

Discursos Pós-Coloniais sobre a Lusofonia: Comparando Agualusa e Saramago

Eunice Cristina do N. C. Seixas – Universidade de Coimbra

RESUMO

Pretende-se analisar e comparar as crónicas de José Eduardo Agualusa e os Cadernos de Lanzarote (III) de José Saramago, relativamente aos respectivos discursos sobre a lusofonia. Para tal, parte-se da crítica pós-colonial à ideia de lusofonia, assim como do conceito de diáspora, desenvolvendo a premissa de que Agualusa e Saramago representam dois intelectuais diaspóricos pós-coloniais, mas que vivem em diferentes 'presentes pós-coloniais' e por isso, colocam diferentes questões sobre a lusofonia. Conclui-se que, enquanto que Agualusa parece centrar a questão da reconstrução identitária na própria questão lusófona, criticando as políticas culturais de Portugal, e simultaneamente mantendo viva a utopia lusófona, já Saramago, parece contextualizar a questão político-cultural numa escala mais global e menos centrada na identificação com a ideia duma comunidade lusófona, ligando ainda a resistência cultural ao trabalho individual do escritor e às potencialidades políticas desse trabalho.

Palavras-chave: Lusofonia. Literatura pós-colonial. Diáspora. Identidade pós-colonial. Intelectual diaspórico.

ABSTRACT

We intend to analyse and compare the chronicles of José Eduardo Agualusa and the 'Cadernos de Lanzarote (III)' of José Saramago, relatively to their discourses on lusophonie. We are based on the post-colonial criticism of lusophonie, as well as on the idea of diaspora, developing the premise that both Agualusa and Saramago represent two post-colonial diasporic intellectuals, but living in different 'post-colonial presents' and, for that reason, placing different questions about lusophonie. We conclude that, Agualusa appears to centre the question of the identity reconstruction on the lusophone question itself, criticizing the culture politics of Portugal and, simultaneously, keeping alive the lusophone utopia. Saramago, on the other hand, seems to conceptualise the political-cultural question in a more global scale, less centred on the identification with the idea of a lusophone community, while also linking cultural resistance to the individual work of the writer and its political potentialities.

Keywords: Lusophonie. Post-colonial literature. Diaspora. Post-colonial identity. Diasporic intellectual.

INTRODUÇÃO

Para os portugueses, a lusofonia é mais do que uma ideia, reveste-se de identificações identitárias nas quais se investem paixões, sonhos, arte e cultura. É simultaneamente um sonho e uma realidade, na medida que o sonho se reifica e manifesta nas várias áreas do quotidiano, ocupando um lugar importante na política cultural portuguesa. No entanto, a crítica pós-colonial tem alertado para o carácter político desta ideia de lusofonia, na medida em que ela pode servir para abrigar projectos de neocolonialismo, através do esquecimento ou negação do passado colonial e da criação mítica duma identidade lusófona homogénea, fundada numa ideia de comunhão cultural de povos que tende a mascarar as relações de poder que permanecem e subsistem às relações coloniais. As relações políticas, sociais e culturais entre os países da CPLP – ‘Comunidade de Países de Língua Portuguesa’, são ainda profundamente marcadas pelas consequências do colonialismo político, demasiado recente para que os seus fantasmas não invadam as narrativas lusófonas.

Pretende-se neste artigo, analisar e comparar as *Crónicas* de José Eduardo Agualusa e os *Cadernos de Lanzarote* (III) de José Saramago, no que respeita aos discursos aí presentes sobre a lusofonia. Para tal, parte-se da literatura pós-colonial crítica da ideia de lusofonia, assim como da ideia de diáspora, desenvolvendo a premissa de que Agualusa e Saramago representam dois intelectuais diaspóricos pós-coloniais, sendo-o todavia de modo distinto, o que influencia as questões que cada um destes autores coloca relativamente à ideia de lusofonia.

PÓS-COLONIALISMO E LUSOFONIA NOS DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DOS PORTUGUESES

Segundo Lourenço (1999), a lusofonia aparece-nos como uma ideia inocente de comunhão cultural de povos ligados pela língua portuguesa, mas essa imagem esconde o carácter politicamente forjado e a autoria dessa pretensa univocidade, assim como o neocolonialismo inconsciente que lhe está subjacente. Tanto mais perigosa é esta ideia quanto nela investimos as nossas paixões, a nossa identidade cultural (de portugueses), que vemos como intrinsecamente fundamentada num passado imperial e que pretendemos salvaguardar para que nos possamos imaginar para além do pequeno país que somos.

Mas se Eduardo Lourenço nos alerta para o complexo e selvático jogo de miragens/imagens da lusofonia, o autor não descarta as possibilidades emancipatórias desta utopia, desde que a mesma se assuma como um “discurso plural e necessariamente imperfeito”, reconhecendo a diversidade de expressões (muitas vezes conflituais) que a pautam, por exemplo, nos vários países da CPLP. A lusofonia

como projecto utópico poderia tornar-se assim numa utopia realista que permitisse uma revisitação crítica da história colonial, a partir do confronto de outras memórias para além da memória do colonizador. Do ponto de vista português e afirmando a importância desta utopia lusófona para a nossa construção identitária, o autor defende que “A nossa luta deve consistir apenas em não perder de vista *aquilo* que já existe, e em não nos perdermos de vista face *àquilo* que já existe” (LOURENÇO, 1999, p. 182, grifo do autor). A lusofonia poderia assim recriar-se e constituir-se como discurso pós-colonial na medida em que, como refere Lourenço, nos convidasse a questionarmo-nos acerca do nosso lugar (os portugueses) e dos nossos motivos, abertos ou inconfessados nessa utopia e simultaneamente a olhar, “de olhos abertos” para as outras imagens e miragens que a compõem.

As críticas ao carácter culturalista do discurso da lusofonia têm salientado a ideia de que esta representa uma versão actualizada do lusotropicalismo, servindo funções de legitimação dum neocolonialismo contemporâneo. Nesta acepção, Almeida (2000), propõe a existência de 3 níveis do discurso lusotropicalista, sendo que, um primeiro nível corresponderia à constituição deste discurso, um segundo nível à sua crítica do ponto de vista político e finalmente, um terceiro nível da discussão deveria ultrapassar este mesmo discurso. Atingir este terceiro nível, o do “pós-lusotropicalismo» implicaria estar atento à permanência actual dum “lusotropicalismo genérico”, presente quer como representação social, quer como discurso oficial (por exemplo, nas celebrações dos descobrimentos), e nomeadamente sob a forma de “lusofonia”. Segundo o autor, e numa acepção muito próxima da de Lourenço (1999, p. 162), “O ‘pós-lusotropicalismo’ seria assim uma ultrapassagem que não esquece o que ultrapassou”. Tanto Lourenço como Almeida defendem portanto a ideia de que a nossa redefinição identitária como portugueses e ex-colonizadores, não deve negar nem esquecer o passado, mas sim desconstruir uma visão linear da história e reconstruir-se a partir desta releitura da história colonial, desmascarando simultaneamente os traços de neocolonialismo na sociedade ex-colonizadora. Ambos os autores concordam que esta desconstrução e reconstrução só podem ser conseguidas através de um diálogo entre ex-colonizadores e ex-colonizados e que esse diálogo é possível no âmbito da lusofonia, num sentido que poderíamos designar como discurso “pós-colonial” da mesma (na acepção de Eduardo Lourenço) ou dum “pós-lusotropicalismo” (na acepção de Almeida).

Para Padilha (2005), a partilha da língua portuguesa (entendida simultaneamente como conjunto de identificações e de diversidades entre os falantes) pode potenciar um espaço de fecundidade cultural e entendimento entre os povos da CPLP, desde que “[...] se construa um outro modo de ler e ver a trama das diferenças, para que elas, igualmente, se possam ler e ver sem elisões ou apagamentos impostos por qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural” (PADILHA, 2005, p. 26). Embora aponte a ideia dum “africanismo”, Padilha reitera, no seguimento de Lourenço, as

potencialidades emancipatórias e pós-coloniais da lusofonia, a partir da aceitação da ideia de que uma vivência de comunhão/identificação de memória e vontade coexiste com a diversidade obscura de motivações e desejos investidos neste projecto.

Já Valentim (2005), revela-nos como, ao nível das representações sociais, a lusofonia não representa uma simples versão actualizada do luso-tropicalismo. O seu estudo sobre luso-tropicalismo e lusofonia nas representações sociais dos portugueses, realizado com estudantes da Universidade de Coimbra, de origem portuguesa e africana, evidencia claramente um “factor lusófono” consistente com os discursos oficiais da lusofonia, que agrega todos os povos da CPLP¹. Os resultados revelam também que a adesão a esse factor lusófono é independente da concordância com o discurso luso-tropicalista. Por outro lado, o estudo mostra uma clara discordância entre os portugueses e os africanos relativamente à valorização da lusofonia; enquanto os primeiros a valorizam, os segundos rejeitam-na. Curiosamente, e contrariamente ao que se poderia esperar com base numa leitura dos processos identitários, a valorização da lusofonia por parte dos portugueses relaciona-se negativamente com a identidade do seu grupo². Uma possível explicação a investigar seria a de que a ligação positiva dos portugueses a uma comunidade lusófona estaria negativamente relacionada com a identificação dos mesmos a uma “comunidade europeia” e de que a identidade nacional dos portugueses se encontra actualmente investida e cruzada com uma identidade europeia. Principalmente para as novas gerações, pode colocar-se um conflito entre um passado de ligação a África e um futuro como europeus. De qualquer modo, estas divergências entre africanos e portugueses na valorização da lusofonia parecem, como salienta Valentim, incompatíveis com a ideia de uma comunhão ou afinidade especial entre povos lusófonos, colocando em causa o sonho da lusofonia. Mas estas divergências aqui colocam-se ao nível das vontades e dos desejos e não do facto da própria existência de um “princípio organizador lusófono” que constituiria já em si uma espécie de comunhão.

Relativamente aos problemas de cruzamento das identidades portuguesas, ao nível das identificações nacionais, lusófonas e europeias, Ribeiro (2003, p. 30), referindo-se à evolução do projecto

- 1 Este factor lusófono explica a variância das respostas dos participantes num conjunto de itens em que estes se deviam pronunciar sobre o grau de semelhança e diferença dos portugueses com 20 povos diferentes.
- 2 Segundo Valentim (2005, p. 70) poderíamos presumir que a valorização da lusofonia por parte dos portugueses permitiria uma identidade social positiva, “pela qual os portugueses não seriam um pequeno povo confinado a um pequeno território na periferia da Europa, mas uma nação que remonta a um passado glorioso e que se define hoje pela sua vocação para a diáspora”.

atlântico na história portuguesa, chama a atenção para uma espécie de suspensão no tempo que acontece no Portugal pós-colonial:

No Portugal pós-colonial integrado no espaço europeu, este projecto não é imperial, mas, ao conceber como missão de Portugal na Europa a sua experiência de desterritorialização por antigos espaços imperiais como a mais-valia a levar a este outro processo de desterritorialização que foi a entrada do país na Comunidade Europeia, expressa num vocabulário tão próximo do anterior, ficamos inevitavelmente suspensos.

Ainda neste sentido de procurar entender o pós-colonialismo português na relação com esse seu carácter de identidade suspensa, Santos (2004, p. 45) defende que os estudos pós-coloniais portugueses serão estudos identitários, uma vez que “o *déficit* de representação em nome próprio que é inerente ao colonizado, como bem têm mostrado os estudos pós-coloniais, parece envolver, no nosso caso, tanto o colonizado como o próprio colonizador”. Segundo o autor, esse *déficit* de representação do ex-colonizador é tanto mais problemático quanto o estatuto semi-periférico de Portugal num mundo globalizado nos leva ou a banalizar ou a dramatizar as diferenças entre os povos de língua oficial portuguesa, bloqueando, em qualquer dos casos, a construção de afinidades. Santos (2006), defende efectivamente que a identidade do colonizador português é significativamente diferente da dos outros países colonizadores europeus, na medida em que o colonialismo português, em vez de reproduzir a relação dicotómica entre uma identidade dominante e uma identidade subalterna, entre um “Próspero” e um “Caliban”, implicou, alternativamente, um “jogo de espelhos” particularmente complexo, feito de inter-identidades, duma hibridação ou duma “união de contrários sem ser una” entre colonizador e colonizado. Segundo Santos (2006), esta natureza particular do colonialismo português tem implicações no pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa, uma vez que a reivindicação pós-colonial da hibridação deve transformar-se, neste contexto, numa tentativa de distinção entre ambivalências ou hibridações emancipatórias – as que dão voz ao subalterno, e hibridações reaccionárias – “as que usam a voz do subalterno para o silenciar” (SANTOS, 2006, p. 226-227).

Sendo a identidade do colonizador português uma união de contrários, uma hibridação entre Próspero e Caliban, há momentos em que uma dessas identidades predomina. A revolução do 25 de Abril, com o fim da guerra colonial e a independência das colónias é, segundo Santos, um momento de “Próspero”, e que se prolonga com a criação da CPLP em 1996, pois, embora tratando-se de um “Próspero anticolonial ou descolonizador”, é neste momento que se abre caminho ao neocolonialismo. No entanto, como refere Santos (2006, p. 255), o Próspero português continua a ser um Próspero débil e as vicissitudes

por que tem passado a CPLP são ilustrativas disso mesmo, dum Próspero que não tem, nem conseguido impôr a sua hegemonia, – sobretudo face ao Brasil, nem impedido a entrada de alguns países noutras comunidades “rivais” (o caso de Moçambique relativamente à *Commonwealth* e da Guiné-Bissau relativamente a uma comunidade francófona). Essa debilidade pode todavia transformar-se numa força, na medida em que potencie um diálogo democrático entre os ex-colonizadores e os ex-colonizados:

Como a hegemonia neste tipo de comunidades tem significado a legitimação do neo-colonialismo, a debilidade do Próspero português abre potencialidades enormes para relacionamentos democráticos e verdadeiramente pós-coloniais. É, no entanto, uma questão em aberto se o antigo colonizador é capaz de transformar essa fraqueza em força (ultrapassando a persistência da colonialidade das relações) e se os ex-colonizados estão sequer interessados nisso (SANTOS, 2006, p. 255).

Santos parece assim deixar em aberto a possibilidade da identidade ambivalente e periférica do colonialismo português potenciar “hibridações emancipatórias” no espaço do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, sem no entanto, deixar de reiterar o facto dessa possibilidade requerer uma congruência de vontades dentro da CPLP. Ribeiro e Ferreira (2003, p. 15-16) referem-se, por sua vez, a uma:

lusofonia difusa que ainda ninguém sabe concretamente o que poderá ser, para além de uma ideia linguisticamente sustentada, historicamente sedimentada numa herança comum de memórias diversas, politicamente interessante e europeia e socialmente reconfortante e até tonificante

De novo aparece aqui a ideia de identidade mais que suspensa, difusa, e tal como a cultura portuguesa, que Santos (2006) denomina “de fronteira”, sem conteúdo, mas cuja forma parece reconfortante para o estatuto de Portugal na Comunidade Europeia. Novamente se torna claro que não podemos reflectir sobre a lusofonia sem reflectir conjuntamente sobre as suas implicações identitárias aos níveis político, social e cultural.

Podemos resumir as ideias acima apresentadas, e que podem representar um determinado discurso pós-colonial sobre a lusofonia (e maioritariamente português), em três argumentos principais. Primeiro, a crítica pós-colonial refuta a ideia de que a lusofonia é um sonho homogeneamente partilhado e apresenta-a, ao contrário, na sua pluralidade discursiva, reconhecendo a diversidade de expressões

nos diferentes países da CPLP, ou mesmo dentro de Portugal, entre grupos de diferentes origens étnicas (como salienta Joaquim Pires Valentim relativamente aos portugueses e africanos). Em segundo lugar, os autores mencionados não recusam a ideia de lusofonia, apesar de lhe reconhecerem os contornos neo-coloniais, defendendo, alternativamente, que vale a pena não abdicar da mesma, desde que esta permita um trabalho de redefinição identitária dos portugueses num mundo globalizado e sobretudo, a partir da integração de Portugal na Comunidade Europeia. Esta redefinição identitária só é possível a partir duma releitura da história colonial, sem esquecer nem negar o passado. Em terceiro e último lugar, esta crítica pós-colonial da ideia de lusofonia que não abdica da mesma, defende que a lusofonia vista a partir dos dois argumentos previamente apresentados pode ser “um espaço de fecundidade e entendimento entre os povos da CPLP”, como diz Padilha (2005), ou uma “utopia realista”, ou um espaço de “hibridação emancipatória”, na expressão de Santos, desde que se estabeleça através da promoção do diálogo pós-colonial, polifónico entre ex-colonizadores e ex-colonizados. É destes três argumentos que partimos para a análise das *Crónicas* de Agualusa e dos *Cadernos de Lanzarote* de Saramago. Mas antes, desenvolve-se a ideia de diáspora na sua relação com os discursos pós-coloniais sobre a lusofonia. Pretende-se explorar o papel que dois intelectuais diaspóricos tão diferentes quanto Agualusa e Saramago têm e podem ter na criação da lusofonia como utopia realista ou espaço multicultural.

DIÁSPORA E DISCURSOS PÓS-COLONIAIS SOBRE A LUSOFONIA

Os intelectuais diaspóricos, cujas identidades se tornaram múltiplas e híbridas podem assumir um papel importante nesse diálogo pós-colonial entre os ex-colonizadores e os ex-colonizados. Stuart-Hall (1999/2003b) explicita dois sentidos da ideia de diáspora: diáspora num sentido fechado e homogeneizante do termo, apoiado por uma concepção binária da diferença, versus diáspora como formação sincrética que abarca a reconstrução identitária pelo jogo da semelhança e da diferença. Este último sentido de diáspora, que Stuart-Hall chama de “diáspora moderna” não visa, como o primeiro, o retorno a uma identidade cultural nacional primordial, uma vez que o mito da identidade primordial perfeita perde sentido e a lógica da escala nacional perde relevo relativamente a uma nova articulação do local com o global. Este sentido de diáspora implica entender que o pós-colonialismo continua a constituir-se como momento de luta cultural, no sentido em que o processo de transculturação através das “zonas de contacto” entre culturas, potenciadas pela globalização, supõe ainda a existência de relações sociais assimétricas em termos de poder.

Neste segundo sentido de diáspora como formação sincrética, defendido por Stuart-Hall (1999/2003b), a luta cultural do pós-colonialismo implica uma reconstrução das nossas próprias identidades, não um mero retorno ao passado, sendo que:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma 'arqueologia'. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu 'trabalho produtivo'. Depende de um conhecimento da tradição enquanto 'o mesmo em mutação' e de um conjunto efectivo de genealogias. Mas o que esse desvio através dos passados faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições (p. 44).

A experiência diaspórica, nessa luta por nos reconstruirmos como novos sujeitos, abriga um sentimento pós-moderno de não pertença a nenhum lugar, de estar simultaneamente "dentro e fora", como nos revela Stuart-Hall (1999/2003a, p. 415), descrevendo a sua própria experiência e os seus sentimentos em relação à Jamaica e à Inglaterra:

Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exactamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma duma 'chegada sempre adiada'.

Este sentimento de não pertença total a nenhum lugar aproxima-se do conceito de *unhomely* de Bhabha (1994, p. 9, tradução nossa) como "choque de reconhecimento do mundo-na-casa e da casa-no-mundo" ou "[...] o alienante sentido do re-estabelecimento do lar e do mundo – o sentimento de 'sem lar'³ – que é a condição de iniciações extra-territoriais e trans-culturais"

Caro também à ideia de diáspora, no sentido de formação sincrética que lhe dá Stuart-Hall (1999/2003), é o conceito de polifonia, que podemos relacionar e/ou contrapor à ideia pós-colonial de lusofonia. Segundo Canevacci (1996), polifonia refere-se a uma multivocalidade cuja configuração não

3 Bhabha utiliza a expressão de 'unhomeliness'.

tem necessariamente de ser harmoniosa mas pode e deve ser também dissonante. – “Graças ao desejo de escuta, a polifonia não é a arte de correlacionamento de diferentes harmonias, bem como o contrário: entrelaçamento de dissídios, aproximação de conflitos, exercício da desordem tímbrica, perspéctica” (CANEVACCI, 1996, p. 43). Entendida deste modo, a polifonia tem implicações no sujeito, objecto e método da investigação. A polifonia supõe uma multiplicação dos métodos de investigação e dos estilos de representação e também um diálogo interno entre as múltiplas subjectividades do investigador. “Multiplicar as subjectividades do pesquisador significa que emoção e razão, poética e cientificidade, gênero e número, não se confundem mas se dilaceram, se acrescentam, se diferenciam” (CANEVACCI, 1996, p. 43). E segundo Canevacchi, é esta *montagem polifónica* que permite a transformação das identidades envolvidas.

Em que medida é que Agualusa e Saramago vivem uma experiência diaspórica no sentido que Stuart-Hall lhe confere? Em que medida cada um destes autores expressa nos seus textos um sentimento de “estar simultaneamente dentro e fora”, de não pertença total a nenhum lugar, de “unhomely”? E finalmente, em que medida é que essa experiência se relaciona com o modo como cada um destes autores concebe a ideia de lusofonia, se identifica com ela e a transforma?

DIFERENTES PRESENTES PÓS-COLONIAIS?

Numa reflexão crítica sobre o construccionismo social e o pós-colonialismo, Scott (2005) defende a ideia (apresentada pelo filósofo R. G. Collingwood) de que para compreendermos o sentido de determinado discurso, ou, numa perspectiva pragmatista, “o que o autor está a fazer”, temos de entender qual a questão à qual este procura responder, ou, por outras palavras, “é necessário reconstruir o contexto ideológico e conceptual no qual ele (o autor) está inserido”. Partindo desta ideia, Scott (2005) chama a atenção para a mudança desse mesmo contexto desde o início dos estudos pós-coloniais até à actualidade, ou seja, sustenta a possibilidade de que as questões críticas importantes para a actualidade sejam diferentes e que não nos tenhamos apercebido disso, estando assim a contribuir para a normalização do discurso construccionista pós-colonial, o que faz com que o mesmo perca a sua força como teoria crítica. Efectivamente, as questões mudaram porque o contexto ideológico e conceptual (que inclui um contexto geopolítico no qual os autores se situam) mudou. Por outro lado, este contexto ideológico e conceptual não pode ser ele mesmo entendido como variável independente, estável, que tem uma existência a priori das nossas reflexões e as determina. Vivemos actualmente em “presentes pós-coloniais variados”, que nos constróem e que nós próprios construímos. Por conseguinte, “[...] o modo como o colonialismo deve

ser compreendido para a actualidade, tem sempre de ser uma questão a formular e a debater, em vez de algo que criamos de maneira abstracta, com base na inclusividade teórica ou na tolerância etnográfica” (SCOTT, 2005, p. 399, tradução nossa).

Partindo destas ideias de diáspora e de crítica pós-colonial, este artigo visa investigar o contexto ideológico e conceptual das *Crónicas* de Agualusa e dos *Cadernos de Lanzarote* de Saramago, ou seja, mais as questões das quais estes autores partem, do que o modo como respondem a essas mesmas questões. As minhas expectativas são as de que vou encontrar, nestes dois autores, diferentes questões sobre a lusofonia. Estas expectativas derivam da constatação de que Agualusa e Saramago são dois intelectuais diaspóricos que vivem em diferentes presentes pós-coloniais e também de que a ideia de lusofonia tem diferente relevância para estes escritores. Pela sua autobiografia, mais facilmente descreveríamos Agualusa do que Saramago, como um “intelectual diaspórico” e especificamente ligado à diáspora lusófona, uma vez que este parece manter a sua ligação a três continentes; África –Angola, Portugal e Brasil, enquanto que Saramago reside em Lanzarote, nas Canárias, desde 1993.

Ambos os escritores, produziram ou produzem trabalho jornalístico, ambos revelam um posicionamento político crítico nas suas obras e ambos atingiram projecção internacional (embora de nível diferente). Porém, o tema da lusofonia está muito mais presente, quer em termos relativos, quer em termos absolutos, nas obras de Agualusa relativamente às de Saramago, que alarga mais a sua crítica político-cultural a uma escala global, opinando por exemplo sobre questões variadas e respeitantes a países da América Latina, dos EUA, ou da Europa. Também se considerarmos os prémios com que estes dois escritores foram galardoados, verificamos que Saramago é um escritor muito mais internacional do que Agualusa, cuja projecção tende a centrar-se mais nos países de língua oficial portuguesa. A consagração de José Saramago com o prémio Nobel da Literatura em 1998 viria a validar e reforçar este nível de projecção internacional do escritor.

Estas diferenças entre os dois autores fizeram com que, para além de diferentes expectativas, esta análise se orientasse, em cada um dos casos, por diferentes metodologias, que serão explicitadas na secção seguinte, imediatamente antes da apresentação da análise de cada obra.

ANÁLISE DAS CRÓNICAS DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA

José Eduardo Agualusa

Breve Nota Biobibliográfica

José Eduardo Agualusa nasceu, em 1960 em Huambo, Angola. Em 1977 vai para Lisboa estudar engenharia agronómica, mas acaba por trabalhar como jornalista na imprensa e na televisão. Actualmente divide o seu tempo entre Angola, o Brasil e Portugal. Mantém a sua colaboração com o jornal português *Público*, onde escreve as suas crónicas semanais. É um dos escritores mais internacionais do seu país. Está traduzido em mais de cinco línguas, embora os seus romances se centrem no tema geral dos aspectos sócio-políticos lusófonos. É membro da União de Escritores Angolanos.

As suas obras mais representativas são: *A Conjura* (1989), pela qual recebeu o Prémio Sonagol de Literatura, de Angola; *D. Nicolau Água-Rosada e Outras Estórias Verdadeiras* (1990); *Coração dos Bosques*, (1991); *A Feira dos Assombrados* (1992), *Lisboa Africana*, (1993); *Estação das Chuvas* (1997); *Nação Crioula* (1997), galaradoada com o Grande Prémio Literário RTP de Portugal: *Fronteras Perdidas* (1999); *Um Estranho em Goa* (2001); *O Ano em que Zumbi Tomou o Rio* (2002); *Vendedor de Passados* (2004) e *Manual Prático de Levitação* (2005).

Metodologia de Análise

Para a análise das crónicas de José Eduardo Agualusa, utilizarei a metodologia de “negative case analysis”, uma forma de indução analítica, que visa a indução de teoria, em vez do teste de hipóteses formuladas a priori (KIDDER, 1981). Assim, parte-se duma premissa geral formulada a partir da revisão da literatura, que se vai modificando e especificando progressivamente com a análise de cada caso. Esta metodologia visa construir hipóteses fortes que explicam na globalidade todos os casos analisados. Deste modo, a hipótese final, mais específica e robusta explicará completamente todos e cada um dos casos, não representando, como no paradigma positivista, uma abstracção resultante duma média. O caso é nesta análise cada uma das crónicas que seleccionei, com base no critério da presença, nas mesmas do tema da lusofonia (mais ou menos explícito). A premissa geral da qual parti foi formulada com base nos autores e argumentos apresentados na primeira parte deste artigo e respeitantes ao que designo de “um discurso pós-colonial da lusofonia”.

Premissa geral: um discurso pós-colonial da lusofonia implica uma crença na existência e importância de uma comunidade lusófona para processos de identidade nacional e pessoal. Este discurso integra a oposição entre a existência de uma certa comunhão entre povos lusófonos e simultaneamente uma grande diversidade de desejos e vontades relativamente à utopia da lusofonia e fá-lo através do incentivo a um diálogo entre identidades: do ex-colonizado com o ex-colonizador; das múltiplas identidades dos próprios intelectuais diaspóricos.

Seleção das crónicas: Não foi difícil encontrar a temática da lusofonia, presente até de modo bem explícito, nas crónicas de José Eduardo Agualusa. As crónicas analisadas são as seguintes: *À Propos de la Lusophonie* (1997); *A Nossa Pátria na Malásia* (2000); *O Segredo de Passo Fundo* (2000); *Discurso sobre o Fulgor da Língua* (2003); *Outra Feira, Outras Feiras* (2006). Passo então a analisá-las seguindo uma ordem cronológica da data das mesmas.

À Propos de la Lusophonie (1997)

Nesta crónica, a propósito do convite que recebeu para participar no Festival Atlântico em Paris, um evento organizado para divulgar em França a literatura e a música dos países de língua oficial portuguesa, Agualusa, num tom irónico estampado desde o título até à última frase, descreve bem o dilema identitário dos portugueses entre “ser europeu” e “ser lusófono” e mostra claramente as discrepâncias e a falta de entendimento entre os portugueses, os africanos e os brasileiros na representação do projecto da lusofonia. Logo de início, Agualusa evidencia o seu apoio a projectos de cariz lusófono e ao longo da crónica vai revelando a importância que a partilha de uma língua tem ao nível político, das relações de poder entre os povos. Neste sentido, revisita a história colonial denunciando a dominação colonial portuguesa como causa da hegemonia da língua portuguesa e da ignorância de outras línguas europeias por parte dos africanos. Revela também a permanência actual dessa atitude colonialista por parte de Mário Cláudio no dito Festival, quando este se insurge (e aqui não sabemos se em português ou em francês) contra a arma preferida de Agualusa, a ironia.

O que esta crónica também revela claramente é o modo como a lusofonia tende a inflamar discursos e a radicalizar emoções, principalmente nos portugueses, e como tal facto se liga à promoção de uma identidade social (nacional neste caso) positiva. A subalternidade dos portugueses em relação à Europa (se quisermos, a sua posição semi-periférica) parece trazer-lhes um problema: a perda do papel central no projecto da lusofonia. É que, ironicamente, o que aos olhos dos portugueses parecia um sinal de ignorância/barbárie (o uso da língua portuguesa em eventos internacionais) se torna uma força e um

motivo de vergonha para os próprios portugueses, quando deveriam ser estes a representar o projecto lusófono. Quem passa a representar a língua portuguesa e a assegurar a visibilidade internacional da mesma são os africanos, povo ignorante, que não sabe falar outras línguas mais civilizadas. Porque os portugueses querem sim ser lusófonos, mas de preferência em francês, como remata Agualusa, que o diz por escrito, mas no festival é “obrigado” a calar-se.

Testando a minha premissa original nesta crónica, o que me parece ressaltar daqui é uma tentativa falhada e uma subsequente descrença na possibilidade de entendimento e diálogo entre os diversos povos da CPLP, principalmente entre ex-colonizadores e ex-colonizados. Embora o desejo duma utopia lusófona permaneça, parece inviável pela permanência de processos de neocolonialismo por parte de Portugal que deseja simultaneamente ser o centro da CPLP e destacar-se da mesma comunidade pela sua pertença à União Europeia. A utilização da ironia em toda esta crónica, assim como noutras, revela a crítica de Agualusa aos povos ex-colonizadores no seu território.

Passemos então a outra crónica, esta escrita em 2000.

A Nossa Pátria na Malásia (2000)

Agualusa conta como se descobriu “cidadão desta nossa língua- vasto território de afectos, valores e memórias” (p. 119), na fronteira entre a Singapura e a Malásia. O autor descreve um encontro casual com um polícia, em que os equívocos se tornam possibilidades dum entendimento lusófono e também dum encontro de Agualusa consigo próprio e uma descoberta duma identidade lusófona.

A identidade portuguesa era para aquele polícia uma fantasia alimentada através duma língua híbrida inventada (que parecia a Agualusa uma mistura de crioulo de Cabo Verde com traços dos textos setecentistas). Para este indivíduo, natural de Malaca, Agualusa era também português e foi assim possível falarem uma língua de algum modo comum e se entenderem. O entendimento foi sobretudo emocional, a partilha de muito mais do que uma língua, de afectos, valores e memórias imaginadas, pois Agualusa conta que: “O polícia confiou-me a ele num discurso expansivo, inflamado, que eu julgo ter compreendido, mesmo sem entender uma única palavra. Por fim voltou-se a mim e apertou-me a mão” (p. 121). No final, o autor afirma que não sabe se chorou e que talvez o tenha feito.

Testando a segunda hipótese a esta crónica, observamos agora um tom positivo de afirmação duma identidade lusófona que é muito mais do que a partilha de uma mesma língua e que existe por meio de fantasias e memórias imaginadas, mas que promove o entendimento, se não ao nível das relações entre nações, pelo menos ao nível duma relação interpessoal com alguém que encontramos por

acaso numa terra distante. Por outro lado, a identidade lusófona é mais do que uma essência, ou uma política, é uma descoberta emocional e pessoal que dá sentido a um encontro casual e talvez só faça sentido nesse mesmo encontro.

O Segredo de Passo Fundo (2000)

Nesta crónica Agualusa critica a política responsável pela organização da Feira do Livro de Lisboa, nomeadamente pelo seu desinteresse no que deveria ser o seu principal objectivo, o de formar leitores. Neste sentido, o autor contrasta este evento com as Jornadas de Literatura de Passo Fundo, uma pequena cidade no sul do Brasil. Nestas Jornadas não se pretende apenas vender livros, mas fazer realmente a festa, através dos espaços de formação dinâmicos com a participação do público, dos espectáculos de música, poesia e teatro, dos cursos livres sobre variados temas, das mesas redondas com muitos escritores lusófonos convidados, da criação de prémios literários para escritores do espaço lusófono, prémios esses patrocinados pela Prefeitura Municipal. Fazer a festa é segundo Agualusa, o segredo de Passo Fundo. E se Portugal quisesse investir um pouco, a literatura portuguesa moderna seria muito mais conhecida no Brasil. O autor termina afirmando que “Os editores portugueses e todas as instituições ligadas à promoção do livro e da língua portuguesa deveriam procurar no mapa onde fica Passo Fundo. Ali onde o Brasil termina, talvez esteja o princípio de tudo” (p. 133). Por “princípio de tudo” Agualusa refere-se provavelmente à criação duma comunidade lusófona e ao início de um diálogo culturalmente fecundo entre os povos de língua oficial portuguesa. Mas para tal os portugueses teriam de estar receptivos a aprender com os ex-colonizados brasileiros.

A hipótese anterior de que a identidade lusófona é mais do que uma essência ou uma política, é uma descoberta emocional que dá sentido a um encontro casual e talvez só faça sentido nesse mesmo encontro, clarifica-se nesta crónica quando Agualusa evidencia que essa descoberta emocional é potenciada num clima de festa, de espectáculo e diálogo intercultural que tem de ser criado pelas políticas culturais nacionais. Eventos como as Jornadas de Literatura de Passo Fundo tornam possível essa descoberta.

Discurso sobre o Fulgor da Língua (2003)

Nesta crónica, Agualusa parece pôr em causa a própria razão de ser do projecto lusófono: a ideia de que os povos dos países de língua oficial portuguesa partilham mesmo uma língua comum, pelo menos a ponto de se entenderem. Também a ideia da partilha de memórias históricas é estranha para a figura do velho Firmino, alfarrabista brasileiro, que embora “rezasse” Fernando Pessoa, parecia perplexo ao saber que em Angola se fala português. E para ele, que nunca tinha ido a Portugal e só o conhecia dos filmes importados, os portugueses não falavam português, mas uma língua imperceptível que emitem em murmúrios com a boca fechada. Mas o diálogo e o entendimento entre o velho Firmino e o português que o visita (e portanto entre os brasileiros e os portugueses), é possível pela poesia dita em português – “Foi assim, através da poesia que o português conquistou o árduo coração de Firmino Carrapato” (p. 3). Desta partilha emocional nasce um feliz acaso; o português descobre um livro abandonado que exprime a solidão do seu autor que lhe acaba por deixar em herança um casarão em Alcântara. E é também a feliz descoberta de um bom livro.

Nesta crónica tanto a personagem do brasileiro como do português denotam um certo saudosismo de tempos passados – um alfarrabista à antiga e um português com “uns óculos de aros redondos que deviam ser herança de algum antepassado remoto”. O encontro e o diálogo só são possíveis pela vivência desta fantasia do passado e da poesia.

Revedo a hipótese da crónica anterior, Agualusa reitera a ideia de que a lusofonia, mais do que partilha da língua, é partilha emocional através da arte, e neste caso específico, da poesia. Como na crónica “A Nossa Pátria na Malásia”, Agualusa volta a descrever o diálogo lusófono como um diálogo entre duas personagens que parecem saídas do passado e em que as referências da partilha cultural são referências a figuras míticas da literatura portuguesa. Mesmo a referência de Agualusa ao dizer que chegou ali “como um naufrago”, remete-nos para outros tempos. Agualusa aparece-nos nesta história não como personagem principal mas como de certo modo um mediador entre o brasileiro e o português, e dos três, a personagem mais centrada no presente. Será este um indício do papel destas três nações da CPLP (Angola, Brasil e Portugal) na construção duma comunidade lusófona, ou do papel que estas deveriam ocupar? Veremos uma última crónica.

Outra Feira, Outras Feiras (2006)

Na crónica *Outra feira, outras feiras*, publicada na *Pública* a 21 de Maio de 2006, Agualusa contrasta o “passado morto” que representa a feira do livro de Lisboa com o que poderia ser uma “feira da lusofonia, onde estivessem representados editores de todos os oito países que falam português”.

Outras feiras do livro (a feira de Turim ou a de Frankfurt) deveriam, segundo o autor, servir de exemplo à política e diplomacia portuguesas no que respeita a afirmação da língua portuguesa no espaço internacional. No entanto, para que tal acontecesse, seria necessário que este evento tivesse outros organizadores e que os políticos e diplomatas portugueses compreendessem por um lado, a centralidade do Brasil e de África na projecção internacional da língua portuguesa e por outro, deixassem de encarar os brasileiros como concorrentes numa disputa pelo lugar central da CPLP e os passassem a ver “como aquilo que, neste aspecto concreto, realmente são: o outro, o mesmo”.

O exemplo da feira do livro de Turim revela uma nota positiva para o trabalho de algumas instituições e diplomatas portugueses, nomeadamente o Instituto Português do Livro e da Bibliotecas (IPLB) e o trabalho de João Nuno Alçada do Instituto Camões. Relativamente a este diplomata, Agualusa defende que

O prestígio de que João Nuno Alçada desfruta entre os criadores africanos de língua portuguesa deve-se quer às suas qualidades humanas, quer ao facto de se ter afirmado sempre não tanto como um representante da cultura portuguesa – alguém de fora – mas sim como alguém de dentro, interessado em promover um património comum (p. 12).

Agualusa volta nesta crónica ao tema das feiras do livro, que tínhamos já encontrado em *O Segredo de Passo Fundo*. Efectivamente, passados seis anos, as críticas à Feira do Livro de Lisboa mantêm-se. E de novo, o recado para os portugueses é o mesmo: eles poderiam aprender com os outros países e outros eventos (estes verdadeiramente promotores da lusofonia) se deixassem de lado a disputa pelo centro da CPLP e se assumissem como alguém de dentro e não de fora nos vários espaços lusófonos. Revisitando a hipótese reformulada a partir da leitura da crónica anterior, a política portuguesa de promoção da lusofonia aparece ligada a um “passado morto”, embora o trabalho de alguns diplomatas mereça destaque positivo. Mais uma vez, Agualusa revela a possibilidade de diálogo intercultural entre os países da CPLP e a promoção duma comunidade lusófona, mas nunca a partir da política oficial portuguesa nesta área. E de novo, o autor denuncia que tal política não pode desenvolver-se enquanto

Portugal continuar, numa atitude envolta dum neocolonialismo utópico, a não reconhecer a centralidade de África e do Brasil na projecção internacional da lingua portuguesa.

Em conclusão, podemos afirmar que para José Eduardo Agualusa, a política portuguesa de promoção da lusofonia aparece ligada a um “passado morto”, embora o autor aponte possibilidades de diálogo intercultural entre os países da CPLP e de promoção duma comunidade lusófona, desde que essa política oficial portuguesa mude. Mas, segundo o autor, tal política não pode desenvolver-se enquanto Portugal continuar, numa atitude envolta dum neocolonialismo utópico, a não reconhecer a centralidade de África e do Brasil na projecção internacional da lingua portuguesa. Mas fica também a ideia de que a identidade lusófona é mais do que uma essência, ou uma política, é uma descoberta emocional e pessoal que dá sentido a um encontro casual entre duas pessoas, embora esse sentido seja criado através de imagens míticas e fantasias vindas do passado.

ANÁLISE DOS CADERNOS DE LANZAROTE-III DE JOSÉ SARAMAGO

José Saramago

Breve Nota Biobibliográfica

José Saramago nasceu a 16 de Novembro de 1922, em Azinhaga, na Golegã, no Ribatejo. Vem viver para Lisboa aos dois anos de idade mas continua a passar grandes temporadas na terra natal. Apesar de ser um aluno brilhante no liceu, é obrigado a abandonar os estudos por falta de possibilidades económicas, passando para a Escola Industrial Afonso Domingues onde completa o curso de Serralharia Mecânica, profissão que exerce durante dois anos. Por volta de 1955 começa a frequentar o Café Chiado onde conhece e passa a fazer parte dos meios intelectuais desse tempo. Em 1968 entra para o Partido Comunista Português. Foi director literário duma editora durante doze anos e crítico na revista *Seara Nova* (em 1969). Entre 1972-73 trabalha como comentador político no *Diário de Lisboa* e posteriormente (de Abril a Novembro de 1975), assume uma acção político-cultural importante como director-adjunto do *Diário de Notícias*. Após o 25 de Abril passa por anos difíceis a nível de subsistência económica e recorre à tradução, ao mesmo tempo que continua a escrever. O convite do *Circulo de Leitores* para elaborar a *Viagem a Portugal* representou para Saramago, um momento importante na sua carreira, em que dispôs de meios para escrever. A partir da publicação e grande êxito do *Memorial do Convento*, em 1982, passa a ser um escritor de profissão que publica com regularidade e simultaneamente viaja muito

dentro e fora do país para congressos, conferências e lançamento de traduções dos seus livros. Saramago tem participado activamente na vida política sendo candidato à Assembleia da República pela CDU em 1987. Actualmente e desde 1993, vive em Lanzarote, nas Canárias, com a sua mulher, Pilar del Rio.

Está traduzido em várias línguas e foi galardoado com os seguintes prémios literários: *Associação de Críticos Portugueses*, 1979 (por *A Noite*); *Cidade de Lisboa*, 1980 (*Levantado do Chão*), *Pen Club Português e Município de Lisboa*, 1983 (*Memorial do Convento*); *Pen Club Português, Prémio D. Dinis da Casa de Mateus e Prémio da Crítica do Centro Português da AICL (O Ano da Morte de Ricardo Reis* e pela consagração da sua obra completa, respectivamente), Grinzane-Cavour, 1987 (*O Ano da Morte de Ricardo Reis*, para os três melhores livros estrangeiros publicados em Itália), Prémio do *Jornal The Independent*, 1993 (*O Ano da Morte de Ricardo Reis*), *Grande Prémio APE*, 1992 (*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*), *Grande Prémio de Teatro APE/SEC (In Nomine Dei)*, *Prémio Nobel da Literatura*, 1998. As suas mais recentes obras são *Ensaio sobre a Cegueira* (1995); *Ensaio sobre a Lucidez* (2004) e *Intermitências da Morte* (2005).

Metodologia da Análise

Contrariamente à metodologia seguida na análise das crónicas de Agualusa, e uma vez que Saramago não incide de forma explícita e exclusiva sobre a questão da lusofonia, que aparece diluída numa preocupação mais geral com questões relativas às políticas e identidades culturais, à relação da cultura e especificamente da literatura com a política e da história com a ficção, resolvi não partir de nenhuma premissa específica e em vez disso formulei como questão principal a de investigar se e de que modo as questões acima apresentadas se podem relacionar com um discurso pós-colonial da lusofonia, ou com alguns dos seus aspectos. Os ‘Cadernos de Lanzarote’ representam uma espécie de diário escrito por Saramago a partir do seu ‘refúgio’ em Lanzarote e o facto de tomarem o nome desta cidade, revela que esta se tornou verdadeiramente um lar onde o escritor se sente seguro para encetar uma série de reflexões mais político-culturais do que pessoais. A estrutura de diário sugere todavia, a importância e significado pessoal destas reflexões e críticas políticas e culturais. A escolha do terceiro volume dos Cadernos de Lanzarote, prende-se com o facto deste ser o primeiro cuja data de publicação (1996), se aproxima mais da data das crónicas de Agualusa seleccionadas para análise e portanto permitir comparar as reflexões de dois autores sobre uma mesma contemporaneidade. Os nomes que aparecem a seguir à data dos excertos são criados por mim, no sentido de orientar o leitor para o tema principal do excerto

e para facilitar a comparação com as crónicas de Agualusa, que possuem todas elas um título definido pelo autor.

CADERNOS DE LANZAROTE – III

22 de fevereiro – Escritores – Tipo

Saramago critica a classificação de “escritor-tipo do seu país” que explica pela ignorância e preguiça de se conhecer outros escritores, quer do passado, quer do presente. O exemplo de Fernando Pessoa como escritor típico de Portugal ainda é mais incompreensível segundo o autor, quando Fernando Pessoa, “sendo de facto tão português, o foi de um modo radicalmente contrário ao que, tendo em conta as ideias feitas que correm em Portugal, deveria ser o nosso escritor-tipo” (p. 51).

Com um parágrafo de intervalo, Saramago afirma ainda: “São tão *reais* os factos a que chamamos da realidade, como reais são os *efeitos* duma ficção” (p. 51, grifo do autor).

Saramago critica deste modo a redutibilidade da cultura portuguesa a um pequeno número de figuras míticas que seriam apelidadas de “escritores-tipo”. Esta “leviandade intelectual”, como lhe chama o autor, não será uma ficção que se transforma em realidade pelos seus efeitos, por exemplo ao nível dum projecto lusófono que em vez de formar leitores promove a mitificação de figuras históricas e “escritores-tipo lusófono”?

25 de fevereiro – Portugal

Saramago questiona-se acerca da razão pela qual não conseguirmos falar da identidade portuguesa sem invocar a sua história e cultura, que, por sua vez, parecem apresentar-se sempre como um “Adormecido Inquieto” ou de “permanente suspensão”. Talvez, sugere Saramago, tenhamos ficado presos a um passado de promessas de glória e de renovação cultural como modo de compensação das nossas frustrações e para nos defendermos dum sentimento de “perplexidade nacional” que nos resta e que não conseguimos explicar como surgiu. E talvez seja uma fuga para trás, para não termos que nos justificar nem dos eventos passados nem dos presentes.

As questões levantadas por Saramago podem ser relacionadas com alguns dos argumentos apontados pela literatura crítica da lusofonia, – nomeadamente a ideia da identidade em “suspensão”

dum Portugal pós-colonial integrado na Comunidade Europeia, apresentada por Margarida Calafate Ribeiro, ou os argumentos de Eduardo Lourenço e Miguel Vale de Almeida, de que os fantasmas do passado pautam os projectos lusófonos portugueses e ganham vida num neocolonialismo inconsciente. Este permitir-nos-ia fugir a uma revisitação crítica da história colonial que nos daria a oportunidade de reconstruirmos a nossa identidade no confronto das memórias com o colonizado e envolveria a necessidade de justificação e responsabilização pelas nossas acções.

7 de Março- Hegemonias Culturais

Saramago salienta o colonialismo cultural actual dos países poderosos que relegam ao grau de invisibilidade as outras culturas.

É necessário que se torne claro aos olhos de toda a gente que as hegemonias culturais de hoje resultam, fundamentalmente, de um nem sempre subtil processo de evidenciação do próprio, e de ocultação do alheio, imposto como algo inelutável, e que conta com a resignação, muitas vezes com a cumplicidade das próprias vítimas (p. 59).

O autor salienta ainda que as geo-estratégicas políticas e económicas se tornam mais perigosas quando são também culturais e linguísticas.

Saramago denuncia assim as novas formas de colonialismo cultural (nomeadamente através dos media) e os seus processos, sem no entanto se referir a casos específicos, nem às possibilidades de resistência.

8 de Agosto – Moçambique e a Língua Portuguesa

Ao ler a informação de que Moçambique vai aderir à Comunidade Britânica, Saramago prevê a morte da língua portuguesa nesse país, embora o governo português afirme que a decisão, a confirmar-se, não porá em causa a permanência do português como língua oficial. Segundo Saramago, “[...] nisto só os ingénuos serão capazes de acreditar” (p. 139). O autor alerta para a importância da política portuguesa no sentido de manter em alguma medida, a presença da língua portuguesa em Moçambique, nem que seja para uma meia-dúzia de excêntricos.

Saramago faz assim uma crítica e um apelo à política portuguesa na área da lusofonia, vaticinando no entanto que, na melhor das hipóteses, a língua portuguesa tornar-se-á uma língua usada por meia-dúzia de excêntricos. Se no excerto anterior, Saramago nos fala do colonialismo cultural sem se referir a formas de luta contra o mesmo, já nestas palavras, o autor chama a atenção para o papel da política cultural nessa mesma luta, neste caso contra a hegemonia cultural britânica.

19 de Outubro – Literatura e Compromisso Político

Reportando-se a uma conferência que deu em Ferrol, na Galiza, Saramago defende a ideia de que um escritor não deveria servir *apenas* para escrever, uma vez que um escritor tem responsabilidades sociais e políticas acrescidas às de cidadão. Segundo o autor, o erro dos escritores nos últimos trinta anos tem sido o de negar este compromisso “[...] com medo de serem acusados de andar a vender a literatura à política” (p. 177), e que disto apenas resultou um decréscimo nas vendas.

Saramago defende vigorosamente o compromisso político do escritor, criticando a pretensa neutralidade dos escritores contemporâneos, mas sem referir situações ou causas políticas específicas. Dos excertos anteriores podemos induzir que o autor estará provavelmente a pensar nas várias hegemonias culturais e políticas do mundo globalizado actual.

28 de Outubro – História e Ficção

Numa conferência intitulada “Contar a vida de todos e de cada um”, realizada na Noruega, Saramago fala da relação entre História e Ficção no seu trabalho e são as palavras dessa mesma conferência que nos apresenta nestes Cadernos. Apresento de seguida o que considero o fulcro desta comunicação. Partindo da ideia de que a História é Ficção, o autor fala do ressurgimento do romance histórico, nome que considera errado para designar não uma fuga à realidade, como tem sido adjectivado, mas sim o resultado de “uma consciência intensíssima, quase dolorosa, do Presente, que leva o romanista que sou a olhar *na direcção* do Passado, não como um inalcançável refúgio, mas para conhecer mais e sobretudo para conhecer melhor” (p. 188). É uma ansiedade, uma inquietação e insatisfação pro-

fundas que levam o romancista a ‘tentar corrigir a História’⁴, no sentido de “[...] *introduzir* nela pequenos cartuchos que façam explodir o que até aí parecera indiscutível: por outras palavras, substituir *o que foi* pelo que *poderia ter sido*.” (p. 185, grifo do autor). Deste modo é possível, através do romance, fazer uma leitura crítica da História e causar assim uma perturbação, uma instabilidade, uma interrogação. Segundo Saramago e pegando nas palavras de Fernand Braudel acerca da História, também o romance histórico, como a História, “não é outra coisa que uma constante interrogação dos tempos passados, em nome dos problemas, das curiosidades, e também das inquietações e angústias com que nos rodeia e cerca o tempo presente” (p. 189).

Nesta comunicação, Saramago evidencia claramente o compromisso político presente no seu trabalho, nomeadamente no que o autor defende que deve ser um romance histórico. Podemos observar que a visão de História e de romance histórico que o autor nos apresenta vai, em certa medida no sentido duma leitura pós-colonial da História, ao olhar para o passado, reconstruindo através da introdução de novos elementos perturbadores (como o olhar do colonizado o pode ser) e com o intuito de recriarmos o próprio presente e a nós próprios.

Da análise destes excertos podemos concluir que, como Agualusa, Saramago também critica a mitificação pela redutibilidade da cultura portuguesa a um pequeno número de figuras míticas que seriam apelidadas de «escritores-tipo», que o autor explica pela «leviandade intelectual», que como uma ficção que se transforma em realidade pelos seus efeitos, pode ser relacionada com um projecto lusófono que em vez de formar leitores, promove a mitificação de figuras históricas e “escritores-tipo lusófono”. Embora Saramago denuncie também as políticas culturais dos grandes países, no seu carácter hegemónico, e faça uma crítica à política cultural portuguesa no âmbito da questão da adesão de Moçambique à *Commonwealth*, este autor dá particular ênfase ao papel da cultura e mais especificamente do escritor no processo de resistência cultural contra estas hegemonias, falando especificamente do compromisso político do escritor e referindo-se ao seu próprio trabalho.

4 Note-se que a expressão de Saramago denota uma impossibilidade visto que não se pode corrigir a História, mas apenas desvendar ou potenciar outras leituras da mesma. Os erros cometidos podem ser reconhecidos, mas a reparação só pode ser simbólica.

CONCLUSÃO

Embora Agualusa critique a escrita de Saramago, acusando-a de ser nihilista e/ou pessimista, parece existir em Saramago, relativamente a Agualusa, uma crença mais assumida no trabalho do escritor para a luta cultural do presente pós-colonial. Segundo Saramago, o romance histórico, tal como ele o entende, constitui um importante processo de olhar para o passado, reconstruindo-o através da introdução de novos elementos perturbadores (como o olhar do colonizado o pode ser) e permitindo-nos recriar o próprio presente e a nós próprios. Porém, os Cadernos de Lanzarote não são um romance histórico-que potencialidades emancipatórias Saramago lhes confere? As crónicas de Agualusa são, por outro lado, sempre muito afirmativas politicamente, e de um modo muito explicitamente crítico de algumas figuras da diplomacia portuguesa ou das políticas culturais portuguesas, muito mais do que os Cadernos de Lanzarote. É necessário termos em consideração o facto de estas obras, embora sendo estilos literários semelhantes, são escritas para públicos muito diferentes e portanto com contextos de recepção também muito diferentes que podem ter influenciado o tom da crítica política. Enquanto que Saramago escreve um diário que será comprado apenas pelos seus leitores habituais e que o apreciam a ponto de comprarem um livro seu, as crónicas de Agualusa foram publicadas num jornal português de grande tiragem e podem também encontrar-se na internet. A atitude de um leitor de um jornal é muito diferente da de um leitor de um livro e esperam-se diferentes coisas destes diferentes contextos de recepção.

Mas voltando à questão inicial, de que modo é que os presentes pós-coloniais destes dois autores diferem? O presente pós-colonial em que vive Agualusa parece centrar a questão da reconstrução identitária na própria questão lusófona e denunciar as políticas culturais de Portugal, enquanto permanece viva a utopia e a paixão lusófonas que por vezes se realiza numa fantasia de um encontro casual entre duas pessoas e para o conforto identitário do autor. O presente pós-colonial em que vive Saramago parece ser o de uma escala mais global, menos centrada na identificação com a ideia e o sonho duma comunidade lusófona. O global aparece também articulado com um espaço local de Lanzarote que se torna centro de identificação e de resistência e emancipação. Mas a ideia de resistência ou luta cultural aparece em Saramago, muito centrada na qualidade do trabalho dos escritores e das potencialidades políticas desse trabalho do indivíduo escritor.

Relativamente à relação entre a vivência diaspórica e a crítica à lusofonia, Agualusa parece encontrar o conforto para uma inquietação própria de quem está simultaneamente dentro e fora e não pertence completamente a nenhum lugar, na permanência no sonho lusófono como encontro emocional entre dois indivíduos que paradoxalmente pouco ou nada têm de comum e que mesmo assim partilham fantasmas que seriam até um tipo de “fantasmas benignos” dum passado morto e mítico. Saramago, por

outro lado, parece afirmar a sua pertença progressiva a Lanzarote e a uma identidade de escritor que vê como carregada de responsabilidades políticas e que se afasta dos “escritores-tipo” portugueses. O seu exílio parece providenciar-lhe refúgio e inspiração mas não para sonhar a lusofonia, que surge nos seus textos apenas como política cultural portuguesa a criticar.

Seria interessante futuramente, alargar a análise de Saramago aos subseqüentes volumes dos *Cadernos de Lanzarote*, também para analisar a evolução do pensamento do autor ao longo do tempo, relativamente às representações da lusofonia. Importante parece-nos sobretudo dar continuidade a uma análise comparativa do modo como intelectuais diaspóricos de origens africanas, brasileiras e portuguesas tratam a questão da lusofonia, assim como a questão da polifonia e sua relação com as vivências diaspóricas, nomeadamente com a diáspora lusófona.

REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. **A substância do amor e outras crônicas**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

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

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. London : Routledge, 1994

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Livros Studio Nobel, 1996.

KIDDER, L. H. **Research methods in social relations**. 4th. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1981.

LOURENÇO, Eduardo. **A Nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia**. Lisboa: Gradiva, 1999. p.173-182.

PADILHA, Laura Cavalcante. Da construção identitária a uma trama de diferenças. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 73, p. 3-28, 2005.

RIBEIRO, Margarida calafate. **Uma história de regressos**: império, guerra colonial e pós-colonialismo. Loca: Oficina do CES, 2003.

RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula. Apresentação. In: RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula (Org.). **Fantasmata e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo**. Porto: Campo das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006. cap. 7, p. 211-255.

_____. **Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro**. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, de 16 a 18 de Setembro de 2004.

SARAMAGO, José. **Cadernos de Lanzarote**: diário III. Lisboa: Caminho, 1996.

SCOTT, David. The social construction of postcolonial studies. In: LOOMBA, Ania et al. (Ed.). **Postcolonial studies and beyond**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 389-399.

STUART-HALL. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart-Hall, de Kuan-Hsing Chen. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 1999/2003. p. 407-434.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 1999/2003. p. 25-50.

VALENTIM, Joaquim Pires. **Lusotropicalismo e lusofonia**: uma perspectiva psicossocial. Via Latina, 2005. v.2, p. 67-73.