

**PATRIMÓNIOS**  
<sup>de</sup>  
**INFLUÊNCIA PORTUGUESA:**  
**modos de olhar**

WALTER ROSSA  
MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO  
[ORG.]





## TÍTULO DO LIVRO

Patrimónios de Influência Portuguesa: modos de olhar

## EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Fundação Calouste Gulbenkian

URL: <http://www.gulbenkian.pt>

Vendas online: <http://www.montra.gulbenkian.pt>

Editora da Universidade Federal Fluminense

## ORGANIZAÇÃO

Walter Rossa

Margarida Calafate Ribeiro

## AUTORES

Ana Maria Mauad, António Sousa Ribeiro, Eduardo Lourenço, Francisco Bethencourt, Francisco Noa, Graça dos Santos, Helder Macedo, José Pessôa, Luísa Trindade, Luís Filipe Oliveira, Margarida Calafate Ribeiro, Maria Fernanda Bicalho, Miguel Bandeira Jerónimo, Mirian Tavares, Renata Araujo, Roberto Vecchi, Sandra Xavier, Sílvio Renato Jorge, Vera Marques Alves e Walter Rossa

## PRODUÇÃO

Nuno Lopes

## REVISÃO

Maria da Graça Pericão

## DESENHO GRÁFICO

António Barros

## CAPA

Helena Rebelo

## INFOGRAFIA

Alda Teixeira

## EXECUÇÃO GRÁFICA

Norprint – a casa do livro

## ISBN

978-989-26-1040-5

## ISBN DIGITAL

978-989-26-1041-2

## DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1041-2>

## DEPÓSITO LEGAL

397619/15

**PATRIMÓNIOS**  
de  
**INFLUÊNCIA PORTUGUESA:**  
modos de olhar

WALTER ROSSA  
MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO  
[ORG.]

(Página deixada propositadamente em branco)

## ÍNDICE

MODOS DE OLHAR . . . . .	9
<i>Walter Rossa e Margarida Calafate Ribeiro</i>	
1.ª PARTE: CONCEITOS	
1. Língua, comunidade e conhecimento . . . . .	39
<i>Helder Macedo</i>	
2. Influência, origem, matriz . . . . .	47
<i>Renata Araujo</i>	
3. Identidade, herança, pertença . . . . .	65
<i>Roberto Vecchi</i>	
4. Memória . . . . .	81
<i>António Sousa Ribeiro</i>	
5. Colonialismo moderno e missão civilizadora . . . . .	95
<i>Miguel Bandeira Jerónimo</i>	
6. Colonização e pós-colonialismo: as teias do património . . . . .	121
<i>Francisco Bethencourt</i>	
ENTREVISTA COM <i>EDUARDO LOURENÇO</i> . . . . .	149
2.ª PARTE: DISCURSOS E PERCURSOS	
1. Patrimónios da palavra: reescritas nas literaturas de língua portuguesa . . . . .	173
<i>Margarida Calafate Ribeiro</i>	

2. Literatura, narrativas, discursos: o poder do discurso e a arte da narração . . . . .	225
<i>Francisco Noa</i>	
3. Leitura, citação, tradução . . . . .	241
<i>Sílvio Renato Jorge</i>	
4. Corpo, voz e língua como patrimónios de emigração . . . . .	257
<i>Graça dos Santos</i>	
5. Territórios e redes na historiografia . . . . .	283
<i>Maria Fernanda Bicalbo</i>	
6. Dos documentos à história e aos arquivos . . . . .	305
<i>Luís Filipe Oliveira</i>	
7. Práticas e materialidades, etnografias e antropologia . . . . .	329
<i>Sandra Xavier e Vera Marques Alves</i>	
8. Cinema: tempos e movimentos . . . . .	351
<i>Mirian Tavares</i>	
9. Fotografia pública e poder. . . . .	377
<i>Ana Maria Mauad</i>	
10. Desenho: discurso e instrumento . . . . .	401
<i>Luísa Trindade</i>	
11. A arquitetura como documento . . . . .	453
<i>José Pessoa</i>	
12. Urbanismo ou o discurso da cidade . . . . .	477
<i>Walter Rossa</i>	

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecemos a:

Fundação Calouste Gulbenkian.

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra.

Débora Santos.

Helena Salgado.

Maria da Graça Pericão.

Maria João Padez.

Nuno Lopes.

(Página deixada propositadamente em branco)

1

**PATRIMÓNIOS DA PALAVRA: REESCRITAS  
NAS LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

Já disse a Fernão Mendes Pinto que eu mais ou menos como ele, não minto, sugiro um implante e ele responde com um gargalhar tricotado pela falta de dentes, digo-lhe que, numa imensidão de tornados por contar, a viagem da língua passou a língua de viagem, pois, meteu-se Pero Vaz de Caminha, o grande tornado foi ter acabado o império e eu retomei a palavra enfatizando que viajar antes de todas as viagens é ter sido embrião, feto, depois gestação até à novidade das palavras, a língua mãe, a minha mãe, a minha língua materna depois de ter sido padrastra da metade mais sofrida de meus antepassados, isso foi outra peregrinação, mais trágica e mais épica de lágrima marítima, falei e estou a verificar que Álvaro Velho, o do diário da viagem de Vasco da Gama, se deslumbra em ver passar o colorido que se movimenta na rua, frente à esplanada aqui na baixa de Luanda e comecei assim porque nós conversávamos tudo e desconversávamos de bom humor e sem regras como se com as palavras conseguíssemos delas próprias achamentos.

MANUEL RUI, “Língua de Viagem num Parágrafo”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Texto apresentado por Manuel Rui numa sessão da UCCLA – União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa, em 2011. Gentilmente cedido pelo escritor à autora deste texto.

## A abrir

Quando no início do século XVI, João de Barros escrevia na sua *Gramática de Língua Portuguesa* que os padrões e os monumentos o tempo se encarregaria de levar, mas que a língua ficaria como testemunho do encontro, ou Fernão de Oliveira na sua “primeira anotação de língua portuguesa”, afirmava que “melhor é que ensinemos a Guiné que sejamos ensinados de Roma” (Oliveira, in Buescu, 1978: 96) marcavam uma determinação política, religiosamente motivada, um propósito cultural e enunciavam uma premonição. A língua portuguesa, vista neste primeiro momento imperial como língua mais nobre para a evangelização católica, começava assim a sua peregrinação por outras terras, imbuída de um ideal ainda muito medieval na sua motivação religiosa, no seu imaginário, mas moderno pela sua projeção à escala planetária. A língua portuguesa, até aqui fixada no interior da Península através da gramática, dicionários ou prontuários e em confronto com as outras línguas novilatinas, como bem aponta Maria Leonor Buescu, surgia agora projetada para os quatro cantos do mundo com diferentes gramáticas, pensadas para estrangeiros, dicionários para as línguas orientais e nativas ameríndias, prontuários e outros métodos do ensino de português para estrangeiros (Buescu, 1978: 15-16). Evangelização e educação em língua portuguesa, e, mais tarde, com legislação vigorosa que impunha a língua portuguesa em todo o império (nomeadamente no Brasil através da lei do Marquês de Pombal que proibiu o uso de outras línguas no território) a língua portuguesa, com as suas obras fundadoras da nação – como as crónicas de Fernão Lopes e a sua epopeia moderna, *Os Lusíadas* –, a sua linguagem codificada em lei nas *Ordenações Manuelinas*, a sua vertente científica registada nas grandes obras do Renascimento, foi-se impondo como língua da Europa e da cristandade fora da Europa, moldando-se às culturas com as quais entretanto contactava, até ao ponto de nela se

inscrever a diferença cultural que a prazo determinou as diferentes identidades políticas, primeiro no Brasil e depois, mais tardiamente em África, já no século XX. E quantas línguas morreram para que o português vingasse? Quantas culturas assim ficaram sem voz? E como se foram desenvolvendo outras culturas em língua portuguesa no interior dos contextos coloniais? E, finalmente, de que forma é que uma língua que foi a voz e a lei do poder colonial se transformou em espaço de inscrição de resistência e diferença e, portanto, em instrumento de emancipação?

### **Primeiro andamento – *corsi e recorsi***

Foi o historiador napolitano Giovan Vico que primeiramente falou da história como um movimento de *corsi et recorsi*, de fluxos e refluxos, e de que eram os seres humanos que faziam a sua própria história estendendo esta ideia a todas as geografias, como Said o irá ler em *Orientalism*. Uma obra, uma ideia, não pertence assim a um lugar específico, ela emerge de outros lugares, viaja e veicula outros sentidos dependendo dos locais de enunciação e de receção e dos contextos temporais e geográficos dos seus recetores.

A ideia portuguesa da Descoberta, inscrita na Europa pelas suas viagens e fundadora da modernidade, como propôs Fernando Pessoa<sup>2</sup>, trazia de uma forma inequívoca, como tem sido apontado por vários críticos, a questão da identidade – a identidade dos europeus e a identidade dos “Outros” e, particularmente, dos europeus por oposição aos “Outros”. Como resultado imediato, ao proporcionarem o encontro com o “Outro”, os Descobrimientos, na sua elaboração europeia, proporcionaram a definição da Europa como centro de identidade (Ramalho, 1993: 96), de poder e de irra-

---

<sup>2</sup> *Cfr.* “a primeira descoberta foi a descoberta da ideia de descoberta”, Pessoa, 1978: 43.

diacção cultural face a esse “Outro”, que os europeus interpretaram, imaginaram e construíram em sucessivas metáforas de contraste, conforme os locais em que aportavam, as épocas e as respetivas perceções e políticas de diferença.

As narrativas fundadoras que dão conta dos primeiros encontros e que assim mapearam o que veio a ser colonial e imperialmente designado como “mundo português”, são cartas, diários, relações de viagem, poemas, tratados, crónicas de autores portugueses cuja escrita é tecida entre o espaço narrado no imaginário e os relatos factuais das descrições das terras, das pessoas, dos recursos, das viagens, das glórias e das tragédias. São narrativas marcadamente eurocentradas e religiosamente motivadas pelo seu constante apelo à fé cristã e à missão que orientava as viagens e integram-se numa vaga europeia de representação e visão do espaço da Renascença, de feição veneziana, florentina, mas também, mais tarde, alemã ou flamenga. Mas, ao contrário destas visões que são geradas no interior da Europa e assim a refletem, os textos portugueses são gerados algures no mundo e portanto, ao mesmo tempo, que descrevem os “novos mundos”, são também os primeiros textos que vêem a Europa de fora. Nestes textos definem-se identidades, atribuem-se identidades, rasuram-se identidades, questionam-se identidades, traduzem-se, bem ou mal, as impressões do encontro. Neste aspeto o olhar português é um olhar em busca da universalidade, inerente à ideia imperial manuelina, ainda que muito medieval na sua conceção de poder, nas suas obsessões, na sua fantasmagoria e nas suas fantasias, na sua religiosidade, mas muito moderno por a sua estratégia simbólica e cultural se projetar à escala planetária unindo o Ocidente com o Oriente e descentrando Jerusalém para todo o mundo não cristão, ampliando assim a dimensão do espírito de Cruzada medieval (Thomaz, 1990). Este elemento religioso caracteriza os discursos da primeira modernidade europeia como discursos de salvação que, aliás, irão tomar outras cambiantes nas

diferentes modalizações que os Descobrimientos vão assumindo. Num primeiro momento esta modernidade caracterizou-se pela profunda novidade, pela profunda religiosidade e por várias ambiguidades, nomeadamente aquela que se prende com a alteridade humana ser simultaneamente revelada e recusada pela expulsão do Outro do interior na Península – judeus, berberes, árabes – numa espécie de pré-Contra-Reforma para que houvesse uma purificação da missão inerente à viagem/ peregrinação – e o descobrimento do Outro exterior – africanos, índios, asiáticos – como afirma Luís de Albuquerque em *O Confronto do Olhar* (1991). Olhando para as primeiras narrativas destes encontros verificamos que nelas se fixam imagens de “reconhecimento do desconhecido”, nas palavras de Helder Macedo (1992), nelas se fixam alguns olhares que vão perdurar e criar estereótipos simplificadores da complexidade do mundo e nelas se registam grandes equívocos do olhar (Macedo, 1992; Gil e Macedo, 1998). Como refere Helder Macedo (1992) no seu grande ensaio de interpretação destes primeiros textos, “Reconhecer o Desconhecido”, os portugueses levaram consigo a sua língua e, dentro dela, os seus conhecimentos, desejos, medos, ideais, sonhos, fantasmas, em suma, o património que funda o imaginário de um povo. Viam por comparação com o que conheciam, mas quando o que se lhes deparava excedia o conhecido, recorriam a metáforas; e quando estas ameaçavam subverter a ordem da sua razão, havia a fé para lidar com o ininteligível. Assim vê Camões quando fala das coisas que existem, mas não são cridas e das coisas cridas que não existem, para concluir que “o melhor de tudo é crer em Cristo” (*apud* Macedo, 1998: 203). O processo de visão por semelhança ou efabulação era, portanto, a regra. As fronteiras entre o visto e o imaginado face às indescritíveis novidades do mundo são ténues e mais seriam para aqueles que “viam” e que tiveram o poder de decidir quais eram as coisas que havia e em que não se acreditava e as coisas que não havia, mas em que se devia acreditar. Assim, se

por um lado, a analogia produzida pela comparação neutralizava a diferença, e tornava semelhante e portanto inteligível, por outro lado, a descrição de coisas que não existiam e que, por isso, ninguém viu, agudizava a diferença entre os mundos e as pessoas que os habitavam. Por isso, nestes primeiros textos os mundos vistos têm a marca do olhar europeu, nas suas limitações e no seu desconhecimento, no seu imaginário e na sua retórica descritiva, e é a partir deste olhar que ficam inscritas as maiores e mais assumidas ambiguidades e enganos do olhar (Macedo e Gil, 1998).

Conhecidos exemplos, entre outros, surgem logo no *Roteiro de Viagem de Vasco da Gama*, atribuído a Álvaro Velho. No entendimento europeu da época, o mundo estava dividido entre cristãos e muçulmanos, e portanto, na perspetiva europeia, nas terras vistas pela primeira vez pelos portugueses, tudo o que não fosse de aparência muçulmana era cristão, não sendo assumida sequer a possibilidade de outras vias. Mas o curioso é que este equívoco é assumido de um lado e de outro. Assim, no primeiro encontro com um soberano africano os portugueses são tomados por turcos, como aliás nos reaparece em *Os Lusíadas*, no encontro com o rei de Melinde:

E isto foi enquanto lhes parecia que nós eramos turcos ou mouros de alguma outra parte, porque eles nos perguntavam se vínhamos da Turquia e que lhes mostrássemos os arcos da nossa terra e os livros da nossa lei. E, depois que souberam que nós eramos cristãos, ordenaram de nos tomarem e matarem à traição.

(Velho, 1960: 24)

Mas este seria até um equívoco esperado no entendimento mútuo do mundo de então, que só contemplava duas ordens. Deste modo, os hindus, habitantes da cidade de Calecute, foram assumidos como cristãos e o seu templo como uma igreja com santos com muitos

braços e uma Nossa Senhora, que só os portugueses viram, para agradecer a chegada e rezar:

Esta cidade de Calecute é de cristãos os quais são homens baços. E andam (parte) deles com barbas grandes e os cabelos da cabeça compridos, e outros trazem as cabeças rapadas e outros tosquiadas; e trazem em a moleira uns topetes, por sinal que são cristãos; e nas barbas bigodes. (...) Primeiramente o corpo da igreja é da grandura de um mosteiro, toda lavrada de cantaria, telhada de ladrilho. E tinha à porta principal um padrão de arame, da altura de um mastro, e em cima deste padrão está uma ave, que parece galo; e outro padrão, da altura de um homem, e muito grosso. E em o meio do corpo da igreja está um coruchéu, todo de cantaria; e tinha uma porta, (larga) quanto um homem cabia, e uma escada de pedra, porque subiam a esta porta, a qual porta era de arame; e dentro estava uma imagem pequena, a qual eles diziam que era (de) Nossa Senhora. E diante da porta principal da igreja, ao longo da parede, estavam sete sinos pequenos. Aqui fez o capitão-mor oração, e nós com ele. (...)

E outros muitos santos estavam pintados pelas paredes da igreja, os quais tinham diademas; e a sua pintura era em diversa maneira, porque os dentes eram tão grandes que saiam da boca uma polegada, e cada santo tinha quatro ou cinco braços.”

(Velho, 1960: 41 e 43-44)

Para além do equívoco cultural e religioso aqui assinalado, interessa também marginalmente sublinhar a descrição de estruturas muito similares àquelas que um ocidental poderia reconhecer, entre as quais a definição de cidade na sua organização, a grandeza da igreja como um mosteiro e as suas sofisticadas decorações, a nobreza dos seres e o seu vestuário. Aqui estamos num mundo de diálogo e de equivalências muito reconhecíveis, o que não acontece, por exemplo, na descrição do não diálogo entre o negro da costa

atlântica africana e os portugueses, na epopeia camoniana, que de certa forma transpõe esta viagem contada por Álvaro Velho, para o ritmo nobre da epopeia.

Neste passo abaixo transcrito, passamos de uma aparente relação de equivalência, que reflete o momento do extasiamento e das primeiras dificuldades e perplexidades na descrição desse “Outro” – “Nem ele entende a nós, nem nós a ele” – para uma posição de valorização do próprio, por desvalorização do “Outro”:

Nem ele entende a nós, nem nós a ele,  
Selvagem mais que o bruto Polifemo.  
Começo-lhe a mostrar da rica pele  
De Colcos o gentil metal supremo,  
A prata fina, a quente especiaria:  
A nada disto o bruto se movia.  
(Camões, 1992: V, 28: 270)

Esta visualização do Outro como inferior passa dos sujeitos para as terras que habitam, impondo uma ordem política e religiosa baseada na “nossa” superioridade, como aliás desde logo ficou patente na apresentação do mundo, oferecida por Tétis a Vasco da Gama:

Vês Europa Cristã, mais alta e clara  
Que as outras em pólicia e fortaleza.  
Vês África, dos bens do mundo avara,  
Inculto e toda cheia de bruteza;  
Co Cabo que até ‘qui se vos negara,  
Que assentou pera o Austro a Natureza.  
Olha essa terra toda, que se habita  
Dessa gente sem Lei, quási infinita.  
(Camões, 1992: X, 92: 130)

No entanto, este olhar não seria inevitavelmente unidimensional. Desde cedo se deu o “confronto do olhar”, trazendo não só as visões europeias dos povos encontrados, mas também, ainda que em pequeno número, as visões desses povos sobre os europeus<sup>3</sup> e talvez, acima de tudo, como hoje, retrospectivamente nos é possível observar, uma nova visão sobre a humanidade, sobre os valores ditos europeus, sobre a sua assumida superioridade e o seu questionamento. No caso português com Luís de Camões na sua epopeia, escrita setenta anos depois da chegada de Vasco da Gama à Índia e portanto já em tempo de dúvida e decadência, a crítica é evidente, o que faz do poema simultaneamente uma celebração dos feitos passados (como compete à epopeia clássica), um corretivo do presente e um projeto do futuro, como seria de esperar de uma epopeia moderna, em que a dúvida sistemática sobre as realizações imperiais e o modo como elas estão a ser desenhadas e obtidas é constante. Isto é desenvolvido no poema, não apenas pela conhecida figura do Velho do Restelo, mas também em todos os finais de canto e, como bem assinala Helder Macedo, no plano metafórico, pela fala de Baco que é simultaneamente o pai ancestral dos portugueses, o antigo senhor da Índia que os portugueses demandavam, e o veemente opositor ao projeto imperial. É Baco que “avisa” as populações da terra africana de Moçambique contra as “gentes roubadoras” que eram “estes homens que passavam” e “que com pactos de paz sempre ancoravam”. As acusações de Baco são qualificadas no poema como “falsidades”. A verdade, no entanto, é que as incómodas palavras que lhe são atribuídas dificilmente poderiam ter sido entendidas como falsas pelos portugueses contemporâneos de Camões” (Macedo, 2013)

– E sabe mais (Ihe diz) como entendido

---

<sup>3</sup> Ver Albuquerque *et al.*, (1991).

Tenho destes Cristãos sanguinolentos,  
 Que quase todo o mar tem destruído  
 Com roubos, com incêndios violentos;  
 E trazem já de longe engano urdido  
 Contra nós; e que todos seus intentos  
 São pera nos matarem e roubarem,  
 E mulheres e filhos cativarem.  
 (Camões, 1992: I, 79)

No caso francês, este questionamento vem pela voz de Montaigne que tão bem inscreve esta dúvida no discurso europeu em pleno Renascimento. Ao pedir, nos *Essais* (1969: 251-263), aos seus leitores, naturalmente europeus, para tentarem ver os costumes dos povos do Novo Mundo através dos olhos dos indígenas, para assim reexaminar as definições europeias de “barbarismo” ou “civilização”, Montaigne abria as portas para a angústia da Europa em relação a si própria, ao colocar no terreno da dúvida, a ação política e religiosa colonizadora, sugerindo mesmo que este Novo Mundo iria, mais tarde ou mais cedo, antropofagizar a velha Europa. No caso português, também Camões o tinha exprimido ao longo do Canto X, de *Os Lusíadas*, ao confrontar a pequena nação portuguesa com a imensidão da terra incógnita que as Descobertas traziam, coroando os reis portugueses como senhores “da Conquista, da Navegação, do Comércio, da Etiópia, da Arábia, Pérsia e Índia”. No entanto, a “missão civilizadora” cristã de que a Europa, a partir de então, ficou imbuída, face ao Outro, *inculto, bruto e sem lei*, nas várias modelações em que se foram prolongando as Descobertas ao longo dos séculos (Ramalho, 1993:103), não teve os mesmo contornos no Oriente e no extremo Oriente, como ficou mostrado nas grandes obras que descreveram essas terras e viagens desde a *Peregrinação* aos *Os Lusíadas*, a que volto, para observar a sofisticação do diálogo entre os povos e as revelações feitas.

No caminho da viagem para a Índia narrada no poema, a frota de Vasco da Gama aporta nos ditos territórios de Moçambique para descansar e saber novas da Índia que procurava. Os marinheiros vendo aquela “gente estranha” que em batéis os acompanhava na entrada da baía, perguntavam-se sobre quem seriam aqueles homens, a que terra pertenceriam, que cultura, que crença, que poder representariam, pronunciando assim a questão fundadora que enforma *Os Lusíadas*, aquando do encontro (ou talvez melhor do “encontrão”, para evocar as palavras de Eduardo Lourenço) entre os navegantes e os Outros:

– «Que gente será esta?» (em si diziam)  
«Que costumes, que Lei, que Rei teriam?»  
(Camões, 1992: I, 45, 2003: 12)

A curiosidade daqueles que na ordem da história narrada pelo Ocidente ficaram designados como “os descobridores” encontra-se, de modo especular, na curiosidade desconfiada dos nativos, já previamente avisados por Baco. Recebidos a bordo, perguntavam

Pela Arábica língua, donde vinham,  
Quem eram, de que terra, que buscavam,  
Ou que partes do mar corrido tinham?  
(Camões, 1992: I, 50: 13)

Independentemente da pertinente questão de saber quem descobre quem, que estes passos desde logo sugerem, interessa-me sobretudo sublinhar que as questões levantadas, de forma aparentemente simples, são na verdade elementos centrais no que diz respeito à identidade dos povos que pela viagem se encontravam. Por outras palavras, em que língua se expressam estas gentes, que conhecimentos possuem, que religião seguem, que poder é que

os conduz e que os move? O que representa esta humanidade em relação a nós, ou dito de outra maneira, quem somos nós afinal? A resposta dos portugueses vai dar lugar, nas palavras de Eduardo Lourenço, a uma primeira identificação global (1994: 90), que indica simultaneamente uma origem e um desejo de poder e de expansão:

Os Portugueses somos do Ocidente,  
Imos buscando as terras do Oriente.  
(Camões, 1992: I, 50: 13)

Nesta descrição lapidária, a origem funciona como um elemento estático que define uma zona geográfica identificada com valores cristãos, determinando os valores identitários desta comunidade embarcada. Mas estes valores aparecem conjugados com um elemento dinâmico, “a busca” de outra geografia e de tudo o que lhe é inerente no imaginário a que pertencem. Esta definição que, desde logo, coloca Portugal no centro dos mundos conhecidos – o Ocidente que representam e o Oriente que procuram – posta por Camões na boca dos marinheiros, vai ser ampliada na conversa subsequente entre Vasco da Gama e o rei desta “gente estranha”, o rei de Melinde. Neste encontro Vasco da Gama e, com ele, o povo por si representado, geográfica, moral e religiosamente, como português, europeu, cristão, inscreve pela primeira vez a aventura nacional portuguesa no círculo mais alargado da Europa e, conseqüentemente, a narração dos feitos de *Os Lusíadas*, como a “primeira epopeia europeia moderna”, como o definiu Eduardo Lourenço (1994: 87). Mas ao colocar na Europa este discurso símbolo da identidade nacional, Vasco da Gama coloca também o Reino Lusitano como “cabeça” dessa “Europa toda” que os portugueses ali representavam e anuncia uma nova ordem instalada pela religião e pelas armas de que é portador. É certo que, como notou Eduardo Lourenço, trata-se da Europa saída da Reforma, portuguesa, ibérica, defensora fervorosa

do catolicismo saído do Concílio de Trento, em nome do qual os dois países ibéricos, unidos na sua fé e geografia, empreenderam as suas gestas marítimas de conquista e fé (1994: 92). Daí que, de acordo com o ensaísta, na descrição mágica que Vasco da Gama faz da Europa ao Rei de Melinde, destaque a pátria comum a Portugueses e Espanhóis, em contraste com a outra Europa, aqui subentendida, mas posteriormente apresentada no Canto VII, como a de “gente insana”, cega e sedenta do seu próprio sangue em contraste com os “cristãos atrevimentos” encabeçados pelo Reino Lusitano e pela Espanha em breve lançados na expansão para a América do Sul.

Eis aqui se descobre a nobre Espanha,  
 Como cabeça ali de Europa toda,  
 Em cujo senhorio e glória estranha  
 Muitas voltas tem dado a fatal roda;  
 (...)  
 Eis aqui, quasi cume da cabeça  
 De Europa toda, o Reino Lusitano,  
 Onde a terra se acaba e o mar começa  
 (Camões, 1992: III, 17: 63)

No entanto, estas diferenças entre as nações europeias são inaccessíveis para os outros povos, mas o que me interessa aqui realçar é que é através deste discurso, traçado na base da diferença que o contacto com o Outro proporcionou, que Camões reflete sobre a condição da nação portuguesa no concerto das nações europeias. A revelação da identidade a um Outro, feita por Vasco da Gama, e elaborada na base do confronto, confessa-se como uma autoanálise, mostrando assim como o processo da descoberta é simultaneamente um processo de autodescoberta e de crítica que, ora é transmitida pela interrogação dos próprios, ora vem sob a máscara do Outro (Gil e Macedo, 1998; Lourenço, 1994: 94). Mas enquanto Camões alarga

os parâmetros da cultura europeia para incluir nela a diferença e a partir daí a crítica ou, Fernão Mendes Pinto, em *Peregrinação*, usa a diferença que observa no Oriente como um modelo crítico da Europa. E é esta capacidade de descentramento do centro – Lisboa, Europa – para o Oriente que estas obras oferecem, que permite uma visão totalmente diferente da Europa e dos portugueses que começam a ter uma existência noutro lugar, o que vai caracterizar os protocolos narrativos da epopeia.

Parece, portanto, ser o movimento imprimido pela viagem que liga a origem – o Ocidente – ao mundo desconhecido – o Oriente – que está na génese da elaboração deste discurso identitário fundador, que tem por base os elementos reais e simbólicos do mundo original dos navegantes e que no contacto com o Outro se consagram como seus, enquanto matéria diferenciadora e dialogante com os Outros. A este aspeto junta-se portanto um outro elemento fundador da condição moderna de Portugal: o seu papel pioneiro de mediador dos mundos, que eleva a condição de fronteira de Portugal a um elemento de comunicação e de domínio entre os mundos, veiculado por uma imagem duplamente central de Portugal. Por um lado, de Portugal face à Europa, como o descobridor dos novos mundos, que perante ela, através de si, ganham existência, e, por outro lado, de Portugal face aos variados Outros, como representante da Europa, espécie de “cabeça” bifronte olhando para a Europa e para o Atlântico em que em breve se vai lançar criando – quase em oposição, mas também complementaridade, ao seu encontro com o Oriente – um novo Ocidente.

### **Segundo andamento – um novo Ocidente?**

No momento em que, após o prolongado contacto dos portugueses com o Oriente, de que resultou um património literário absolutamente único, os reinos ibéricos se lançavam nas Américas com

grande apoio das políticas do Vaticano para a expansão da fé cristã, a Europa dita central, vivia guerras religiosas intestinas entre si e contra os muçulmanos. Esta opção geopolítica dos reinos ibéricos e do Vaticano, ou seja, de uma Europa do sul, periférica em relação à outra Europa, uma “extrema Europa”, nas palavras de Roberto Vecchi (2011), criadora de um Ocidente a Ocidente de matriz cristã, moderno, mas baseado ainda num mundo antigo, é quem desenvolve, pela circulação, pela mobilidade, pela ciência, pelo conhecimento, pelo cosmopolitismo, as bases do mundo capitalista contemporâneo. Este desenho de Portugal e Espanha para além de si mesmos, e de que ainda hoje vivemos os reflexos reais e míticos, vai conjugar-se na ideia de uma frente atlântica que nunca mais nos abandonou e que nos definiu como europeus, ora numa jangada de pedra, como viu José Saramago, extremo ocidental da Europa deslocando-se na deriva marítima para o Atlântico ou no Portugal navio-nação, como o vê Eduardo Lourenço, a partir das lentes pessoais, de costas viradas para a Europa, fitando o Atlântico, ora ainda numa relação compensatória de grandeza para iludir a relação complexa e complexada com a Europa dita central. Aos olhos dos Outros – em África e nas Américas que trouxeram à Europa uma “nova humanidade”, sobre a qual se iria discutir na polémica que opôs Sepúlveda a Las Casas em Valladolid – esta era a Europa, como Portugal tinha sido no encontro com o Oriente. Mas, dentro da Europa em si cabe hoje perguntar se esta “navegação” da Península, não foi em si, mesma uma procura de uma outra condição europeia, baseada no Atlântico Sul e nos seus movimentos, de que hoje resta a proximidade cultural a um Sul Global.

O problema da interpretação de um movimento desta amplitude e das suas consequências a partir de visões eurocêntricas, mas também afro-cêntricas ou americo-cêntricas é que, de facto, nenhuma delas é totalmente capaz de descrever a complexidade do fenómeno da mobilidade e da circulação gerada pela modernidade, sendo contudo

todas verdadeiras, ou seja, não são contraditórias em si, nem se excluem, são antes narrativas que se completam. (Naro, Sansi-Roca e Treece, 2007: 1-18). O Novo Mundo não foi apenas o resultado da intervenção europeia, pela colonização e pela evangelização, nem do tráfico negreiro. Estas terras eram uma terra nova para quem lá chegou, mas outra humanidade as habitava. Contudo, a mistura liderada pelo movimento europeu cria algo de absolutamente novo<sup>4</sup>.

Não se trata portanto do Velho Mundo trasladado para o Novo Mundo, mas transfigurado, como o evoca Eduardo Lourenço (2005), pois não se trata apenas e também de um novo Ocidente nas Américas (em contraste com o Oriente encontrado pelos portugueses), mas também de uma nova África no Brasil, desencadeada pelo tráfico negreiro. Não é apenas uma questão de genética, mas de história, de cultura, de línguas, de geografias que se misturam. A Europa, não é assim e apenas o agente desta transformação, mas também o resultado disso. Ou seja, a Europa também é profundamente mudada pelo Novo Mundo e por todas as partes do mundo em que passa a estar. Por isso, e como defendem Naro, Sansi-Roca e Treece (2007), os mares em que se circula, e o Atlântico sul em particular no caso português, não é só passagem, separação entre o novo e o velho, mas espaço de intensa circulação em que todos os atores, sem esquecer as suas diferenciadas posições de ação, poder

---

<sup>4</sup> Darcy Ribeiro numa versão um pouco romanceada fala de um “género humano novo”, na sua obra *O Povo Brasileiro* (1996:19). Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiça, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo género humano diferente de quantos existam. Povo novo ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma nova forma singular de organização sócio económica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverosímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros.

e audição, saíram transformados da travessia. Assim se compreende que a narrativa europeia seja a narrativa da modernidade e a da diáspora negra, a da contramodernidade, ou do seu negativo, como a vê Paul Gilroy em *Black Atlantic* e vários outros estudiosos. Mas também não é só isso. Será que esta narrativa é sempre, como foi vista a partir de certa altura pelos europeus, apenas uma narrativa de interpelação e resistência? Não é de facto também uma nova narrativa transformadora, como a da modernidade também o foi para os europeus? E aqui chegamos à questão do narrador. Quem faz a narração da história, em que língua e a partir de que lugar? Quais são as condições de receção destes discursos e de possibilidade de encetamento de um diálogo entre estes discursos?

O texto fundador desse Novo Mundo para os portugueses é seguramente a “Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o Achamento das Terras de Vera-Cruz”, de Pêro Vaz de Caminha que é um texto descritivo e a expressão de um não diálogo. Como assinala Helder Macedo, no ensaio acima referido, “Reconhecer o Desconhecido”, os equívocos na Carta são hoje uma evidência, mas o não diálogo não é, como no passo de *Os Lusíadas*, acima referido, pela inferiorização do Outro, mas pura e simplesmente pelo espanto e pela dificuldade de leitura da sua diferença. Tal como Colombo, Pêro Vaz de Caminha parece ter encontrado o Paraíso, mas enquanto Colombo o vê como o sonho que alimentava a sua viagem, Pêro Vaz de Caminha sente-se no Paraíso para poder descrever o que vê e para poder lidar com a nudez dos índios, que o seu imaginário religioso não tolera. É assim que vê na nudez dos índios a inocência anterior ao pecado, como assinala Helder Macedo no referido ensaio. Os homens e as mulheres, diz Caminha:

andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. (...) Também andavam entre eles quatro

ou cinco mulheres moças, assim nuas, que não pareciam mal, entre as quais andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril e a nádega, toda tinta daquela tintura preta e o resto todo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas e também os colos dos pés. E as suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha.

(Caminha, 2000: 21-23)

Como sabemos pelo andamento histórico, esta ideia de Paraíso rapidamente se inverte e os sinais da imposição são dados logo na própria carta em que o homem religioso hesita entre a sua visão idílica e o seu comprometimento religioso, concluindo que o melhor era tapar a nudez e distribuir camisas para os homens e panos para as mulheres pois “a esta gente não lhes falta outra coisa para ser toda cristã que entenderem-nos”. Em que língua então se iria comunicar nestas paragens? Como se traduziriam estes dois mundos sem aparente ligação?

Língua, e com ela, poder e conhecimento é, como é sabido, a estrutura sobre a qual repousou grande parte do ideário imperial e do ato colonial imposto pelas potências navegantes da primeira modernidade e depois pelas potências coloniais europeias no final do século XIX e ao longo de boa parte do século XX. Esse poder e esse conhecimento, veiculado numa certa língua imperial, representou um poderoso elemento estruturador e unificador dos territórios coloniais em si, entre si e com as suas metrópoles. Basta remontar a João de Barros, acima referido, para entender que – como ele tão premonitoriamente insinua na introdução – a língua ficaria como testemunho do encontro; ou basta recordar politicamente Helder Macedo para perceber que a língua seria, não apenas a expressão mais distintiva do espírito da nação imperial – composta de múltiplas nações e de múltiplos povos ignorados – mas também uma das

formas através da qual a nação, saída das várias lutas pelas várias emancipações, se poderia expressar.

É nesta medida que *Os Lusíadas* se assumem como o discurso fundador da identidade de uma pátria em expansão que dinamicamente se procura entre a Europa a que pertence e “as novas partes do Oriente” que deseja, entre o arrojo e heroísmo dos seus homens e a consciência das suas fraquezas e perversidades, entre a celebração das glórias das conquistas e das armas e a angústia e a dúvida sobre as ações realizadas. Por isso, *Os Lusíadas* simbolizam a gloriosa voz onde a imagem nacional e a imagem imperial se fundem, e, ao mesmo tempo, a primeira voz de um escritor regenerador da pátria, de que Vieira viria a ser o profeta até à instalação do discurso de regeneração, não só do tempo ideal celebrado no poema, mas da própria pátria, discurso que percorre todo o século XIX e que só com Fernando Pessoa se projeta na modernidade europeia.

O sentido profundo do diálogo, estabelecido por gerações de políticos e poetas de língua portuguesa com *Os Lusíadas*, é dado pela dimensão humana, nacional e estética que a interrogação nele contida nos dirige, fazendo com que nas diferentes épocas em que o poema é lido, cada leitor retire dele um olhar interrogativo que se dirige a si, não tanto enquanto reflexo necessariamente retórico da nossa interrogação temporal, mas como interrogação essencial que vem ao nosso encontro e nos insta a responder. Revelando-nos a beleza do que fomos, de que o poema é registo, no que arriscávamos tornar-nos, como o poema nos avisa, e sugerindo-nos o que poderíamos vir a ser na celebração dos impérios, o poema interroga-nos a partir da nossa contemporaneidade e do nosso lugar de enunciação. Responder-lhe foi o grande desafio que, a partir de então, se instalou, e que se revelou sempre aquém do mundo inicialmente oferecido. Responder-lhe foi reconfigurar, nos vários momentos históricos, a imagem de Portugal como centro, que o poema nos oferece em diversas “imaginações do centro” (Ribeiro: 2004) que tiveram, na

imagem de Portugal como nação imperial, a sua construção balsâmica, para assim iludir uma vivência de periferia. Na verdade, não se estava a responder ao poema, estava-se a usá-lo como resposta. Mas o que aqui mais me interessa mostrar – pensando na herança deste património literário que descreve e inscreve os “Outros” na história dos portugueses e, conseqüentemente os portugueses na história dos “Outros” – foi como é que esses “Outros” a partir dos seus lugares de origem e de luta, responderam ao poema, exprimiram a rejeição da situação política em que viviam, e reivindicaram o seu lugar de vítimas, mas também de sujeitos de uma história comum.

É trabalho hoje dos historiadores, críticos literários e outros estudiosos resgatar esses outros discursos que nas margens do discurso colonial asseguraram a existência de outras histórias. Histórias que estão na origem dos primeiros textos escritos em língua portuguesa pelas literaturas brasileira, são-tomense, guineense, angolana, moçambicana, cabo-verdiana, textos que registaram a inscrição da diferença cultural que visava o resgate das identidades rasuradas e das histórias silenciadas. Por isso, os estudiosos destas literaturas, normalmente designadas por *literaturas africanas de língua portuguesa* refletem nos seus estudos sobre a profunda relação entre esta literatura e a história, entre a literatura e política, desde o momento de aportagem e do longo momento colonial até às lutas, às independências e ao momento contemporâneo. E o que fazem estas primeiras vozes destas literaturas?

Movendo os africanos das margens para o centro das narrativas e fazendo do seu território o centro das suas identidades, os movimentos anticoloniais foram inscrevendo nas suas narrativas e poemas as suas diferenças em língua portuguesa, contando a história da intervenção colonial a partir de um ponto de vista africano. Leram os grandes textos de viagens dos portugueses, não como textos de glorificação e de conquista, mas de invasão e interrogação sobre si mesmos. Por isso, estas primeiras narrativas africanas denunciam

o “perigo de uma história única”, de que fala a escritora nigeriana Chimamanda Adchie Ngozi (2009) e, conseqüentemente quebram a hegemonia narrativa europeia sobre a gesta colonial. Foram, na sua origem, plataformas para um diálogo possível, mas na ordem colonial então vigente, rapidamente se tornaram objeto de censura e perseguição dos seus autores lidos como antiportugueses, quando tantas vezes eram homens e mulheres de cultura expressa em língua portuguesa, mas que colocavam o centro da sua identidade no seu território e denunciavam a situação imoral que viviam. Por isso, estas narrativas foram também objeto de leitura para muitos membros da comunidade colonial e metropolitana, que muitas vezes assim iniciaram caminhos de grande ambigüidade identitária, com diversas motivações, reconfigurações e transformação de identidades pessoais e nacionais. No caso da África de língua portuguesa estas narrativas trazem para a cena do texto Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, S. Tomé e Príncipe, Cabo Verde, apelando a heranças e gerando mecanismos de pertença e identidade múltiplos que colocam sob suspeita a aparente hegemonia cultural gerada pelo colonialismo. A falta de diálogo e o impasse político radicalizou posições e levou a cenários de grande violência nomeadamente de guerras coloniais. No fundo, eram narrativas e poemas que procuraram responder, séculos mais tarde, às insidiosas perguntas dos navegantes camonianos, dizendo-nos quem são, de onde vêm e como são as suas terras, em que é que acreditam. Ao mesmo tempo que se explicam e afirmam as suas identidades, questionam-nos profundamente.

### **Terceiro andamento – reescritas, a cópia infiel**

Teríamos de esperar cinco séculos para que pela voz poética de uma moçambicana – Noémia de Sousa, em *Sangue Negro* – viesse a mais profunda resposta à pergunta lançada cinco séculos atrás pelos navegantes camonianos:

Se me quiseres conhecer,  
estuda com os olhos bem de ver  
esse pedaço de pau preto  
que um desconhecido irmão maconde  
de mãos inspiradas  
talhou e trabalhou  
em terras distantes lá do Norte.

Ah, essa sou eu:  
órbitas vazias no desespero de possuir a vida,  
boca rasgada em feridas de angústia,  
mãos enormes, espalmadas,  
erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça,  
corpo tatuado de feridas visíveis e invisíveis  
pelos chicotes da escravatura...  
Torturada e magnífica  
altiva e mística,  
África da cabeça aos pés,  
– ah, essa sou eu:

Se quiseres compreender-me  
vem debruçar-te sobre minha alma de África,  
nos gemidos dos negros no cais  
nos batuques frenéticos dos muchopes  
na rebeldia dos machanganas  
na estranha melancolia se evolvendo  
duma canção nativa, noite dentro...

E nada mais me perguntes,  
se é que me queres conhecer...  
Que não sou mais que um búzio de carne,  
onde a revolta de África congelou  
seu grito inchado de esperança.  
(Sousa, 1988: 49-50)

O processo de ocupação e colonização que se seguiu à viagem narrada no poema camoniano, vai sendo, ao longo da história, ilustrado por múltiplas narrativas escritas em língua imperial e emitidas a partir da nação imperial, narrativas essas que edificaram, retificaram, codificaram e finalmente reproduziram o pensamento colonial. Esta história colonial escrita pelos caçadores, para recorrer às categorias definidas por um provérbio africano – “Também o leão deverá ter quem conte a sua história. As histórias não podem glorificar apenas o caçador” – converteu esses outros em seres sem história, sem lei, sem Rei como se diz na *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pêro de Magalhães Gândavo. Passarão muitos anos, haverá muitas lutas, correrá muito sangue para que se entenda o mundo colonial em resposta às perguntas camonianas a partir do outro lado.

Levará muitos anos depois da chegada de Pero Vaz de Caminha para que os brasileiros assumam esta carta como o seu certificado de batismo e a reescrevam de forma incessante nos momentos de grande reflexão sobre a nação a ponto de quase se poderem configurar como refundações, como foram as múltiplas cartas escritas em 1922, no centenário da independência e no contexto do Modernismo de 22, a Carta de Darcy Ribeiro, aquando da fundação de Brasília, em 1960 ou a de Luís Veríssimo, em 2000, aquando das comemorações da descoberta do Brasil. Neste momento, como refere Eduardo Lourenço (2005), pela primeira vez Portugal tomou consciência que *os filhos de Colombo* “não queriam comemorar”, mostrando assim os detalhes hipersignificativos das histórias coloniais: uma história comum, mas de memórias muito diferentes e, portanto, a necessidade de uma pluralidade de narrativas, feitas a partir de um processo de reescrita e de tradução de um património comum para portugueses e brasileiros, como é a *Carta de Caminha*, operacionalizado por os instrumentos que Sílvio Renato Jorge tão bem identifica no seu texto publicado neste livro, “Só a Antropofagia nos Une”.

Em África outro será o processo de resposta e reescrita. Haverá muitas lutas, muitas insurreições, muitas mortes para que se entenda o mundo colonial em Angola em tensão e fratura entre brancos, negros, mulatos como nos mostrou Castro Soromenho na sua obra ficcional, particularmente a partir de *Terra Morta* (1949), ou em Moçambique para que José Craveirinha publique *Xibugo* (1964) ou Noémia de Sousa o poema acima citado, de 1947. Como aponta Laura Padilha, na senda de Cornejo Polar, nas margens dos discursos eurocêntricos, existiram sempre outras vozes, outras nomeações da terra e das coisas, senhoras de outras versões nunca escutadas e, portanto, por vezes, nem sequer silenciadas, mas antes nunca ouvidas (Padilha, 2006a). Não se tratava portanto de defender a ideia, cara a alguns teóricos do pós-colonialismo, de que os subalternos não falavam ou não podiam falar, mas de, como defende Spivak, mostrar que o seu lugar de enunciação, no seio da diferença colonial, condenava o seu discurso à irrelevância por o oferecer a interpretações que o silenciavam (Spivak, 1988).

Mas lendo e sobretudo escutando textos como os de Ruy Duarte de Carvalho ou os de Ana Paula Tavares em que todas essas vozes-outras são convocadas, assistimos a um confronto do olhar, que pode não ser necessariamente conflituoso, mas que nos revela não só os enganos dos olhares europeus, mas também a má fortuna dos seus olhares e o pouco amor ardente. Nestas vozes, outros sujeitos históricos e etno-culturais se revelam, mostrando assim outras formas de falar, de estar, de sentir e de enunciar o mundo, de ser, de viver a vida e de organizar a cultura, a memória e a história, como as mulheres que amassam o pão, como os homens dos bois, senhores da transumância do planalto de Huíla.

Vieram muitos  
à procura de pasto

traziam olhos rasos da poeira e da sede  
e o gado perdido.

Vieram muitos  
à promessa de pasto  
de capim gordo  
das tranquilas águas do lago.

Vieram de mãos vazias  
mas olhos de sede  
e sandálias gastas  
da procura de pasto.

(...)

Partiram com olhos rasos de pasto  
limpos de poeira  
levaram o gado gordo e as raparigas.

(Tavares, 1999: 27-28)

Vestindo outras peles, outros conhecimentos e imbuída de outros poderes, foi portanto nessa língua imperial – que muitas outras rasou no processo de colonização – que se começaram a preencher os espaços em branco da história colonial (Padilha, 2006a: 29-49), ou, por outras palavras, se começaram a colocar sob suspeita os monopólios do conhecimento e do poder que tinham sido fundamentais no erigir de uma ordem social, política e cultural baseada na diferença e na economia do conhecimento que valoriza o “conhecimento autorizado” e socialmente reconhecido, em detrimento (por rasura) de outros conhecimentos expressos muitas vezes noutras línguas nacionais.

Quando estas narrativas do então definido como o Outro, para o europeu, se enunciaram como um “enfrentamento” pronunciado em línguas imperiais, nelas se inscreveu a diferença cultural que reclamava o ato político da independência. Em Moçambique, com José

Craveirinha ou Noémia de Sousa, em Angola, com Luandino Vieira, António Jacinto, Viriato da Cruz, Agostinho Neto e tantos outros, ou Amílcar Cabral, em Cabo Verde e Guiné-Bissau, revelavam-se as vozes que vinham falar no que o poder colonial queria continuar a ver como “dialetos” de um folclórico poder africano local. Nas suas escritas, não mais assumidas como marginais, regista-se a semente da diferença, em tensão com o modelo linguístico colonial. Essa linguagem fundadora de um conhecimento outro, de um poder outro e, finalmente, de uma língua outra, veicula e narra, como bem observou Laura Padilha, uma “outra viagem”, não mais mar abaixo rumo ao sul, como a viagem camoniana em demanda das novas terras que o império traria, mas para “dentro” e por “dentro” (Padilha, 2006b). A viagem que o desejo de descolonização determinava – lembrando aquela viagem narrada na literatura portuguesa por Almeida Garrett em *Viagens na Minha Terra*, Tejo arriba e portanto para dentro da terra e reclamando descolonizações de outra ordem – parecia procurar e tentar recuperar os laços dilacerados pelo poder colonial e, desta forma, outros enunciados se começaram a estruturar em torno da luta e do confronto, a enunciar e a fixar para dar respostas às questões dos navegantes, usando a mesma língua, mas que era já outra. Neste aspeto, tanto o processo colonial, como, mais tarde, o processo de independência e construção da nação, ainda que por razões e motivações políticas diferentes, promoveram sempre a hegemonia da língua portuguesa em relação às línguas nacionais, fomentando de certa forma algum colonialismo linguístico interno, veiculado pela língua portuguesa como a língua do poder.

Em 1946, após toda a onda de libertação que varreu a Europa em ruínas no pós Segunda Guerra Mundial, Amílcar Cabral, amargurado pelas fomes que assolavam Cabo Verde e o abandono da Guiné-Bissau, exprimia essa dor local abarcando em si o desejo de libertação de um continente inteiro. No poema, publicado só três décadas mais tarde, dizia:

No fundo de mim mesmo  
eu sinto qualquer coisa que fere a minha carne,  
que me dilacera e tortura...

qualquer coisa estranha (talvez seja ilusão),  
qualquer coisa que eu tenho não sei onde,  
que faz sangrar o meu corpo,  
que faz sangrar também  
a Humanidade inteira!  
(*apud* Semedo, in Ribeiro e Semedo, 2011: 30-31)

Em 1949 Alda Espírito Santo, a partir de S. Tomé e Príncipe, em “Luares de África”, publicado na revista *Mensagem*, alude também ao desconhecimento de África presente no imaginário colonial, questionando-o:

África, esse grande continente de calor, essa terra de gente escura, de flora ridente e esquisita, de clima tropical, é África de histórias, de lendas, de mistérios, de selvas e selvas sem fim, para muita gente que vê África através dos livros de aventuras e de páginas da imaginação. Eu não vejo essa África. Vejo a África real e abraço no meu problema os luares escondidos dessa terra prodigiosa, de séculos de esquecimento.  
(Espírito Santo, 1949: 1)

Em 1964, José Craveirinha publicava *Xibugo*. Em 1963, José Luandino Vieira escrevia *Luuanda* a partir da prisão. Nestes contos, como já em *Cidade da Infância* do mesmo autor é denunciada a linha que separa a cidade colonial, do musseque, onde vivem negros, mulatos e os brancos pobres. Mas a opção de José Luandino Vieira não segue a esperada dicotomia na senda do neorrealismo entre exploradores e explorados. O cenário escolhido é o musseque, com as suas personagens, a sua linguagem, as suas línguas, os seus

conhecimentos, as suas ordens sociais e de justiça. A opção foi portanto mostrar não o que o musseque não tem em relação à cidade colonial, mas de mostrar o que o musseque também tem e a cidade colonial não conhece. Todos os textos são basicamente histórias de pobreza e de fome e a questão que os perpassa anuncia o projeto político e literário do autor, epitomizado na pergunta – de quem são as riquezas de Angola?

A dar corpo a estas visões dos poetas estariam muitos dos camaradas da Casa dos Estudantes do Império, que desde esta altura tiveram um papel fundamental na construção de uma visão plurifacetada de África, que vai pôr em causa as imagens construídas pelo Estado Novo e registadas no imaginário colonial português, nomeadamente na sua literatura colonial, ao mesmo tempo que vai ver o problema africano a partir de fora, ou seja, a partir da experiência metropolitana de desenraizamento dos seus autores, gerando novos mecanismos de formação identitária e de pertença.

Mas a estas representações de África que, a seu tempo, iriam evoluir para a construção de uma identidade cultural e nacional, que seria o pano de fundo das lutas de libertação (que me levaria a reflexões fora do âmbito deste pensamento), associamos, relativamente à representação de outras Áfricas, autores como o já citado Castro Soromenho de *Terra Morta*, José-Augusto França de *Natureza Morta*, alguma poesia de Ruy Cinatti e de Francisco José Tenreiro, e tantos outros. Não quero com isto dizer que todos estes livros, vindos de África ou sobre África, são contra o regime ou contra a ideia de uma África portuguesa, mas são certamente narrativas que dentro de um inicial paradigma de literatura colonial apontam para uma desmistificação da ideia de África cheia de heróis épicos de pacotilha e sonhos de fortuna, a que se juntava a cor local do exotismo e mistério, como aparece nos romances colonialistas afetos à ideologia do Estado Novo e são sobretudo, nas suas várias representações simbólicas, espaços que refletem a ambiguidade da ideologia colonial

salazarista. Assim, sob o título “Eu Não Vejo Essa África” podemos também colocar os textos que revelam outras imagens de África que a ambiguidade da situação colonial foi a seu tempo gerando, demonstrando assim que, como defende Bhabha (1994)<sup>5</sup>, a hegemonia do poder colonial nunca é completa, nem mesmo naqueles espaços que estão rodeados de *muros de silêncio*, como era o caso das colônias portuguesas, nas palavras de Amílcar Cabral. Trata-se portanto de um múltiplo movimento participado por muitos e com diferentes graus de comprometimento e empenhamento político, mas o importante é que sobretudo a partir dos meios urbanos são convocados para a cena do texto sujeitos etno-culturais não valorizados pelo regime colonial, mas importantíssimos na outra ordem do mundo que o mundo colonial não atingia. Nela se trazem as línguas e as vozes de outros sujeitos, os gestos e os atos e os sinais produzidos por esse mundo outro, senhor de outras leis, de outros conhecimentos e de outros poderes que aparentemente o regime colonial parecia não ter tocado e as de outros profundamente atingidos pela violência do processo de assimilação, que se baseia no sacrifício e anulação da diferença sem reparação, ao mesmo tempo que, pela educação formal, dota os sujeitos de conhecimento e possibilidade de pensamento crítico, o que levou muitos africanos a repensar a sua própria condição. E assim vozes, nomes, territórios, corpos são convocados em títulos de alguns dos poemas que vão desfilando à frente dos nossos olhos de leitores, como fotografias que vão dando rosto ao que antes só tinha um nome. Poemas que projetam percursos de vida ao longo de uma paisagem natural, social e humana que coloca sob suspeita os valores ocidentais a partir de uma vivência múltipla de uma terra/território sentido como terra-mãe que acolhe

---

<sup>5</sup> Homi Bhabha defende que o terreno colonial é “uma incubadora de fraturas, ambivalências e uma série de ansiedades [...] e imagens de marginalidade”, Bhabha, 1994: 66- 84.

e integra os seus filhos, como uma casa-nação que se torna o espaço de um pronunciamento político capaz de revelar e de exercer um poder-outro, por um conhecimento-outro imanente da relação com a própria terra, com as pessoas que a habitam e pronunciando noutras línguas: as línguas dos negros, o ronga, o macua, o suaíli, o changana, o oxitsua e o bitonga, articuladas sempre como sempre estiveram com a natureza e o desenho do país violentado por séculos de ocupação estrangeira. É assim o mapa do país gritado pelo poeta José Craveirinha nos anos 60, no poema “Hino à minha Terra”, onde se renomeia a terra, se faz a identificação do país, e se transforma e remodela a língua portuguesa para a celebração visceral dum Moçambique plural em processo de reconhecimento, de libertação e de sonho de um futuro.

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

Amanhece  
sobre as cidades do futuro.  
E uma saudade cresce no nome das coisas  
e digo Metengobalame e Macomia  
e é Metengobalame a cálida palavra  
que os negros inventaram  
e não outra coisa Macomia.

E grito Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!  
E torno a gritar Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!  
E outros nomes da minha terra  
afluem doces e altivos na memória filial  
e na exacta pronúncia desnudo-lhes a beleza.

Chulamáti! Manhoca! Chinhambanine!  
Morrumbala, Namaconda e Namarroi  
e o vento a agitar sensualmente as folhas dos canhoeiros  
eu grito Angoche, Marrupa, Michafutene e Zóbuè  
e apanho as sementes do cutlho e a raíz da txumbula  
e mergulho as mãos na terra fresca de Zitundo.  
Oh, as belas terras do meu áfrico País  
e os belos animais astutos  
ágeis e fortes dos matos do meu País  
e os belos rios e os belos lagos e os belos peixes  
e as belas aves dos céus do meu País  
e todos os nomes que eu amo belos na língua ronga  
macua, suaíli, changana,  
xitsua e bitonga  
dos negros de Camunguine, Zavala, Meponda, Chissibuca  
Zongoene, Ribáuè e Mossuril.  
– Quissimajulo! Quissimajulo! – Gritamos  
nossas bocas autenticadas no hausto da terra.  
– Aruángua! – Responde a voz dos ventos na cúpula das micaias.

E o luar de cabelos de marfim nas noites de Murrupula  
e nas verdes campinas das terras de Sofala a nostalgia sinto  
das cidades inconstruídas de Quissico  
dos chindjinguiritanas no chilro tropical de Mapulanguene  
das árvores de Namacurra, Muxilipo, Massinga  
das inexistentes ruas largas de Pindangonga  
e das casas de Chinhanguanine, Mugazine e Bala-Bala  
nunca vistas nem jamais sonhadas ainda.  
Oh! O côncavo seio azul-marinho da baía de Pemba  
e as correntes dos rios Nhacuaze, Incomáti, Matola, Púnguè  
e o potente espasmo das águas do Limpopo.  
Ah! E um cacho das vinhas de espuma do Zambeze coalha ao sol

e os bagos amadurecem fartos um por um  
amuletos bantos no esplendor da mais bela vindima.  
E o balir pungente do chango e da impala  
o meigo olhar negro do xipene  
o trote nervoso do egocero assustado  
a fuga desvairada do inhacoso bravo no Funhalouro  
o espírito de Mahazul nos poentes da Munhuana  
o voar das sécuas na Gorongoza  
o rugir do leão na Zambézia  
o salto do leopardo em Manjacaze  
a xidana-kata nas redes dos pescadores da Inhaca  
a maresia no remanso idílico de Bilene Macia  
o veneno da mamba no capim das terras do régulo Santaca  
a música da timbila e do xipendana  
o ácido sabor da nhantsuma doce  
o sumo da mampsincha madura  
o amarelo quente da mavúngua  
o gosto da cuácua na boca  
o feitiço misterioso de Nengué-ua-Suna.

Meus nomes puros dos tempos  
de livres troncos de chanfuta umbila e mucarala  
livres estradas de água  
livres pomos tumefactos de sémen  
livres xingombelas de mulheres e crianças  
e xigubos de homens completamente livres!

Grito Nhanzilo, Eráti, Macequece  
e o eco das micaias responde: Amaramba, Murrupula,  
e nos nomes virgens eu renovo o seu mosto em Muanacamba  
e sem medo um negro queima as cinzas e as penas de corvos de  
agoiro

não corvos sim manguavavas  
no esconjuro milenário do nosso invencível Xicuembo!

E o som da xipalapala exprime  
os caninos amarelos das quizumbas ainda  
mordendo agudas glandes intumescidas de África  
antes da circuncisão ébria dos tambores incandescentes  
da nossa maior Lua Nova.

(Craveirinha, 1980: 21- 23)

Interessa sublinhar que estes pronunciamentos – como desde a primeira citação de vozes africanas feita neste texto – nas suas várias configurações são textos que respondem às perguntas colocadas por Camões a partir de outras geografias, outros lugares políticos e sociais e outros lugares culturais, profundamente identificados com uma língua comum e um património literário inicialmente imposto, mas depois tomado como parte de si. Como não ouvir neste poema o eco camoniano da nomeação do mundo feita por Luís de Camões no canto X de *Os Lusíadas*? Assim estes são textos que só poderiam exercitar a resposta e promover o diálogo, pelo esclarecimento e pela paz como se apela neste poema da FRELIMO, “Irmão do Ocidente”, escrito já em cenário de guerra:

Irmão do ocidente...

(como explicar-te que és nosso irmão?)

O mundo não acaba à porta de tua casa

nem no rio que limita o teu país

nem no mar

em cuja vastidão às vezes pensas teres descoberto

o sentido do infinito

para além da tua porta para além

do mar

o grande combate continua  
homens de olhar quente e mãos  
duras como a terra  
à noite abraçam os seus filhos  
E partem ao nascer do sol  
muitos não voltaram. Que importa!  
Somos homens cansados de algemas  
Para nós a liberdade  
vale mais do que a vida  
de ti, irmão, nós esperamos,  
não a mão caridosa  
que humilha e mistifica  
mas a mão solidária,  
cometida, consciente.  
Como podes recusar,  
Irmão do Ocidente?  
(FRELIMO – 1973)

E para concluir perguntaria ainda: e como é que uma língua de colonização se torna instrumento de promoção do diálogo a partir do outro lado e de inscrição da sua emancipação? Como é que as literaturas africanas vão combinar, por um lado, a herança de um património cultural europeu e português, veiculado pela língua escrita, e a oralidade das histórias que descrevem as suas terras, a suas gentes, as suas vidas, crenças e sonhos? Que distorção dos campos literários destas nações terá havido pela imposição, essencialmente urbana, da língua portuguesa como língua literária em detrimento das línguas nacionais? Que omissões e esquecimentos esta hegemonia terá provocado? Como é que as literaturas africanas vão negociar com esta língua e este património literário as relações de poder desiguais e impostas, nomeadamente pelo violento processo da assimilação tão marcante no processo de educação formal

dos africanos? A questão da língua no desenhar da luta e depois na estruturação da nação independente é um elemento essencial de união e de combate à fragmentação que compõe muitas nações africanas e, portanto, a questão da língua deixa de ser uma questão colonial e portuguesa para ser uma questão nacional, como ainda hoje é, nas suas diversas formulações nomeadamente face à hegemonia da língua portuguesa nas cidades e nos organismos políticos e educacionais – outra forma de colonização ou de colonialismo interno? – subalternizando as outras línguas nacionais. É claro que as várias dimensões políticas a que a questão da língua está associada levanta problemas de representatividade dos outros possíveis tecidos literários face à hegemonia imposta pela língua portuguesa, mas a nacionalização da língua portuguesa como instrumento angolano, moçambicano, são-tomense, guineense, cabo-verdiano foi e continua a ser um elemento essencial para a descolonização política, que só se realizará verdadeiramente pela descolonização cultural. Mas nada melhor do que as palavras de um escritor angolano para perceber o longo processo, as adaptações e os resultados sempre em constante reidentificação.

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido e visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões.

A partir daí, comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que

também sistematicamente no texto que fazias escrito intentavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence.

Mas agora sinto vontade de me apoderar do teu canhão, desmontá-lo peça a peça, refazê-lo e disparar não contra o teu texto não na intenção de o liquidar mas para exterminar dele a parte que me agride. Afinal assim identificando-me sempre eu até posso ajudar-te à busca de uma identidade em que sejas tu quando eu te olho em vez de seres o outro. Mas para fazer isto eu tenho que transformar e transformo-me. Assim na minha oratura para além das estórias antigas na memória do tempo eu vou passar a incluir-te. Vou inventar novas estórias.

(Rui, 2008: 27)

Tal como a descolonização política não implica a rasura total do Estado, do direito, da religião e de outros sistemas desenhados pela colonização, ou seja de um património, também a cultura e a língua em que ela se exprime e toma forma literária não será rasurada, apesar dos necessários processos conjunturais de purga e de revolução. E é desta forma que tantos anos depois serão as palavras iniciais de *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, reescritas por José Luandino Vieira no seu mais recente livro, *O Livro dos Guerrilheiros*, de 2009, que servirão ao escritor angolano para refletir sobre as conquistas e as dores da luta de libertação em Angola muitos anos depois. Uma reescrita que implica um assumir de um património literário comum escrito na sua língua e cujo processo implica seguramente uma seleção, um arranjo, uma escrita em diferença que, ao mesmo tempo que pela intertextualidade gerada, reinterroga o texto inicial, o reatualiza num outro contexto e numa outra expressão linguística do português.

Quando, às vezes, ponho diante de meus olhos aos grandes erros e tribulações, aos muitos sofrimentos que por nós passaram e vejo a figura

de tantas vidas, e não menos mortes, no livro da nossa luta, pergunto saber: vivem, nossos mortos, se vivos os vejo em meus sonhos? (Vieira, 2009: 97)

Como afirmava Chinua Achebe relativamente ao inglês como a língua em que escrevia – *quando escrevo em inglês a língua inglesa é africana* – quando José Luandino Vieira escreve em português ou qualquer angolano, moçambicano, são-tomense, cabo-verdiano ou guineense fala ou escreve em português a língua portuguesa é angolana, moçambicana, são-tomense, cabo-verdiana, guineense.

#### **Quarto andamento – patrimónios**

A partir de vários olhares disciplinares e interdisciplinares, os estudos pós-coloniais têm vindo a sublinhar que a interpenetração cultural resultante do processo colonial – que hoje entendemos como interculturalidade, ao pensarmos nas culturas a partir das suas interrelações, das suas interseções – não se pode pensar sem ter em conta as relações de poder inerentes à situação colonial. Dito de outra forma, devido à situação de profunda desigualdade em que a relação colonial teve lugar, o processo de interpenetração entre as várias culturas em contacto nunca foi horizontal, mas desenhado na maior verticalidade e baseado num princípio de exclusão e de uma não leitura da diferença, de que o violento processo de assimilação é talvez o exemplo mais ilustrativo. Nestas condições, como é que a partir de vários lugares de enunciação, por vezes em conflito, partilhámos um património literário a ponto de o reusarmos? Ou por que razão em certas alturas há gerações que contratualizam recusar um determinado património literário para, mais tarde, outras gerações o recuperarem? Do ponto de vista do país anteriormente colonizado, o processo de descolonização coloca-se exatamente na fratura

entre a constituição de “uma habilitação de herdeiros”, em que se elenca o património a herdar, e uma possível redação da “renúncia de herança”, em que, como classifica juridicamente a expressão, rejeitamos a herança que supostamente deveríamos herdar. O ajuste entre estes dois termos da herança é controverso e lento e constrói-se dia a dia numa espécie de plebiscito não assumido, muito marcado por contingências políticas de um quotidiano de transição pleno de urgências, dúvidas e indefinições. Mas neste aspeto é importante pensar com Homi Bhabha (1998) e com vários pensadores latino-americanos que, a partir do anos 30 do século passado refletiram sobre as suas vivências e negociações identitárias a partir de mescladas heranças coloniais, e assumir que não há culturas puras, e portanto não é mais possível escrever a “hora zero” da história. Na verdade, todas as culturas estão envolvidas umas nas outras e o processo colonial é decisivo nesse aspeto, para um lado e para o outro, ou seja, para a nação que conquista a independência e para a nação descolonizadora. Portanto a impossibilidade de reinvenção de uma tradição africana perdida ou de uma mística saudosamente imperial, por um lado, e a impossibilidade de rejeição da cultura do antigo colonizador e do antigo colonizado, por outro lado, promove uma “dimensão transnacional de transformação cultural ligada a processos de migração, diáspora, deslocamento, relocação” (Bhabha, 1998: 241), que torna o processo de descolonização, transição e plena soberania um sucessivo processo não mais de rejeição e ou aceitação do património atribuído ao ex-colonizador, mas num processo de tradução de intensidades diversas.

A questão do património, material e imaterial liga-se, portanto, a uma marca de poder, mas de um poder que é contratualizado pelas circunstâncias políticas de exceção que caracterizam um processo de descolonização e de geração em geração, sendo que esta escolha não é inteiramente livre, e, no caso particular da situação colonial, obedece a uma série de fatores objetivos e subjetivos ligados à pos-

sibilidade de criação de um conceito de comunidade e de nação e a uma outra série mais habitual de condicionantes, nomeadamente aquelas que se prendem com a noção de propriedade (intrinsecamente ligada à questão de património no mundo ocidental), com as instituições, particularmente a escola e os currícula por ela veiculados, (e que em contexto colonial é duplamente interveniente), e outras situações políticas, sociais e culturais.

Assim qual é o grande desafio lançado a estas novas literaturas relativamente à noção de um património comum em língua portuguesa? Como “arquivar” em histórias da literatura, em cânones literários ou em programas escolares este património?

Recupero aqui as palavras de Ana Paula Tavares, numa entrevista que lhe fiz há alguns anos sobre a literatura angolana.

“Em Angola a nossa relação com o passado histórico-literário não é esse mar manso e arrumado das histórias da literatura europeia, com uma data de nascimento e certificado de baptismo. Há várias hipóteses de certificado de nascimento, e a discussão inicia-se: será mil oitocentos e quarenta e tal, quando Maia Ferreira publicou *Espontaneidades da Minha Alma - às Senhoras Africanas?* Ou será antes 1680, com Cadornega, que escreveu a *História Geral das Guerras Angolanas?* E o que muitos angolanos, ainda hoje, dizem seria: “Não, não: Cadornega tem um olhar de fora, para dentro”. Cadornega chegou a Angola com 17 anos, e nessa altura, ninguém olha de fora para dentro – aprende a olhar no lugar onde se insere, e sobretudo aprende a olhar pelos olhos dos angolanos, a quem ele chamava os seus *pretos informantes*.” (...)

“Após a independência, em 1975” – dizia-me ainda Ana Paula Tavares – “houve a necessidade de arranjar uma mitologia de referência e praticou-se o exercício clássico, que já todos os teóricos exploraram, de matar o pai e a mãe, excluir uns, incluir outros na literatura, na história, na nação. Foi assim que recuperámos para a história da literatura angolana, Castro Soromenho, que tinha nascido em Moçambique, vivido

em Angola como administrador colonial, e depois expulso de todos os territórios então ultramarinos, acabou por morrer no Brasil. E foi assim que também rapidamente excluímos Mário António – um poeta notável em alguns dos seus poemas – mas que pagou caro a diáspora que escolheu. E até hoje, ainda não foi recuperada toda a sua contribuição para a literatura angolana, nem a sua enorme contribuição para a história de Angola. Escrevendo e publicando documentozinhos, um atrás do outro, ele foi juntando “Angolana”, que constitui, à falta de melhor, uma grande parte da nossa história escrita.”

(Ribeiro, 2007: 147)

Posteriormente, ouvindo de novo Ana Paula Tavares e José Luandino Vieira no curso sobre literatura angolana que decorreu em 2007 no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, o escritor lançava na sua intervenção, um pronunciamento sereno, mas potencialmente revolucionário sobre a escrita da história da literatura do seu país<sup>6</sup>. Após falar do que designou como “buracos negros” da literatura angolana, trazendo a lume o que classificou como o primeiro texto escrito em Angola registado sobre uma pedra, onde se anunciava a chegada das “naus do esclarecido rei D. João II”, as cartas do Rei Afonso do Congo, a *História Geral das Guerras Angolanas*, de António Oliveira Cadornega, as cartas de D. Francisco Sottomayor, governador de Massangano, ao Conselho Ultramarino e dos seus poemas referidos no espólio pelo padre que lhe deu a extrema-unção, Luandino Vieira perguntava: “Não é isto testemunho, de trezentos e tal anos da nossa História? Quer queiramos quer não, é a nossa História!” E continuava identificando outros “buracos negros” na historiografia da literatura angolana mais

---

<sup>6</sup> Colóquio-curso de Literatura Angolana, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 22 e 23 de junho de 2007, partes transcritas no ensaio de José Luandino Vieira, 2008.

recente: “Quem é que fala dos escritores ditos coloniais? Alguém leu um romance chamado *Sangue Kuanbama*, de um senhor natural de Angola chamado António Pires?” E ainda na historiografia mais recente relativamente às Brigadas da Literatura questionava: “Fala-se das Brigadas Jovens da Literatura de Luanda ou de Benguela, mas também houve as Brigadas Jovens da Literatura de N’dalatando, ou em Mbanza Koongo”. (Vieira, in Padilha e Ribeiro, 2008:33)<sup>7</sup>.

Finalmente citando um belo trecho de Cadornega sobre as batalhas nas terras dos Muxicongos em que Angolanos lutavam em defesa do seu reino, Luandino lançava mais um desafio à historiografia literária angolana ao citar, de seguida, um discurso de 1982, proferido pelo General António dos Santos França, sobre a importante batalha contemporânea de Quifangondo.

Esta subtil aproximação de dois textos cronologicamente distantes – trezentos e dez anos separam estes textos – e de géneros diferentes – uma crónica de batalha e um discurso político circunstancial – revela porém um mesmo lugar de enunciação interior: Angola, e a luta de um povo identificado com um território. O problema que este gesto de Luandino Vieira levanta liga-se a algumas questões fundamentais para a definição de um património literário e a sua seleção na elaboração das histórias da literatura e, conseqüentemente, do cânone que elas constroem: a questão do princípio de inclusão e exclusão que está na base da conceção das histórias da literatura, das antologias ou das coletâneas de textos; a permeabilidade do género literário ao poder incluir como textos fundadores de uma literatura, textos historiográficos, mas que em si, como disse Luandino, são momentos únicos de literatura, e basta pensarmos, na literatura brasileira com a Carta de Caminha, para ver que assim é; a questão da temporalidade cultural e literária ligada à identidade política e cultural de um país; e finalmente, a questão de determinar

---

<sup>7</sup> Parte desta discussão está convertida em texto no livro indicado.

a partir de que espaço social e geo-cultural a literatura em análise fala, ou seja, qual é o seu lugar de enunciação. No fundo, Luandino Vieira mais do que chamar a atenção para o questionamento do cânone do género literário, estava de facto a chamar a atenção para o paradoxo dos nacionalismos literários, que se caracterizam por incluir e excluir autores e obras, misturando razões políticas e económicas com razões de ordem histórica, literária e estética, sob pena de assim estarem a eliminar algo que, do ponto de vista histórico-cultural, é constitutivo da sua identidade. Leyla Perrone-Moisés (1997), falando a partir dos nacionalismos literários latino-americanos, reconhece que este paradoxo matricial, que se caracteriza pela inclusão e exclusão de certos constituintes identitários, é típico de uma situação pós-colonial, entendendo aqui com Elikia M' Bokolo (2006), na esteira de Balandier, o pós-colonialismo com uma “situação” e portanto uma fase, da qual eventualmente se poderá sair<sup>8</sup>. Assim, o momento pós-colonial latino-americano situar-se-ia no século XIX, como aliás defendem vários teóricos reagindo à homogeneização do conceito e da situação, promovida pelas escolas norte-americanas relativamente ao Sul Global como um mundo pós-colonial. Basta pensar nas situações político-culturais da América Latina e a multiplicidade de situações em África, para perceber que assim não é. Mas voltando à questão lançada por Luandino Vieira, trata-se portanto de conceber a literatura angolana como uma literatura com quatrocentos anos, cujo certificado de nascimento, para voltar às palavras de Ana Paula Tavares seria, a *História Geral das Guerras Angolanas*, de Cadornega, ou até, como sugere Luandino Vieira, o texto anónimo inscrito junto com as cruces em Ielala, anunciando

---

<sup>8</sup> Elikia M' Bokolo, (2006). Georges Balandier fala em 1951 de “situation coloniale”, como uma situação razoavelmente estável que se poderia reproduzir durante algum tempo de uma forma idêntica; M'Bokolo fala de “situação pós-colonial”, na esteira de Balandier, acrescentando-lhe a noção de temporalidade, de dinâmica, de fratura, de corte, e portanto de possível saída, como aliás, da situação colonial.

a chegada das naus do rei D. João II, ou ainda as conhecidas cartas do Rei Afonso do Congo, também anteriores a Cadornega, considerando-se assim fundador, e portanto constitutivo da historiografia literária angolana, o período de encontro com os europeus, a ocupação litoral, o tráfico escravagista e a colonização europeia moderna; ou, de outro modo, e como até aqui se tem procurado fazer, considerar a literatura angolana como uma literatura com mais ou menos um século, o tempo em que se começa a esboçar uma identidade literária, de matriz europeia e africana, conectável com um desejo de autonomia proto-nacionalista e depois nacionalista, retrospectivamente percebido.

Daí que, e para voltar às palavras de Ana Paula Tavares, a geração de críticos angolanos ou moçambicanos pós-independência e de outros estudiosos destas literaturas se tenha dedicado não apenas a narrar a história destas literaturas, à maneira das histórias da literatura europeias tradicionais, ou seja, cronologicamente por períodos ou fases, mas sobretudo a identificar o objeto literário das novas nações. Artigos como “Literatura moçambicana o que é?”, de Fátima Mendonça, *Império, Mito e Miopia. Moçambique como invenção literária*, de Francisco Noa, as crônicas de Luís Carlos Patraquim, em Moçambique ao longo da década de 80, a atividade da União dos Escritores Angolanos, sob a direção de José Luandino Vieira até aos anos 90 do século passado, os ensaios seminais de Mário António, Gerald Moser, Manuel Ferreira, Russell Hamilton, Michel Laban, Laura Padilha, Pires Laranjeira, Luis Kandjimbo, Inocência Mata entre outros, ou as mais recentes tentativas de sínteses de Patrick Chabal, Hilary Owen<sup>9</sup> e outros estudiosos, refletem arduamente, e de forma diversa, sobre o possível cânone destas literaturas e para ele contribuem, ao identificarem aquilo que Antonio Candido, refe-

---

<sup>9</sup> No caso do trabalho de Hilary Owen refiro-me apenas ao estabelecimento de um cânone de literatura escrita por mulheres em Moçambique, veja-se em Owen (2007).

rindo-se à literatura brasileira, designou como o “sistema literário”. Mas a pedra de toque desta narrativa histórico-literária reside ainda na questão que Luandino subtilmente levanta, e que Ana Paula Tavares tão bem enuncia: qual é o certificado de nascimento, quando e como se começa a narrar a história literária de Angola, quem são os seus atores?

Assim aquando deste apelo dos estudos pós-coloniais se os latino-americanos tinham avançando para o que vieram a designar por “La Razon Postcolonial”, nas palavras de Walter Mignolo (2005), a África de língua oficial portuguesa encontrava-se na fase que Elikia M’ Bokolo (2006) designou como “situação pós-colonial”, uma fase de inscrição no seu imaginário literário da diferença cultural que justificara e reclamara a independência política, formalmente obtida, mas não culturalmente sentida. E é este facto que leva a que nesta “situação pós-colonial” só sejam reconhecidos como textos canónicos da literatura angolana, por exemplo, textos que em si inscrevem essa diferença cultural imediatamente conectada com a emancipação política, e sejam rejeitados textos que liguem o território angolano à antiga potência colonizadora, gerando assim aquilo a que Luandino Vieira chamou de alguns dos “buracos negros” da história da literatura angolana, que desta forma rasura partes constitutivas da sua identidade.

Será que, por sua vez, a “razão pós-colonial” latino-americana contempla esta série de questões? Podemos dizer generosamente que está atenta a elas, mas não faz delas o seu centro de preocupações. A “razão pós-colonial” latino-americana por oposição à razão moderna, revela o pensamento daqueles que vivem sobre fortes heranças coloniais, mas, na verdade, não se opõe à razão moderna, apenas reclama a sua inclusão na modernidade que define a Europa como centro das periferias que lhe conferem esse estatuto, ou seja, pretende a inclusão das periferias como parte da definição, como defende Enrique Dussell (2001). Um outro ponto

importante da “razão pós-colonial” é o da deslocação não só do lugar da enunciação, mas também do sujeito da enunciação do conhecimento do primeiro mundo para o terceiro mundo, para finalmente concluírem que a “razão pós-colonial” surge de uma aliança entre a produção cultural do terceiro mundo e a imaginação teórica do primeiro. Ora esta ideia de que, por um lado, não há modernidade sem colonialidade e, por outro lado, da deslocação do sujeito de enunciação, mas nem sempre do local de enunciação, leva estes pensadores a refletirem sobre a geopolítica do conhecimento, nos termos que António Quijano, filósofo mexicano, define como a “colonialidade do saber” e a “colonialidade do poder”, ou seja do domínio do conhecimento do norte sobre o sul, reflexão que é hoje um dos objetos centrais do pensamento pós-colonial de inspiração latino-americana (Quijano, 2000). Ora todas estas questões trazem fundamentalmente outros aspetos da descolonização. Trata-se de uma descolonização do saber e do poder e de uma descolonização das representações dos sujeitos, ou seja, uma descolonização da representação do ex-descolonizado e da representação do ex-descolonizador, como, noutro contexto, prefiguram Hesse e Sayyid (2006: 19-20). Consequentemente, estamos a falar de outro tipo de pós-colonialismo. Por isso, como bem adverte Roberto Morales (2007), precisamos de refletir sobre se somos todos pós-coloniais e em que sentido ou sentidos diferentes o somos pois isso tem os seus profundos reflexos nas narrativas que produzimos, sejam elas histórias literárias ou de qualquer outra matéria.

Neste princípio de século em que o tempo europeu não é mais sinónimo de tempo universal, em que as teorias pós-coloniais e as práticas literárias de Garcia Marquez, Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Assia Djebar, Salman Rusdhie, V. S. Naipaul, Chinua Achebe, Simbene Ousmane, José Luandino Vieira, Manuel Rui, Mia Couto, Ana Paula Tavares, Conceição Lima e tantos outros têm transformado, não só a nossa visão dos processos coloniais, como estão

também desafiando o conceito ocidental de conhecimento, ao estabelecer ligações epistemológicas entre o lugar geocultural e a produção teórica, ao contar o outro lado da história europeia, ao apresentar afinal toda a história da modernidade europeia como uma história local que se desenvolveu à escala planetária. Como poderemos nós, europeus, continuar a não ouvir o *barulho* do mundo e a construir *mansamente* as nossas histórias da literatura quando, afinal, grande parte da nossa história se passou fora da Europa, como nos dizem todos os desafios teóricos, narrativos e epistemológicos do Sul global?

O desafio lançado por José Luandino Vieira à historiografia literária angolana, e ao seu possível cânone, não se limita, portanto, à historiografia literária angolana. Ele funciona também como uma espécie de “the empire writes back to the centre”, na célebre expressão de Salman Rusdhie tão cara aos teóricos do pós-colonialismo. Genuinamente interessado em perseguir as criações desse lugar que se enuncia como Angola, onde há muito se começam a tecer outras vozes em língua portuguesa escrita, Luandino Vieira subtilmente e, ao mesmo tempo, pisca o olho e parodia o ‘olhar sphyngico e fatal’ de Fernando Pessoa, pelo que também ele deixa de fora, questionando-nos a nós portugueses: como poderemos continuar a contemplar quase num capítulo à parte, como um apêndice incómodo e não constitutivo da nossa identidade, a literatura designada de colonial, que afinal nos conta grande parte da história de Portugal passada noutras paragens? Onde também nós portugueses colocaremos Cadornega, os poemas de D. Francisco Sottomayor ou os escritores ditos coloniais?

Como dizia Angel Rama referindo-se às histórias da literatura latino-americanas de inspiração europeia, “a organicidade rápida e mecânica das histórias da literatura europeia” – que geram a tal imagem de *mar manso* evocada por Ana Paula Tavares – “impediram-nos de avançar logo para uma interpretação local, própria e original dos sistemas literários designados como nacionais” (Rama, 1974: 38), mas

foi esse o caminho traçado pelas gerações seguintes. No entanto, pós-colonialmente falando, ele enriquecer-se-á e produzirá novos sentidos quando em diálogo com um imaginário mais abrangente em que a língua e a tal história comum de memórias diferentes nos devolvam as imagens múltiplas de rostos pretensamente singulares. Cartografar o retrato destes rostos fundadores da nossa pós-colonialidade não pode prescindir da abertura de outros arquivos literários, históricos e culturais e de outras leituras geograficamente deslocadas onde, para voltar a Camões, se vivem outros “costumes”, onde se guardam outras “leis” e de onde se regista o poder de outros “reis” e de outros “conhecimentos”, que nos compõem a todos, como nos mostra a dimensão transnacional destes patrimónios literários escritos e reescritos em língua portuguesa num sistema de fluxos e refluxos que nos identificam e interrogam a todos.

### Referências bibliográficas:

- ALBUQUERQUE, Luís de *et al.* (1991), *O Confronto do Olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas, séculos XV e XVI: Portugal, África, Ásia, América*. Lisboa: Caminho.
- CÂNDIDO, Antonio (1995), *Textos e Comentários*. São Paulo: FCE.
- BARROS, João de (1978), “Declarar, Mover, Deleitar e Exortar”, in Maria Leonor Carvalhão Buescu (org.), *Gramáticos Portugueses do Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Secretaria de Estado da Cultura/Ministério da Educação e Cultura, 87-91.
- BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*. Routledge: London and New York. Tradução para português (1998), *O Local da Cultura*, Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (1978), *Gramáticos Portugueses do Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Secretaria de Estado da Cultura/Ministério da Educação e Cultura.

- CAMÕES, Luís de (1992), *Os Lusíadas* (1572). Lisboa: Instituto Camões. (Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão; apresentação de Aníbal Pinto de Castro).
- CRAVEIRINHA, José (1980), *Xibugo*. Lisboa: Edições 70.
- CAMINHA, Pêro Vaz (2000), “Carta de Pêro Vaz de Caminha para Dom Manuel”, in José Manuel Garcia (org.), *O Descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 15-34.
- DUSSEL, Enrique (2001), “Eurocentrismo y modernidad”, in Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de (2004), *A Primeira História do Brasil. História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa: Assírio e Alvim, 41-45.
- GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- GIL, Fernando e MACEDO, Helder (1998), *Viagens do Olhar – Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*. Porto: Campo das Letras.
- HESSE, Barnor; SAYYID, Salmon (2006), “Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary”, in N. Ali; V.S. Kalra; S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People: South Asians in Britain*. Londres: Hurst & Company, 13-31.
- LOURENÇO, Eduardo (1994), *Nós e a Europa ou as Duas Razões*. Lisboa: INCM.
- LOURENÇO, Eduardo (2005), *A Morte de Colombo: A Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*. Lisboa: Grávida, 9-17.
- MACEDO, Helder (1992), “Reconhecer o desconhecido”, in C. Berardinelli; G. Santos; T. Cerdeira (orgs.), *XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 100-103.
- MACEDO, Helder (2013), “Camões sob o signo da incerteza”, conferência de encerramento do colóquio “Camões – crise e superação”, no âmbito de Guimarães, Capital da Cultura 2013. Manuscrito gentilmente cedido à autora deste texto. Brevemente em publicação em “Camões – crise

- e superação”. Coimbra: Centro de Estudos Camonianos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra.
- M'BOKOLO, Elikia (2006), “Culturas Políticas, Cidadania e Movimentos Sociais na África Pós-colonial”, aula inaugural do Programa “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”, Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, 3 de fevereiro de 2006, in *Cabo dos Trabalhos - Revista eletrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do Centro de Estudos Sociais*, Universidade de Coimbra, n. 2 (<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/>) [http://www.igadi.org/te/pdf/te\\_se13/te25\\_13\\_13mario\\_roberto\\_morales.pdf](http://www.igadi.org/te/pdf/te_se13/te25_13_13mario_roberto_morales.pdf) Acedido a 15 de agosto de 2014.
- MIGNOLO, Walter (2005), “La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales”, *Adversus*, Ano II, n. 4, Diciembre.
- MONTAIGNE, Michel de (1969), *Essais*. Paris: Garnier-Flammarion.
- MORALES, Roberto (2006), “Modernidade periférica e mestizaxe diferencial en America Latina”, *Tempo Exterior*, n.º 13, julho/dezembro, 131-154.
- NARO, Nancy Priscilla; SANSI-ROCA, Roger; TREECE, David (eds.) (2007), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- NGOZI, Chimamanda Adichie (2009), “The danger of the only story” [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html) Acedido a 15 de agosto de 2014.
- OLIVEIRA, Fernão de (1978), “Melhor é que ensinemos a Guiné” in Maria Leonor Carvalhão Buescu (org.), *Gramáticos Portugueses do Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Secretaria de Estado da Cultura/Ministério da Educação e Cultura, 94-95.
- OWEN, Hilary (2007), *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique, 1948-2002*. Bucknell University Press/Associated University Presses.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (1997), “Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina”, *Estudos Avançados*, vol. 11, n.º 30, maio/agosto.
- PADILHA, Laura (2006a), “O espaço colonial e sua paginação em branco na cartografia ficcional de Eça de Queiroz”, in Manuela Ribeiro Sanches

- (org.), *Portugal não é um país pequeno – Contar o império na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 29-42.
- PADILHA, Laura (2006b), “Protocolos de apresentação”. *Metamorfozes*. (Revista da Cátedra Jorge de Sena/UFRJ), v. 7, 147-158.
- PESSOA, Fernando (1978), *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional* (org. Joel Serrão). Lisboa: Ática.
- PINTO, Fernão Mendes (sd), *Peregrinação*. Lisboa: Sá da Costa.
- QUIJANO, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Edgardo Lander (ed.), *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Y UNESCO.
- RAMA, Angel (1974), “Um Processo Autônômico das Literaturas Nacionais”, *Revista Argumento*, janeiro, 37-49 (disponível em *Banco de Dados Literários*, org. César Giusti. Catalogação: BDL:CUL-4-008).
- RAMALHO, Maria Irene (1993), “A poesia e o sistema mundial”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Portugal: Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento/Centro de Estudos Sociais, 91-128.
- RIBEIRO, Darcy (1995), *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2007) “A Heritage of One’s Own: a conversation with Ana Paula Tavares”, *Ellipsis – Journal of the American Portuguese Studies Association*, vol. 5, 147-152.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; SEMEDO, Odete Costa (2011), *Literaturas da Guiné-Bissau – cantando os escritos da história*. Porto: Afrontamento.
- RUI, Manuel (2008), “Eu e o Outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto”, in Laura Cavalcante Padilha e Margarida Calafate Ribeiro, *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 27-29.
- RUI, Manuel (2011), *Língua de viagem num parágrafo*. Apresentado na reunião da UCCLA. Cedido à autora por gentileza do autor.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*. Nova Iorque: Pantheon Books.

- SANTO, Alda Espírito (1949), “Luares de África”, in *Mensagem*, Ano I, janeiro, 7, 1-3. (Reeditado in *Mensagem – Boletim da Casa dos Estudantes do Império*, coleção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa, direção de Manuel Ferreira, nota prévia de Orlanda Amarílis e introdução de Pires Laranjeira, ALAC, vol. I, 1996).
- SOUSA, Noémia de (1988), *Sangue Negro*. SI: Associação de Escritores Moçambicanos, 49-50 e 109.
- SPIVAK, Gayatri C. (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson e Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- TAVARES, Paula (1999), *O Lago da Lua*. Lisboa: Caminho.
- THOMAZ, Luís Filipe (1990), “L’idée impériale manuéline”, in *La Découverte, Le Portugal et L’Europe – Actes du Colloque*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 35-103.
- VECCHI, Roberto (2011), *Exceção Atlântica: pensar a literatura da Guerra Colonial*. Porto: Afrontamento.
- VELHO, Álvaro (1960), *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama (1497-99)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar (Prefácio, notas e anexos de A. Fontoura da Costa).
- VIEIRA, José Luandino (2008), “Literatura Angolana: estoriando a partir do que não se vê”, in Laura Padilha e Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 31-37.
- VIEIRA, José Luandino (2009), *O Livro dos Guerrilheiros*. Lisboa: Caminho.

(Página deixada propositadamente em branco)