



**O MUNDO VIVE DENTRO DE NOSSA CARTOGRAFIA INTERIOR:
ENSAIOS SOBRE LUSOFONIA**

*THE WORLD LIVES WITHIN OUR INNER CARTOGRAPHY:
ESSAYS ABOUT LUSOPHONY*

*EL MUNDO VIVE DENTRO DE NUESTRA CARTOGRAFÍA INTERNA:
ENSAYOS SOBRE LUSOFONÍA*

Josyane Malta Nascimento¹

RESUMO:

Lusofonia é um conceito alicerçado em viagens, em Portugal e na língua portuguesa. Quando as antigas colônias do país de Camões são identificadas a partir dessa família semântica – luso –, inevitavelmente surgem questões de cunho identitário, dúvidas sobre pertencimento, estranhamentos e aproximações. Pensando em contribuir para o debate, o artigo discute o *status* da lusofonia. Com o suporte de dois escritores contemporâneos, Ondjaki e Mia Couto, percorre-se as metáforas do viajante e a do estrangeiro; da luso-afonia e da língua desportuguesa. Entre as imagens geradas pelo texto literário, relacionam-se também os momentos do conceito de lusofonia à maturidade literária dos antigos territórios portugueses. O artigo, enfim, demonstra que, assim como a literatura, também o *status* da lusofonia está em constante ressignificação.

PALAVRAS-CHAVE: lusofonia, literatura, viagem, Ondjaki, Mia Couto.

ABSTRACT:

Lusophony is a concept based on travel, in Portugal and in the Portuguese language. When the old colonies of the country of Camões are identified from this semantic family - luso -, inevitably come to light questions of identity nature, doubts about belonging, strangeness and approximations. Thinking of contributing to the debate, the article discusses questions about the status of Portuguese speaking countries. With the support of two contemporary writers, Ondjaki and Mia Couto, they go through their narrative and essay, taking advantage of metaphors such as that of the traveler and that of the foreigner; Luso-afonia and the língua desportuguesa. Among the images generated by the literary text, there are also moments from the concept of Lusophony to the literary maturity of the old Portuguese territories. Finally, the article demonstrates that, as well as literature, the status of Lusophony is also in constant resignification.

KEYWORDS: lusophony, literature, travel, Ondjaki, Mia Couto.

¹ Professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), bolsista de pós-doutorado do CNPQ (2019-2020). E-mail: josyanemalta@unilab.edu.br



RESUMEN:

Lusofonia es un concepto basado en viajes, en Portugal y en la lengua portuguesa. Cuando las antiguas colonias del país de Camões se identifican a partir de esta familia semántica - luso -, inevitablemente surgen cuestiones de identidad, dudas sobre la pertenencia, extrañeza y aproximaciones. Pensando en contribuir al debate, el presente artículo discute el estatuto de la lusofonia. Con el apoyo de dos escritores contemporáneos Ondjaki y Mia Couto, en su narrativa y ensayo, el artículo discute metáforas como la del viajero y la del extranjero, Luso-afonía y la lengua desportuguesa. Con las imágenes generadas por el texto literario se relaciona el concepto de lusofonia y la madurez literaria de los antiguos territorios portugueses. Finalmente, el artículo demuestra que, además de la literatura, el estatuto de la lusofonia también está en constante resignificación.

PALABRAS-CLAVE: lusofonia, literatura, viajes, Ondjaki, Mia Couto.

Seres mapas

O mundo vive dentro de nossa cartografia interior: essa sentença é quase um furto que ora se faz das palavras de Mia Couto. Pelas marginálias do livro, palavras apertadas e urgentes tentam compreender “O incendiador de caminhos”. Com algum esforço, desentende-se o que se pensava sobre viagens.

Escrito para ser uma conferência, esse ensaio de Mia Couto propunha-se ao tema da mesa: “Por que viajamos quando poderíamos ficar parados”. Sua fala revela o “homem biólogo” possuído por um lirismo lúcido e humano. O autor de *Terra sonâmbula* inverte a sentença: “Por que temos gosto em ficar parados em vez de deambularmos constantemente?” (COUTO, 2009, p. 77). As inquietações que movem o texto de Mia Couto advêm, segundo ele, de uma experiência que tivera certa vez, enquanto realizava um trabalho do campo das ciências biológicas. Segundo conta, fora chamado a participar das intervenções de combate a queimadas descontroladas na savana africana. Dentre os muitos motivos que levariam a população rural a realizar queimadas existiria um, em especial, que se deveria ao que Couto chamou de “homem visitador”. Vejamos um pouco dessa personagem, com as palavras do próprio escritor:

O homem passa meses do ano prestando visitas aos vizinhos e familiares distantes. (...). Na realidade, prestar visitas é uma forma de prevenir conflitos e construir laços de harmonia que são vitais numa sociedade dispersa e sem mecanismos estatais que garantam estabilidade. (...) os homens visitantes percorrem a pé distâncias inacreditáveis. À medida que progridem, vão ateando fogo ao capim. (...). Esse incêndio (...) define um mapa de referência, afasta as cobras e os perigos de emboscadas, facilita o piso e torna o retorno mais fácil e seguro. (COUTO, 2009, p. 74-75)

Retomemos aquela sentença quase furtada que principia o artigo: o mundo vive dentro de nossa cartografia interior. Esse mapa construímos de modos vários, à medida que a experiência, a necessidade, os encontros e tantos outros sentidos nos impregnam. Todos somos “seres mapas”. O incendiador de caminhos constrói no chão sua narrativa e é um pouco como nós, fala-nos Mia Couto. (Re)Fazemo-nos quando buscamos o outro que não temos, mas que desejamos ver como é, pois movidos por curiosidade ou necessidade, tomamos para nós aquilo que não éramos. Deslocamo-nos em direção ao diferente, ao outro. Assim criamos mundos e fronteiras, contatos, acordos de paz ou de guerra: no mundo externo e também no da gente (o de dentro). A alegoria de Mia Couto serve para pensarmos: “Somos, afinal, parecidos com este visitador” (COUTO, 2009, p. 80)?

Os olhos do outro

O termo lusofonia remonta ao antigo território denominado Lusitânia, a oeste da Península Ibérica. Entretanto, atribui-se a origem do fenômeno da lusofonia ao advento da expansão marítima, quando os viajantes portugueses chegaram em terras outras, iniciando o processo de colonização em diferentes territórios do globo. Camões foi um dos primeiros a cantar as aventuras dos navegadores portugueses, com a alegoria mítica da principal viagem de Vasco da Gama, no poema épico *Os Lusíadas*. E por narrar o deslocamento de sua língua por territórios longínquos, o aniversário de morte do poeta tornou-se o dia de Portugal e também das “comunidades portuguesas”, termo esse aspeado porque forjado durante os anos do Estado Novo português, fazendo referência às então colônias africanas. O visitador lusitano forjou assim o seu caminho: entre cartografias físicas, políticas, míticas e linguísticas. O sobrenome que seus hospedeiros carregam ainda hoje, “lusó”, deve-se, sobretudo, à língua portuguesa e sua oficialidade política.

Mia Couto, no mesmo livro em que publicou “O incendiador de caminhos”, dedicou ao assunto o ensaio: “Luso-Afonias – a lusofonia entre viagens e crimes”. Dessa vez, as viagens por que somos habitados refletem também o itinerário de crescimento das línguas: “as mais poderosas agências de viagens” (COUTO, 2009, p. 184), reflete Mia Couto, com a metáfora da língua enquanto mediadora da diferença, veículo de negociação de sentidos: “os mais antigos e eficazes veículos de trocas. Sendo maioritariamente uma língua de migração, um veículo com que saímos de nós e viajamos para dentro de uma nova cidadania.” (COUTO, 2009, p. 184). Essa nova cidadania é a língua portuguesa.

Apropriando-se da fala de Mia Couto, é oportuno afirmar que, assim como a língua portuguesa é para os moçambicanos uma língua migrante, ela também o é para os demais países que formam a CPLP, excluindo-se Portugal, claro. O português que cada um de nós fala hoje chegou-nos através dos viajantes lusíadas, afinal. Nesse sentido, falamos uma língua de migrantes em sentidos muitos: vinda de viajantes, deslocada de um contexto para inserir-se em

contextos outros; de forma corolária, essa mesma língua-cegonha disseminou-se por grandes territórios, entre comunidades diversas, reunindo povos linguísticos vizinhos ou isolados uns dos outros. Esse pássaro migrante é a língua portuguesa. Essa língua, em sua pretensa coesão, integra hoje o *status* da lusofonia.

Entretanto, a língua não pode ser usada como justificativa de uma ilusória coesão cultural. É comum haver entre a crítica acadêmica a confusão entre língua portuguesa e lusofonia. Aquela quase sempre justificando a existência dessa. Todavia, essa relação torna-se precária, sobretudo quando analisada a partir do diálogo sul-sul e sob a perspectiva das relações pós-coloniais.

Crítico dessa relação identitária superficial (quando a filiação se dá, por exemplo, por critérios puramente linguísticos), Cahen (2009) nega uma “cultura lusófona”, entendendo-a como homogênea e de textura coesa. Para começar o debate, ele menciona a oficialização da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa.

A CPLP surge em 1996 anunciando não a sua criação, mas a sua institucionalização. Isso deixava subentendido que essa comunidade já existia de certa forma e que, naquele ano, apenas tornava-se oficial. Esse pretense gesto ajudava a intensificar a confusão entre partilha linguística e partilha de identidade; doravante, a ideia de lusofonia cada vez mais se prendia à rede da língua portuguesa, entendendo o idioma como vetor responsável pela conglomeração de culturas. Cahen credits a esse entendimento de lusofonia uma nova interpretação do lusotropicalismo de Freyre, espécie de *neolusotropicalismo*:

Não é possível neste artigo descrever a constelação lusotropicalista. O que se nomeia “lusotropicalismo” é principalmente o neolusotropicalismo tal como aparece nos anos 1950, quando Salazar recupera as teorizações de Gilberto Freyre, com seu pleno acordo. Assim, quando, por mais criticado que seja o lusotropicalismo original de Gilberto Freyre dos anos 1930, fazia da mestiçagem e da “integração dos Trópicos” o fundamento de uma nova civilização; o lusotropicalismo tardio fez da mestiçagem uma etapa em direção ao “branqueamento” e à ocidentalização. A lusofonia entendida como dilatação da lusitanidade se liga claramente a este lusotropicalismo tardio. (CAHEN, 2007, p. 17)

Nesse sentido, a ideia de lusofonia ter-se-ia agregado a perspectivas homogeneizantes e equivocadas, seja por celebrar a língua portuguesa, seja por celebrar a mestiçagem, num pretense movimento de expressar uma falsa igualdade e coesão entre a comunidade lusófona. Essa presunção da harmonia, nas formulações de Gilberto Freyre, se dá pela empatia nata dos portugueses com os países tropicais, ressaltando os valores positivos da mestiçagem, comum a Portugal, de formação identitária híbrida; mais tarde Salazar ter-se-ia aproveitado do pensamento freyreano para dar uma maldosa familiaridade às suas colônias, de forma a amenizar a violência colonial.

Mia Couto chama “a-fonia” esse lugar da língua portuguesa como símbolo e, ao mesmo

tempo, metonímia da lusofonia. E alerta-nos para os riscos dessa generalização. No caso de Moçambique, dificilmente poder-se-ia chamá-lo de lusófono apenas por ter o português como oficial, afinal, a maior parte da população não tem a língua portuguesa como materna. A minoria que a tem ou a domina ocupa lugares de prestígio no país:

Esse é o Moçambique lusófono. Esse é o país que se senta nos fóruns que decidem sobre a lusofonia. Os outros moçambicanos das outras nações moçambicanas correm o risco de ficar de fora, afastados dos processos de decisão, excluídos da modernidade. (COUTO, 2009, p. 187)

Dentre as muitas inquietações que cercam o conceito de lusofonia, podemos afirmar que as identidades envolvidas formam uma questão central. No âmbito das representações africanas, torna-se relevante examinar as formas como a literatura encena essa problematização do confronto com o *outro*, a fim de pensar a lusofonia não apenas em seu ponto de tangência mas, também, de fuga.

O intruso que nos habita

Ondjaki escreveu um livro de título curioso: *O céu não sabe dançar sozinho*. Obra em que se cruzam muitos outros textos e gêneros: diário de viagem, ensaio e conto compõem a linguagem pelas quais suas palavras são tecidas. O trânsito de um narrador visitante de lugares ao redor do globo é um pouco do que se lê na tessitura de Ondjaki.

“_ Você nunca sonhou com um homem careca que atende pelo nome de OriegnArtse?” (ONDJAKI, 2014, p. 17). Essa é a pergunta que abre “Buenos Aires”, o primeiro da série de andanças d’*O céu não sabe dançar sozinho*. Pelas ruas da capital argentina, essa pergunta surpreende o narrador, criando-lhe certo desconforto, sobretudo devido à insistência do inquiridor:

Desviei o olhar. O toque demasiado certo daquela descrição incomodava-me. Só faltava ele saber, ou anunciar em voz alta, que conhecia o conteúdo dos meus sonhos cíclicos:

_ É como lhe disse, sonho muito pouco.

_ Mas do pouco que sonha, lembra-se de algum rosto? Alguém que não seja a sua família, que apareça inusitadamente no sonho... Um intruso, digamos assim. Sabe? Na perfeição fílmica dos sonhos, o intruso aparece desfocado, mal resolvido. Ou se destaca dos outros por fatores físicos, como a cor, ou a dimensão, ou pelo comportamento, digamos, fala uma língua que ninguém entende, fala de coisas que nada têm a ver com a ação que o sonho pretende. Então? (ONDJAKI, 2014, p. 18, 19)

O narrador, visitante de cidades, seria um pouco parecido com aquele que o inquiridor

procurava nos sonhos do outro. OriegnArtse, esse outro habitante de sonhos alheios, intruso, não familiar e diverso. Esse estranho e confuso nome próprio OriegnArtse, tão carente de sílabas vocálicas, seria, afinal, um anagrama perfeito do verbete “estrangeiro”, em língua portuguesa. Mas o visitador insiste não o conhecer, nunca o ter visto em seus sonhos. Seria o narrador, entretanto, um mero mensageiro daquele intruso de sonhos?

Depois daquele encontro com o inquiridor não tardaria para que a aparição de OriegnArtse acontecesse no universo de quimeras do narrador: “Na noite em que sonhei com OriegnArtse, eu não o reconheci porque era ele que me sonhava a mim.” (ONDJAKI, 2014, p. 23). O narrador inverte-se quando o encontro ocorre: de sonhador, isto é, de sujeito agente do sonho, passa a motivo para o sonho, objeto de desejo.

O estrangeiro, modificado sob nome OriegnArtse é um intruso, mas apenas o pode ser perante o olhar do outro. Ambos, estranhos ao contato, mas ambos guardando, inevitavelmente, a semelhança da diferença.

A lusofonia no Brasil

Somos todos e todas estrangeiros em muitas esferas quando nos caracterizamos, de modos vários, no universo complexo da lusofonia: estrangeiros da língua que nos habita e, reciprocamente, a língua portuguesa povoada por nós. Ao menos o Brasil teve mais tempo que os PALOP para reinventar essa língua que praticamos, sobretudo com a doçura de seu português açucarado (como assim, sabe-se, falam do português brasileiro em Portugal e em África). Oswald de Andrade já reivindicara no século passado essa pretensa autonomia em relação à antiga metrópole: a síntese da emancipação linguística e cultural brasileira inscreve-se na percepção do trauma colonial, com a antropofagia dos primeiros modernistas e, mais tarde, atualizada pelos tropicalistas no contexto de elucidação acerca do imperialismo estadunidense.

Lembremos que Antonio Candido confere o caráter de “brasileira” à literária no Brasil apenas a partir do final do século XVIII e início do XIX, quando conquistamos a independência política:

Salvo melhor juízo, sempre provável em tais casos, isto ocorre a partir dos meados do século XVIII, adquirindo plena nitidez na primeira metade do século XIX. Sem desconhecer grupos ou linhas temáticas anteriores, (...), é com os chamados árcades mineiros, as últimas academias e certos intelectuais *ilustrados*, que surgem homens de letras formando conjuntos orgânicos e manifestando em graus variáveis a vontade de fazer *literatura* brasileira. (CANDIDO, 1997, p. 24-25)

Entretanto, Candido reconhece que houvera no Brasil uma literatura nacional desde

o Barroco, pelos idos do século XVII. Não obstante, como sistema, apenas mais tarde as produções brasileiras imprimirão de fato a brasilidade literária às obras, incorporando a dialética do local e do universal, da ancestralidade e da tradição. Candido entendera desde sempre que a dependência que se tenha em relação ao outro, qualquer que seja, pode fatalmente atrasar o processo de desenvolvimento social de um povo. Em termos culturais, ele ressaltou e sistematizou o subdesenvolvimento / dependência brasileira em três importantes momentos:

1. numa espécie de euforia pós-independência, com a ideia de país novo, evidenciando a beleza da terra de forma hiperbólica e, não obstante, a percepção da pobreza em consonância com a debilidade institucional:

No século XVII, misturando pragmatismo e profetismo, Antônio Vieira aconselhou a transferência da monarquia portuguesa para o Brasil, que estaria fadado a realizar os mais altos fins da História como sede do Quinto Império. Mais adiante, quando as contradições do estatuto colonial levaram as camadas dominantes à separação política em relação às metrópoles, surge a ideia complementar de que a América tinha sido predestinada a ser a pátria da liberdade e assim consumir os destinos dos homens do Ocidente. (...). A literatura se fez linguagem de celebração e terno apego, favorecida pelo Romantismo, com apoio na hipérbole e na transformação do exotismo em estado de alma. O nosso céu era mais azul, as nossas flores mais viçosas (...). (CANDIDO, 2006, p. 170)

A sistematização feita por Candido teria início no Barroco de Vieira, em sua utopia do Quinto Império. Tendo o Brasil, mais tarde, o reforço dos movimentos em prol da independência e, posteriormente, em 1822, constituído-se de fato como nação não colonial, passaria a expressar a euforia advinda da noção de um país novo.

2. à visão de país novo, segue-se a percepção catastrófica do subdesenvolvimento: o Brasil tornara-se um país independente politicamente, mas continuava uma nação em que predominavam miseráveis e analfabetos, com uma literatura em que o negro inexistia como herói – salve-se raríssimas exceções – e cuja tradição europeia se fazia onipotente, seja na escrita, seja na figuração da ancestralidade sulameríndia. Mário de Andrade traçará, destarte, os caracteres brasileiros com *Macunaíma*, o herói indígena, negro e europeu e, portanto, sem nenhum caráter que o defina. Os primeiros modernistas brasileiros abririam alas para seus sucessores das décadas de 1930 e 40 e para uma percepção deveras atenta acerca da situação catastrófica do atraso no país. Na poesia, Drummond problematizará nos anos 40 a condição subalterna do povo, associada à opressão do operariado, dos pobres e da alienação de todo “José” brasileiro, aquele homem cordial, outrora também caracterizado pelo ensaísmo de Sérgio Buarque de Holanda nos anos 30. No romance, o subdesenvolvimento, associado à pobreza, será tema central das gerações de 30 e 40, com Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Jorge

Amado, para citar apenas alguns, enfatizando o nordeste brasileiro como a periferia da fome e do subdesenvolvimento do país. Para Candido, à medida que essa consciência se aguçava, mais o escritor se distanciava dos padrões colonialistas. Nascia, no Brasil, uma poesia e uma prosa que influenciariam a então África de domínios portugueses. Nesse momento, o romance neorrealista português aproximava-se da geração brasileira dos anos 30 e 40, representando realidades marcadas pelos seus respectivos localismos. Portugal não era mais um modelo literário soberano desde a primeira geração modernista – embora a ruptura tenha ocorrido, ainda que de forma mais amena, a partir do Arcadismo literário –, passando a figurar em nossa imagem sobretudo como proprietário da língua e menos como matriz da nossa criatividade.

No país de Jorge Amado, nascia uma autêntica reinvenção e consciência nunca antes experimentada pela literatura no Brasil. Não é à toa que a crítica literária brasileira não mimetizou a nomenclatura europeia “neorrealismo” para as artes do país: tratava-se de uma produção coerente e concernente denominada prosa regionalista ou poesia engajada da segunda geração modernista brasileira.

3. Como corolário de uma espécie de visão realista do estado de coisas, surge na década de 1950 um super-realismo, beirando o surrealismo, com pitadas da prosa regionalista, o que Candido chamará super-regionalismo:

Isto levaria a propor a distinção de uma terceira fase, que se poderia (pensando em surrealismo, ou super-realismo) chamar-se *super-regionalista*. Ela corresponde à consciência dilacerada do subdesenvolvimento e opera uma explosão do tipo de naturalismo que se baseia na referência a uma visão empírica do mundo (...). Deste super-regionalismo é tributária, no Brasil, a obra revolucionária de Guimarães Rosa, solidamente plantada no que se poderia chamar a universalidade da região. (CANDIDO, 2006, p. 195)

E será no sertão de Rosa o lugar onde aprenderemos, no Brasil, que é possível filosofar em língua europeia, mesmo estando em lugar de fala do diverso. Compreendemos, um pouco, como lidar com o estrangeiro que nos habita, e como habitamos também aquele outro que se impregna de nós. Riobaldo dirá, afinal: “O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo. Eu quase que nada sei. Mas desconfio de muita coisa.” (ROSA, 2012, p. 15).

As ideias contidas nessa pequena resenha que se fez acerca da sistematização de Candido, sobre os três momentos da literatura brasileira, encontram-se subentendidas em um texto de Eduardo Lourenço. Esse diálogo fica mais evidente no ensaio “Guimarães Rosa e o terceiro sertão”, que compõe a coletânea *Imagem e miragem da lusofonia*. Com estilo mais afastado do academicismo, Lourenço utiliza-se da metáfora do sertão em três momentos, passando de Alencar a Rosa. Mesmo não evidenciando a problemática da lusofonia na literatura, a tese de Candido tange a questão, deixando-a subentendida. Lourenço, de maneira suplementar, evocará

o status lusófono no percurso que faz desses três sertões/momentos da literatura no Brasil, ressaltando, sobretudo, a terceira parte como marco de um novo entendimento sobre a lusofonia:

Como quem brinca – a sua ficção **[de Rosa]** foi e é o mais lúdico dos jogos que a nossa língua inventou para não estar só no mundo –, Guimarães Rosa (que tanta gente da nossa fala imaginou ilegível, quando ele *estava lendo com mediana clareza* na própria fonte donde nos fala a nossa língua), **pôs ou repôs não apenas o imaginário brasileiro, mas também o lusófono, na hora zero**, alfa e ômega de uma história que só existe porque alguém a *sonha* e a conta aos outros. (LOURENÇO, 2001, p. 218-219, grifos em negrito nossos)

Essa “hora zero” a que se refere Lourenço marcará a flexibilidade da lusofonia enquanto conceito em movimento e passível de ser *resetado* pela nossa literatura em língua portuguesa, afinal, reinventamo-nos a partir do encontro com o outro, percebendo-nos cada vez mais como nós.

A lusofonia nos PALOP

Manuel Ferreira fora dos primeiros estudiosos a sistematizar as literaturas nos PALOP. Seria a partir da primeira metade do século XIX que haveriam de se formar os germes de uma consciência crítica da realidade, passando paulatinamente para uma literatura de enfrentamento. Essa virada de paradigma ocorreria durante a formação de uma elite intelectual negra ou mestiça, ligada à imprensa e ao jornalismo, sobretudo em Cabo Verde e Angola. Ao dividir essas águas, Ferreira fala em dois grandes momentos, 1. da literatura enquanto colonial e 2. na condição de literatura de língua portuguesa:

Discursos mais do que diferentes, são opostos. A literatura colonial evidencia o ponto de vista do autor que aceita o estatuto colonialista ou quando ou não aceita ainda não conseguiu libertar-se inteiramente dele. Assim a raiz do seu discurso literário, na essência, prende-se ao branco, ao colono, que é entendido como o portador de valores culturais e civilizacionais superiores e se torna o herói mítico num espaço em que o negro é reprimido, coisificado, embora se lhe possa em certos casos conceder um estatuto paternalista. Os textos colonialistas revelam-se inteiramente inaptos para a compreensão da complexa realidade social e psicológica do universo africano. E não a compreendendo, invertem-na. Na literatura africana de língua portuguesa, ao contrário, tudo se passa, tudo se elabora de modo inteiramente diferente. A raiz do discurso é na verdade o homem africano que não funciona já nos textos como por mero acidente mas sim como entidade soberana, que de facto é, no seu mundo

específico. O centro do universo narrativo ou poético é o homem africano, enquanto branco, como elemento real de presença e actuação, se lhe confere o tratamento adequado. (FERREIRA, 1980, p. 39)

Na atividade literária uma nova consciência da realidade social emerge, revelando-se a partir do contraste com o colonizador português. Dessa forma, os países africanos que produziam literatura em língua portuguesa ressignificam seus lugares de escrita e de fala. Sendo assim, a ideia de lusofonia também irá passar pelo processo de ressignificação, enquanto conceito agregado à linguagem. A hora zero da lusofonia a que Eduardo Lourenço se referiu não ocorre apenas no Brasil, mas também em outros momentos da produção africana. Inicialmente, por sistematização, tomemos como a primeira virada essa passagem que Ferreira convencionou: da literatura colonial para a literatura africana de língua portuguesa, afinal, a presença da lusofonia enquanto modelo deve-se naturalmente diferenciar-se daquela que se apresenta enquanto recusa.

No interior, e no desenvolvimento, do que Ferreira chamou de literaturas africanas de língua portuguesa, entretanto, nem o escritor engessou sua posição anticolonial, tampouco a própria presença da lusofonia. A partir do adensamento das produções africanas, agora não só em Angola e Cabo Verde, como também nas antigas colônias portuguesas no continente, o escritor pouco a pouco refina seu olhar sobre si e sobre o outro. Ferreira ainda sistematizará mais quatro momentos dessas ascendentes literaturas, até a independência nacional definitiva, em 1975, realizando um trabalho semelhante ao de Candido, observando a maneira como esses países refletiam sua produção literária a partir da relação dialética de colono/colonizador, da consciência crítica do escritor, dos aspectos socioculturais de seus territórios, bem como da problematização da identidade africana (dos contextos específicos) frente à dependência colonial:

Podemos quiçá, e em resumo, e numa aplicação generalizada, apontar os momentos essenciais da evolução das literaturas africanas de língua portuguesa em relação ao fenômeno da dependência e individualidade.

momento primeiro: o escritor africano encontra-se em estado quase absoluto de alienação, incapaz de se libertar dos modelos europeus. É como se fora puro acidente os seus textos terem sido escritos em África, pois podê-lo-iam ter sido na Europa por qualquer escritor europeu ou não.

momento segundo: apesar de um determinado grau de alienação, os escritores ganham, porém, a percepção de um certo regionalismo e o discurso acusa já alguma influência do meio social, geográfico e cultural em que estão inseridos e a enunciação vive já dos primeiros sinais de sentimento nacional.

momento terceiro: o escritor, após ter adquirido a consciência da sua condição de colonizado, procede à sua própria desalienação e a sua prática literária cria a sua razão de ser nas expressões das raízes profundas da realidade social nacional.

momento quarto: com a independência nacional é de todo limitada a dependência dos escritores africanos e reconstituída a sua plena individualidade. (FERREIRA, 1980, p. 43)

À medida que a literatura africana se expressava em língua portuguesa, também passava pelo processo de encontro/desencontro com o outro colonizador. E será entre o segundo e o terceiro momento apontado por Ferreira que ocorrerá mais uma virada da noção de lusofonia: no decorrer da primeira metade do século XX a concepção de lusofonia começou a passar por ressignificações. Com a intensificação das políticas coloniais do Estado Novo, Salazar difundia a propaganda de “Portugal do Minho a Timor”, reforçando uma imagem de portugalidade que compreendia as colônias como parte de uma só nação. Para Manuel Ferreira, nesse momento os escritores começariam a perceber a realidade de forma mais crítica. Coincide com a imagem colonial da portugalidade o diálogo literário que a África travará com o Brasil.

Pelos idos dos anos 1940, o diálogo entre a lusofonia redireciona-se ao eixo sul-sul. Temos Baltazar Lopes com o romance *Chiquinho*, sob influência do regionalismo brasileiro da época e, do mesmo autor, sob pseudônimo Osvaldo Alcântara, “Itinerário de Pasárgada”, em diálogo com o modernista Manuel Bandeira. Se o *status* de literatura lusófona fora por séculos português passa-se, nesse momento, para aqueles brasileiros cuja produção, Antonio Candido falara, caminhava para proclamação de uma independência literária.

Nas décadas de 1950 e 1960 começam a se formar os movimentos sociais de resistência ao colonialismo. Nesse momento, a literatura além de ser de enfrentamento figura também como lugar de resgate da tradição africana local. Essa fase será a que Manuel Ferreira entenderá como de desalienação, em que o escritor tomará consciência de colonizado. É interessante pensarmos que a noção de lusofonia, entendida sobretudo como diálogo sempre em processo entre os países de língua portuguesa, não será mais mediada apenas pela intertextualidade entre Portugal ou Brasil, mas suplementada com o protagonismo e a afirmação das tradições, línguas e culturas africanas, sob a expressão do idioma português.

As independências ocorreriam no decurso nos anos iniciais da década de 1970. Guiné-Bissau em 1973, Angola, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Moçambique em 1975. Os anos que sucedem a independência são marcados pela reconfiguração e (re)formação nacional dos cinco países. Na literatura, o vulto da censura colonial arrefecera-se pouco a pouco e a pulsão criativa dos escritores delineava uma nova produção em fase de redescoberta e reinvenção de si nos PALOP. O enfrentamento anticolonial da geração de Noêmia de Sousa, Agostinho Neto, Craveirinha ou Amílcar Cabral cedera lugar para as narrativas de contextos específicos pós-independência.

Uma vez mais pode-se falar num *reset* do *status* da lusofonia que, obviamente, deveria passar por ressignificações naturais de processos vários, tendo em vista a independência política dos países africanos.

É pertinente aproveitar a questão para refletirmos sobre o papel do escritor na construção

da lusofonia, cujo termo carrega ambigualmente as ideias de coesão e cisão: respectivamente ao alinhar reflexões importantes engendradas pela literatura em língua portuguesa e de também excluir uma porção significativa de africanos não lusófonos dos cinco países. Ou, como prefere Eduardo Lourenço: “O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da pluralidade e da diferença.” (LOURENÇO, 2001, p. 111). Entretanto, o mesmo Lourenço se encarrega de refletir que essa pátria de pluralidade que é a língua portuguesa é também aquela em que habita nosso constante reinventar-se. Acrescenta-se: outrossim, a “língua estandarte” de um sem número de viajantes dispersos em suas (a)diversidades.

Nossa língua desportuguesa

A crítica em relação à lusofonia, no caso dos PALOP, apresenta graus de complexidade após as independências. A língua portuguesa, como instrumento de dominação colonial é certamente o ponto mais problemático para a aceitação de um status lusófono, entendendo-a como perpetuação do colonialismo e espécie de amnésia coletiva em relação à violência do passado colonial.

Vale retomar a pergunta de Rosário (2009) acerca das razões por que o conceito de lusofonia teria emergido de forma tão evidente no decurso da segunda metade da década de 1970 para os PALOP: “por que razão é que, só depois das independências este conceito emerge de forma evidente?” (ROSÁRIO, 2009, p. 176) Ele relembra que antes, na década de 1960, quando da independência das colônias africanas da Grã-Bretanha e da França, como uma nova forma de colonialismo, espécie de neocolonialismo, ergueu-se uma comunidade linguística advinda da França, a francofonia, e da Inglaterra, a anglofonia. Ressalta Rosário, entretanto, que o domínio colonial permanecia menos com a língua e mais pela soberania da moeda francesa, por exemplo, e a permanência da presença militar nessas ex-colônias. Ao retomar a questão das ex-colônias portuguesas, Rosário volta a questionar se a nomenclatura lusofonia não teria sido pensada a partir das já existentes francofonia e anglofonia e, se prevaleceu uma alusão de termos, “teria havido o cuidado de se refletir sobre as diferenças de factores?” (ROSÁRIO, 2009, p. 176)

Além do risco de os conceitos de lusofonia ou lusófono estarem perigosamente próximos de pressupostos ideológicos neocoloniais, Lourenço do Rosário alerta-nos para o equívoco da coesão linguística. O critério puramente linguístico torna-se ineficaz para justificar uma comunidade lusófona, seja em âmbito conceitual e/ou institucional; sobretudo quando buscamos as estatísticas e verificamos o baixo número de falantes do português em comunidades reconhecidas como “lusófonas”. Aliás, para cada dez falantes da língua portuguesa no mundo, oito são brasileiros².

² Conforme noticiou a Agência Brasil em outubro de 2019, a partir de dados da ONU. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2019-10/africa-tera-maioria-dos-falantes-do-portugues-ate-o-fim-do-seculo#:~:text=Com%20cerca%20de%20210%20milh%C3%B5es,no%20mundo%20atualmente%20s%C3%A3o%20>

A língua portuguesa recebera o status de oficial logo após as respectivas independências dos cinco países. Repensar o fenômeno da lusofonia era fatal nas pequenas e nas grandes esferas nacionais. A questão linguística daria passadas lentas e graduais, no que concerne à adesão popular, que obviamente dependeria de políticas educacionais, de promoção e inclusão do português. Entretanto, em se tratando dos países que conviviam em situações de plurilinguismo, e aqui ressalta-se Angola e Moçambique, emerge, e ainda emerge, a necessidade de não apenas a população falar a língua portuguesa mas de forma recíproca: a língua portuguesa falar sobre os africanos e a sua imensidão étnica e cultural. Esse outro que habita as novas expressões lusíadas já não pode ser, aliás, o mesmo. Eduardo Lourenço realiza uma admirável metáfora. Portugal já não era o mesmo desde as *Peregrinações*, afinal:

Dessa também primeira emergência de nós nos outros, e não apenas a mera apropriação simbólica do outro, é a *Peregrinação* (...). Fernão Mendes Pinto pressentiu que *o mundo*, mesmo na sua figura lusíada, começava a ser *multi-polar*. Naturalmente, era mais fácil adivinhar isso em contato vivo e dramático com o *outro*, malaio ou chinês (...). (LOURENÇO, 2001, p. 193-194)

No caso de Moçambique, conta-nos Mia Couto no ensaio “Luso-Afonias” que o país construiu a imagem lusófona sob tensões ainda reverberantes e relembra o caso de 1995, quando a nação aderiu à Commonwealth, uma comunidade transnacional formada pelo Reino Unido e composta quase exclusivamente pelo antigo Império Britânico.

A condição desta nossa família linguística parece ser esta: todos aceitaram vir ao baile, mas a música é emprestada de uma outra festa. Desde sempre, estivemos perante um processo de dúvidas e desconfianças, avanços e recuos nesta invenção de uma família linguística. Há uns dez anos, Moçambique levantou objecções sobre o modo como se olhava o idioma como elo de ligação. A designação de “países de língua oficial” nasce dessa controvérsia. Daí aquele desgraçado nome de PALOPS. A não menos infeliz sigla de CPLP é também resultado dessa briga familiar (*CPLP: faltam vogais nesta sigla e as vogais, sabemos, são o açúcar da fala*). (...). Certos sectores da política portuguesa entraram em pânico com a adesão de Moçambique à Commonwealth. O que se passava? Os moçambicanos haviam traído a sua fidelidade ao idioma luso? (COUTO, 2009, p. 191-192)

Não se sentir dito pelo outro, ou dizer o outro de modo a não se ver nessa fala: “A descolonização só pode ser feita pelos próprios colonizados. E nós todos éramos colonizados. Descolonizámo-nos uns aos outros, uns e outros.” (COUTO, 2009, p. 192). Entre tensões que ladeiam a identidade, a política, a educação e todo estrato social, a lusofonia nos PALOP

brasileiros.

redesenha-se em cada reviravolta nacional e transnacional. O caminho para drenar o universo africano ao lusófono deverá, entretanto, vir por circulação periférica.

Terminemos por retomar o narrador viajante do escritor angolano Ondjaki, apresentando-se pelo mundo através de uma língua também de viajantes antigos. Ele está em Budapeste:

Budapeste é um mistério. A própria língua húngara é um mistério. Para nós, claro. Encontrei tantas pessoas em Budapeste que falavam fluentemente a nossa língua desportuguesa que julguei ser um hábito comum entre os húngaros aproximarem-se do nosso idioma como se fosse um *hobby*. (ONDJAKI, 2014, p. 15)

O mistério da língua magiar só poderia sê-lo, como tal, apenas para nós, fala-nos o narrador. Nós, quem, exatamente, perguntamos. Aliás, o contrário parece não ocorrer: os húngaros que falam português parecem ter bastante facilidade em se expressar em língua lusíada. Nós, como entendido, portanto, somos a comunidade de fala portuguesa. E o não cumprimento da recíproca facilidade para língua do outro parece causar essa assimetria que dará o *status* de desportuguesa ao idioma lusófono. Assim começa a problemática e sufocante viagem desse narrador em Budapeste.

Nas poucas páginas que compõem o conto/ensaio “Budapeste” o olhar do outro ganha relevo do início ao fim. No princípio, introduzido pela fala do monge careca ainda no avião que partiria para Hungria:

- _ O olhar é um instrumento poderoso... - disse-me um monge careca.
 - _ Desculpe? - olhei para ele.
 - _ O olhar. O modo como olhamos os outros.
 - _ Ou deixamos que nos olhem. Há sempre duas vias num olhar.
 - _ Nem sempre – afirmou o monge.
 - _ Como assim?
 - _ Eu já fui olhado por um cego que sabia ver.
 - _ Acredito – sorri. - Eu acho que todos os cegos sabem ver.
- (ONDJAKI, 2014, p. 26)

É inevitável que o leitor de *Budapeste*, de Chico Buarque, ou o de *Ensaio sobre a cegueira*, de Saramago, vá imediatamente traçar as relações. Entretanto, cabe aqui ressaltar que o plano de cotejamento ficará para um outro trabalho. Mas sim, existem semelhanças entre esse viajante d’*O céu não sabe dançar sozinho* e aquele José Costa, e também entre a cegueira branca que ensinará as pessoas a reintroduzirem seus olhares em relação ao outro.

Uma pequena trama coloca-se entre o princípio e o fim da narrativa. O viajante de Ondjaki sente-se perseguido por um alfarrabista húngaro, residente em Lisboa, e um possível anão de Budapeste, de quem o livreiro magiar pede notícias caso o viajante o visse em suas andanças. Mas sucessivos acontecimentos estranhos relacionados a essa missiva assustam o narrador.

Uma estadia breve em Budapeste associada ao regresso precoce leva-nos novamente ao avião, ao monge, ao olhar:

_ Encontrou o que vinha procurar? – pisca-me o olho.

_ Não vim à procura de nada – faço uma pausa. – Acho eu.

_ Às vezes são as coisas que nos encontram. Ou as pessoas.

Ou as estórias, disse eu.

Mas o monge já não estava ali.

(ONDJAKI, 2014, p. 14)

A viagem termina onde tudo começa: pelo modo como olhamos o outro, e pelo modo como esse olhar nos encontra. Esse princípio de identificação insere a narrativa “Budapeste” no debate acerca do *status* da lusofonia. Aliás, afinando a “Luso-Afonia” de Mia Couto à “língua desportuguesa” de Ondjaki. Aquela assimetria do início da viagem a Budapeste é a mesma que desafina a fonia no título da conferência de Mia Couto:

A viagem obriga-nos a sermos outros, a descentrarmo-nos, a deslocarmo-nos para fora de nós. A viagem implica a disponibilidade para nos diluirmos, a vontade de sermos apropriados por outras almas. A pergunta que aqui caberia fazer era: o que tem a viagem a ver com o tema que me proponho abordar? Sim, as línguas são as mais poderosas agências de viagens, os mais antigos e eficazes veículos de trocas. Sendo maioritariamente uma língua dos outros, o português em Moçambique é uma língua de migração, um veículo com que saímos de nós e viajamos para dentro de uma nova cidadania. (COUTO, 2009, p. 184)

Resguardando as devidas diferenças, resta-nos refletir que não só Moçambique, como também os demais países africanos de língua oficial portuguesa, e até mesmo o Brasil e o Timor Leste, apresentam-se ao outro a partir de uma cidadania, uma espécie de comissão de frente. E essa cidadania, como um estandarte, é a língua portuguesa. Entretanto, o quanto essa missiva é garantia de sermos lusófonos dependerá do quanto ser lusófono dirá sobre cada um de nós do sul. Essa será sempre a hora zero da lusofonia.

Referências

CAHEN, Michel. Lusitanidade e lusofonia: considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas. Trad. Mariângela Peccioli e André Luiz Joaquinho. **Plural Pluriel** – revue des culture de langue portugaise, n. 7, automne/hiver, 2010. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-005898631>> Acesso em 5 de junho de 2020.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite**. 5. Ed. Ouro sobre Azul: Rio de Janeiro, 2006.

_____. **Formação da literatura brasileira – momentos decisivos**. 8. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano e outras interinvenções**. Lisboa: Caminho, 2009.

FERREIRA, Manuel. Dependência e individualidade nas literaturas africanas de língua portuguesa. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, vol. 2, nº 3, 1980.

LOURENÇO, Eduardo. **A Nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ONDJAKI. **O céu não sabe dançar sozinho**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2014.

QUEIROZ, Brito. África terá maioria dos falantes de português até o fim do século. **Agência Brasil**, out., 2019. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2019-10/africa-tera-maioria-dos-falantes-do-portugues-ate-o-fim-do-seculo#:~:text=Com%20cerca%20de%20210%20milh%C3%B5es,no%20mundo%20atualmente%20s%C3%A3o%20brasileiros>>. Acesso em 10 jul. 2020.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ROSÁRIO, Lourenço. **Singularidades II**. Maputo: Texto editores, 2009.