliação, entende que

(...) a expressão mais perversa da lusofonia é a amnésia sobre o passado pré-colonial dos países africanos ou de Timor e, de algum modo, a repetição dessa expressão do colonialismo que foi “a descoberta” destes povos – que só passaram a ter história no momento em que os “descobridores” os encontraram.

O fulminante artigo de Ribeiro encontra, evidentemente, eco em muito da crítica pós-colonial que já se debruçou sobre o tema e também no próprio pensamento de alguns escritores que, malgrado suas vontades, estariam nessa utópica e universalizante barca lusófona. Por ocasião da 21ª Bienal do Livro de São Paulo (2010), para a qual foram convidados os escritores Mía Couto, Ondjaki e José Eduardo Agualusa, estes angolanos, o tema “Lusofonia” foi trazido para a sala de debates. As opiniões foram bastante diversas.

Na quase romântica opinião de Agualusa, a lusofonia seria “como uma sala de visitas na qual todos os falantes da nossa língua têm o direito de aceder para trocar experiências. A partilha da língua, e de muitas histórias, de sons, de sabores, de memórias”⁴⁵. A concepção de Ondjaki, entretanto, segue por outra via:

O que é isso da lusofonia, alguma doença? É uma doença política que nunca mais se resolve e não passa de declarações de boas intenções. E os comprimidos não estão à venda na farmácia. (...) a lusofonia é um conceito que não existe. Se chegarmos a um camponês do Cunene ou do sul do Brasil e falarmos em lusofonia, ele vai responder que não sabe que doença é essa. Não há um sentimento lusófono. O que interessa é a língua portuguesa que, com mais sotaque, ou com menos sotaque, é a mesma. É a língua que os une e com a qual as pessoas comunicam.

ONDJAKI,

<http://www.opais.net/pt/dossier/?id=1904&det=8213>

⁴⁵ <http://www.pglingua.org/especiais/espaco-brasil/2722-bienal-de-sao-paulo-discutira-a-lusofonia>

Para Mia Couto, por sua vez, a lusofonia não parece assim um ideal tão abominável. Já disse algumas vezes⁴⁶ que não acredita *numa* lusofonia, mas em *lusofonias*, num movimento, assim o percebo, análogo a esse que se verifica com relação às *literaturas africanas* – em oposição ao monolitizante discurso de uma *literatura africana*⁴⁷. Em entrevista de 2008 concedida ao repórter Gil Felipe, do *Notícias* (Maputo), afirmou:

Penso que fazer uma recusa total da lusofonia, de uma comunidade de falantes de língua portuguesa no mundo, de que nós fazemos parte, não é correcto. Porque essa comunidade pode nos servir em muitos momentos, como o que mais ou menos se verifica agora, em que o processo de globalização é muito forte e nos pode sufocar. Talvez essa afirmação de um espaço próprio, onde nós temos alguma coisa a dizer, é bem mais útil que as perdas de tempo que temos tido ao rejeitarmos aquilo que por razões óbvias não se pode rejeitar.

Para o autor moçambicano, portanto, a lusofonia de alguma forma se confunde com a globalização não apenas no aspecto amalgamador de elementos heterogêneos, mas numa irrefutabilidade de sua aceitação como processo. Dito de outra forma, assim como existe o discurso de que não se pode ser *contra* a globalização – embora se possa, claro, encará-la criticamente – , já que é inevitável, ser *contra* a lusofonia também seria empresa de pouca serventia a essa atitude estratégica de “afirmação de um espaço próprio”. Essa posição, a de não ojerizar por completo a lusofonia, embora de forma bem mais romântica, encontra ressonâncias em outros discutidores do tema. Aguilar (2005), por exemplo, parece ter encontrado uma fórmula de aceitá-la ao mesmo tempo em que refuta as motivações de portugueses, brasileiros e africanos tanto para negá-la quanto para abraçá-la:

Produto do Império Português, a Lusofonia é hoje um movimento pequeno, se

⁴⁶ Perguntas sobre a lusofonia, aliás, parecem ser algumas das mais recorrentes entre os jornalistas que o inquiram publicamente.

⁴⁷ Que ainda persiste sobretudo junto a movimentos a quem esse “pan-africanismo tardio” interessa enquanto estratégia de unificação.

comparado com a imensidão dos sonhos que lhe deram origem. Mas hoje há que entender a Lusofonia não como uma herança, como teimam os portugueses em considerá-la, nem como uma oportunidade de negócio futuro, como a vêem os brasileiros, nem como um trauma neo-colonialista que dispensa os colonos, como a entendem os africanos, mas como um desafio que se deseja partilhado, uma construção e invenção (e não invasão) de vários mundos do universo lusófono que falam do interior deles próprios, recebendo, simultaneamente, influências das áreas geográficas e culturais onde a língua portuguesa é falada ou como sugere Celso Cunha: uma república do português sem capital demarcada. Não está em Lisboa, nem em Coimbra, não está em Brasília, nem no Rio de Janeiro. A capital da língua portuguesa está onde estiver o meridiano da cultura.

Nesse coliseu de posicionamentos, essas opiniões cujos polegares não sobem ou descem parecem ter, de alguma forma, um denominador comum. Para alguns escritores – Mia Couto entre eles –, legisladores e editores⁴⁸, entre outros, esse pudor com relação ao abandono da ideia de lusofonia não me parece um lugar apenas estratégico, mas também confortável. Perceba-se, por exemplo, que neste trabalho mesmo o adjetivo “lusófono”⁴⁹ surge vez e outra, a rigor, nas seções cujo suporte teórico é dado por Boaventura de Sousa Santos, a quem o termo, nos trabalhos aqui utilizados, não parece evocar maiores pudores. Embora não haja aqui espaço para aprofundar a observação seguinte, o percurso teórico traçado até o momento me faz acreditar que esse conforto está muito mais ligado ao “lado” português do debate que ao angolano ou

⁴⁸ Embora as obras de autores africanos e portugueses sejam editadas por aqui sem alteração de idioma (além do emblemático caso de José Saramago, quem sempre teve suas edições brasileiras publicadas no português com o qual escrevia, o própria Mia Couto também é editado no Brasil com a grafia moçambicana), a contraparte nem sempre foi equivalente. Ora, o mais recente acordo ortográfico seria, portanto, um facilitador – econômico, sobretudo – desse processo. Logicamente, agitar a bandeira de uma lusofonia agora (na teoria) linguisticamente homogeneizada é bastante conveniente para esses setores.

⁴⁹ E vocábulos análogos ou derivados.

moçambicano, por exemplo. O termo “espaço lusófono”, por exemplo, é utilizado Boaventura com alguma frequência alhures. Em “*As oportunidades lusófonas*”, pequeno artigo web publicado em 2010, assim o define:

O espaço lusófono – uma designação ingrata que não dá conta das polifonias que circulam no interior dela e lhe dão vida e à qual, por isso, prefiro espaço dos países de língua oficial portuguesa – está a ser constituído num contexto de crescente globalização das interacções económicas, sociais, políticas e culturais.

É uma forma de globalização regional que se defronta com três desafios que podem ser formulados através de três questões. Sendo certo que se confrontam hoje em dia duas formas de globalização – a globalização neoliberal, dos capitais e das imposições do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional e Organização Mundial do Comercio, por um lado, e a globalização da solidariedade, dos grupos de cidadãos em luta por um mundo mais justo e mais respeitoso das diferenças culturais, por outro –, de que lado está o espaço da lusofonia? De que oportunidades dispõe este espaço nas globalizações em curso? Quais as condições para as explorar?

Apesar do *mea culpa*, a utilização do termo acaba persistindo. Sua utilização é para o sociólogo português, portanto, uma estratégia congregadora para justamente buscar esse “mundo mais justo e mais respeitoso das diferenças culturais”. Mía Couto, ao dizer que “a ideia da comunidade lusófona é uma construção que corresponde a interesses políticos particulares”, não está, no fundo, tão distante da concepção de Santos. A diferença crucial reside precisamente na forma como esses interesses políticos são percebidos. Mía também já deixou claro logo acima que há, em termos políticos, algum valor utilitário nessa lusofonia. Por que então essa enorme ojeriza, sobretudo nos estudos pós-coloniais, em se utilizar tal expressão? Por que tais medidas ao se retomar esse termo que, afinal, não é assim tão inocente? Embora saiba da impossibilidade de aqui responder satisfatoriamente a tais questionamentos, gostaria de puxar um fio desse novelo que, pela forma como se apresenta em OPS, acabou me chamando a atenção.

Pouco após se encontrarem, a indiana Dia Kumari e o congolês Nimi Nsundi travam um diálogo que se desenvolve até chegar a este ponto:

- *É árvore que se diz. Você vai ter que aprender português.*

- E é você quem vai ensinar?

- *A minha língua é o português, nunca mais terei outra.*

A indiana riu-se. Espreitou o rosto do negro para se garantir de que este não estaria ironizando.

- *Falo a sério.*

- Dona Filipa disse que, quando chegarmos a Moçambique, você será o língua dos portugueses. Isso é verdade?

- *Esse é assunto meu.*

- Pois eu não sei se faria uma traição dessas. Você sabe para que é que vai ser usada essa língua?

- *Essa língua é a que falamos nós dois, agora.*

Nimi apela, ao fim, para o fato de que, “bem ou mal”, não fosse o conhecimento de ambos da língua portuguesa, aquele diálogo – e, por extensão, o aprofundamento que se verifica na relação entre essas personagens – não seria possível. Há nele, pelo menos até certo momento da narrativa, um sentimento de que sua servidão cultural não é assim tão má, já que sua condição de mainato⁵⁰ lhe garante, senão uma existência menos sofrida, atividades não tão desumanas quanto a dos escravos comuns, e a língua seria um fator crucial nesse privilégio, já que para além de suas obrigações costumeiras ainda servia de intérprete para os portugueses nas costas da África. Essa percepção de alguma positividade que Nimi demonstra em relação à língua portuguesa denota uma ideia quase religiosa (cristã, sobretudo, já que ele é praticamente um assimilado *avant la lettre*), um sentimento – ou mera justificativa? – de que através dela haveria uma *comunhão* possível. Tal vocábulo,

⁵⁰ Os mainatos eram escravos particulares, pessoais. O termo, entretanto, tem origem menos nobre: consoante Dalgado (1905), vem de *mannattan*, nome indiano para as pessoas que lavavam roupas. Através do Português, acabou difundido para outras línguas do tronco malaio-polinésio.

absolutamente enraizado na mitologia cristã, pois denomina, entre outras coisas, o ritual litúrgico do sacramento da eucaristia, evoca tanto uma romântica inocência ideológica, de um lado, quanto um oportunismo corporativo (ou utilitarismo político, se quisermos enunciar um ponto de vista mais diplomático e menos econômico), de outro, do qual as discussões sobre lusofonia estão constantemente impregnadas.

Leia-se, por exemplo, um trecho da seção *Missão e Valores* da ONG Espaço Lusófono⁵¹ [grifo meu]:

A promoção e a divulgação da Língua Portuguesa, como instrumento privilegiado de comunhão no espaço lusófono e o reforço do papel das Organizações da Sociedade Civil, enquanto atores indispensáveis na construção e no desenvolvimento das sociedades, representarão eixos estratégicos de intervenção no programa da Espaço Lusófono.

Logicamente, sendo uma ONG com atividades que vão da facilitação de parcerias de caráter econômico à “intervenção em países que possam representar para Portugal um interesse estratégico, no que se refere, nomeadamente, à promoção e divulgação da Língua Portuguesa”, entre outras, essa alegada capacidade de comungar diferentes atores sociais em torno desse bem comum, a língua, é vital.

Contudo, nem só de pessoas jurídicas sobrevive a lusofonia. Em uma conferência comemorativa pelos 40 anos do periódico português *Expresso*, realizada em janeiro do corrente ano, reuniram-se o moderador do debate Nicolau Santos, o ex-Presidente de Moçambique, Joaquim Chissano, o ex do Timor-Leste, Ramos-Horta, além de Celso Lafer, ex-ministro dos Negócios Estrangeiros do Brasil. A proposição era bastante clara: tratar de projetos *concretos* para a lusofonia. Ora, isso prevê, em primeiro lugar, a aceitação de uma definição minimamente compartilhada de lusofonia. Enquanto o ex-ministro brasileiro defendia

⁵¹ “A Espaço Lusófono é uma Organização Não Governamental para o Desenvolvimento (ONGD), que tem por objeto a conceção, a execução e o apoio a programas, atividades e projetos de cariz educativo, cultural, científico, ambiental e económico, designadamente em Portugal e nos países de língua oficial portuguesa. Não se exclui, contudo, a intervenção em países que possam representar para Portugal um interesse estratégico, no que se refere, nomeadamente, à promoção e divulgação da Língua Portuguesa”. Do website da ONG: <http://www.espaculusofono.org/>

uma lusofonia orgânica, desatrelada dos espaços institucionais tradicionais (as reuniões da CPLP, por exemplo), “apropriada pelos cidadãos”, Chissano, por sua vez, afirmou ver a lusofonia como um espaço de “comunhão de culturas”. Apesar do lirismo pacificador que *essa* lusofonia evoca e de sua expressa vontade de dar voz às diferentes realidades que se expressam em língua portuguesa, coaduno-me com Schmidt (2006) quando afirma que

(...) fazer falar as diferentes experiências pós-coloniais em língua portuguesa só faz sentido se isso se investir num projeto de tradução dos significados históricos, políticos, raciais, étnicos e de gênero, dos diferentes modos de se vivenciar os desdobramentos da experiência colonial.

Portanto, essa fraternal comunhão ignora tudo que se deve varrer para os porões históricos – e todo o peso dessa *anistia epistemológica* – em nome de um ideal que não é uniformemente compartilhado porque, no fim das contas, não é um *lugar*, nem *uma*, mas várias “encruzilhadas culturais” (Correia & Sousa; 2011). É um arremedo de sonho que não pode ser contado, “porque nenhum sonho se pode contar. Seria preciso uma língua sonhada para que o devaneio fosse transmissível. Não há essa ponte. Um sonho só pode ser contado num outro sonho” (p. 22).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

3.1 De ignitores e lacunas: notas sobre um percurso de pesquisa

Apesar de ter sido o estopim para este trabalho e, principalmente, ter fornecido algumas ideias a partir das quais meu próprio percurso de pesquisa foi sendo delineado e meus fundamentos teóricos foram – pelo menos assim o percebi – sendo aprimorados, o ensaio de Boaventura de Sousa Santos discutido no primeiro capítulo apresenta algumas proposições que não são amplamente aceitas dentro dos círculos teóricos nos quais tem circulado desde sua publicação. Uma das críticas mais *originais* (para fins lúdicos, aceitemos novamente aquela dupla acepção desse vocábulo) parte de Ana Paula Ferreira⁵² em seu ensaio “*Specificity Without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality*”⁵³. Neste, ela retoma, em primeiro lugar, as ponderações de David Lloyd sobre os “binarismos simplistas”⁵⁴ que ainda dominam o debate pós-colonial. Em seguida, aponta aquilo que entende como incongruências bibliográficas – mesmo que o que esteja levantando em seguida sejam problemas eminentemente teóricos –, ou melhor, uma combinação de teorias que ali soam como uma “ostensiva confluência entre aquilo que é geralmente pensado como diverso, como vozes cultural e geograficamente distantes”⁵⁵.

Em artigo posterior – e retomando alguns pontos essenciais do debate de Ferreira –, Cunha (2009) defenderá que “Não deixa de ser paradoxal que Boaventura Sousa Santos estabeleça assim a especificidade do colonialismo português, reconhecendo a hegemonia da teoria pós-colonial anglo-saxônica, quando poderia contestá-la” (p. 2).

⁵² Professora da University of Minnesota, Department of Spanish and Portuguese.

⁵³ O artigo digitalizado me foi enviado pela própria autora. A referência que faço é, portanto, ao periódico no qual foi publicado, mas ao qual não tive acesso direto.

⁵⁴ O termo utilizado originalmente é “*facile binarisms*”.

⁵⁵ “(...) ostensible confluence among what are generally thought to be very diverse, geographically and culturally distant voices”.

De forma abertamente mais ácida, sua crítica à formulação de Santos a respeito dessa alegada especificidade colonial portuguesa avança desta forma:

Sem menosprezar a importância da aplicação dos estudos pós-coloniais às literaturas lusófonas, parece-nos mais relevante, em relação a Portugal, considerar a sua dimensão pós-imperial, na medida em que a vivência histórica nacional assenta sobretudo numa perspectiva imperial, fundadora do seu imaginário, desde o “milagre de Ourique” ao “quinto império”, desde *Os Lusíadas* à *Mensagem*. (p. 8)

Em direção um pouco diversa, Moellwald (2008) afirma que

Sem querer reduzir toda a pertinente argumentação que Boaventura Santos desenvolve, concordo com sua posição epistemológica especialmente quando temos como referente a situação da colonização brasileira, fundamentalmente ibérica, mas, no caso de Moçambique, a ex-colônia portuguesa que teve um contato muito próximo, por sua posição geográfica, com o mundo do colonialismo inglês, penso que os Estudos pós-coloniais anglo-saxões têm muito a dizer. As questões, levantadas por esses estudos, também abrangem situações que se referem mais amplamente ao universo político, social, econômico e principalmente cultural do mundo pós-colonial, como um todo, o que também justifica sua importância para estudar os tempos e espaços do colonialismo lusófono (...). (p. 69)

Ora, percebe-se então que a relevância e a difusão do ensaio de Santos não significou uma aceitação nas mesmas proporções. Uma via de análise que me atraiu, mas à qual não pude dar mais fôlego neste trabalho, foi justamente a de refletir, a partir desse debate, em que medida essas críticas propõem (ou não) alternativas para se pensar: a) de modo geral, as influências no colonialismo lusitano da alegada licenciosidade portuguesa – seja intencional ou pura falha institucional – em suas tentativas de criar projetos de identidade transnacionais; b) de

modo específico, a incidência, na literatura moçambicana e, em especial, na obra *O outro pé da sereia*, dos “emblemas” identitários que esses projetos produziram/suscitaram/estimularam (assimilação, cafricanização, calibanização, portugalidade, moçambicanidade, mestiçagem). Dei-me conta, a certa altura do percurso, de que alguns dos temas que suscitei acabaram se agigantando bibliograficamente e mereceriam por si mesmos, portanto, transformarem-se em estudos específicos.

Devo igualmente mencionar que alguns itens bibliográficos foram acrescentados – e descobertos – mui tardiamente ao trabalho e que isso, de alguma forma, congestionou consideravelmente a fluidez com que pretendi destrinchar alguns dos tópicos. De repente, dúzias de artigos, dissertações e teses que até certo momento pareciam não estar em meus horizontes de pesquisa. Deve-se isto sobretudo a um fator cronológico da própria pesquisa. Iniciei-a em 2008 e tive que abandoná-la em meados de 2009. Retomei-a em 2011 e, nesse ínterim, acabei por não atualizar integralmente as fontes. Para fins bibliográficos, creio que o problema foi sanado. Estão aí as principais referências que recuperei através de portais de pesquisa acadêmica e mecanismos de busca da internet. Senti muita falta de citar textualmente alguns desses trabalhos, já que em alguns casos poderiam ter me auxiliado justamente no aprofundamento das questões acima descritas como incipientes. Entretanto, acabei encontrando algum conforto na descoberta de que suportar esse angustiante desejo por mergulhar em procedimentos exegéticos é também parte importante do processo de escrita. Saio desses embates, portanto, embora ciente das lacunas que não preenchi, minimamente satisfeito.

REFERÊNCIAS

ABBOTT, Peter; RODRIGUES, Manoel Ribeiro. **Modern African Wars (2): Angola and Moçambique 1961-74**. Londres: Osprey Publishing, 1988.

AGUILAR, Luís. *Luso-Afonias e Cultura da Língua Portuguesa. A Viagem da Língua Portuguesa*. Recife, PE: **Continente**, 2005, Ano III, nº 29, pp. 11-15.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade**. Oeiras: Celta, 2000.

_____. *O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono"*. IN: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. **Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros**. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. 2. ed. Londres: Verso, 1991.

APA, Livia. *A ilha da memória*. IN: ANGIUS, Matteo & ZAMPONI, Mario (org.). **Ilha de Moçambique: convergência de povos e culturas**. Tradução: Carlotta Orsoni, Cristina Sperandio. [s.l.]: AIEP Editore, 1989. p. 122-129.

APPIAH, Anthony. **The ethics of identity**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

BARBEITOS, Arlindo. *“Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme”*. **Lusotopie 1997**: Enjeux contemporains dans les espaces lusophones. Paris: Karthala, 1997, p. 309-326.

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENITO, Ana Belén García. (Re)escrever a história através da estória: Paulina Chiziane, Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa. **Limite**: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía, nº. 2, 2008, págs. 231-254.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: escritos escolhidos**. Tradução: Celeste H. M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: Cultrix, 1986.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BHABHA, Homi K. (org). **Narrating the Nation**. Londres: Routledge, 1990.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BIHR, Alain. *Parcours de la xénophobie - de l'hétérophobie au ressentiment*. **Parole sans frontière**, 5 nov 2005. Disponível no endereço eletrônico < <http://www.p-s-f.com/psf/spip.php?article80> >. Acesso em 10 out 2007.

BOEHMER, Elleke. **Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors**. 2ª ed. New York: Oxford University Press, 2005.

BOXER, Charles R. **O Império Colonial Português 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRANCO, Wilson Castelo. “*A Relíquia*” e suas desproporções. **Suplemento Literário Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 637, p. 5, 16/dez/78.

BRIZUELA-GARCÍA, Esperanza. *The History of Africanization and the Africanization of History*. IN: **History in Africa - A journal of Method**, Volume 33, 2006, p. 85-100.

BRINCHER, Sandro. Religião e identidades n’*O Outro Pé da Sereia*. Comunicação oral. IN: **III Encontro de Professores de Literaturas Africanas**, 2007, Rio de Janeiro.

BRUGIONI, Elena. *História[s] na pós-colonialidade*. **Luso-Brazilian Review**, vol. 49, nº. 1, junho de 2012, p. 46-62.

CAETANO, Marcelo José. *O enigma de Muana Puó*. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 267-282, 2º sem. 2004.

CAMÕES, Luís de. **Obras**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1970.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da USP, 1998.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. *A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária*. **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades**. Duque de Caxias - RJ, v. II, n. VI, jul-set 2003. Disponível no endereço eletrônico <<http://publicacoes.unigranrio.com.br/index.php/reihm/article/view/425>>. Acesso em 10 out 2008.

CEREZER, Marcia Cristina Cerezer. **A representação do estrangeiro nas obras O Último Voo do Flamingo e O Outro Pé da Sereia, de Mía Couto**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2010. Disponível em: <http://www.ppgl.upf.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=17>. Acesso em: 2012-02-18.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madri: Akal Ediciones, 2006.

CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

CORREIA, Ana Maria; SOUSA, Ivo Carneiro de (org.). **Lusofonia: Encruzilhadas Culturais**. Macau: Saint Joseph Academic Press, 2011.

COSTA, Luana Antunes Costa. **Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia, de Mía Couto**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, 2008. Disponível em <http://www.btdt.ndc.uff.br/tde_arquivos/23/TDE-2008-07-

30T122846Z-1538/Publico/Luana%20Costa-dissert.pdf >. Acesso em 22 fev 2013.

COUTO, Mia. **O Outro Pé da Sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Entrevista a Gil Felipe. *Jornal Notícias*, Maputo, 08 dez 2008. Disponível em <
<http://acervo.revistabula.com/posts/entrevistas/entrevista-mia-couto> >. Acesso em 22 jan 2012.

CUNHA, Carlos M. F. *A questão da 'especificidade' do pós-colonialismo português*. IN: **Actas do VI Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada / X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas**. Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2009.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. **Dicionário português-komkani**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.

DELEUZE, Gilles. **L'Abécédaire**. Paris: 1994. Editions Montparnasse, TV Arte. Entrevista concedida a Claire Parnet.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Ana Paula. *Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality*. IN: MEDEIROS, Paulo de (org.). **Postcolonial Theory and Lusophone Literatures**. Utrecht: The Utrecht Portuguese Studies Center, Portuguese Studies Series, vol. 1, 2007, pp. 21-40.

FERREIRA, Manuel. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. São Paulo: Ática, 1987.

FONSECA, Jair Tadeu da. Alegorias literárias, fantasmagorias da cultura. IN: **Gragoatá**. Programa de Pós-Graduação em Letras da

Universidade Federal Fluminense, n. 1 (jul./dez. 1996. Niterói : EdUFF, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In: _____ . **Sexo, poder e indivíduo**. 2. ed. Desterro: Nephelibata, 2005. Entrevista concedida a H. Becker; R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, em 20 de janeiro de 1984.

FREIRE ANTUNES, José. **A Guerra de África (1961-1974)**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1995. Vol. I e II.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 20^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

GANDHI, Leela. **Postcolonial Theory - A Critical Introduction**. St. Leonards: Allen & Unwin, 1998.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 7^a ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart Hall; GAY, Paul Du. **Cuestiones de identidad cultural**. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2003a.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et all]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de [org] (Cultura e Desenvolvimento)

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEÃO, Francisco Cunha. **Ensaio de psicologia portuguesa**. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

LEMAIRE, Ria. *Metaforizar, des-metaforizar, re-metaforizar: qual é a verdade que (não) se quer revelar? O caso de Casa-grande e senzala*. **Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani**, Roma, 2000, v. 2, p. 125-137.

LIE, Nadia; AHEN, Theo d'. **Constellation Caliban: figurations of a character**. Amsterdam: Rodopi, 1997.

LIMA, Luiz Costa. **O redemunho do Horror: as margens do ocidente**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

LOURENÇO, Eduardo. **O fascismo nunca existiu**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1976.

_____. **Nós e a Europa ou As duas razões**. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990.

_____. **Mitologia da Saudade, seguido de Portugal como destino**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A nau de Ícaro: e, Imagem e miragem da lusofonia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MANNONI, Octave. **Psychologie de la colonisation**. Paris: Seuil, 1950.

MATA, Inocência. *Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade*. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Portugal não é um país pequeno. Contar o "Império" na pós-colonialidade**. Lisboa: Cotovia, 2006. p. 271-283.

MELO, João de (org.). **Os anos de guerra, 1961-1975: os portugueses em África: crónica, ficção e história**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1988.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MENESES, Maria Paula G. *O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais*. IN: **e-Cadernos CES 07: Indígenas, nativos, nações: identidades, classificações e Estado**. Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2010, p. 68-93.

MOELLWALD, Branca Cabeda Egger. **A poiesis da nação em Mia Couto. Fragmentos de um olhar**. 2008. 241 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) - Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MONEDERO, Juan Carlos. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa. **El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

NAXARA, Marcia Regina Capelari; BRESCIANI, Stella. **Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

NOA, Francisco. *Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso*. **Via Atlântica**: Revista da área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. São. Paulo, n. 3, dez. 1999, p. 58-69.

ONDJAKI. *Outras margens da mesma Língua*. Comunicação lida na conferência **A Língua Portuguesa: Presente e Futuro**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 10 dez 2004. Disponível em <<http://ciberduvidas.pt/antologia.php?rid=726>>. Acesso em 05 nov 2010.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Olhares do exílio: a expatriação de negros e brancos na cena colonial africana*. **IPOTESI**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, 1999, p. 59-68.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Bordejando a margem - escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças*. **SCRIPTA**. Belo Horizonte: PUC Minas, Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros, v.8, n.15, 2º sem. 2004, p. 253-266.

PARDINI, Alessandra Braghini. **Terra sonâmbula, o último vôo do flamingo e O outro pé da sereia: letras do sonho, páginas da Terra em Mia Couto**. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-15032013-110643/>>. Acesso em: 2013-03-16.

PAREKH, Bhikhu C. **Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory**. 9ª ed. Londres: Macmillan Press, 2010.

PINHEIRO, Alves. **Moçambique é Portugal: Depoimento sobre a presença Lusa na África**. Rio de Janeiro: Ed. RGE, 1965.

PINTO, Alberto Oliveira. *O colonialismo e a 'coisificação' da mulher no cancionero de Luanda, na tradição oral angolana e na literatura colonial portuguesa*. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Orgs.). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Colibri, 2007, p. 35-49.

PORTUGAL. **Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique**. Decreto-Lei nº 39666 de 20 de Maio de 1954, Separata nº 347 do Boletim Geral do Ultramar. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1954.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1999.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Todo Caliban**. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. **Centro de Estudos Sociais**, Mai 2003. Disponível em <
<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/188/188.pdf> > Acesso em 15 nov 2010.

_____. **Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo**. Porto: Afrontamento, 2004.

RODRIGUES, Kátia Frazão da Costa. *A construção calibânica do outro: entre tempestades e naufrágios*. IN: **Revista Brasileira do Caribe**: Universidade de Brasília, vol. IX, nº 17, Brasília, Ed. CECAB, jul/dez 2008.

ROTHERMUND, Dietmar. **The Routledge companion to decolonization**. Nova Iorque: Routledge, 2006.

RUAS, Joana. *A Guerra colonial e a memória do futuro*. IN: TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org.). **A guerra colonial: realidade e ficção, actas do I Congresso Internacional**. Lisboa: Editorial Notícias, 2001. p. 301-305

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993**. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. IN: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n. 78, out 2007, p. 3-46.

_____. *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*. In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). **Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade**. Porto: Afrontamento, 2002.

_____. *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*. IN: HOLLANDA, Heloisa Buarque de [org]. **Cultura e Desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1970.

SCHMIDT, Simone Pereira. *Navegando no atlântico pardo ou a lusofonia reinventada*. IN: **Crítica Cultural**, vol. 1, núm. 2, jul/dez 2006. Online. Disponível em <<http://linguagem.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/critica/0102/06.htm>> Acesso em 25 jul 2011.

_____. *Cravo, canela, bala e favela*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(3), set-dez/2009, pp. 799-817.

SHOHAT, Ella. *Notes on the "Post-Colonial"*. IN: AFZAL-KHAN, Fawzia; SESHADRI-CROOKS, Kalpana [orgs.]. **The Pre-occupation of Postcolonial Studies**. Durham/Londres: Duke University Press, 2000. pgs. 126-139.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Tony Simões da. *Raced Encounters, Sexed Transactions: 'Luso-Tropicalism' and the Portuguese Colonial Empire*. **Pretexts: Literary and Cultural Studies**, London, v. 11, n. 1, 2002, p. 27-39.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **The post-colonial critic: interviews, strategies and dialogues**. New York/London: Routledge, 1990.

THOMAS, Omar Ribeiro. *Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa*. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Coords.). **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 39-64.

TUTIKIAN, Jane. **Inquietos olhares: a construção do processo de identidade nacional nas obras de Lídia Jorge e Orlanda Amarílis**. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.

VIEIRA, Leandro Rocha. **A representação identitária no romance *O outro pé da sereia***. PUC – Campus Uruguaiana, 2008.

YOUNG, Robert J. C. **Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça**. Tradução: Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

4 ANEXOS

4.1 Para acabar de vez com a Lusofonia

António Pinto Ribeiro

Sexta-feira, 18 Janeiro 2013.

Lusofonia é um conceito vago, demasiado vago - e uma versão kitsch de uma boa relação de Portugal com os países que foram colónias, que são ex-colónias. Alimentada pela esquerda mais retrógrada e pela direita mais nacionalista e nostálgica do império, a lusofonia tem uma história, balizada por alguns acontecimentos.

Num primeiro momento, surge a ilusão de unir o Atlântico ao Índico, Angola a Moçambique, através de um projecto político que reforçava a necessidade de encontrar recursos económicos extraordinários no momento em que começavam a sentir-se no país os efeitos da revolução industrial. (Note-se que hoje é novamente com este argumento, agora usando a terminologia do investimento empresarial e da cooperação económica, que se evoca a lusofonia.) O projecto foi apresentado no Congresso de Berlim (1884-85) e fundamentava-se no direito de ocupação daqueles territórios, direito esse que na verdade era falso - à época, nenhuma potência colonial ocupava mais do que franjas do território africano. Este projecto, designado como Mapa Cor-de-Rosa, foi inteiramente rejeitado pelos países que traçaram as fronteiras africanas, nomeadamente pela Inglaterra (que impôs o Ultimato de 1890).

Num segundo momento, dá-se a apropriação salazarista da tese do luso-tropicalismo do brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987), tese essa que está presente na defesa política e diplomática do colonialismo, em particular entre 1933 e 1961: “A primeira data corresponde ao ano da publicação de Casa-grande & Senzala, obra em que são lançados os fundamentos da doutrina luso-tropicalista; a última, ao ano da publicação de O Luso e o Trópico, livro em que a doutrina surge em “estado acabado”” (O modo português de estar no mundo, Cláudia Castelo). O luso-tropicalismo, que se configurou como a essência da identidade dos portugueses, passou a ter como objectivo criar as bases de um império mítico construído sobre os afectos e o multi-racialismo (no qual o autor nunca vira sinais de tensão). Sem bases históricas, baseando a sua teoria na origem, também ela “mestiça”, do português

face à influência de judeus e árabes, na sua capacidade de adaptação aos trópicos e no seu humanismo cristão, Gilberto Freyre, sociólogo com prestígio internacional, deu à sua tese uma cientificidade que assegurou a política do Estado (a partir da segunda metade dos anos 50) e produziu, no campo cultural, um conjunto vastíssimo de miríades que acabaram por estruturar o campo das mentalidades.

Depois do 25 de Abril, muito do trauma e do luto pela perda das últimas colónias foi feito através de uma relativização da violência dos portugueses sobre os africanos - a guerra colonial portuguesa teria sido mais branda do que as de outros países colonizadores. Como se os massacres das tropas portuguesas em Wiriyamu e Mihinjo não fossem a expressão da barbárie... Impôs-se aquilo que seria uma cultura comum, cuja matriz era a portuguesa - e para a qual a confusão entre língua e cultura era oportuna e baseada na relativização das dores.

Perdido o que restava do império, a crise da identidade nacional não foi superada por um trabalho de revisão das narrativas identitárias nem por um trabalho colectivo sobre as memórias na educação, na política, nas actividades culturais e artísticas. Demorou mais de 20 anos a aparecer uma literatura; algumas, muito poucas, artes performativas abeiraram-se do problema, e só a geração de cineastas que começou a filmar na década de 90 se confrontou com as narrativas míticas e com o presente das ex-colónias. “As contas a ajustar com as imagens que a nossa aventura colonizadora suscitou na consciência nacional são largas e de trama complexa demais. A urgência política só na aparência suprimiu uma questão que também na aparência o país parece não se ter posto. Mas ele existe. Querendo-o ou não, somos agora outros, embora como é natural continuemos não só a pensar-nos como os mesmos, mas até a fabricar novos mitos para assegurar uma identidade que, se persiste, mudou de forma, estrutura e consistência” (Eduardo Lourenço).

Porém, a lusofonia, no logro de ser uma pátria de uma língua comum, uma forma torpe de neo-colonialismo, é também a prova da incapacidade de construção de um país pós-colonial que não consegue olhar as suas ex-colónias numa relação de confronto de interesses e de respeito pelas identidades que cada um desses países pretende construir. Com tudo isto há, por parte da esquerda conservadora, uma pretensa relação, baseada nos afectos e nos negócios; e, na direita, uma relação que se baseia na nostalgia, nos negócios e na defesa do uso da língua conforme à sua matriz lusitana.

Ora, para que esta pretensão neo-colonial exista, a RTP África, a RTP Internacional – e, de uma forma mais naïf, o JL – são os instrumentos adequados. Já o Acordo Ortográfico, por sua vez, é,

sobretudo pela forma como foi feito, uma tentativa de resistir ao estilhaço da lusofonia. No entanto, também não saem bem aqueles que acusam o referido Acordo de cedência da língua a outros países - como se ela fosse uma propriedade dos portugueses. E não deixa de ser paradoxal que um Governo que tanto exige da lusofonia, como se ela fosse o campo ideal de negócios - e como se alguma vez o capital tivesse um país -, tenha feito desaparecer a cultura da missão do Instituto Camões na última Lei orgânica - e não tenha, neste momento, nenhum conselheiro cultural em nenhum dos países africanos de língua oficial portuguesa.

Colonizar ou neo-colonizar e civilizar sempre estiveram juntos; por isso é recorrente encontrar, sob a forma de cooperação, a imposição de um assistencialismo em língua portuguesa que civilize sem “lhes” perguntar (a eles) - como reclama Appadurai - o que querem (o que quer o outro) e como querem (como quer esse outro) a cooperação.

Neste processo de reconstrução de identidades, o Brasil há muito começou com a investigação e a construção de narrativas das suas memórias - pese embora o trabalho sobre o passado índio ser muito menos relevante do que o africano -, e até se conseguiu construir como um país de glamour e terra de oportunidades, mito que o liberta definitivamente de Portugal e o transforma numa pátria de oportunidades míticas tanto para os europeus como para os chineses, para os antilhenses ou para os africanos. A responsabilidade desta construção mítica e aparentemente glamorosa não é, naturalmente, dos historiadores nem dos estudiosos da cultura. Mais: em África, muitos africanos começaram também os seus trabalhos de reconstrução da identidade - de si mesmos enquanto sujeitos históricos e num dado contexto, e dos seus países. Disso são prova os trabalhos dos angolanos Victor Barros e António Tomás, dos moçambicanos Mia Couto e Eliso Macamo e, em Portugal, os pertinentes estudos de Joaquim Valentim, Cláudia Castelo, ou o trabalho da revista/sítio web Buala, entre outros. De facto, “se a lusofonia se mantém como um princípio organizador das representações sociais dos portugueses, não há concordância entre os portugueses e africanos a esse respeito: os portugueses valorizam-na, os africanos rejeitam-na. Dito de outro modo, a este nível, a valorização da lusofonia não encontra correspondência da parte dos africanos que são, em boa medida, interlocutores por excelência dessa lusofonia. Mais ainda, os africanos não só manifestam uma posição contrária à dos portugueses em relação à lusofonia, como a importância que atribuem à sua identidade étnico-nacional se encontra associada negativamente à valorização da dimensão lusófona nas representações das semelhanças

dos portugueses com outros povos”. (Joaquim Valentim, *Identidade e Lusofonia nas Representações Sociais de Portugueses e de Africanos*).

É compreensível. E se é possível criar uma comunidade de países que têm como língua oficial o português, com todas as suas variantes, e cujo uso pelas populações pode ir dos 100% (em Portugal) aos 4% (em Timor) ou aos 40% (em Moçambique), não é possível entender uma pátria lusófona comum a países com outras diversidades linguísticas, economias tão diferentes, regimes políticos distintos e, em particular, histórias singulares.

Uma das maiores violências criadas pelo luso-tropicalismo não foi querer impor ao Brasil uma essência de ser luso. Foi, embora admitindo para o Brasil a herança índia e para Portugal a herança árabe, excluir das ex-colónias africanas a sua história pré-colonial. Ora, a expressão mais perversa da lusofonia é a amnésia sobre o passado pré-colonial dos países africanos ou de Timor e, de algum modo, a repetição dessa expressão do colonialismo que foi “a descoberta” destes povos – que só passaram a ter história no momento em que os “descobridores” os encontraram. A lusofonia é, pois, a última marca de um império que já não existe. É também um impedimento a um trabalho adulto sobre as múltiplas identidades de quem vive em Portugal.

Para lá dos seus contornos coloniais, a lusofonia tem o efeito de uma epistemologia negativa: impede que se entenda que a razão da criação de comunidades de países tem por base interesses políticos e económicos, bem como jogos de partilha territorial. É também assim com a francofonia, a Commonwealth, o G8 e o G20.

Foi por causa desta *realpolitik* que Lula da Silva, enquanto Presidente do Brasil, estabeleceu parcerias económicas Sul-Sul com a maioria dos países subsarianos. Para esta estratégia, a lusofonia pouco importou: o argumento cultural foi a africanidade comum (outro mito, naturalmente).

Quanto aos outros países cuja língua oficial é o português, não nos resta se não admitir que produzem as suas pesquisas e trabalhos sobre as suas identidades. Se a presença dos estudos portugueses e da literatura é quase residual nas universidades destes países, isso não ocorre por falta de lusofonia mas sim por haver um excesso dessa caricatura da produção cultural portuguesa exportada que tem o nome de “Cultura Lusófona”.

Os portugueses não têm nenhum atributo de excepcionalidade mítica. Não precisamos de uma diplomacia lusófona; do que precisamos é de uma diplomacia de direitos e de igualdades. Este é o momento de conhecer e dar visibilidade às produções culturais e artísticas, às

literaturas e aos trabalhos científicos destes países por aquilo que valem, por serem incontornáveis no mundo global, por conterem, até, uma estranheza que é, porventura, consequência da morte dessa mesma lusofonia.

4.2 As oportunidades lusófonas

Boaventura de Sousa Santos

04-05-2010

O espaço lusófono – uma designação ingrata que não dá conta das polifonias que circulam no interior dela e lhe dão vida e à qual, por isso, prefiro espaço dos países de língua oficial portuguesa – está a ser constituído num contexto de crescente globalização das interacções económicas, sociais, políticas e culturais.

É uma forma de globalização regional que se defronta com três desafios que podem ser formulados através de três questões. Sendo certo que se confrontam hoje em dia duas formas de globalização – a globalização neoliberal, dos capitais e das imposições do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional e Organização Mundial do Comercio, por um lado, e a globalização da solidariedade, dos grupos de cidadãos em luta por um mundo mais justo e mais respeitoso das diferenças culturais, por outro -, de que lado está o espaço da lusofonia? De que oportunidades dispõe este espaço nas globalizações em curso? Quais as condições para as explorar?

Primeiro desafio da lusofonia

Quanto ao primeiro desafio, o espaço da lusofonia tem revelado grande ambivalência. Os países hegemónicos neste espaço, Portugal e Brasil, além de se terem envolvido no passado em querelas ridículas de disputa de hegemonia, ora vêem este espaço como um mero espaço de negócios, onde são visíveis pretensões e preconceitos coloniais ou neocoloniais, ora vêem como uma oportunidade para a construção de uma comunidade transnacional solidária, apostada em afirmar no mundo uma forma própria de interculturalidade. Nas relações entre Estados tem dominado a primeira posição, enquanto entre as associações da sociedade civil tem estado muito presente a segunda.

No caso dos restantes países, a ambivalência resulta de terem de ceder aos imperativos da globalização neoliberal – imperativos que em grande medida são originados fora deste espaço -, sempre que eles obstam à globalização solidária a que estes países aspiram. A paralisia da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) decorre desta ambivalência, do facto de ser um organização de estados que se diz quer

promover uma forma de globalização que tem frutificado sobretudo em iniciativas da sociedade civil.

Uma globalização diferente

No futuro, a sobrevivência do espaço da lusofonia dependerá da posição frente à globalização que prevalecer. De facto, o espaço da lusofonia não tem qualquer viabilidade no âmbito e nos termos da globalização neoliberal. Trata-se de um espaço com quase nula capacidade de manobra nesta forma de globalização, ferreamente controlada pelos países mais desenvolvidos. Assumindo que há interesse em assegurar a viabilidade dos espaço da lusofonia – e por parte da sociedade civil, pelo menos, tal interesse existe – é necessário fazer com que prevaleça a opção pela globalização solidária. Para que isso seja possível é preciso responder aos restantes desafios que consistem em saber que oportunidades têm este espaço e que condições têm para as explorar.

Sem pretensões de exaustividade, enumero as seguintes oportunidades. É o espaço com mais longa duração histórica de contactos entre culturas europeias e culturas não europeias. A longa duração permitiu que os contacto abrangessem todos os sectores da vida social e configurassem de modo substantivo as subjectividades individuais e colectivas, falamos tanto de saberes como sabores, tanto de funcionalismo público como da música e da dança. Em segundo lugar, este espaço não foi gerido por um poder colonial forte. Foi o único espaço colonial de origem europeia em que a sede do império foi por algum tempo transferida para uma das colónias. Desta debilidade advieram consequências negativas, mas também positivas. Entre estas ultimas, foram possíveis relações não coloniais na constância do colonialismo. Sem poder recorrer ao apoio do poder colonial, os colonos tiveram muitas vezes de contar apenas com as suas próprias forças, e estas consistiam frequentemente na sua capacidade de negociação com as populações locais. Realizaram-se miscigenações e misturas identitárias inimagináveis noutros impérios. Foi o único espaço colonial onde a adopção, por parte dos colonos, dos costumes e modos de vida e de religião das populações locais – o que ficou conhecido como cafrealização – foi frequente, apesar de mal vista pelas autoridades coloniais. Os processos de descolonização – até que ponto houve descolonização e não apenas fuga precipitada é debatível – ocorreram no bojo de revoluções na metrópole (a revolução liberal e a revolução de 25

de Abril) que tornaram possível a descolonização sem demasiados laços neocoloniais;

Exigências políticas, culturais e educativas.

Estas são as oportunidades que a nossa história oferece ao nosso futuro como espaço regional com identidade própria nos processos da globalização. Estaremos em condições de as aproveitar produtivamente? É este o terceiro desafio e o mais exigente.

Entre as exigências saliento as seguintes: primeira, promover a educação intercultural e pós-colonial em todos os sistemas educativos deste espaço, uma educação que faça do passado um recurso para a construção de um futuro emancipador. Sem tal educação não será possível mobilizar os cidadãos, movimentos sociais e associações cívicas para apostar nas potencialidades deste espaço enquanto modos distintos e próprios de conceber as relações Norte/Sul; segunda, pressionar os Estados, sobretudo, Brasil e Portugal, para incluir na agenda das arenas internacionais onde têm algum peso – União Europeia ou o Grupo dos 20 – as necessidades e aspirações específicas do espaço da lusofonia; terceira, converter as universidades deste espaço em elos privilegiados de redes de investigação que envolvam investigadores de todos os países, em condições de igualdade e de respeito mútuo, quarta, criar uma coordenação lusófona de cultura e música populares com o objectivo de transformar estes extraordinários mananciais num património que se afirma no mundo globalizado no mesmo processo em que é apropriado pelos jovens deste espaço. Quando tal património for expressão da auto-estima dos jovens enquanto protagonista de uma cultura e de uma música com voz própria no mundo globalizado, este último reconhecê-lo-á como irredutível à massificação dominante; finalmente, transformar a língua portuguesa num instrumento de criação cultural como um conjunto de línguas em português, de que se fala Saramago. Ou a língua artesanal, plástica e fugidia à gramática, como quer Mia Couto.

Uma língua que admiramos por ser capaz de levar precisamente Mia Couto a perguntar “quando uma paisagem é de admirar constrói-se um admiradouro?”.