

Do pós-colonialismo do quotidiano às identidades hifenizadas: identidades em exílios pátrios?

Sheila Khan*

Resumo: Na era de uma branda euforia pós-colonial de língua ou expressão portuguesa, muitas têm sido as reflexões de natureza literária, ensaística, antropológica, histórica e política no que diz respeito a um entendimento contextualizado do pós-colonialismo de ‘tradição’ portuguesa. No entanto, não obstante os esforços competentes e irrefutáveis emergentes da reflexão investigacional, as margens sociais, culturais e quotidianas deste tempo pós-descolonização têm permanecido mudas e silenciosas. Este trabalho pretende reflectir sobre este universo dos ‘calados’, que formam o *corpus* social e humano deste Portugal multicultural e pós-colonial. Paralelamente, para uma apresentação mais justa e adequada aos objectivos do presente Colóquio, e, simultaneamente, com a proposta do presente trabalho, serão apresentados dados compilados a partir de um trabalho de campo, *in progress*, no âmbito do projecto de pós-doutoramento da autora, sob o título *African Mozambican Immigrants in the former ‘motherland’: The Portrait of a Postcolonial Portugal*.

Palavras-chave: afro-moçambicanos, identidades, narrativas, pós-colonialismo

* Pós-Doutoranda no Department of Spanish and Portuguese Studies, University of Manchester e Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Investigadora Associada do Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho e, recentemente, investigadora convidada no Department of Social Anthropology, University of Trondheim.

1. Introdução

Esta reflexão resulta da minha contribuição no Colóquio Internacional *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios*, realizado no âmbito do «Ano Europeu do Diálogo Intercultural». Este evento científico reuniu estudiosos e académicos que, pelos seus diversos projectos de investigação, propuseram-se olhar e reflectir, criticamente, o espaço intercultural e dialógico entre comunidades, gentes, saberes e culturas de diferentes origens e diásporas. Uma das questões colocadas no texto explicativo deste Colóquio, e que vem desaguar nas minhas preocupações e angústias investigacionais, foi a que se segue: ‘Quais as dinâmicas identitárias subjacentes aos processos de hibridação cultural?’. Esta interrogação constitui, sem dúvida, nos dias que correm, neste acelerado processo de globalização mundial, a mola que me permitiu pensar na problemática das identidades no tempo pós-descolonização, do ponto de vista de Portugal, e pós-movimentos de libertação e de independências políticas, no que concerne às antigas colónias africanas do antigo império português. De facto, a divisão cronológica para uma definição rigorosa sobre o momento primordial da emergência de uma era pós-colonial tem sido, lucidamente, debatida e repensada por muitos estudiosos. Nomeio, por exemplo, os trabalhos ensaísticos de Paulo Medeiros (2005)¹, Ana Margarida Fonseca (2001)² e, certamente, de Stuart Hall, que, nas suas reflexões em *When was ‘the post-colonial’? Thinking at the limit* (1996) e em *A identidade em questão* (2006), observa

¹ Este cepticismo relativamente à divisão temporal entre os momentos coloniais e pós-coloniais é refutado por Paulo de Medeiros nos trabalhos literários que, segundo o mesmo estudioso, mostram sinais evidentes de um pós-colonialismo vigente ainda durante a presença colonializadora das várias potências imperiais. No caso específico português, observa Paulo de Medeiros, é irrefutável a presença de indícios de natureza literária que definem já uma austera resistência à entidade colonialista-imperial, ao referir que: ‘seria demasiadamente redutor afirmar que toda a literatura portuguesa a partir do início das viagens de descobrimento é já uma literatura colonial e pós-colonial. E no entanto, deixando de lado definições do pós-colonialismo ainda presas a um cronologismo histórico em que a data da independência seria o marco para a possibilidade de evolução de uma literatura pós-colonial, é óbvio que muitos dos textos da literatura portuguesa, de Camões a Fernão Mendes Pinto, passando por textos mais documentais como a correspondência entre D. Manuel e o rei do Congo, são na realidade textos intrinsecamente relacionados com a experiência colonial e igualmente pós-colonial se tivermos em conta os vários sinais de resistência interna a uma óptica exclusivamente imperialista... Desta maneira, poder-se-ia afirmar que o sistema literário português é, desde há séculos, marcado por uma memória cultural pós-colonial’ (Medeiros, 2005: 34).

² Corroborando esta dúvida expressada por Paulo de Medeiros, no que toca à possibilidade de definição concreta sobre esse ‘cronologismo’ separatista entre colonial e pós-colonial, Ana Margarida Fonseca defende no seu ensaio *Processos de Construção da Identidade Nacional e Cultural na Ficção Angolana e Portuguesa Pós-Colonial – Um Contributo*, que, ‘apesar de não ser nosso objectivo neste momento aprofundar os pressupostos do intenso debate teórico da definição do conceito de pós-colonialismo, ainda assim valerá a pena insistir na ideia de que este não poderá ser reduzido à marcação de balizas cronológicas’ (Fonseca, 2001: 167).

que as identidades, na era pós-moderna, não podem ser representadas como um fenómeno estável, fixo, pois pensar em balizas cronológicas entre o colonial e o pós-colonial conduz-nos a moradas epistemológicas erróneas, induzindo-nos no erro de pensar que, historicamente, o colonial como um episódio que marcou os itinerários identitários e ontológicos de tantos indivíduos é já pretérito. Nesse sentido, adverte Stuart Hall, urge pensar estes dois momentos como uma continuidade cujo enquadramento epistémico se ordena deste modo: ‘it is not only ‘after’ but ‘going beyond’ the colonial’ (Hall, 1996:53). Por conseguinte, olhar a realidade actual aceitando a permanência e sobrevivência destas continuidades – sejam estas emancipatórias ou castradoras (ver, Santos, 2001) – conduz-nos ao entendimento, como bem observa Stuart Hall³, de que:

A identidade torna-se uma «celebração móvel» formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (Hall, 2006: 12-13)

Incorporar o pensamento de Stuart Hall no escopo deste trabalho permite-nos ponderar as relações existentes, durante séculos, entre Portugal e as suas colónias africanas que, não obstante toda uma ideologia imperialista, colonialista, racista⁴ e, astutamente, ‘lusotropicalista’⁵, foram produzindo nichos e universos de interculturalidade e de vivências mescladas, crioulizadas, hibridismos entre colonizados e colonizadores⁶ e que, indubitavelmente, se espriam até aos

³ O acompanhamento desta reflexão proposta por Stuart Hall está, também, apresentada em outros trabalhos seus: HALL, Stuart. (1987), ‘Minimal selves’, in *Identity: The Real Me*, Document 6, London: Institute for Contemporary Arts; HALL, Stuart. (1990), ‘Cultural Identity and Diaspora’, in J. Rutherford (org.). *Identity*, London: Lawrence and Wishart.

⁴ Fundamental para o entendimento do lado perverso dos discursos da modernidade imperialista e colonialista glorificados pelas nações europeias, é pensar na construção do imaginário representativo, por um lado, do colonizador e, por outro lado, do colonizado. No seu brilhante artigo, ‘*Delinking – The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*’, Walter Mignolo demonstrou que o fascismo epistemológico emergente (ver Santos, 2008) da colonialidade do poder (Quijano, 2000, 2007) e do ser e do saber (Maldonado-Torres, 2007) sobre o Outro-colonizado, teve como resultado o delinear ideologicamente a realidade do seguinte modo: “the colonized do not have epistemic privileges, of course: the only epistemic privilege is in the side of the colonizer. ‘Colonizer side’, here means Eurocentric categories of thought which carries both the seed of emancipation and the seed of regulation and oppression’ (Mignolo, 2007: 459).

⁵ Durante uma entrevista realizada à escritora moçambicana Paulina Chiziane a propósito da publicação do seu novo romance, *O Alegre Canto da Perdiz* (Ed. Caminho, 2008), a ficcionista moçambicana ressalta a argúcia e o modo como este lusotropicalismo traiçoeiro se revelava, ao referir que: ‘O lusotropicalismo foi uma carta aberta para a impune violação sexual das mulheres negras pelos homens brancos, ao mesmo tempo que penalizava de morte o homem negro que ousasse tocar no corpo de uma mulher branca. Ideologia de desigualdade, de machismo, de racismo’ (Carvalho, 2008: 22). Vejam-se os trabalhos de Cláudia Castelo (1998) sobre o modo como o termo lusotropicalismo foi sendo, em função das circunstâncias políticas, apropriado durante o regime salazarista e do Estado Novo; e de Yves Léonard (1997).

⁶ Um dos momentos de reflexão mais pertinentes da lógica da colonialidade (Mignolo, 2007), erigida pela modernidade imperialista e colonialista, é indubitavelmente a constatação epistemológica e ontológica de que

dias de hoje. De facto, como salienta Paulo de Medeiros, ‘o hibridismo, embora apropriado a situações pós-coloniais, pode ser constitutivo tanto de colonizados como de colonizadores’ (2005: 31). Desse casamento – que não foi muitas vezes feliz e harmonioso – resultam registos muito interessantes ao nível das obras de carácter ficcional, e que a própria vivência dos escritores em África muito bem demonstra. Ainda que não seja meu objectivo viajar no périplo literário e demonstrar estes hibridismos culturais e linguísticos, penso não ser despidendo exemplificar aquela realidade com o extracto de uma entrevista realizada ao escritor moçambicano, nascido em Portugal, Ascêncio de Freitas, quando este nos remete, agora imaginariamente, para o período colonial português:

‘Foi o europeu [refere-se ao colono português branco] que esteve mais próximo do africano, por vezes assumindo-se como instrumento criminoso de leis arbitrárias de expropriação, abusando invariavelmente da sua prerrogativa de branco, mas, assim como o africano chegou a perder a consciência da sua situação de dependência e escravidão, também este europeu muitas vezes perdeu a consciência da sua situação de elemento escravizador e colonialista. Uma coisa bastante curiosa que está ainda por escrever é o comportamento desse colono nos diferentes períodos que se viveram: antes, durante e depois da guerra de libertação, há aí muito que dizer.’ (Ascêncio de Freitas citado por Laban, 1998: 211)

Pensando a existência desta suposta interculturalidade colonial, e retomando o pensamento de Stuart Hall sobre as continuidades históricas e culturais na pós-modernidade, será importante pensar que estes mesmos hibridismos e intercâmbios culturais também se prolongaram até ao presente pós-colonial. No entanto, o importante será, então, questionar como é vivida e percebida esta nova era pós-colonial que incorporou em si gentes africanas – e não só africanas, inclusivamente, os chamados retornados – vindas das antigas ex-colónias. Como é que a sociedade portuguesa pensa e dialoga com as vivências diárias destas cartografias humanas, culturais e identitárias, que trazem consigo as raízes e o património de uma duradoura relação de mestiçagens, da partilha de territorialidades simbólicas, que se espelham na língua (Padilha, 2005), na gastronomia, na música, na arte e na própria literatura (Padilha e Calafate, 2008; Calafate e Meneses, 2008) e, finalmente nas memórias e vidas

a Modernidade Europeia só se fez, por um lado, com a construção da alteridade e do Outro, isto é, fertilizando o espaço colonizado, como bem observa Walter Mignolo, do seguinte modo: “the conception of modernity as the pinnacle of a progressive transition relied on the colonization of space and time to create a narrative of difference that placed contemporary languages ‘vernacular’ (indeed, imperial) languages and categories of thought, Christian religion and Greco-Latin foundations in the most elevated position” (Mignolo, 2007: 470; ver também, Mignolo e Tlostanova, 2006); e, por outro, criando, epistemologicamente, o terreno adequado para a emergência dos conceitos de centro e periferia. Nesse sentido, Enrique Dussel chama a atenção para o seguinte: “modernity is, for many (for Jürgen Habermas or Charles Taylor) an essentially or exclusively European phenomenon. (...), modernity is, in fact, a European phenomenon but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appears when Europe affirms itself as the ‘center’ of the World History that it inaugurates: the ‘periphery’ that surrounds this center is consequently part of its self-definition” (Dussel citado por Walter Mignolo, 2007: 453; ver Dussel, 2002).

daqueles que em África nasceram e, por ela, passaram e sentiram na pele o sabor desse ‘império como imaginação de centro’ (Calafate, 2004)?

Estas questões pretendem mesurar, por um lado, o modo como a pós-colonialidade portuguesa interage, compreende e representa aqueles indivíduos, que do *modus vivendi* colonial português resultaram seres mestiços, híbridos, com identidades hifenizadas (Mata, 2006), isto é, sujeitos portadores de uma identidade que sente como seu ventre as duas pátrias que se encontraram na sua longa historicidade. E, por outro lado, como é sentido e vivido, por estes sujeitos pós-colonizados, este hibridismo cultural e identitário, no espaço pós-colonial e intercultural de expressão portuguesa. De acordo com esta nomenclatura investigacional, procurarei, criticamente, reflectir estas interrogações a partir de um trabalho de pós-doutoramento em curso sob o título *African Mozambican immigrants in the former ‘motherland’: A portrait of postcolonial Portugal*. O presente estudo tem por objectivo reinterpretar e repensar os efeitos do colonialismo português, outorgando um momento de diálogo àqueles indivíduos que foram categorizados pelo regime colonialista como ‘assimilados’ e que, no tempo pós-independência moçambicano, optaram por continuar com as suas vidas na sua antiga ‘mátria’. Como forma de aprofundar e inquirir a realidade circundante, optei por realizar, como um dos instrumentos metodológicos deste projecto, algumas entrevistas a moçambicanos e moçambicanas residentes em Portugal. Porque o espólio das entrevistas foi elevado, optei por fazer uso, no presente texto, de apenas um registo narrativo de vida e de identidade, que penso ser representativo e ilustrativo do que, aqui, se propõe mesurar. No entanto, remeter-me-ei, sempre que necessário, a outras entrevistas compiladas de modo a poder, com consistência, corroborar algumas observações pertinentes para o alcance do presente ensaio.

2. ‘Vai para a tua terra’⁷: O pós-colonialismo do quotidiano

*Afinal, os homens também são lentos países. E onde se pensa
haver carne e sangue há raiz e pedra.*

Mia Couto

Não obstante a preocupação em rever o passado colonial português com rigor e imparcialidade (Castelo, 2007⁸; Castelo *et al.*, 2008 – no prelo), rareiam

⁷ Expressão retirada de uma entrevista a um moçambicano, durante o meu trabalho de campo, no decurso do meu projecto de pós-doutoramento.

⁸ Com uma cautela epistemológica bem clara na introdução ao seu estudo *Passagem por África – O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*”, Cláudia Castelo observa a permanente

nos estudos pós-coloniais de expressão portuguesa trabalhos que procurem pesquisar quer ao nível etnográfico, quer sociológico o quotidiano emergente das experiências de adaptação das comunidades africanas em Portugal⁹, no decurso dos períodos da pós-descolonização e pós-independências. De facto, este alerta ou vigilância epistemológica é-nos sinalizada por Isabel Allegro de Magalhães, no seu trabalho ensaístico *Capelas Imperfeitas: Configurações literárias da identidade portuguesa*, no qual a autora comenta:

‘no Portugal do pós-25 de Abril, tanto são as margens sociais do tecido nacional, conformadas por cidadãos de quem não se ouve a voz ... como por todos aqueles que passaram a fazer parte integrante do tecido nacional quando deixaram as antigas colónias (ou territórios sob a administração portuguesa), hoje países autónomos e que por razões económicas vieram para o país ex-colonizador.’ (Magalhães, 2001: 310)

Esta mesma sinalização, ou identificação de ausências investigacionais, no caso dos moçambicanos em Portugal, é-nos oferecida por um dos participantes no meu trabalho de campo. Ao colocar a questão sobre se no entender deste entrevistado os moçambicanos têm visibilidade em Portugal, foi-me retorquida a seguinte resposta:

(Renato, nome fictício, trabalha em Portugal como ladrilhador, nasceu em 1971, na antiga cidade de Lourenço Marques, agora Maputo, capital de Moçambique. Veio para Portugal em 1984, com o sonho nas mãos de se tornar jogador do Benfica. Contudo, os avatares da vida trazem-lhe a paternidade de dois filhos, numa altura muito temporã. Hoje, como ladrilhador na construção civil, vai vivendo como pode, trabalhando:

Entrevistadora: No teu entender, achas que os moçambicanos têm visibilidade em Portugal?

necessidade de se olhar o passado, não do ponto de vista da nostalgia, ou sob o prisma de uma ‘África minha’ perdida, mas, pelo contrário, policiando com destreza o campo social das memórias e das percepções subjetivas, ao referir que: ‘A decisão de investigar o povoamento de Angola e Moçambique com portugueses da metrópole prende-se não só com a constatação de que este tema ainda não tem sido tratado na perspectiva das ciências sociais, como com a noção de que as memórias sobre África veiculadas sob as mais variadas formas não se preocupam em indagar, problematizar, contextualizar, interpretar, mas apenas convocar um lugar de saudade. Cumprem uma função emocional mas acabam por alimentar as ideias feitas e os mitos que se foram enquistando no senso comum” (Castelo, 2007, p. 17).

⁹ A meu ver, não será muito errado afirmar que, se a evocação da presença das comunidades africanas é concretizada, essa mesma aparição tem sido monopólio temático da literatura. Aqui, ao nível dos conteúdos diegéticos ficcionais, não existem resquícios para dúvidas para este fenómeno. Vejam-se, por exemplo, os romances de Lobo Antunes (2007), *O meu nome é legião*, de Lídia Jorge (2002), *O vento assobiando nas ruas*, de Joaquim Arena (2006), *A verdade de Chindo Luz* e, finalmente, a peça de teatro de Jaime Rocha, *Homem Branco, Homem Negro*, que passou, na minha opinião, totalmente despercebida no mercado editorial. Do ponto de vista de uma literatura, ainda que escrita no tempo pós-colonial, mas que nos atira, claramente, para a espessura quotidiana do homem branco no passado africano colonial e que, por uma técnica de ‘arrastão’ literário nos traz à luz da narrativa os homens e mulheres autóctones, podemos ver os mais recentes romances dos jornalistas Júlio Magalhães (2008), *Os retornados – Um amor nunca se esquece*, e Tiago Rebelo (2008), *O último ano em Luanda*.

Renato: Portugal não tem noção dos moçambicanos, porque o moçambicano é muito na dele; é um povo muito parado. Eu se fosse mais longe, eu diria que, se calhar, é o tal trauma que os portugueses provocaram em nós, porque nós ficámos muito iguais a eles; acho que o moçambicano tenta ser muito igual ao português, muito *snob*, muito na dele’.

Deste excerto ressaltam concordâncias com outras manifestações deixadas por outros entrevistados que, na sua maioria, concordam com a ideia da parca visibilidade social e cultural que os moçambicanos¹⁰ (ver Magalhães, 2001:310) recebem da sua existência e vivência social, como grupo, no universo das interacções com a sociedade portuguesa. Quer para Renato, quer para outros participantes, a visibilidade de um moçambicano, ou de uma moçambicana, passa, normalmente, pelo espaço das ‘celebridades’ literárias, tais como o escritor Mia Couto, ou futebolísticas, como Eusébio. De facto, estas ausências de conhecimento epistemológico do Outro mostram-se muito contundentes nas palavras de Renato, quando afirma que, à sua chegada a Portugal, neste caso a Lisboa, se sentiu numa sociedade de acolhimento que lhe parecia desconhecida, até ignorante desses outros indivíduos com os quais se relacionou, na sua historicidade de ‘império como imaginação de centro’, e na qual se confrontou com um racismo ‘camuflado’ e latente. Atente-se às palavras de Renato:

‘O racismo, em Moçambique, é com mais respeito, não chamas preto a ninguém, assim na rua, mesmo palavreado, não vejo insultos, como há aqui. Na rua, aqui, cada um fala como quer, ao princípio, fiquei um bocado chocado com isso, houve um gajo que me chamou de preto.

Portugal, para mim, é um dos países mais racistas da Europa, só que é um racismo camuflado’.

Esta observação de Renato como o espelho do Outro, onde se reflectem imagens sociais e representações da sociedade portuguesa (ainda que numa perspectiva parcial e metonímica, já que se tornaria pernicioso para esta investigação cair em generalizações), deve, no entanto, ser pensada como uma ‘teoria’ espontânea que emerge no espaço das experiências sociais diárias, ou por outras palavras, no âmbito de pós-colonialismo do quotidiano, no qual pululam manifestações, muito palpáveis, de afectividade e de subjectividade que orbitam em torno de nichos de memória e de narrativas de vida e de identidade individuais e colectivos. Nesse sentido, a ausência de conhecimento sobre o Outro-semelhante, também este sujeito e testemunha do processo colonial e pós-colonial português, torna-se bem patente, quando este entrevistado nos oferece a sua reflexão sobre a enfatização dada à herança cultural portuguesa

¹⁰ Não discutirei aqui o conceito de comunidade, porque esta definição ocuparia o tempo de um outro ensaio de reflexão; no entanto, sobre esta questão, no que concerne à presença de uma comunidade moçambicana em Portugal, ver Khan, 2003.

face à inferiorização e apagamento de uma história africana, esquecida nos compêndios subjectivos, isto é, mediante a apatia e o apagamento históricos sobre as origens, porque acicatados por uma ideologia racista e colonialista:

Renato: ‘Culturalmente, nós herdámos alguma coisa dos portugueses, mas Moçambique também tem a sua história. Nós também temos muita história, apesar de que em quase toda a história entra ... Portugal. A História portuguesa, para mim, é mais simples do que a nossa, porque é só monarquia, só se fala de reis, mas não se fala de tribos, e de outras coisas mais que a gente tem lá’.

Este relato de Renato mostra uma enorme correspondência com as reflexões da estudiosa das literaturas africanas, Inocência Mata, quando, no seu ensaio *Estranhos em permanência: a negociação portuguesa na pós-colonialidade*, comenta o silenciamento da influência africana no modo de estar e ser nesta pós-colonialidade portuguesa¹¹, que passa, como nos demonstrou este entrevistado, por um total desconhecimento de como Portugal se fez império, ou se imaginou império (Calafate, 2004), senão por uma permissividade em mesclar-se, ‘mestiçar’-se¹² com outras culturas, povos, saberes e sabores (Meneses, 2008). Nesse sentido, a resistência pós-colonial na interculturalidade actual portuguesa passa, ainda, por um total estranhamento e por uma valorização social, pouco positiva ou quase nula, do papel que os africanos, ou a comunidade africana, têm no Portugal pós-colonial, que no entender de Inocência Mata se traduz da seguinte maneira:

‘é inegável que os africanos trouxeram para a ‘civilização’ portuguesa novos valores, hábitos, costumes e tradições culturais (...). Porém, nesse processo de enriquecimento da cultura portuguesa, nem sempre são entendidos e valorizados os sujeitos portadores dos sinais culturais dessa celebrada contribuição que têm sido omitidos do “grande relato da nação” portuguesa. Trinta anos depois do desmantelamento político do império colonial português, o discurso da nação (...) conti-

¹¹ Também Isabel Allegro de Magalhães assevera, com a mesma agudeza teórica, as reflexões de Inocência Marta, ao salientar que: ‘a sociedade portuguesa é hoje constituída por uma maior diversidade de vozes que, quando forem ouvidas e respeitadas – se conseguirmos eliminar esse «racismo de descolonização» que substituiu o «de colonização», na formulação de Boaventura Sousa Santos (1994: 128) –, falarão a partir de outros lugares culturais e sobre os modos de viver uma origem e um destino comuns. Porque também eles são hoje portugueses de pleno direito. Além disto, no início deste novo milénio, falta ainda escutar outros enunciados que constroem um discurso plural sobre a identidade colectiva portuguesa. Falta ouvir as nossas actuais margens sociais e étnicas, por enquanto silenciosas’ (2001: 310-311 e 343).

¹² É importante não olvidar que Portugal, enquanto potência colonizadora, por uma questão de sobrevivência, teve de aproximar-se, epidermicamente, do Outro, para poder então pensar e sentir-se um império ou uma territorialidade imperial que passava, muitas vezes, pela relação sexual entre homens brancos e mulheres negras, e por uma fronteira pouco nítida entre colonizado e colonizador. Segundo o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, ‘Portugal, ao contrário dos outros povos europeus, teve de ver-se em dois espelhos para se ver no espelho de Próspero e no espelho de Caliban, tendo consciência de que o seu rosto verdadeiro estava algures entre eles. Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colónias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador consequente’ (Santos, 1994: 133).

nua a textualizar os africanos aqui residentes e seus descendentes como os outros!’
(Mata, 2006: 289)

Entre outras tarefas urge, *neste* ponto, colocar nos pratos desta balança pós-colonial e intercultural portuguesa, a sensibilidade histórica e social no que toca às identidades híbridas, ou ao tão celebrado hibridismo identitário.

3. Das identidades hifenizadas ao exílio pátrio e identitário

Diz-nos Stuart Hall (2006) que o sujeito da pós-modernidade confrontou-se no seu itinerário histórico e cultural com a factualidade inegável de que a sua identidade não pode mais ser pensada e vivida como um dado unificado e estável. De facto, segundo o mesmo autor, a noção do sujeito sociológico é um reflexo gritante da complexidade do mundo moderno e, desse modo, o segmento identitário dos indivíduos já não é fixo, mas, pelo contrário, ‘fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático’ (Hall, 2006: 12). De facto, ao pensarmos na complexidade quer histórica, quer cultural e social nascida dos mundos cruzados entre colonizados e colonizadores, no espaço do colonialismo e pós-colonialismo de expressão portuguesa (Santos, 2001), torna-se bem patente a diversidade identitária que estes mundos foram criando. Não obstante a celebração ‘lusotropicalista’ que embelezou a história portuguesa colonial, a realidade actual mostra-nos a perniciosidade dos hibridismos identitários nas narrativas de vida e de identidade dos sujeitos testemunhas-participantes desse modo português de estar no mundo. Se, como reflecte Stuart Hall, ‘algumas pessoas argumentam que o ‘hibridismo’ e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura ... outras, entretanto, argumentam que o hibridismo, com a indeterminação, a ‘dupla consciência’ e o relativismo que implica, também tem seus custos e perigos’ (Hall, 2006: 91). Estes custos e perigos para os quais a reflexão de Hall nos alerta estão bem marcados nos registos narrativos dos moçambicanos que tenho entrevistado (*e. g.*, Khan, 2003). De facto, para muitos dos participantes, não é um dado visível que existam na sociedade portuguesa espaços de interacção entre esta e os seus Outros-Semelhantes (Santos, 2001), que permitam um diálogo transparente e lúcido e a criação de um mútuo entendimento histórico e sociológico, a partir dos quais seja possível e legítima a existência de manifestações identitárias, culturalmente mescladas.

Um breve salto para a política assimilacionista vigente durante o regime colonial mostra-nos que, historicamente, estes sujeitos eram categorizados como

assimilados, estando a sua quotidianidade colonialista marcada por ambiguidades e ambivalências que o próprio sistema actuante acirrava. Para ser mais precisa, se, por um lado, como assimilado o indivíduo teria de rejeitar as suas origens e raízes africanas, por outro lado, não granjeava dos mesmos direitos que um português(a) branco(a) detinha, no que dizia respeito à educação, habitação e trabalho. Este facto resulta na questão muito sintomática de Portugal ser em si mesmo, como nação colonizadora, um imbróglcio identitário, pois, como observa Boaventura de Sousa Santos:

‘enquanto identidade nacional, Portugal nem nunca foi semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas europeias, nem foi nunca suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o século XV, os outros, os não europeus. A manifestação paradigmática desta matriz intermédia, semiperiférica, da cultura portuguesa está no facto de os Portugueses terem sido, a partir do século XVII, ..., o único povo europeu que, ao mesmo tempo que observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos ou selvagens, era, ele próprio, observado e considerado, por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem.

A cultura portuguesa é menos uma questão de raízes do que uma questão de posição.’ (Santos, 1994: 133 e 135)

No fundo, esta matriz semiperiférica da cultura portuguesa que a reflexão de Boaventura de Sousa Santos nos oferece pode no seu ‘esplendor’ ser revista e reactivada ao questionarem-se os seus narradores – herdeiros desta posição semiperiférica – e, hoje, sujeitos pós-coloniais, sobre o que é a sua identidade, quais são as suas identificações. Ao percorrer este caminho epistemológico, surgem registos subjectivos que nos mostram como as identidades são construções sociais e reacções de subjectividade performativa face aos constrangimentos e condições sociais, culturais, políticas e económicas que giram em torno dos sujeitos (Santos, 2001: 119; Hall, 2006: 12-13). Ao interrogar Renato sobre qual a sua identidade, isto é, qual a sua identificação cultural, seja com Moçambique, seja com Portugal, obtém-se a seguinte confissão:

Entrevistadora: ‘Renato, como é que te sentes: mais português, menos moçambicano, ou vice-versa?’

Renato: ‘Para te ser sincero, nem sei o que sinto. Acho que português não me sinto, de certeza. Mas, ya, moçambicano, ainda sinto. Convivo muito pouco com moçambicanos’.

Entrevistadora: ‘Como é que resolves esta situação?’

Renato: ‘[*Risos do entrevistado*] Inventei que a minha terra era o Brasil [*sublinhado meu*]. Porque, o Brasil é terra dos mulatos, é terra dos mestiços, é terra da mistura. Ya! Eu acho que a minha terra é lá, porque, se formos a ver bem isso, o Brasil é o país, no mundo, com mais misturas. E, acho que a nossa terra é lá. Aqui, mandam-

-nos para África, em África mandam-nos para aqui. Oh, pá! Como é que eu me sinto? Eu não sinto nada [*Risos do participante*], qualquer dia nem sequer sei quem sou. Mas eu não ligo muito a isso. Tenho um ego muito grande’.

Deste tempo narrativo, no qual Renato fala de si, e da sua necessidade de se reimaginar com outra identidade – que, até um certo ponto, evoca o retorno de um lusotropicalismo ressuscitado –, ressalta a ausência de um patamar social, no âmbito deste pós-colonialismo português do quotidiano, que outorgue espaços receptores e dialogais com estes seres híbridos. A meu ver, o desejo compulsivo de uma recriação identitária sinaliza a presença de exílios identitários e, simultaneamente, pátrios, pois a impossibilidade de identificação quer com uma narrativa subjectiva que seja coerente, quer com uma ‘pátria’ é, marcadamente, inexistente. Desse modo, a consciência das pátrias e identidades imaginadas coloca-nos na senda dos rostos do exílio e do exilado, que Edward Said tão profundamente soube descrever com as seguintes palavras: ‘grande parte da vida de um exilado é ocupada em compensar a perda desorientadora, criando um novo mundo para governar. O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias. O exilado atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência’ (Said, 2003: 54 e 58).

4. Reflexão final: a interculturalidade pós-colonial de expressão portuguesa

O presente texto procurou pensar a interculturalidade no tempo e espaço do pós-colonialismo de expressão portuguesa. Nesse sentido, e perante a demonstração de alguns dados empíricos, por um lado, e de reflexões teóricas, por outro, foi possível validar o argumento de que, se existe um Portugal intercultural, todo esse espólio e apanágio terá de, em primeiro lugar, passar por todo um trabalho de abertura do olhar de modo a equacionar a pós-colonialidade portuguesa não só como de uns, mas de todos aqueles que viveram, sofreram e participaram nos tempos de colonialização, descolonização, de libertação nacional das antigas colónias, e que hoje são, por via desta historicidade entre Portugal e Moçambique, sujeitos pós-coloniais.

Em segundo lugar, o conteúdo e o alcance, social e axiológico, desta interculturalidade terão de ser pensados, simultaneamente, ao nível da discussão sobre o que é a identidade portuguesa¹³, quando após a derrocada do império

¹³ No seu último ensaio, publicado na revista *Visão*, José Gil, filósofo e ensaísta, concede-nos um retrato da ‘doença da identidade’ sintomática nos portugueses, ao comentar que: ‘Somos portugueses antes de sermos homens – eis a doença da hiperidentidade que nos corrói. A nossa falta de confiança, a inércia, a autocomplacência, o queixume e a inveja são pragas nacionais que nos envenenam. Todas decorrem naturalmente do tipo de subjectividade produzida pela doença da identidade. Esta fecha-nos em nós mesmos, impedindo-nos de criar um «fora», ar e vento livres, respiração para viver. Hoje, ... o português esforça-se por mergulhar

português teve de, novamente, dirigir o seu ser e estar – social, cultural e económico – para a Europa. Num brilhante comentário jornalístico, *A Europa não é o que era*, o sociólogo António Barreto, sincronicamente e diacronicamente, elabora uma reflexão no que toca à posição social e cultural ocupada por Portugal, ao dizer que:

‘Parece que foi frase feita inventada no século XIX: “Calma no Brasil, que Angola é nossa”. Verdade ou mentira, o certo é que sobrou para nós, pelo século XX adentro. Até que foi substituída por outra: “Deixa lá Angola, que a Europa está connosco!”. Durante uns anos, a Europa esteve connosco, designadamente a Alemanha ... até chegar a vez da Europa toda, quer dizer, da Comunidade Europeia. Hoje, a situação é diferente. Tudo o que corre mal vem da Europa. Da Europa e da globalização. Por uma vez, em muito tempo, os portugueses não têm para onde olhar. Brasil, África e Europa pertencem ao passado. Por uma vez, em muito tempo, os portugueses têm de contar consigo, só podem contar consigo próprios.’ (Barreto, 2008: 41)

Desta reflexão de António Barreto retiramos ilações pertinentes no que concerne à posição performativa e sempre em deslocação de Portugal para se imaginar como centro (Calafate, 2003); lembrem-se, por conseguinte, as palavras de António Barreto ao enfatizar o ‘escuro’ paisagístico e imaginário com o qual Portugal se confronta, pois ‘os portugueses não têm para onde olhar. Brasil, África e Europa pertencem ao passado’. De facto, o grande desafio será responder à questão: até que ponto estaremos perante uma interculturalidade emancipadora e, fielmente, conhecedora de outras culturas e gentes? Esta dúvida remete-nos para uma zona ainda pejada de ruídos e absurdos, pois, ao abrir a secção – P2 – do Jornal *Público*, encontro num artigo sob o título *Onde está o poder negro em Portugal?*, de Paulo Moura, e em caracteres bem grandes a resumir o objectivo da reflexão jornalística a seguinte afirmação: ‘A comunidade africana portuguesa quase não tem representantes políticos, e tem poucas figuras conhecidas nos *media*. Os africanos, que são poucos e chegaram há pouco tempo, não estão devidamente organizados, não se assumem como comunidade’ (Moura, 2008: 6). É verdade que os africanos não têm representantes políticos; também se poderá aventar que não se organizam como comunidade; no entanto, deixo aqui as minhas ressalvas, quando penso na ‘comunidade cabo-verdiana’ em Portugal. Não posso senão permanecer inquieta, quando o autor Paulo Moura assevera que ‘Os africanos, ... são poucos e chegaram há pouco tempo’. Só me resta questionar se ‘eles’ e ‘outros’ não estiveram sempre aqui? Ou será que o nosso olhar só vê o que lhe apraz e quando lhe apraz? Honestamente, espero que no «Ano Europeu do Diálogo Intercultural», estas interrogações possam encontrar uma resposta.

mais fundo no território perdido da sua identidade – o único que existe realmente porque foi sempre perdido.’ (Gil, 2008: 30)

Referências bibliográficas

- Barreto, A. (2008). 'A Europa não é o que era'. *Público*, domingo, 1 de Junho, pp. 41.
- Carvalho, A. M. (2008). 'Paulina Chiziane'. *Visão*, n.º 797, 12 de Junho, pp. 22.
- Castelo, C. (1998). *O Modo Português de Estar no Mundo – O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- Castelo, C. (2007). *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C., Thomaz, O. R., Nascimento, S., & Silva, T. C. (org.) (2008, no prelo). *Os Outros da Colonização: Ensaio sobre tardo-colonialismo em Moçambique*.
- Dussel, E. (2002). 'World-system and 'Trans' Modernity'. *Nepantla. Views from South*, vol. 2, no. 3, pp. 221-245.
- Fonseca, A. M. (2001). 'Processos de construção da identidade nacional e cultural na ficção angolana e portuguesa pós-colonial – Um contributo'. In T. Seruya & M. L. Moniz (eds.). *Histórias Literárias Comparadas*. Lisboa: Ed. Colibri/Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, U. C. P., pp. 167-176.
- Gil, J. (2008). 'A doença da identidade'. *Visão*, n.º 797, 12 de Junho, pp. 30.
- Hall, S. (1987). 'Minimal selves'. In *Identity: The Real Me*, Document 6, London: Institute for Contemporary Arts.
- Hall, S. (1990). 'Cultural identity and diaspora'. In J. Rutherford (org.). *Identity*, London: Lawrence and Wishart.
- Hall, S. (1996). 'When was 'The Post-Colonial'? Thinking at the limit'. I. Chambers & L. Curtis (eds.). *Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge, pp. 242-260.
- Hall, S. (2006). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de T. T. da Silva & G. L. Louro (título original, *The Question of Cultural Identity*). Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- Khan, S. (2003). *African Mozambican Immigrants: Narrative of Immigration and Identity, and Acculturation Strategies in Portugal and England*. Dissertação de doutoramento, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, UK.
- Laban, M. (ed.). (1998). 'Encontro com Ascêncio de Freitas'. *Moçambique, Encontro com escritores, vol. I*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp. 187-235.
- Léonard, Y. (1997). 'Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation'. *Lusotopie*, pp. 211-226.
- Magalhães, I. A. de (2001). 'Capelas Imperfeitas: Configurações identitárias da identidade portuguesa'. In M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (ed.). *Entre Ser e Estar – Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 301-348.
- Maldonado-Torres, N. (2007). 'On the coloniality of being. Contributions to the development of a concept'. *Cultural Studies*, 21:2, pp. 240-270.
- Mata, I. (2006). 'Estranhos em permanência: a negociação portuguesa na pós-colonialidade'. In M. R. Sanches (ed.) *Portugal não É um País Pequeno*. Lisboa: Ed. Cotovia, pp. 285-315.
- Medeiros, P. de (2005). 'Memórias pós-coloniais'. In A. G. Macedo & M. E. Keating (eds.). *Colóquio de Outono, Estudos de Tradução – Estudos pós-coloniais*. Braga, Universidade do Minho: Centro de Estudos Humanísticos, pp. 27-42.
- Meneses, P. (2008). 'As memórias e os sabores'. Comunicação apresentada no âmbito do Curso-Formação, *Abordagens e Metodologias nos Estudos Pós-Coloniais de*

- Expressão Portuguesa*, Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 23 a 24 de Maio.
- Mignolo, D. W. & Tlostanova, M. V. (2006). 'Theorizing from the borders: shifting to geo- and body- politics of knowledge'. *European Journal of Social Theory*, 9(2), pp. 205-221.
- Mignolo, W. (2007). 'Delinking – The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality'. *Cultural Studies*, 21:2, pp. 449-514.
- Moura, P. (2008). 'Onde está o poder negro em Portugal?'. *Público – P2*, Sábado, 14 de Junho, pp. 6-7.
- Padilha, L. C. (2005). 'Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Dezembro, 73, pp. 3-28.
- Padilha, L. C. & Ribeiro, M. C. (2008). *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento.
- Quijano, A. (2007). 'Coloniality and Modernity/Rationality'. *Cultural Studies*, 21: 2, pp. 168-178.
- Quijano, A. (2000). 'Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America'. *Nepantla: Views from South* 1.3, pp. 533-580.
- Ribeiro, M. C. (2004). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, M. C. & Meneses, P. (2008, no prelo). *Lendo Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- Said, E. (2003). 'Reflexões sobre o exílio'. Edward Said. *Reflexões sobre o Exílio e Outros Ensaios* (tradução Maia Soares). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 46-60.
- Santos, B. S. (1994). 'Modernidade, identidade e a cultura de fronteira'. In B. S. Santos. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, pp. 119-137.
- Santos, B. S. (2001). 'Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade'. M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (eds.). *Entre Ser e Estar – Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.
- Santos, B. S. (2008). 'A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Marco, pp. 11-43.