

IVAN DOMINGUES (ORG.)

LÉXICO CONCEITUAL BRASIL-EUROPA

VOL 1 MEMÓRIA CULTURAL & PATRIMÔNIO

FINO TRAÇO



EDITORA



Léxico Conceitual Brasil-Europa

Vol 1: Memória Cultural & Patrimônio

Ivan Domingues

Roberto Vecchi

(ORGS.)

FINO TRACO



EDITORA

Belo Horizonte, 2018

Todos os direitos reservados à Fino Traço Editora Ltda.
© Ivan Domingues e Roberto Vecchi (ORGS)

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem a autorização da editora.

As ideias contidas neste livro são de responsabilidade de seus organizadores e autores e não expressam necessariamente a posição da editora.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

L654

Léxico conceitual Brasil-Europa: memória cultural e patrimônio / organização Ivan Domingues, Roberto Vecchi. - 1. ed. - Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2018. 252 p. ; 21 cm.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-8054-357-5

1. Filologia 2. Mudanças linguísticas 3. Linguagem e línguas. I. Domingues, Ivan. II. Vecchi, Roberto.

18-47841

CDD: 410 CDU: 81'1

FINO TRAÇO EDITORA LTDA.

Rua Nepomuceno 150 | Casa 3 | Prado | CEP 30411-156
Belo Horizonte, MG, Brasil | Telefone: (31) 3212-9444
finotracoeeditora.com.br

Sumário

Apresentação

Ivan Domingues (UFMG) e Roberto Vecchi (UNIBO)

Metaléxico

1 Espaço conceitual Brasil-Europa: Inspirações a partir da Begriffsgeschichte

Alexandre Mendes Cunha (UFMG)

2 Léxico conceitual euro-brasileiro: Reflexões metalexicais e a história conceitual

Roberto Vecchi (UNIBO)

3 Por um léxico conceitual Brasil-Europa: Considerações preliminares

Roberto Mulinacci (UNIBO)

Exercícios conceituais

4 Memória cultural: entre acumulação e apagamento

Miriam Ávila e Graciela Ravetti

5 Memória cultural: Apontamentos para uma história

Giuliana Benvenuti e Lara Michelacci

6 Patrimônio/patrimônios: comunidade, língua e pós-memória

Margarida Calafate Ribeiro (CES Universidade de Coimbra) e Roberto Vecchi (UNIBO)

7 A diversidade é o nosso patrimônio

Ana Maria R. Gomes (UFMG) e Sabrina Sedlmayer (UFMG).

Patrimônio/patrimônios: comunidade, língua e pós-memória¹

Margarida Calafate Ribeiro (CES Universidade de Coimbra)

Roberto Vecchi (UNIBO)

Nomes e coisas

Palavra e coisa, na etimologia da palavra “patrimônio”, parecem aparentemente coincidir. “Patrimônio” é uma palavra composta de raiz latina, que na sua acepção original, refere-se ao dom (*munus*) recebido dos pais. Um termo em latim, no entanto, caracterizado por uma semântica complexa.

Enquanto “doação do Pai” de fato, o patrimônio, assim como o entendemos modernamente, sobretudo a partir do imenso depósito jurídico que se consagrou para significá-lo, opera uma deslocação na origem do conceito. No entanto, como se dizia, há uma ambivalência semântica de fundo. Se pensarmos patrimônio no contexto familiar, referimo-nos a um conjunto de bens materiais, deixados (como legado ou herança, justamente) aos herdeiros. Mas a sua projeção na dimensão moderna do espaço público modifica seu contorno, mantendo, por um lado, seu apego a uma realidade

1. Este texto foi elaborado no âmbito do projeto de construção de um Léxico Conceitual Euro-Brasileiro com coordenação de Roberto Vecchi e também no âmbito do projeto *Memoirs: Children of Empires and European Postmemories* (ERC Consolidator Grant no.648624), coordenado pela Investigadora Principal Margarida Calafate Ribeiro.

material que é transmitida, e, por outro e ao mesmo tempo, acentua o pendor abstrato e plural do conceito assim re-situado.

Nesse quadro, a instabilidade do conceito deve-se não apenas ao fato do problema de a transmissão dos bens ocorrer dentro e fora do espaço público, mas também, neste contexto, porque é alimentada pela condição dupla –, em negativo e simultaneamente em positivo – do sufixo *munus*, presente tanto em patrimônio como em comunidade. Por isso, a combinação analítica dos dois termos pelo elemento em comum torna-se particularmente produtiva e aproxima patrimônio, inclusive morfológicamente, de um outro termo essencial para a compreensão do funcionamento do dispositivo que é comunidade. Não é só por uma razão etimológica que é importante conjugar o vocábulo patrimônio com o de comunidade, a partir do elemento sufixal *munus*, um termo ambíguo e escorregadio que significa ao mesmo tempo dom, doação, mas que também pode assumir a conotação negativa de obrigação, dever. Na modernidade, o que caracteriza uma significação complexa do conjunto da *communitas* e do seu simétrico oposto da *immunitas*, ou dos “dispositivos imunitários”, encontra-se hoje no centro de uma ampla discussão gerada sobretudo a partir do trabalho do filósofo italiano Roberto Esposito (2006: p. X-XIII).

Assinalamos de imediato esse dualismo porque ele projeta uma ambiguidade que se estende de modo notável sobre o conceito de patrimônio. Em termos normativos, e recorrendo ao quadro regulamentar da UNESCO, encontramos dois planos que se intersectam na definição de patrimônio: um plano universal (“patrimônio da humanidade”) e, um outro plano, que é o da particularidade e da legislação nacional. Como se se tratasse de dois conjuntos comunitários não concorrentes, mas que correspondem a duas concepções de “em comum” e que se configuram como substancialmente autônomos.

Não é, portanto, por acaso que a ideia de patrimônio surge em combinação com a formulação das narrativas identitárias das nações, tornando-se um dispositivo que reafirma um paradigma de diferença. Também a dimensão universal do patrimônio – quando se conjuga enquanto patrimônio da humanidade – entra numa outra anfibologia tributária da complexa associação

com o plano do humano, sendo o humano, ao mesmo tempo, uma essência, no plano ontológico, e um universal, no plano lógico (Galli, 2008: p. 10), ou seja, exprime-se pelo máximo da concretude e, ao mesmo tempo, pelo máximo de abstração.

É por isso que se, ao falar de patrimônios, quisermos lançar um olhar contrastante entre a Europa e o Brasil, teremos sempre um terceiro plano implícito – por usar – que é o de um patrimônio que vai além dos essencialismos nacionais e projeta-se no plano de um comum mais amplo e supostamente ilimitado.

Há, porém, outro dualismo – menos visível – com que nos deparamos e que surge se pensarmos o patrimônio como um conceito problemático, mas que deve a esta característica a sua força. Em algumas línguas – pense-se por exemplo no inglês que aliás normatizou a opção lexical – patrimônio é assimilado ao conceito de herança (*cultural heritage*, no sentido de patrimônio). Mesmo que compreensível, a coincidência integral de patrimônio e herança valoriza um dos múltiplos aspectos do patrimônio e merece ser pensada num plano mais crítico. Herança e patrimônio coincidem no sentido próprio – o patrimônio material corresponde à herança como conjunto de bens –, mas, no plano do conceito, o quadro torna-se mais variado. Identifica o processo de transmissão, expondo mais visivelmente o elemento etimológico da recepção, diríamos da condição vazia de quem recebe o legado, como mostra uma das etimologias do termo herdeiro – do grego *cheros*, vazio, deserto separado. Esquemáticamente, portanto, a herança poderia ser vista como um simétrico oposto de patrimônio: o patrimônio se transmite como herança.

Herança e patrimônio: diatopias e diacronias

Numa acepção mais ampla de patrimônio, a expressão “patrimônio cultural” não será, portanto, mais do que uma redundância, tal como a de “patrimônio histórico”, aqui mesmo de forma estrita. É importante sublinhar, ainda na esteira do pensamento de Walter Rossa (2015), como a

adoção da expressão *patrimônio/heritage* corresponde ao alargamento quase universal do interesse e doutrinas sobre os legados do passado, ideia que foi se desenvolvendo a partir da *era das revoluções* relativamente a objetos autonomamente valorizados como “monumentos”.

O percurso entre o “monumento” e o “patrimônio” é, pois, cronologicamente correspondente ao longo curso da Idade da Indústria, sendo para nós fundamental ter presente como o conceito de patrimônio só se universalizou e se tornou consequente nas décadas em que se assistiu ao crepúsculo do colonialismo, ao sucesso das lutas pelos direitos civis na América do Norte e às lutas contra o Apartheid na África do Sul. Tal como nesses processos, a construção da consciência da relevância civilizacional do patrimônio é uma ação que tem a sua origem no Ocidente e que depois se globalizou, assistindo-se agora ao processo gradual do seu reconhecimento internacional como um direito e não como um privilégio. Em suma, tendo nascido com a nostalgia própria do romantismo, associada ao emergir da era industrial e posteriormente reformulada pelo colonialismo moderno, que configura a segunda modernidade, o patrimônio é uma matéria central na construção, em curso, da modernidade do nosso tempo.

Todavia, a condição fundadora de pertença inerente ao termo “patrimônio”, bem como a matriz nacionalista romântica que levou ao florescimento do conceito de “monumento”, constituem o pesado lastro com que temos de lidar quando abordamos o conceito de patrimônio hoje. A definição “patrimônio partilhado” não tem ainda a recepção que se pretende, conduzindo aliás a frequentes conflitos e equívocos de interpretação e jurisdição, a começar pela ideia de Patrimônio Mundial, ou, com as limitações intrínsecas do conceito, quando se fala, por exemplo, em Patrimônio da Humanidade. Subsistem assim sobre o conceito e a ação em patrimônio estigmas de restrição, de exclusividade, de identificação, de não reconhecimento de alteridades, que em contextos inter ou multiculturais levantam problemas eminentemente políticos, complexos e diversificados. A relação colonial, ainda que arqueológica, nas suas residualidades frequentemente ainda vivas, é uma matriz ativa de equívocos e contrastes, tanto quando nos referimos a um passado colonial longínquo, como o do Brasil como fronteira (colonial)

da Europa, e em particular de Portugal, como quando nos referimos a um colonialismo mais recente, como foi aquele que atingiu o continente africano e, de novo e em particular, o de Portugal, cujas independências aconteceram já em plena pós-modernidade.

Nesse sentido, torna-se patrimônio algo que suscita o interesse de alguém, o que nos coloca de forma clara a relação intrínseca entre patrimônio e poder e, por conseguinte, a matriz política da origem e da praxis da palavra patrimônio. É patrimônio o que tem valor para uma comunidade, um grupo, um país o que faz do patrimônio um resto do passado com funcionalidade ativa no presente. Nesse sentido e sempre no plano da teoria, vale a pena lembrar a contribuição relevante de Ernst Bloch e de seu artigo de 1935 (escrito, no entanto, em 1932) em que reconceitualiza a ideia de herança, inscrevendo-a numa perspectiva de *Erbschaft dieser Zeit*, ou seja, “herança do nosso tempo”, uma herança portanto atual. De fato, distanciando-se de uma ideia de homogeneidade ou de interpretação contemplativa e limitada da presença do passado no presente, o filósofo capta o caráter não sincrônico que caracteriza o conceito de herança, estruturado numa pluralidade de tempos e, portanto, constituindo-se como um tempo complexo (Bloch, 1977: p. 22).

A contemporaneidade-do-não-contemporâneo assim configurada serve a Bloch para mostrar que, é possível ir além do esquema hegeliano e encontrar espaços utópicos e de mudança. Essa é a força da riqueza incompleta do passado, na sua reformulação em herança atual de onde deriva a “força revolucionária adicional” (Bloch, 1977: p. 38) do “agora”.

Origem e influência: o patrimônio como campo de batalha

Pensando num diálogo conceitual sobre patrimônios entre o Brasil e a Europa e no elo que implica a experiência – ainda não acabada – do colonialismo é interessante reconstruir a genealogia de uma expressão que foi, nos últimos anos, em Portugal, um terreno de discussão lexical, política e cultural.

Em 2007, o historiador português José Mattoso foi convidado, pela Fundação Calouste Gulbenkian, para realizar um vasto projeto de recolha e disponibilização pública do *Patrimônio de Origem Portuguesa no Mundo – arquitectura e urbanismo*. A realização desse grande projeto envolveu a participação de cerca de setenta especialistas portugueses e brasileiros, mas também norte-americanos, franceses, angolanos, moçambicanos. Os lugares selecionados ultrapassam os 500 e as entradas aproximam-se das 2.000. Os resultados do projeto vieram a público em 2010, com a publicação de três volumes, terminando em 2011 com a publicação de um volume de índices. A versão inglesa foi publicada em 2011-2012. Um dos resultados posteriores da pesquisa foi ainda a realização da plataforma² hoje acessível universalmente e inaugurada em 2012.

Com o lançamento desta obra, a sensibilidade pelo tema do patrimônio alastrou-se e uma das evidências dessa disseminação foi a sua incorporação pela indústria de consumo cultural: a mídia estatal portuguesa, a RTP, em 2009 lançou o concurso sobre as sete maravilhas de origem portuguesa no mundo. Surgiram vozes de protesto e de perplexidade, como por exemplo a de Boaventura de Sousa Santos que, num artigo publicado na revista *Visão*, em maio de 2009, observava que, na exaltação superficial do passado pela exaltação do patrimônio de “origem portuguesa”, omitia-se que muito desse passado ligava-se diretamente aos movimentos de dominação colonial que se regiam sobretudo pelo tráfico escravo.

Assim, o patrimônio, longe de ser unanimemente celebrado, exibia a ambiguidade e o dualismo que inicialmente detectamos em termos linguísticos: a ambivalência do *munus* paterno, que, ao mesmo tempo que desempenha uma função comunitária, a qual celebra por exemplo o “esplendor” do passado colonialista de Portugal, desempenha também uma função imunitária, ou seja, de exclusão de uma memória traumática de todas as vítimas do colonialismo. A fertilidade dessa discussão levou a uma reformulação do conceito de patrimônio de origem portuguesa, que apagava todas as outras origens e, também, em tempos contemporâneos, promovia acriticamente a mitologização das origens do reino colonizador.

2. Disponível em <http://www.hpip.org>.

O termo de “origem” – impróprio no sentido que implica algumas visões complicadas do processo histórico a que se refere – foi substituído pelo termo “influência”³. Este se refere não mais a uma dinâmica histórica – que aconteceu com todas as suas páginas obscuras e as suas memórias obliteradas e recalçadas –, mas a processos inter e transculturais de hibridação, criticamente estruturados, de modo a que assim se pudesse fugir às armadilhas discursivas do elogio idealizado e também do filo colonialista das mestiçagens.

O conceito partilhável foi o do plural autocrítico de “*patrimónios de influência portuguesa*”. Na designação do objeto, o uso do plural visa suscitar a pluralidade dos olhares sobre um objeto que, na verdade, resulta da composição de muitos outros. Trata-se, portanto, da proclamação de um princípio multidimensional: não há um património com uma só origem. Tudo depende do contexto a partir do qual se lança o olhar, sendo a *influência portuguesa* o operador comum que, com recurso à História, organiza e disciplina os limites, sem contudo os balizar. Como se referem os organizadores do volume *Patrimónios de Influência Portuguesa: modos de olhar*, que constitui um espaço de reflexão de vários estudiosos congregados à volta do programa de doutoramento homónimo, onde se incluem os autores desse texto,⁴ o “espaço de influência portuguesa é culturalmente estruturado pela língua, mas é territorialmente mais vasto; resulta de processos

3. Sobre este assunto ver Renata Araujo, “Influência, origem, matriz”, in Walter Rossa, Margarida Calafate Ribeiro (org.), *Patrimónios de Influência Portuguesa - modos de olhar*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015; pp. 47-63.

4. O programa de doutoramento *Patrimónios de Influência Portuguesa* (DPIP) surge do diálogo interdisciplinar entre vários investigadores do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, ligando as linhas de investigação de dois dos seus núcleos de investigação: o Núcleo de Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz e o Núcleo de Estudos sobre Cidades, Culturas e Arquitetura, a que se juntaram académicos de outras instituições portuguesas e estrangeiras de diversas áreas disciplinares. A rede do programa tem formato internacional, associando-se em regime de cotutela na Europa (Universidade do Algarve; Universidade de Bolonha; Universidade Paris-Ouest Nanterre La Défense); na América do Sul (Universidade Federal Fluminense, Brasil) e em África (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique). Em regime de colaboração estão ativas parcerias com UNESCO; Fundação Calouste Gulbenkian; Camões – Instituto da Cooperação e da Língua; Associação IVERCA – Turismo, cultura e meio ambiente, Maputo, Moçambique; Associação Tchiweka de Documentação e Companhia de Dança de Angola Luanda, Angola; M_EIA (Instituto Universitário de Arte, Tecnologia e Cultura) de Cabo Verde. Mais informação e texto seguinte retirado do site <www.patrimonios.pt>.

coloniais, mas extravasa as fronteiras do que integrou o Império; foi ativado por Portugal, mas há muito que o seu desenvolvimento e dinamização são essencialmente produzidos por outros em outras bases territoriais, étnicas e linguísticas. A *influência portuguesa* é, assim, um espaço que extravasou na geografia e no tempo os limites formais das sucessivas configurações geopolíticas do antigo Império, produzindo transculturalidades intensas e difusas, celebradas e ocultas, ostensivas e sensíveis, que o pós-colonialismo vai fragmentadamente absorvendo. O que pretendemos com *patrimônios* é catalisar o desenvolvimento e a integração do conhecimento sobre tudo isso”. Nessa linha, procuramos significados, representações, alcances, ético e linguísticos, intenções, reconciliação na celebração da diferença com base na identificação do que é no plano material e imaterial, tangível e intangível, é percebido, pelos vários atores, como “em comum”. (Rossa e Ribeiro, 2015: p. 20-21)

Heranças e posições

Sobre o tema complexo da herança que se conecta diretamente com o conceito de patrimônio a partir da sua razão etimológica, há uma observação cortante de Jacques Derrida, em *Espectros de Marx*, que fornece um limiar de reflexão significativo: “A herança nunca é um dado, é sempre uma tarefa. Que resta diante de nós, incontestavelmente, tanto que, antes ainda de querê-la ou recusá-la, nós somos os seus herdeiros e herdeiros em luto, como todos os herdeiros” (Derrida, 1994: p. 73).

A ideia de que a herança remete a um posicionamento por parte do herdeiro é relevante: modifica o problema fático, de comunicação entre quem transmite e quem recebe o legado e mostra assim, como dizíamos, a força do uso do destinatário que pode, inclusive, ressignificar o que lhe foi destinado. Assim o patrimônio monumental não é algo exclusivamente material e estático, mas é submetido a uma corrente inexaurível de significações, funcionando como um significante vazio que encontra, de acordo com fatores muito variáveis e compósitos, um conteúdo próprio. A matriz romântica e

o eixo com a dimensão comunitária do patrimônio são, portanto, cruciais para a definição de um ato de reinscrição do patrimônio dentro da trama das relações sociais contemporâneas, em que é submetido a uma constante revisão e atualização, numa espécie de um plebiscito diário individual ou comunitário que redefine a cada momento a sua condição de patrimônio. Por isso, patrimônio nada tem de estático, nem possui um signo definitivo. Varia, em função dos diferentes contextos e é definitivamente contemporâneo. Como dizíamos, isso se dá a partir das ambivalências do *munus* que aproxima o ser patrimonial do ser comunitário.

Esse debate se concentra em particular na ideia de que a identidade pode ser (ou não) obra (essencialista, ideológica, retórica) de um trabalho comunitário, que através dela se disciplina e configura, alinhando-se, por sua vez, numa sequência de técnicas de proteção negativa de si própria. É o que atesta larga parte da história trágica do século XX, que pode ser repensada a partir da produção conflituosa de obras identitárias de comunidades, de valores e de narrativas, como por exemplo o nacionalismo. Ou também, quando as obras identitárias se combinam com divisores de ordem biológica, como foi com o racismo na sua versão modernizada que – de acordo com Michel Foucault, ao definir o biopoder – foi o colonialismo europeu moderno. Ou ainda, e sempre pensando na história trágica do século XX, na forma extrema de proteção imunitária que foi a *Shoah*, factualmente articulada dentro da racionalidade ocidental (Foucault, 1998: p. 222).

No contraste histórico com o arquivo trágico que a Europa produziu ao longo da sua história, onde ideologias comunitárias proporcionaram a forma com que se praticaram as proteções negativas e as providências imunitárias de identificação excludente de grupos e territórios, os modos como a comunidade pode ser repensada criam as condições de novas formas de “em-comum”, que permitem “ir além” dos impasses gerados pelo “comum” das identidades fortes. No contexto contemporâneo globalizado, o que a fragilidade e a vulnerabilidade dos tempos atuais expõem (por exemplo, no caso macroscópico da Europa) é a reconfiguração – a re-harmonização – de corpos sociais heterogêneos, marcados por importantes fronteiras internas, como no caso das minorias. Essa circunstância deixa assim amadurecer uma ideia de cidadania que não é parcial ou oblíqua em relação aos direitos.

O que está em jogo, como em muitos outros contextos, é uma redefinição da ideia de comunidade, suspensa, de acordo com a revisão, crítica e antiessencialista, de Jean-Luc Nancy⁵ entre um ser comum – uma identidade integral e nostálgica, que pressupõe a produção e a realização integral da sua própria essência enquanto obra (identitária) – e uma comunidade que não é o fantasma da comunidade perdida, mas é o que nos *acontece*, a partir da ideia de uma sociedade que incluiu a perda da comunidade como seu elemento constitutivo (Nancy, 1992: p. 37).

A diferença dessa articulação crítica reside no caráter permanentemente incompleto, não homogêneo e dinâmico, da ideia de comunidade, que não encontraria o seu princípio na construção, mas na incompletude. Trata-se, portanto, da ideia de uma comunidade estruturada pela falta, portanto *désœuvrée*, pela inoperância, uma comunidade sem obra. Isso nos abre espaço para o pensamento de Eduardo Lourenço sobre a Europa, para quem o continente, inclusive na crise atual, é um campo reflexivo decisivo para a construção de um pensamento contemporâneo. Lourenço aponta como potencial da Europa justamente o que uma análise geopolítica exclusivamente exterior criticaria, ou seja, para usar a terminologia do filósofo português, a sua “sublime não-identidade”, uma “sublime imperfeição”, uma “impotente lucidez” (Lourenço, 2005: p. 240).

Patrimônio, comunidade e força

A imagem acima esboçada por Eduardo Lourenço é uma imagem de comunidade sem obra, uma comunidade débil, mas que, assumindo conscientemente a sua fragilidade, redesenha o seu papel no mundo – um papel negocial e de mediação, intermediário e dialógico, necessariamente voltado para a procura de uma polifonia ou de um contraponto, para ficarmos

5. Essa linha crítica, que dialoga com uma longa genealogia (Bataille, Blanchot etc.) alimenta um debate contemporâneo muito amplo e aberto, articulado por autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito e pelo viés da relação também por Edouard Glissant.

apenas no campo das metáforas musicais. Qual é o reflexo da reconfiguração da ideia de “força débil”, do último Derrida (2003: p. 195), sobre o conceito de patrimônio? Aqui a discussão sobre a reinscrição do conceito deve ser ampla. O patrimônio que não se funda mais numa essência identitária – o que seria problemático – mas pode re-fundar-se como potência, sobre elementos parciais, fragmentos, silêncios que modifiquem o conceito de contemplação e escuta da doação metaforicamente paterna.

Por exemplo, talvez isso possa ocorrer na Literatura como campo do impossível que pode se tornar possível e que deveria ser, por definição, a política. Na superfície encrespada do texto literário torna-se possível reconfigurar o projeto de um patrimônio que não gera mais narrativas comunitárias – exposto na sua vulnerabilidade e limites, na sua erosão e ruína – mas na inscrição do fragmento como indicador (como no caso da fotografia ou outro tipo de imagem) que aponta para os sinais de uma comunidade potencial e não histórica, como a comunidade ideal de Bataille, que é a dos amantes (cf. Blanchot, 1984: p. 84).

Um patrimônio possível, articulado em rede, que não se reproduz como tal, mas que subsiste em função da relação de uma singularidade com outras singularidades, de uma insuficiência com outras insuficiências. E incompletudes. É isso que, na comunidade despotencializada da força de autoidentificação, coloca as singularidades “em-comum”, mostrando assim a comunidade que vem, como um “ser singular plural” (Nancy, 2001: p. 43) ou como uma “singularidade qualquer” (Agamben, 2001: p. 67) que não é mediada por um sentido de pertença ou por uma identidade homogênea.

Antonio Candido, numa definição clássica que condensa várias camadas de interpretações modernas do processo de formação do Brasil por parte dos grandes nomes fundadores em particular da década de 30, observa: “Na nossa cultura há uma ambiguidade fundamental: a de sermos um povo latino, de *herança* cultural europeia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas” (Candido, 1980: p. 119, *italico nosso*).

O termo “herança cultural”, aproveitado por Antonio Candido – tão importante também de um ponto de vista “europeu” para pensar o conceito

de patrimônio – associado como é a um problema, não tanto de origem, quanto de “inícios”,⁶ é bastante acertado e leva a reformular uma ideia alternativa de tradição. No seu entendimento, herança não remete a uma ideia museificada – ou de relíquia – de permanência da cultura europeia, mas o próprio conceito de herança que acentua um processo inesgotável de transformação da imagem da Europa, numa outra imagem de que o Brasil se apropriou, em particular nos anos seminais do Modernismo novecentista.

Em relação à contemporaneidade da herança onde há uma força específica e tênue que atua, é interessante qualificar o tipo de força que articularia a herança atual e que modifica de maneira radical a ideia de tradição, substituindo o seu traço conservador por um traço transformador: a ideia de que a tradição é sempre uma inexaurível tradução. É uma força que decorre da desconstrução do que convencionalmente se chamaria tradição que, pela sua disseminação em múltiplos ângulos da cultura e das praxes sociais nos “espaços da língua portuguesa” não possui uma homogeneidade ou um centro, mas que se consubstancia pela dispersão. É uma força que se pode definir, oximoricamente, como uma “força débil”, sem nenhuma conotação reducionista da figura retórica – o oxímoro – que a constitui.

Para esclarecer a função dessa força débil, é fundamental o pensamento do último Jacques Derrida, preocupado em desconstruir o paradigma do poder soberano, um poder que, de acordo com o filósofo, tem sempre a ver com um *phantasma*, em antítese com outros paradigmas de certo modo dominantes no debate atual, como por exemplo o elaborado por Giorgio Agamben a partir da conexão entre soberania e biopolítica. No contexto das ameaças e das catástrofes do começo do milênio, Derrida elabora um novo pensamento político estruturado à volta da ideia de uma força débil ou uma força da debilidade, ou seja, sem poder, mas não por isso desprovida de força. O filósofo franco-argelino aproveita para a redefinição dessa ideia-chave uma famosa segunda tese sobre o conceito de história de Walter Benjamin dedicada significativamente à geração, de acordo com a qual “a nós, como a cada geração que foi antes de nós, foi entregue uma *débil* força messiânica

6. A indicação de “inícios” refere-se evidentemente à vertente do discurso de Antonio Candido que afirma através dessa categoria estruturar-se o quadrante fundamental da *Formação da literatura brasileira*.

(*"eine schwache messianische Kraft"*), a que o passado tem direito. Esse direito não se elude" (Benjamin, 1997: p. 23).

Nessa rearticulação do conceito de poder – um poder do menos, esvaziado, mas não anulado – pode surgir uma metáfora conceitual interessante para repensar a relação entre passado e presente, mediado pela "herança", fora das forças hegemônicas que dominam a nação e suas narrativas identitárias. A partir desse conceito podem-se elaborar outros modos para construir projetos partilhados sobre bens culturais "em-comum", a partir de uma força mínima, mas efetiva e afetiva, enterrada na herança do presente.

Pensar nessas relações, hoje, é interrogarmo-nos sobre a potência cultural e não necessariamente apenas histórica que este "em comum" alternativo implica. Pensá-lo a partir dos espaços da língua portuguesa é reinterrogar a lusofonia.

Patrimônios e pertencas: articulações do comum nos limiares pós-coloniais

Pertença é um conceito que se inscreve no quadro de articulação de uma "constelação crítica" em que termos como propriedade e posse são parte importante. A pertença é essencialmente uma relação, subjetiva ou objetiva, ou seja, implica e é simultaneamente implicada: é pertença de alguém, o que remete para o tema da identidade, ou a algo que pertence. Nesse sentido, a pertença é política, o que decorre da dualidade da força da relação pela qual a pertença se estabelece e exerce.

Sempre a partir de uma ideia de força, é também desse ponto de vista que podem ser pensadas as categorias de propriedade e de posse. A primeira, a propriedade, é uma noção jurídica (afirmada como direito natural) que sanciona o direito legal e real e que se afirma por força da lei; a posse configura-se como um poder sobre um objeto, com todas as nuances que tal condição comporta, no sentido que pode ser um domínio, mas também uma atribuição, efetiva ou simbólica.

Nos processos de desapropriação e apropriação, reestruturam-se as relações e, conseqüentemente se rearticulam as identidades em jogo. Por exemplo, na relação colonial, a propriedade, sancionada pelo domínio que se institui política e juridicamente, pode remeter a outros sentimentos de posse ou de pertença, fora do círculo da identidade dominante. De igual modo, nas descolonizações, o conflito de forças reestrutura outros sentidos de posse e de pertença relativos a objetos anteriormente não reconhecidos como próprios.

Na crise do além-colônia, a trama de poderes e de forças que define a pertença é um dos temas em que qualquer conceitualização abstrata adquire uma materialidade concreta, quando pensamos nos monumentos coloniais. Essa realidade é magnificamente dissecada numa narrativa de *Cronicando*, de Mia Couto, "A derradeira morte da estátua de Mouzinho". Trata-se da cena da remoção do monumento equestre de Mouzinho de Albuquerque da praça homônima que, com a independência, passaria a chamar-se Praça da Independência. A questão pós-colonial, a sua indecidibilidade, está em pleno representada entre narrador e personagens – moçambicanos e portugueses - que vivem distintas melancolias, "na ilusão de um só golpe derrubar todo o sofrimento" (Couto, 1988: p. 162) mas também na consciência de que uma fratura irreversível se produziu, o que explica por que razão "a sua tristeza não é igual a minha", na voz do moçambicano referindo-se ao português.

Mas essa crônica é também em si um fragmento de um tratado antimonumentalizador. Um tratado que separa a história do mito e capta a emanção trágica da matéria "Dói a estátua ser pedra indefesa" (Couto, 1988: p. 161). Por isso, a destruição que deveria significar a mudança da pertença, o resgate de uma posse dominada, a reapropriação, pelo nome, de um espaço simbólico, de um centro ideal, mostra o paradoxo da impossibilidade de reinscrição. Ou de reescrita: "Há um mundo que termina, um luto que não é meu mas que me ensombra o peito. Eu estou só, ninguém me pode ajudar a recompor dessa morte. Porque nenhuma morte nos é alheia, mesmo a do insuficiente inimigo" (Couto, 1988: p. 163).

A tentação seria assim a de abolir todas as estátuas, mas quais seriam as alternativas para abandonar o passado? O sentimento de propriedade

(colonial) do passado abre espaço a outra relação de posse, também insuficiente, que se esvazia no gesto do velho português que segura nas mãos uma pedra da estátua antes de jogá-la no chão. Pedra que se estilhaça e torna-se poeira: ruína que se destrói e não deixa margem a nenhum sentido possível porque é indecível, no vazio, tanto na pertença (de quem era, de quem é) como na disputa da memória.

Centraliza-se, nessa reflexão que se particulariza num caso recolhido da experiência colonial no caso de Portugal em Moçambique a relação entre os patrimônios e as narrativas comunitárias que surgiram na fantasmagoria do moderno colonialismo europeu, em que a centralidade de um conceito limítrofe ao de patrimônio, encapsula a si estritamente nele: o de pertença.

No desmoronamento das grandes narrativas, a possibilidade de definir um campo novo para repensar as relações entre patrimônio, herança, identidades, sobre as quais se projeta o problema central do ser “em comum”, consiste no seguinte: promover uma leitura radical e descontextualizadora de patrimônio que problematize o elo entre próprio e impróprio, ou seja, que ilumine a pertença, pois, como foi observado, em contextos monumentais, há sempre o risco acrescido de que “a dor, reificada, morra exilada na pedra” (Calimani, 2002: p. 32). Um exemplo, talvez extremo, sobre o silêncio das ruínas, dos despojos, dos monumentos, ocorre num dos romances mais radicais da modernidade portuguesa -, *Viagens na minha terra* de Almeida Garrett (1846), o qual funciona como uma epítome dos problemas aqui enumerados e proporciona um campo conceptual vasto para repensar o patrimônio. A consciência trágica que surge pela experiência moderna da viagem é que os restos do passado, monumentalizados e museificados, não produzem mais nenhuma narração com que a comunidade possa se identificar (Mendes, 1999: p. 136), apesar da ideologia romântica garantir uma força simbólica entre presente e passado. Nesse contexto, os restos revelam-se pelo esvaziamento da força simbólica, pelo fetichismo das narrações que originaram, o que caracteriza uma faceta da grande literatura romântica portuguesa, que é, não paradoxalmente, o seu lado mais subversivamente anti-romântico.

O que resta é o silêncio das pedras, no deserto da história que não se deixa simbolizar. A sensação é aquela que se pode experimentar visitando o monumento do campo de Treblinka, perto de Varsóvia: um mar de pedras – uma por cada comunidade exterminada – que não substitui mas complementa a representação da catástrofe sem testemunhas do que ali ocorreu. Escombros, não ruínas. Ou com Garrett: “Mas em vão interrogo pedra a pedra, laje a laje: o eco morto da solidão responde tristemente às minhas perguntas, responde que nada sabe, que esqueceu tudo, que aqui reina a desolação e o abandono, e que se apagaram todas as lembranças de outro estado” (Garrett, 1983: p. 301).

No entanto, no “horror e maldição” do vazio que não simboliza, opaco e mudo como o trauma, se assumirmos como elo a força tênue, débil “a que o passado tem direito”, poderemos rearticular (sem estrutura, sem constituição) tanto a comunidade, como a herança e a pertença. A partir daqui pode surgir uma revisão da ideia de patrimônio como uma arte residuária das sobrevivências, por imagens, e não por horizontes, pelo brilho de uma alternativa humanizadora de um saber resistencial, que se contrapõe à luz feroz do poder, ou à soberania autoritária. Estamos a glosar a metáfora dos vaga-lumes com que Georges Didi-Huberman lê o tempo da des-humanização denunciado por Pasolini e pensado por Agamben (Didi-Huberman, 2010: p. 26). Pela subtração da força das narrativas identitárias, pelo seu enfraquecimento, a ideia de patrimônio que sobrevive é aquela que – pelo rastro, pela ausência, não constituída, residuária, de perdas, resistências, sobrevivências, aspetos – não remete à qualquer narração deslumbrante e eloquente, mas somente a uma arte modesta e possível de sinais e indícios.

O patrimônio reivindica assim ser pensado dentro de uma constelação crítica mais ampla que remete para o tema-problema do “em comum” ou, de outro modo se esfarelaria em poeira sem se coagular num sentido unitário: como pensar então a monumentalidade fora de categorias apaziguadoras, mas de fato violentas, como identidade, tradição, herança e pertença e que apagaram, até quase a extinção, a força e a potência que as caracterizavam?

O desafio que surge a partir de um reconhecimento teórico e subversivo em relação aos cânones da monumentalização é como reformular, de modo

radical, o patrimônio a partir da subtração do que histórica e ideologicamente o fundamentou? Como repensar o patrimônio a partir do avesso de uma monumentalidade que se reconhece pela retórica, pela hipertrofia, pelo seu traço hierático ou eloquente? Trata-se de um campo novo e a se estruturar, e esse é justamente o desafio lançado por Garrett e que atravessa, sem solução, toda a nossa modernidade: uma tradição que se renova -- a força do passado assumindo a sua debilidade, a sua condição e o seu risco de imperceptibilidade e perda. Se o objeto do século XX, como lembra Gérard Wajcman, colocando no centro deste século a *Shoah*, é a construção da invisibilidade, a invenção da "destruição sem ruínas" (Wajcman, 1998: p. 21) das vítimas absolutas -- onde a construção do nada, do escombros, da poeira deixa de desempenhar qualquer possível ou eventual função evocativa em relação ao passado que a produziu -- talvez seja então pela ausência ou pelo negativo (Zevi, 2014: p. 71) que surge a possibilidade de inverter a consistência e o sentido da força e talvez assim a monumentalidade possa e deva ser repensada.

De forma diversa, essas perdas parciais ou quase totais que são as sobrevivências e as resistências perante forças bem mais poderosas e totalizadoras, criam outro "em-comum" em que se espelha e reconhece-se outra delicadeza dada pela sua transmissão em risco: um patrimônio dilacerado e precário mas que talvez possa finalmente dar conta -- mais do que qualquer outra falsa narrativa supostamente homogênea, mais do que qualquer monumentalização retórica -- da dor do tempo e das suas imensuráveis e definitivas perdas. Outra memória, uma contra-memória em suma: um patrimônio da Relação, um patrimônio do outro, capaz de ser base de uma fundação futura.

Território e língua (portuguesa): patrimônios, materialidade, intangibilidade

Nas suas acepções de uso mais comum, território é um termo que utilizamos sem quase refletir. Apesar disso, numa famosa entrevista sobre

a geografia, Michel Foucault define território como a metáfora espacial que melhor expressa a relação com o poder, sendo o conceito uma alegoria jurídico-política (Foucault, 1977: p. 52). Como formula Walter Rossa no texto inicial ao livro *Patrimônios de Influência Portuguesa*, em coautoria com Margarida Calafate Ribeiro, e que vamos citar longamente, pela belíssima síntese que produz. “O território ou a terra onde se nasce, de onde se ‘é natural’, é um dado fundamental na identificação do indivíduo, embora há já muito tenha deixado de ser comum fazer do topônimo nome de família. Identidade que se estende às comunidades. Desterrar, deslocar, expatriar são, entre outros, termos que ilustram de forma dramática a relevância da relação entre território e identidade.

Outra característica relevante do território é o limite que, sendo terrestre, é fronteira, até porque do lado de lá está sempre o território de outrem. Limites e fronteiras que, de muitos modos, constituem barreiras que dão forma aos territórios. Mas na realidade o que é, como se nos configura a forma de um território? Sob representação, um território é algo cuja dimensão não nos permite percecioná-lo de forma clara através de um simples olhar. Ninguém forma uma imagem de um território sem o recurso a instrumentos de mediação, ou seja, de representação, escritos ou desenhados. O que no limite pode levar a considerar que, em termos reais, palpáveis, no seu todo, um território só é processável através da abstração. Com ela se operam questões fundamentais como a escala e a hierarquia. Em síntese, territórios contêm territórios.

Até aqui referimo-nos ao conceito apenas como infraestrutura primária, que de fato é, mas como tal ele é a base material para o desenvolvimento da ação humana, que nele se concretiza e manifesta, por regra de forma tão mais intensa e marcada quanto a sua generosidade em recursos. A referida dialética território-identidade é dinamizada por essa ação e vai produzindo registros que, em grau crescente de mutabilidade, estruturam, dão forma e compõem a imagem do território, que frequentemente enfatizamos como “humanizado”.

Essa densidade e complexidade expressiva do território detém uma outra valência por analogia, que lhe é própria: a hipertextualidade. Diversos

aspectos de um território reportam aos de outros territórios. Neste sentido, a memória tem um papel óbvio de ativação e mediação. É um aspecto da máxima importância para a investigação em patrimônios, pois não só tangível com intangível, como estabelece relações em rede fundamentais para a apreensão e compreensão de séries, influências, diálogos, imaginários. O território de investigação em patrimônios é necessariamente estruturado por essas redes, sendo os nós definidos pelos pontos dessa hipertextualidade. (...) Ativar essa informação é olhar para patrimônios. Cruzá-la é encontrar protocolos de seriação e diferenciação, identificar culturas de território” (Rossa, 2015: p. 13).

A longa citação de Walter Rossa remete-nos, através da ideia, da imagem e da densidade inscrita num território, para as nossas metáforas semióticas e para a sua importância para pensar o espaço de influência portuguesa como uma rede de territórios de culturas diversas, mas com algo em comum. No seu todo, podemos considerá-lo um território entremeado, banhado e tocado.

O mar foi o suporte da expansão ibérica, sendo que no caso português pode-se de fato dizer que, parafraseando o título original do clássico de Charles Boxer, o Império nasceu do mar. Por extrapolação natural pode-se estabelecer que a influência portuguesa veiculou-se por mar usando suportes e processos variados, em que as culturas da língua e do território têm um papel central.

Em *Os Lusíadas*, Luís de Camões descreve o território português como um espaço “onde a terra se acaba e o mar começa”, elevando assim aquilo que em Gomes Eanes de Zurara, na primeira crônica da Expansão, a *Crônica da Tomada de Ceuta*, era ainda uma descrição geográfica real, mas bloqueadora — “cá nós de uma parte nos cerca o mar e da outra temos muro no reino de Castela” —, à condição de identidade de uma pátria e de um povo em expansão. Na epopeia, os portugueses são o povo eleito do Ocidente para empreender a viagem marítima em busca de uma “outra terra [que] comece” e onde o “mar acabe”, ou seja, em busca de territórios que em breve veriam como seus, dando origem ao império. No movimento imprimido pela viagem narrada no poema, está a gênese da elaboração de um discurso identitário fundador que Camões, bem longe do seu lugar de origem, colocou no Oriente. Essa descentralização que a epopeia camoniana

faz do centro, Lisboa, capital do império a vir, para o Oriente, permite que esse seja o primeiro texto europeu que anuncia a Europa como lugar de origem, mas que a olha a partir de fora, pela deslocação da ação dos seus heróis para o Oriente.

Esse gesto literário e político, profundamente moderno, explica que tal texto seja simultaneamente um discurso de celebração da gesta portuguesa, e um discurso de dúvida pela visão que a vivência de novos quotidianos trazia e que, ao mesmo tempo que desafiava os portugueses, questionava-os constantemente sobre quem eram, o que faziam, como faziam e qual o sentido da viagem que realizavam.

Nas sucessivas respostas elaboradas pelos portugueses às questões que lhes vão sendo colocadas define-se um território de origem, o Ocidente, a que se liga uma religião, uma língua e, simultaneamente, um sentido de demanda, expresso na busca de terras a Oriente. A esse aspecto junta-se outro elemento fundador da condição moderna de Portugal: o de mediador entre o Ocidente e o Oriente, o que eleva a sua condição de fronteira descrita por Zurara, a um elemento de comunicação e de domínio entre os mundos. A que se devem, portanto, essas duas definições do território português aparentemente tão díspares e quase contemporâneas? Talvez a chamada "questão da língua", nas palavras de Maria Leonor Buescu (1978), como foi vivida pelos gramáticos no século XVI, possa explicar em termos dos conceitos que aqui nos preocupam: os territórios e o património, enquanto elemento herdado, conquistado e transformado, a que se liga uma cultura, expressa numa determinada língua.

Mas no momento de luta e de inscrição de um sentimento nacional brasileiro, angolano, moçambicano, cabo-verdiano, guineense, são-tomense, foi nessa língua imperial, veiculadora dos costumes, da lei e do rei que a levou, subvertida, a se tornar capaz de brasileiramente falar ou de angolanamente se pronunciar. Dessa forma, noutros textos e traçando os mapas de outras histórias, foram começando a ser preenchidos os espaços em branco da história colonial, ou, por outras palavras, começando a colocar sob suspeita os monopólios do conhecimento e do poder que tinham sido fundamentais no erigir de uma ordem social e política colonial baseada na diferença.

A narrativa dessas outras histórias foi feita na língua imperial, desapropriada, tomada em muitos momentos de luta política — para usar a expressão do escritor angolano José Luandino Vieira — como “um troféu de guerra”, em que a língua de colonização e opressão se transformou numa língua de emancipação. Num outro patrimônio.

Patrimônios literários e transferências de memória: situações coloniais e re-apropriações da além-colônia

A língua portuguesa se caracteriza por cicatrizes, traumas inscritos no passado, mas também pela extraordinária força de atualização, atestadas num riquíssimo arquivo literário. É suficiente citar o escritor angolano Manuel Rui, que usa essa língua emancipada para atestar a fantasmagórica vitalidade e riqueza das comunidades que se espelham nos patrimônios das línguas portuguesas plurais:

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.⁷

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 contato 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. Nessas condições, como é que a partir de vários lugares de enunciação, por vezes em conflito, partilhamos 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 esses dois termos da herança é controverso, 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. É importante pensar com Homi Bhabha (1998) e com vários pensadores latinoamericanos que, a partir dos anos 30 do século passado refletiram sobre as suas vivências e negociações identitárias sobre mescladas heranças coloniais, e assumir que não há culturas puras, e, portanto, não é mais possível escrever a “hora zero” da história. Na

7. “Língua de viagem num parágrafo”: Texto apresentado por Manuel Rui numa sessão da UCCLA – União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa, em 2011. Gentilmente cedido pelo escritor a Margarida Calafate Ribeiro.

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 potência 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, promove uma "dimensão transnacional de transformação cultural ligada a processos de migração, diáspora, deslocamento, relocação" (Bhabha, 1998: p. 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 essa escolha não é inteiramente livre, e, no caso particular da situação colonial obedece a uma série de fatores objetivos e subjetivos ligados à possibilidade de criação de um conceito de comunidade e de nação e a outra série mais habitual de condicionantes, nomeadamente aquelas que se prendem à noção de propriedade (intrinsecamente ligada à questão de património no mundo ocidental), às instituições, particularmente a escola e os *curricula* por ela veiculados, (e que em contexto colonial é duplamente interveniente), e a outras situações políticas, sociais e culturais.

Assim, qual é o grande desafio lançado a essas 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 esse património?

Recuperamos as palavras de Ana Paula Tavares, numa entrevista que concedeu 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 *Esportaneidades 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, 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: p. 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. Após falar do que designou como “buracos negros” da literatura angolana, trazendo a lume o que classificou como o primeiro texto escrito em Angola registrado 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 recente: “Quem é que fala dos escritores ditos coloniais? Alguém leu um romance chamado *Sangue Kuanhama*, 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 *apud* Padilha e Ribeiro, 2008: p. 33).

¶ 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, em seguida, um discurso de 1982, proferido pelo General António dos Santos França, sobre a importante batalha contemporânea de Quifangondo.

Essa sutil aproximação de dois textos cronologicamente distantes – trezentos e dez anos separam-nos – e de gêneros diferentes – uma crônica 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 esse gesto de Luandino Vieira levanta liga-se a algumas questões fundamentais para a definição de um patrimônio 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 concepção das histórias da literatura, das antologias ou das coletâneas de textos; a permeabilidade do gênero 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 a partir de que espaço social e geocultural 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 gênero literário, estava de fato a chamar a atenção para o paradoxo dos nacionalismos literários, que se caracterizam por incluir e excluir autores e obras, misturando razões políticas e econômicas 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 latinoamericanos, reconhece que esse paradoxo matricial, que se caracteriza pela inclusão e exclusão de certos constituintes identitários, é típico de uma situação pós-colonial, entendo 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.⁸

Assim, o momento pós-colonial latinoamericano estaria situado 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 na 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 anônimo inscrito junto às cruzes em Ielala, anunciando a chegada das naus do rei D. João II, ou ainda as conhecidas cartas do Rei Afonso do Congo, também anteriores à Cadornega, considerando-se assim fundador,

8. Elikia M' Bokolo, "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 fevereiro de 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.

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, 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 dessas literaturas se tenha dedicado não apenas a narrar a história dessas 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 Owen⁹ e outros estudiosos, refletem arduamente, e de forma diversa, sobre o possível cânone dessas literaturas e para ele contribuem, ao identificarem aquilo que Antonio Candido, referindo-se à literatura brasileira, designou como o "sistema literário". Mas a pedra de toque dessa narrativa histórico-literária reside ainda na questão que Luandino sutilmente 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 no momento em que os estudos pós-coloniais lançam o debate, os latino-americanos os latinoamericanos tinham avançado para o que

9. No caso do trabalho de Hilary Owen, referimo-nos apenas ao estabelecimento de um cânone de literatura escrita por mulheres em Moçambique, veja-se em *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique, 1948-2002*. Bucknell University Press/Associated University Presses, 2007.

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 esse fato que leva a que nessa “situação pós-colonial” só sejam reconhecidos como textos canônicos 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 rasura partes constitutivas da sua identidade.

Será que, por sua vez, a “razão pós-colonial” latinoamericana contempla essa série de questões? Podemos dizer generosamente que está atenta a elas, mas não faz delas o seu centro de preocupações. A “razão pós-colonial” latinoamericana por oposição à razão moderna revela o pensamento daqueles que vivem sob 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). 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, essa ideia de que, por um lado, não há modernidade sem colonialidade e, por outro, da deslocação do sujeito de enunciação, mas nem sempre do local de enunciação, leva esses 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

latinoamericana (Quijano, 2000). Ora todas essas questões trazem 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: p. 19-20). Consequentemente, falamos de outro tipo de pós-colonialismo. Por isso, como bem adverte Roberto Morales,¹⁰ precisamos 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.

Nesse 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, Euclides da Cunha, Graciliano Ramos, 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 – toda potência, caótica, de um património-outro – 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, a isso, 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.

10. Roberto Morales, “Modernidade periférica e mestizaxe diferencial en America Latina”, *Tempo Exterior*, Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional. Disponível em: <http://www.igadi.org/te/pdf/te_5e13/te25_13_131mario_roberto_morales.pdf>. Acedido a 15 de agosto de 2007.

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 sutilmente e, ao mesmo tempo, pisca o olho e parodia o “olhar sphingico e fatal” de Fernando Pessoa, pelo que também deixa de fora, questionando-nos a nós europeus: Como poderemos continuar a contemplar quase num capítulo à parte, como um apêndice incômodo e não constitutivo de nossa identidade, a literatura designada de colonial, que afinal nos conta grande parte da história de Portugal passada noutras paragens? Onde também nós colocaremos Cadornega, os poemas de D. Francisco Sottomayor ou os escritores ditos coloniais, as arcádias brasileiras?

Como dizia Angel Rama referindo-se às histórias da literatura latinoamericanas 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 Távares – “impediram-nos de avançar logo para uma interpretação local, própria e original dos sistemas literários designados como nacionais” (Rama, 1974: p. 38); mas foi esse o caminho traçado pelas gerações seguintes. No entanto, pós-colonialmente falando, ele se enriquecerá 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 desses 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 evocar Camões, vivem-se outros “costumes”, onde se guardam outras “leis” e de onde se registra o poder de outros “reis” e de outros “conhecimentos”, que nos compõem a todos, como nos mostra a dimensão transnacional e transterritorial desses patrimônios literários escritos e reescritos em língua portuguesa num sistema de fluxos e refluxos que nos identificam e interrogam a todos.

Patrimônios e transmissão: comunidades da (pós) memória e de memórias em risco

O campo literário acima esboçado nas dobras da dinâmica do colonialismo e do seu além mostra como o acesso ao arquivo íbero e iberoamericano determina uma significativa transferência e rearticulação das memórias, inclusive as mais traumáticas, de passados totalmente outros, e que se atualizam a partir das literaturas.

De fato, o patrimônio, como vimos, implica sempre uma posição e remete a uma questão fática: a da transmissão de significado que investe o objeto transmitido, material ou imaterial. Aqui reside a conexão principal entre patrimônio e memória, os meios em que a transmissão – sobretudo aquela mediada, ou seja, intergeracional – ocorre. Como dizíamos acima, Benjamin detecta a ação de uma força misteriosa entre gerações que define na tese 2 sobre o conceito de história: todas as gerações disporiam de uma débil força messiânica (“*eine schwache messianische Kraft*”), a que o passado tem direito de modo ineludível.

Sobre essa força problemática e difícil, inclusive nas suas modalidades de percepção, tem desenvolvido um amplo debate sobre as formas e os modos como uma experiência histórica passa para a geração seguinte, ou seja, como se ressignifica simbolicamente uma experiência indireta, inclusive quando a sua transmissão ocorre no perímetro da dimensão privada.

Mas por que é que a transmissão intergeracional da memória é tão perturbada? A discussão sobre o patrimônio poderia incorporar uma dimensão crítica hoje muito debatida como a da “pós-memória”, ou seja, a memória das segundas gerações depois das testemunhas: as pós-testemunhas. Trata-se de um conceito que Marianne Hirsch introduz na década de 90 para tutelar o patrimônio em ruínas da experiência destruidora da *Shoah*.

A pós-memória de fato, mesmo que só lateralmente conectada com o tema dos patrimônios, oferece um campo metafórico e crítico de questionamento substancial do conceito de patrimônio enquanto resto, escombros, fragmento de uma monumentalização subjetiva e que, por transferência, ultrapassa os limites da experiência vivencial.

Essa monumentalidade “por defeito”, assumindo um ponto de vista de Adachiara Zevi (ou seja, o patrimônio constituído por monumentos que contrastam a redundância retórica do monumentalismo¹¹) leva ao risco do “silêncio das pedras” (como vimos acima, nas palavras de Almeida Garrett) e, portanto, a não transmissão entre gerações de uma memória que, ainda que parcial, ou mutilada, torne-se compartilhável dentro de uma esfera pública. O que é que acontece quando o patrimônio precisa das testemunhas para continuar a significar? Daqui decorre a importância de uma reflexão patrimonialista sobre o “pós” da memória. Essa rearticulação da transmissão da memória dentro de uma comunidade que a pós-memória implica leva-nos a uma reinterrogação sobre a potência cultural, e não necessariamente apenas histórica, que esse “em comum” alternativo, mediado, pós, comporta.

No quadro escorregadio do “pós” da memória assistimos à diluição de objetos que, na verdade, são problematicamente redutíveis, como trauma, lembrança, memória. Dessa “memória da memória”, uma memória em abismo, que seria a pós-memória, como a elabora Hirsch, outros autores, como por exemplo James Young (*At Memory's Edge*), apontam já para a dimensão singular da lembrança ser adequadamente valorizada. Falam de uma distinção, de um duplo ato de lembrar: um próprio – a lembrança da experiência – e outro – que nos interessa – vicário, como lembrança de vivências alheias, pela incorporação de narrações e, imagens de alguém, dentro da esfera privada.

Uma crítica inteligente e cortante ao conceito de pós-memória é elaborada por Beatriz Sarlo. Partindo de um contexto onde a referência histórica dos “desaparecidos” pela ditadura militar predomina sobre a da *Shoah*, Beatriz Sarlo abre outro campo analítico, o que torna a sua posição extremamente adequada a uma aplicação ao caso brasileiro. Ao expor os eixos problemáticos da categorização da pós-memória que a tornam “um gesto teórico mais amplo do que o necessário”, Sarlo nota que “simplesmente se terá escolhido chamar pós-memória o discurso em que há o envolvimento da subjetividade de quem escuta o testemunho do seu pai, de sua mãe, ou sobre

11. Por contraste, essa tipologia de monumentos desperta uma espectrografia crítica, diferencial e contra-monumental do passado, proporcionando justamente imagens por rememoração de passados em sério risco de perda.

eles” (Sarlo, 2007: p. 95). Nessa perspectiva, a pós-memória induz-nos a uma reflexão sobre as formas de memórias que não se prestam a uma elementar dicotomia entre titulares da experiência ou da vivência e os seus filhos, em virtude da qual o potencial de uma ideia de pós-memória, não só não se reduz, mas antes se amplifica. Nessa reconfiguração crítica “todo passado seria abordável somente por exercício de pós-memória” (Sarlo, 2007: p. 112-113). O que o debate sobre a pós-memória de certo modo e positivamente pressupõe é uma revisão dos protocolos das memórias e, sobretudo, uma redefinição dos seus campos e das suas aporias.

Quando se fala de patrimônio, nessa linha de memórias herdadas de experiências alheias, a categoria chave, mas menos visível, talvez seja a de compaixão: será a compaixão que molda e possibilita a herança? De fato, como analisa Martha Nussbaum, em *A inteligência das emoções*, a compaixão, ainda que não represente a totalidade da racionalidade pública (2004: p. 479), tem um papel significativo ao plasmar a compreensão coletiva perante os traumas socialmente relevantes (Sarlo, 2007: p. 539) que reconfiguram o espaço público.

As representações – em qualquer campo expressivo – como patrimônio da segunda geração em relação à cena traumática são importantes. São elas que não só contribuem para fundar o campo da compaixão (que possibilita algum testemunho) em torno dos traumas, mas também porque possibilitam a projeção para fora das mitologias familiarmente elaboradas. Assim, tornam-se comunicação e reinscrevem, no espaço público, a dimensão da pós-memória que – como vimos – teria o seu limite no seu caráter individual e, frequentemente, intransitivo.¹² Finalmente, se a configuração da pós-memória, e do suplemento de ato de autor que nela se origina efetivamente funciona, a memória pública de uma experiência traumática, como a tortura ou a eliminação do corpo dos militantes dos anos de chumbo, seria possível. Assim, o impasse da transmissão/transferência da memória para as novas gerações

12. Podemos evocar o trabalho de Filomela, violada por Tereu que lhe corta a língua para não poder falar, e que borda o que a sua impossibilidade de fala lhe impede dizer – os fatos violentos vivenciados –, encontrando assim um seu correlativo viável, que torna legível pelo bordado a cápsula imperfurável da dor sofrida, transmitindo a experiência traumática antes na dimensão doméstica, disseminando-a pela polis.

seria de certo modo superado, através de uma pedagogia da reelaboração da história como trauma – não só reduzida a lembranças – mas projetada de forma interventiva e, conseqüentemente, política no espaço público. Trata-se, portanto, de representações que geram uma memória nova que ressignifica, não melancolicamente, as perdas e os vácuos do passado, permitindo-nos ler o bordado do trauma penosamente urdido pela vítima, dentro da e na esfera familiar, mas refundado no gesto de autor que lhe confere o valor de patrimônio, ameaçado e em risco, e assim politicamente ativo. Nessa medida a pós-memória permite repensar a comunidade e as múltiplas violências identitárias ou étnicas que frequentemente se usam para ressancionar a sua fundação. No fundo, há sempre rastros da pós-memória na escrita, como bem aponta Blanchot quando a define, na *Escrita do desastre*, como uma “relação com o que não se pode lembrar, testemunha do não-experimentado” (Blanchot, 1990: p. 140).¹³ A ampliação conceitual e política que a pós-memória traz ao campo conceitual do patrimônio, ao mesmo tempo que o desestabiliza nos seus protocolos mais conhecidos, garante-lhe futuro, na medida em que a pós-memória é, em si, a recusa das gerações seguintes, em colocar um ponto final na história.

Coda metalexical: retornos fantasmáticos e cadáveres enterrados

A configuração do conceito de patrimônio, numa perspectiva dialógica entre a Europa e o Brasil, implica um questionamento radical que antes de tudo se refere à relação que une os atores envolvidos na delimitação semântica do conceito. Longe de captar dicotomias, os patrimônios, sobretudo quando se referem, como aqui foi discutido, a elementos imateriais como a língua e as literaturas, ganham força crítica para mostrar o quanto um ideológico

13. Lembramos que um texto chave, na Itália, para a reflexão por volta da pós-memória, no caso, da terceira geração da pós Shoah é Di Castro, 2008, que re-cita no título a afirmação de Blanchot.

e ingênuo exercício de discriminação do próprio e do impróprio é, de fato, inviável.

Muito mais produtivo será, sim, a valorização do elo patrimonial com o conjunto comunitário que, mesmo não subtraindo os atritos conceituais, permite repensá-los a partir de narrativas de variada natureza – nostálgicas, emancipatórias, nacionalistas, pós-coloniais etc. – que expõem seu dispositivo ideológico e teórico de modo explícito.

No diálogo entre dois contextos em contraponto como o Brasil e a Europa, o campo que pode ser valorizado – e esta discussão de certo modo confirma a oportunidade desta relação – não é tanto o da relação que une as duas vertentes e que afunda as raízes em passados ainda traumáticos e cortantes. Na verdade, o diálogo concentra-se no problema da transmissão, da herança, do legado, pois não se trata apenas de passar um legado para uma geração posterior, mas de pensar criticamente as condições em que essa transmissão ocorre. Tal circunstância altera a própria noção de patrimônio, deslocando o tema da inscrição para o da transcrição, mantendo assim uma metáfora que remete, mais uma vez, à língua e à escrita, em que as condições de produção não se encontram divorciadas das condições e possibilidades de recepção.

A construção do discurso, sempre mediado por múltiplas circunstâncias, a partir do qual se dá a nossa recepção do patrimônio, pode basear-se em falácias conceituais que usam impropriamente uma herança, condicionando assim sua semântica. Um caso que combina bem a relação Europa-Brasil (dessa vez na contracorrente colonial) é o do luso-tropicalismo. O seu tempo de escrita foi um, apesar das diferentes reformulações, mas o tempo das suas recepções foi múltiplo e naturalmente moldado pelos “presentes” em que foi recepcionado. Assim, quando o regime Salazarista – depois de nos anos 30 ter rejeitado as teorias de Gilberto Freyre – assumiu as teorias integracionistas do sociólogo para justificar a manutenção de uma presença colonial na África, usou explicitamente falácias. Instaurar um paralelismo entre o contexto pós-colonial do Brasil e o contexto colonial da África portuguesa depois da II Guerra Mundial é um abuso histórico, mas discursivamente válido. As argumentações em si válidas (com um tratamento dos tempos históricos

como um emaranhado) não são, porém, corretas porque decorrem de um pressuposto errado, uma falsa integração multirracial no Brasil. Como se diria na teoria da argumentação, a validade sintática não corresponde a uma validade semântica. O dispositivo baseia-se também na força da citação de um nome próprio (Brasil) que é usado como exemplo do colonialismo português *tout court*. O elemento “sujo”, o *warrant*, a tese-garantia (para continuar numa terminologia técnica da argumentação) é que o Brasil, usado como antonomásia das “periferias” produzidas por Portugal, sanciona a oportunidade de uma política portuguesa em África, ou para usar a expressão de Eduardo Lourenço, o Brasil seria a “caução do colonialismo português” em África. Em suma, as proposições principais do luso-tropicalismo fundam-se sobre falácias conceituais que, simultaneamente, são naturalizadas pelos efeitos do discurso. Conseguiremos, nesse diálogo conceitual, pensar num património linguística e redundantemente “em comum” entre a Europa e o Brasil fora das armadilhas em que as heranças e os conceitos parecem circunscrevê-lo? Qualquer resposta absoluta seria imprópria. Resta, no entanto, pensar o património como se tenta pensar hoje a comunidade: não no seu essencialismo, sua obra, identitária, mas como uma potência a vir, como um comum sem imunidades e imunizações. Um comum que existe, ou seja, numa utopia concreta, como se diria na filosofia política, transcrito para um plano discursivo.

É, portanto, oportuno concentrarmo-nos, sobretudo, numa reflexão sobre a herança e sobre as posturas sucessivas que ela provoca. Indo além dos limites da pertença, mas tornando-a um limiar de encontro e de contato. Talvez também de perda e de diminuição. As consequências dessa revisão da comunidade como articulação contínua de singularidades são múltiplas no plano teórico, porque nos levam a pensar numa “comunidade sem comunidade”, como um “porvir”, que sempre vem, incessantemente, dentro de toda a coletividade. Esta reconstrução oferece assim uma via prática, como uma metodologia, para reler conjuntos comunitários complexos – excepcionais – como são os das “comunidades” das línguas portuguesas. Uma comunidade em rede, que não se reproduz como tal, mas que subsiste

só em função da relação de uma singularidade com outras singularidades, de uma insuficiência com outras insuficiências. E de incompletudes.

A sua força é declinada constantemente como potência e não como ato, ou seja, é despotencializada do ponto de vista histórico (enquanto obra) e repotencializada do ponto de vista político. Coerentemente com esta linha, Eduardo Lourenço mostra como repensar as “comunidades” imaginadas a partir do “patrimônio” da língua (portuguesa) e das culturas, proporcionadas pela trajetória imperial, cria uma imagem dialética, mítica e catastrófica, onde o *munus* é sempre associado a um apagamento da força que o atravessa.

Por isso, o ser-em-comum da “Lusofonia” (para usar um termo muito discutido e que deve ser posto sempre entre aspas) ou do diálogo entre a Europa e o Brasil pode se tornar o retorno do fantasma, mas, ao mesmo tempo, pode-se tornar também o evento, totalmente político, do enterro definitivo do seu cadáver e do início do trabalho de elaboração de todas as perdas que houve. Outra mitologia, conscientemente assumida e sem necessitar ainda de uma relíquia para alimentar a imaginação ontológica de uma deriva secular porque, como afirma magistralmente Eduardo Lourenço, a reflexão crítica e cortante sobre a “Lusofonia” como “destino virtualmente comunitário” “é a minha contribuição simbólica para uma comunidade que um dia *venha a ser* mais do que um nome” (Lourenço, 1999: p. 172).

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione: Homo sacer, II, I*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *Sul concetto di storia*. Trad. de Giafranco Bonola e Michele Ranchetti (eds.). Torino: Einaudi, 1997.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunità inconfessabile*. Trad. de Mario Antomelli. Milano: Feltrinelli, 1984.
- BLANCHOT, Maurice. *La scrittura del disastro*. Milano: SE, 1990.
- BLOCH, Ernst. "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics", *New German Critique*, 11, p. 22-38, 1977. Disponível em: http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/postcol_theory/bloch.pdf. Acesso em: 31.12.14.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Gramáticas Portugueses do Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/ Secretaria de Estado da Cultura/ Ministério da Educação e Cultura, 1978.
- CALIMANI, Dario. "La memoria e il suo esilio". in Maria Sechi et all. (orgs.), *Lombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*. Firenze: Giuntina, 2002.
- CANDIDO, António. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.
- CÂNDIDO, Antonio. *Textos e Comentários*. São Paulo: FCE, 1995.
- COUTO, Mia. *Cronicando*. Lisboa: Caminho, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Spettri di Marx*. Milano: Cortina, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*. Milano: Cortina, 2003.
- DI CASTRO, Raffaella. *Testimoni del non provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*. Roma: Carocci, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- DUSSEL, Enrique. "Eurocentrismo y modernidad". in: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Nuova edizione ampliata. Torino: Einaudi, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Bisogna difendere la società*. Ed. de Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Milano: Feltrinelli, 1998.
- FOUCAULT, Michel. Domande a Michel Foucault sulla geografia. In: *Microfisica del potere. Interventi politici*. Fontana, Alessandro-Pasquino Pasquale (orgs.) Torino: Einaudi, 1977.
- GARRETT, Almeida. *Viagens na minha terra*. Lisboa: Estampa, 1983.
- HESSE, Barnor; Sayyid, S. 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, 2006.
- HIRSCH, Marianne. *Family Frames: photography, narrative, and postmemory*. 2 ed. Cambridge and London: Harvard University Press, 2002.
- LOURENÇO, Eduardo. *A nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- LOURENÇO, Eduardo. *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*. 2 ed. Lisboa: Gradiva, 2005.
- MATTOSO, José org. *Patrimônio de origem portuguesa no mundo. Arquitetura e urbanismo*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2008.
- M' BOKOLO, Elikia. 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 electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, n. 2, 2006, disponível em: <<http://cabodotrabalhos.ces.uc.pt/>>*.
- MENDES, Victor. Almeida Garrett. *Crise na Representação nas Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Cosmos, 1999.
- MIGNOLO, Walter. La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales. in: *Adversus*, Ano II, n. 4, Diciembre, 2005.
- MORALES, Roberto. Modernidade periférica e mestizaxe diferencial en America Latina. in: *Tempo Exterior*, n. 13, xullo/desembro, p. 131-154, 2006.
- MORETTI, Franco. *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*. Torino: Einaudi, 1994.

- NANCY, Jean-Luc. *La comunità inoperosa*. Trad. de Antonella Moscati. Napoli: Cronopio, 1992.
- NANCY, Jean-Luc. *Essere singolare plurale*. Trad. de Davide Tarizzo. Torino: Einaudi, 2001.
- NUSSMBAUM; Martha. *L'intelligenza delle emozioni*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- OWEN, Hilary. *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique, 1948-2002*. Bucknell University Press/Associated University Presses, 2007.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. In: *Estudos Avançados*, vol.11, n. 30, May/Aug, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. in: Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Y UNESCO, 2000.
- PADILHA, Laura; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.). *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 2008.
- RAMA, Angel. Um Processo Autônômico das Literaturas Nacionais. In: *Revista Argumento*, janeiro, 37-49, disponível em *Banco de Dados Literários*, org. C org. e DadosCatalogação: BDL: CUL-4-008.
- RIBEIRO, Margarida Calafate. A Heritage of One's Own: a conversation with Ana Paula Tavares. In: *Ellipsis – Journal of the American Portuguese Studies Association*, vol. 5, p. 147-152, 2007.
- ROSSA; Walter; Ribeiro; Margarida Calafate (org.). *Patrimônios de Influência Portuguesa – modos de olhar*, Coimbra: IUC, 2015.
- RUI, Manuel. *Língua de viagem num parágrafo*. Apresentado na reunião da UCCLA. Cedido por gentileza do autor. 2011.
- SARLO, Beatriz. *Tempo Passado. Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo-Belo Horizonte: Companhia das Letras/ Editora da UFMG, 2007.
- VIEIRA, José Luandino. "Literatura Angolana: estoriando a partir do que não se vê". in: Laura Padilha e Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 2008.
- VIEIRA, José Luandino. *O Livro dos Guerrilheiros*. Lisboa: Caminho, 2009.
- YOUNG, James E.. *At Memory's Edge. After-Images of Holocaust in contemporary Art and Architecture*, Yale: Yale University Press, 2002.
- ZEVI, Adachiara. *Monumenti per difetto. Dalle Fosse Ardeatine alle pietre*, 2014.