

LIMINARIDADE E DESCENTRAMENTO: IDENTIDADES LUSÓFONAS E SUAS NARRATIVAS

LIMINALITY AND DECENTERING: LUSOPHONE IDENTITIES AND THEIR NARRATIVES

Luís Cunha *

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DO MINHO, CRIA
lmcunha@ics.uminho.pt

Resumo:

As discussões sobre lusofonia tendem a privilegiar a ideia de convergência. Do que se trata, frequentemente, é de dar destaque a um conjunto de traços culturais que aproximariam povos diferentes. Neste artigo defende-se que também os traços divergentes ou conflituosos são essências na compreensão da lusofonia. Do que se trata é de pensar este conceito a partir da ideia de fronteira. A liminaridade e a intersticialidade surgem, então, como critérios definidores de uma categoria ambígua. Enquanto projeto, a lusofonia surge não como produto de uma tecnologia produtora de uma identidade consolidada (Estado-nação) mas como produto de um processo de *bricolage*.

Palavras-chave: Identidades sociais, fronteira e liminaridade, narrativas, lusofonia.

Abstract:

Discussions on lusophony tend to emphasize the idea of convergence. The point is often to highlight the set of cultural traits that would bring different people. The aim of this paper is to argue that the divergent or conflicting traits are also essential to understand lusophony. If we think about lusophony from the concept of boundary, liminal and interstitial spaces become the most important criteria for the definition of this ambiguous category. As a project, lusophony is not the result of a specialized technology in the production of consolidated identities (Nation-State) but the result of a *bricolage* process.

Keywords: Social identities, boundary and liminality, narratives, lusophony.

* Antropólogo. Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Centro em Rede de Investigação em Antropologia.

Oscilando entre uma utopia de comunhão benigna e as sombrias ruínas de um império que de algum modo persiste na imaginação e no delírio que sempre a caracterizou, a lusofonia revela-se um objeto inequivocamente ambíguo. Não há nessa ambiguidade um defeito de forma, pode até dizer-se que é o contrário que sucede: os seus contornos parecem limpos de arestas, de tal modo que quando se evoca a lusofonia parece dispensável clarificar aquilo de que se fala. A dificuldade não está, portanto, no modo como desenhamos o objeto na nossa imaginação mas na multiplicidade de desenhos que a lusofonia permite. Não há nesta pluralidade nada de novo. Eduardo Lourenço (1999: 177) há muito a notou e sublinhou, mas vale a pena retornar à questão, procurando ver nessa polifonia algo mais que um atributo ou traço descritivo, dando-lhe outro destaque, posicionando-a no centro do debate sobre lusofonia.

Neste debate têm predominado diferentes e desarticuladas vozes, enunciando, a partir da história e dos afetos a que dão nome e conteúdo, avaliações seguras, todas elas convictas da justeza do que propõem. Podemos ver na lusofonia uma anacrónica atualização de um delirante sonho de uma Idade do Espírito Santo? Porque não? Basta que se recorra a palavras temperadas ao sabor do tempo que vivemos para que o inadequado misticismo ceda lugar à confiança em algum *lusitano destino*. Podem, do mesmo modo e com igual desenvoltura, ser esboçados outros desenhos convincentes da natureza da lusofonia e das intenções lusófonas: ameaça neocolonial num mundo que se imagina pós-colonial; pragmático projeto de potenciação de uma língua comum; pretexto para iniciativas desportivas ou culturais em regime transnacional; expressão de afetos nascidos de contactos seculares. Estes são apenas alguns dos sentidos atribuídos à lusofonia, todos eles contendo algo de inquestionável: narrativas relativamente claras, ajustadas à leitura de quem enuncia, ao lugar e à circunstância de enunciação. O exercício que importa fazer será, então, o de pensar criticamente os contornos excessivamente definidos dessas diferentes figurações. Nesse sentido, proponho-me, nesta ocasião, pensar a lusofonia a partir da ideia de *fronteira*, relevando a *liminaridade* e *intersticialidade* como critérios enriquecedores de um debate que permanece em aberto.

Ao invés de grandes sínteses, em que facilmente se incorre quando se pensam, em abstrato, as relações coloniais ou pós-coloniais, o entendimento da lusofonia sai favorecido quando se opta por uma perspetiva que

cruza diferentes escalas de análise. Enquanto discurso exemplar acerca da incerta matéria que pela imaginação pode unir as comunidades (Anderson, 1991), a lusofonia opera, inevitavelmente, com essas diferentes escalas. Por exemplo, é usando diferentes escalas que pensamos, por um lado, a transversalidade da língua e, por outro, cada interação histórica singular vivida por populações dispersas por vários continentes. Dir-se-á que este é um exercício trivial e pouco fecundo, que olhada enquanto discurso a lusofonia não se distingue de outras narrativas identitárias, umas de maior amplitude e alcance, outras mais circunscritas, mas todas elas operando com escalas que vão do âmbito local ao supranacional. Assim é, de facto. Qualquer identidade social nasce de uma partilha reconhecida, seja ela territorial, linguística ou histórica. Esta partilha é alimentada de múltiplas formas, que convergem, em última instância, num efeito de comunhão dos sujeitos, observável tanto na defesa da solidariedade devida no seio da família como na expectável emoção desencadeada pelos acordes do hino nacional. Isto não significa, bem entendido, que essa convergência seja consensual e não conflituosa. Não só a *representação legítima* é um espaço de disputa, como nas práticas sociais quotidianas se convocam diferentes expressões de comunhão, que podem ir da família ao sentimento europeu, passando pela região, pela nação ou pela lusofonia. Não basta dizer, porém, que as identidades sociais operam com múltiplas escalas; é importante perceber o modo diferenciado como se constroem, ou seja, os instrumentos formais e informais com que contam para se legitimar. Define-se assim um nível de diferenciação que é simultaneamente técnico – os instrumentos e a tecnologia disponível são variáveis – e ideológico – as narrativas que se convocam para legitimar pertenças são, também elas, diferentes.

Ao propor que olhemos a lusofonia a partir desta linha de argumentação, pretendo dar destaque aos modos específicos de construção e de legitimação das narrativas que veem a lusofonia como expressão de pertença real ou imaginada, desejada ou indesejada. Neste sentido, atrevo-me a enunciar uma hipótese sob a forma de metáfora: na medida em que recorre menos a dispositivos instrumentais sofisticados ou de eficácia comprovada, como aqueles de que os estados-nação dispõem, do que a um modelo casuístico de colagem de fragmentos a que só a interação dá sentido, a lusofonia não é uma *máquina* mas um *artefacto*, ou seja, a sua configuração não decorre de uma tecnologia integrada mas antes de uma

lógica de *bricolage*¹. Esta hipótese e, mais ainda, a metáfora que a sustenta, carece de explicação, mas antes de ensaiar essa explicação, permito-me fazer notar ao leitor menos atento que ao propor este olhar sobre a lusofonia a coloco perante a evocação de uma *exceccionalidade*². Faço este sublinhado porque a ideia de exceção facilmente nos soa a caminho percorrido e repisado, na verdade a algo que parece assomar de cada vez que nos propomos pensar aquilo que somos ou imaginamos ser. Encontramo-la, desde logo, e em diferentes modulações, quando se pensa a *portugalidade*. Desde a evidência da vocação atlântica enunciada por Zurara (1915: 20) – “ca nos da hu a parte nos cerca o maar e da outra temos muro no reino de Castella” – ao ensimesmamento identitário denunciado por Eduardo Lourenço (1983: 17) – “o nosso problema nunca foi o da *identidade* mas o [...] da *híper-identidade*”, passando pelo peso da “não-inscrição portuguesa [que] difere das outras de outros países”, tal como defende José Gil (2004: 15), entre tantos outros possíveis exemplos.

Podemos encontrar a afirmação de uma exceccionalidade idêntica nos terrenos seguramente mais instáveis e ambíguos da narrativa lusófona, quer a convoquemos a partir da literatura, pensando, por exemplo, em Fernando Pessoa; da filosofia, lembrando Agostinho da Silva; da sociologia, convocando Gilberto Freyre, ou até a partir do salvífico misticismo que encontramos no Padre António Vieira. Duas notas se impõem a propósito desta tão constante evocação de exceccionalidade. Por um lado, algo que parece evidente e inevitável ainda que pouco exercitado entre nós: a comparação, ou seja, a necessidade de confrontar essa suposta exceccionalidade com narrativas paralelas ou de idêntica natureza. Sem entrar aqui numa discussão semântica (cf. Vecchi, 2010: 17), direi apenas que a configuração de uma exceccionalidade implica um distanciamento ou uma exclusão face a uma norma ou regra. A não ser assim, o que se tem por exceção não seria senão a enunciação particular de um fenómeno geral, o

1 Uso aqui este conceito num sentido próximo ao definido por Lévi-Strauss (1962: 26 ss.): a *bricolage* intelectual, com que se propôs refletir sobre o pensamento mítico, torna-se aqui na expressão de ideias, valores e afetos, feita a partir de uma composição de materiais heteróclitos, dispersos e, eventualmente, contraditórios.

2 É justamente a partir desta ideia de *exceccionalidade* que Roberto Vecchi (2010: 18) trabalha, seguindo uma hipótese fecunda: “a exceção é uma chave poderosa – a meu ver, em toda a sua ambiguidade cortante – de apreensão do movimento que Portugal realizou ao longo da sua história”.

que, naturalmente, reconduziria o *excepcional* ao *banal*³. A outra nota, que se cruza com a primeira, prende-se com a eficácia variável das narrativas naquilo a que poderíamos chamar, na linha de Foucault, a *produção da verdade*. Procurando colocar a questão de uma forma simples, direi que a crença na excepcionalidade se sobrepõe à factualidade, dispensando a verificação objetiva da sua existência. A acumulação secular de narrativas que defendem e garantem a exceção foi suficiente para que essa exceção, eventualmente inexistente fora de uma imaginação singular, se tivesse tornado *real*, quer dizer, *verdadeira* enquanto produto reproduzível na imaginação coletiva. Raciocínio aplicável, bem entendido, tanto à excepcionalidade do país enquanto expressão de portugalidade quanto àquilo que extravasa as suas fronteiras. A vocação de império, a singularidade do exercício colonial ou algumas interpretações da lusofonia são ilustração desse estar para lá do país sem verdadeiramente dele sair; formas de redesenhar, num espaço mais amplo, um projeto político e uma ambição cultural que se legitima pela convicção de excepcionalidade (Martins, 2014: 25-26).

Volto agora à questão da diferença de escala e à metáfora a que recorri para formular uma hipótese de trabalho. Servi-me dessa metáfora para propor uma distinção entre os instrumentos e a forma de discussão e de construção de uma hipotética identidade lusófona por relação a outros regimes identitários. Quanto à diferença de escala, como atrás se disse, ela resulta evidente logo que pensamos as identidades coletivas num plano local, regional ou nacional, o mesmo sucedendo quando passamos da nação a entidades transnacionais mais ou menos estruturadas. Estes planos identitários são todos eles importantes, ativando diferentes referências de pertença de acordo com os momentos e circunstâncias específicos. Isto não significa, evidentemente, que se equivalham. Ainda que com notórias variações, pode dizer-se que nos últimos dois séculos o sentido de pertença a um estado-nação constituiu uma referência fundamental das identidades sociais. Pertença ensinada a partir de um conjunto de instrumentos e de procedimentos que configuram uma *tecnologia*, uma máquina eficaz. Dela

3 Aquela que provavelmente se tornou a obra de José Gil mais conhecida e citada, *Portugal, o medo de existir*, é um exemplo particularmente expressivo de como a ausência de comparação fragiliza fatalmente todo o argumento do autor. Trata-se de uma ausência a que o próprio José Gil alude sem retirar daí a devida consequência: boa parte do que diz não faz sentido senão como caricatura ou anedota.

faz parte a escola mas também o mapa político; a bandeira bem como o *corpus* jurídico que sustenta os direitos de cidadania; o recrutamento militar do mesmo modo que um sistema tributário unificado.

Podemos pensar a lusofonia num plano de convergência com as identidades nacionais, pelo menos na medida em que em ambos os casos se propõe o reconhecimento no *outro* de algo de que o *mesmo* comunga – uma língua, uma cidadania, uma cultura... A lusofonia não conta, no entanto, com nenhum dos instrumentos formais ou mesmo informais a que aludi: não é ensinada na escola, não tem uma bandeira, não define direitos de cidadania nem recruta militares. É outra a sua lógica interna e capacidade de mobilização, mas é diferente, também, o seu modo de gerar reconhecimento. Argumento, então, que a diferença entre estes regimes identitários (Estado-nação *versus* lusofonia) se sedimenta não só na tecnologia de que cada um deles dispõe, mas também na forma como operam. Assim, no que diz respeito às *narrativas lusófonas*, defendo que elas ocupam espaços intersticiais, ou seja, espaços deixados vagos ou insuficientemente preenchidos por outras narrativas. Tais espaços possuem características liminares, favorecendo, simultaneamente, o confronto e a cooperação, tal como sucede em qualquer espaço de *fronteira*⁴. Por outro lado, no que diz respeito aos *processos*, a lusofonia convoca mais a ideia de *bricolage* que a de uma tecnologia estruturada. Como já disse, entendo por *bricolage* uma combinação difusa mas pragmática de objetos heteróclitos. Cada um desses objetos tem um sentido específico que, todavia, se pode transfigurar no processo de composição. Se a composição é a narrativa, em torno da qual se define um sentido reconhecido, os objetos utilizados são de diferente natureza: memórias partilhadas a partir de uma história comum; circunstâncias particulares de sentido transversal, como pode ser a experiência migratória; circulação de conteúdos culturais, que podem ir das palavras à gastronomia, passando pela arte ou pela religião. É ainda importante ter em conta que o modo como esses objetos heteróclitos se combinam não vai sempre no sentido de uma convergência. Ao contrário:

4 Noutro lugar (Cunha, 2007: 156), procurei pensar a fronteira não tanto como um marcador de discontinuidades mas sobretudo como um lugar de liminaridade, caracterizado por identidades difusas, em que a presença permanente de um *outro* dialoga com a fidelização a uma identidade que não deve ser discutida. Essa tensão existe também no confronto entre diferentes narrativas lusófonas.

estruturada em relações de fronteira, a vitalidade da lusofonia depende tanto do consenso como do dissenso. A tentação da linearidade, por exemplo através da contraposição entre narrativas coloniais e pós-coloniais, revela-se, por isso, desajustada ao melhor entendimento da lusofonia.



A lusofonia não reporta a uma *identidade* à maneira da que é configurada pela nação, do mesmo modo que a *comunidade lusófona* não é uma comunidade imaginada nos termos em que Benedict Anderson propõe tal conceito. É outra a sua natureza e, atrevo-me a dizer, outra a sua *função*⁵. Toda a identidade coletiva, entendida aqui como legitimação de uma pertença, se sustenta em narrativas reconhecíveis e partilhadas. Neste sentido, pode dizer-se que uma identidade será tão mais forte quanto mais consolidado e aceite for o feixe de narrativas que a sustentam. Resulta daqui uma dificuldade: se, como defendo, a lusofonia se distingue pela heterogeneidade e carácter heteróclito dos elementos narrativos que a compõem, que consistência lhe podemos atribuir? A questão pode ser formulada de outra forma: aceitando a ideia de que o entendimento da lusofonia varia de acordo com o contexto que a define e pensa, essa pluralidade, que estilhaça o conceito, permite a sua recomposição ou dissolve-o definitivamente? Da resposta dependerá a própria *utilidade* da lusofonia como conceito pensável no âmbito dos debates sobre colonialismo e pós-colonismo. Falta-nos aqui, evidentemente, o confronto com outros sistemas coloniais e sua reconfiguração pós-colonial, de que podem ter resultado figuras como a *francofonia*, a *hispanidade* ou a *Commonwealth*. Em todo o caso, deixando de lado essa limitação, reencontramo-nos aqui com o debate da excecionalidade. Boaventura Sousa Santos (2001: 26) não rejeita a ideia de exceção, mas recusa ver nela as razões essencialistas demasiadas vezes evocadas. Na sua

5 Embora vinculado a uma interpretação demasiado linear e reativa da lusofonia, Alfredo Margarido (2000:12) acerta ao contrapor *portugalidade* a *lusofonia*: “a primeira é o resultado de uma oposição constante aos espanhóis (...) ao passo que a lusofonia seria a consequência quase passiva da expansão e da banalização da língua”. Neste sentido, julgo poder dizer que ao confronto binário que a *portugalidade* suscita, corresponde uma ideia mais complexa, a de circulação em rede, quando falamos de lusofonia.

perspetiva, é nas características do colonialismo português, determinadas pela história, nomeadamente a sua subalternidade, dramaticamente evidenciada aquando do *ultimatum* no final do século XIX, que deve ser buscada a raiz dessa excecionalidade. Abstenho-me, nesta ocasião, de aprofundar este argumento (cf. Cunha, 2011), sendo importante, no entanto, sublinhar que esta deslocação de foco é decisiva, pois permite pensar o colonialismo português como intrinsecamente *descentrado*, surgindo a narrativa pós-colonial, incluindo algumas faces da lusofonia, inevitavelmente marcada por esse descentramento.

Ainda que sem a ambição de profundidade devida ao tema, vale a pena considerarmos aqui o lusotropicalismo como ilustração desse descentramento a que acabei de me referir⁶. Na origem, e na primeira fase do trabalho de Freyre, o conceito tinha um âmbito bastante mais limitado, mesmo em relação à totalidade do território brasileiro. Por outro lado, se lhe podemos atribuir uma leitura política, esta orientava-se para o Brasil, contrariando o pessimismo dos que viam a miscigenação brasileira como obstáculo intransponível ao desenvolvimento do país. Tratava-se, neste sentido, de uma narrativa produzida num registo pós-colonial, ressaltando aqui o anacronismo do conceito. Uma narrativa descentrada relativamente à *cabeça do império* desfocada quanto ao modo como esse império – imaginado, já o dissemos – se podia pensar. A história subsequente do lusotropicalismo mostra, justamente, a fragilidade desse império como centro produtor de sentidos históricos e culturais validados e aceites. Na verdade, é recorrendo a essa narrativa periférica e pós-colonial que o colonialismo procura sustentar-se face às críticas internacionais. Dizendo de outra forma, neste caso o *centro* alimentou-se da *periferia*, recompondo em seu proveito uma narrativa circunstancialmente conveniente. O seu uso, numa altura em que os sistemas coloniais europeus declinavam irremediavelmente, mostra também a incapacidade de Portugal se perspetivar numa lógica pós-colonial, quer a pensemos no registo benigno da integração das periferias na economia-mundo, quer a encaremos, criticamente, como reformulação neocolonial.

6 Cláudia Castelo (2000) oferece-nos uma panorâmica bastante detalhada do modo como o conceito foi divulgado entre nós e do modo como se foi tornando referencial na argumentação de legitimação da fase final do nosso colonialismo.

De um lado um Portugal que se imagina império, do outro um Brasil que há já muito anos romperá os laços coloniais; entre ambos o lusotropicalismo, uma narrativa talhada para o sucesso, ainda que por razões diferentes, em cada um dos espaços. Se no Brasil deu força e legitimidade à fantasia de uma verdadeira democracia racial, em Portugal mascarou a agonia da reta final do colonialismo, projetando uma outra fantasia, a da criação de novos *Brasis*, nomeadamente em África. Julgo ser útil olhar esta narrativa na sua capacidade de ajustamento a espaços intersticiais, no sentido em que acima os defini, mas que à luz desta ilustração podem ser mais bem entendidos. Não devemos ver na ideia de lugar intersticial um espaço vazio, como poderia ser a desocupada *terra de ninguém* que confronta duas fronteiras políticas. A ideia mais forte, ao contrário, é a de ambiguidade e indistinção; lugar fecundo para a imaginação, povoado de sombras e de fantasmas, atravessado por sonhos e por fantasias. Território de cruzamento e de passagem, nele convergem palavras e imagens que são como fios dispersos sobre os quais a narrativa trabalha, urdindo-os de forma a dar-lhes sentido. Pensemos ainda na narrativa lusotropical, no modo como é elaborada, como se sedimenta e transfigura. Proveniente da cepa senhoril pernambucana, de que nos fala Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*? Seguramente de uma realidade histórica, sendo que esta é lida e interpretada, como não podia deixar de ser, a partir de um lugar social concreto. Estamos sempre perante o autor e as suas circunstâncias, dir-se-á, mas neste caso pesa decisivamente a especificidade do lugar, num Brasil tão diverso em si mesmo. Se Freyre escreve a partir de um lugar concreto e com base numa história circunscrita a uma parte do território, de que forma se universalizam os seus argumentos? Pretendo argumentar que não é aquela específica leitura de um passado, ademais circunscrito a um lugar e tempo histórico bem determinado, que garante o sucesso da narrativa que propõe, mas antes aquilo que a complementa. Algo que é exterior, pelo menos de início, ao argumento de Freyre, mas que se encontrava disponível enquanto estrutura de significação. Falo, naturalmente, dessa teia de fios dispersos, feita de palavras e de imagens, de fragmentos soltos, pedaços de história que se reconhecem e valorizam. É essa estrutura difusa e intersticial que permite a um descendente de fazendeiros pernambucanos ver na obra dos seus antepassados a marca de uma *cultura* distante, como é defendido em *Casa Grande e Senzala*, do

mesmo modo que é a densificação dessa teia que permitirá chegar a *O Mundo que o Português Criou*, ou à arrojada premonição da emergência de uma raça lusotropical, como se pode ler em *O Luso no Trópico*⁷.

Não há, neste novelo difuso, um *centro*, apesar do lugar de destaque atribuído a Portugal, por exemplo em *O Mundo que o Português Criou*. Eduardo Lourenço, que de forma bastante ácida criticou o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, enunciou esta ideia com acerto: “o espaço da lusofonia, não tanto no seu óbvio sentido *linguístico*, mas como espaço cultural, é um espaço senão explodido, pelo menos *multipolar*, intrinsecamente *descentrado*” (Lourenço, 1999: 188). Pela minha parte, acrescentaria a este *descentramento a ambiguidade*. É ela que permite a convergência entre o sonho imperial e a sua negação. Falo de um mecanismo complexo, mas ao mesmo tempo dúctil e adaptativo. As práticas de vigilância e de controlo, bem como a disciplina do corpo pelo trabalho, possuíam uma eficácia prática, sofrendo, ao mesmo tempo, uma rejeição teórica. Desta forma, dispensava-se a existência de legislação *formalmente racista*, substituindo-a por um mecanismo regulador de acesso à cidadania plena. Do mesmo modo, negava-se a proximidade do trabalho forçado à escravatura, atribuindo-lhe um sentido comunitário, civilizador e até evangélico, por exemplo através da defesa da dignificação pelo trabalho. A eficácia desta forma de *biopoder* (Foucault, 1997: 256ss.) dependia, em boa medida, de um discurso de *exceção* e seu reconhecimento. É em virtude dessa excepcionalidade que quaisquer comparações, quer com outros colonialismos quer com outras experiências históricas, só pode ser feita orientando o foco de análise num sentido preciso, exatamente aquele que hipotrofia as debilidades do colonialismo português (Vecchi, 2010: 55). Também neste aspeto a solução encontrada por Freyre merece ser recordada. Face à colonização nórdica e protestante, racional e distanciada dos colonizados, o europeu hispânico, dispondo de menos meios, segue outra atitude: “condicionado, na maioria dos casos, pela situação de analfabetos ou quase-analfabetos (...) [segue] uma atitude como que franciscana (...) de confraternização

7 Eis a premonição em discurso direto: “talvez se esteja a desenvolver em todo o mundo luso-tropical um tipo de homem com tendências – repita-se – para moreno, nas suas predominâncias de cor, e talvez próximo do mediterrânico, por um lado, e, por outro, do árabe ou do indiano, nas suas formas mais características de corpo. Talvez venha a ser chamada um dia ‘raça’ – raça luso tropical” (Freyre, 1961: 80).

com os indígenas, com os seus valores de cultura e com a natureza vegetal ou animal dos espaços quentes” (Freyre, 1961: 247). O defeito torna-se virtude por força de um *feitio* de alma que transcende espaço e tempo.

*

O «Portugal do Minho a Timor» não é pensável nem concebível como um império idêntico aos demais. É num outro plano que o devemos situar, conjugando realidade e irreabilidade. Tem forma e conteúdo, ocupa território e governa pessoas, mas parece estar sempre para lá dessa materialidade. Importa pouco que uns vejam nele o anúncio de um Quinto Império enquanto outros sublinham como de tão escassos meios nasceu um colonialismo de face humana. O que importa, afinal, é a crença na exceção e a forma como essa crença rege as narrativas que prefiguram sentidos. Por esta razão, quando passamos do sonho do império às narrativas pós-coloniais, não mudamos, verdadeiramente, de registro. A ambiguidade mantém-se, gerando adesão em alguns casos, tal como no passado sucedia com os que acreditavam na vocação civilizadora do país e das suas gentes, mas gerando também visceral rejeição, equiparável à que sentiam aqueles que se distanciavam da *lusa communitas*. No presente, esta tensão entre adesão e rejeição reajustou-se ligeiramente, passando a opor o sonho nostálgico de uma comunidade alargada que se imponha num mundo globalizado ao temor da recuperação das velhas fantasias lusocêntricas. Para perceber como se governa a tensão entre estes sinais contraditórios é necessário regressar às ideias de intersticialidade e de *bricolage*, conceitos cuja importância neste debate decorre do carácter multipolar e descentrado daquilo a que se chama lusofonia.

Ao não se conseguir afirmar como centro, Portugal vincula-se a um conjunto de atos, mas também de artifícios, que se sedimentam na palavra e em práticas quotidianas⁸. Trata-se de um exercício que pode passar tanto

8 Seria importante discutir o que devemos entender aqui por *Portugal*. Diria que demasiadas vezes o nome é usado *ad libitum*, ora remetendo para uma totalidade que engloba todos os portugueses e lhe atribui determinadas características, ora evocando um território com uma história e identidade próprias, ora ainda recorrendo a acrílicos procedimentos metonímicos que tomam a parte pelo todo. Quero com isto dizer que não discuto aqui algo que, no entanto, importaria discutir: quem se vincula aos atos, quem gere os artifícios, quem tem acesso legítimo à palavra.

por discursos laudatórios da nossa exemplar relação com os trópicos, como na defesa do envolvimento institucional em plataformas *lusófonas* dedicadas às artes, à formação académica ou aos negócios. De um ponto de vista analítico podemos, com algum rigor, separar diferentes campos de elaboração de narrativas lusófonas, percebendo diferentes agentes, estratégias e objetivos. No entanto, do ponto de vista da perceção do objeto, o que resulta é a interpenetração das várias esferas. Por exemplo, se pensarmos na esfera económica e empresarial, facilmente encontramos exemplos de um deslocamento de uma racionalidade estritamente económica para argumentos de base afetiva, que sublinham uma suposta capacidade de integração dos portugueses em contextos não europeus, o que é apenas a reformulação da velha *adaptabilidade* e *aclimatibilidade* lusotropical. A junção de elementos heteróclitos e, em alguns casos contraditórios faz-se, como argumentei, através de uma hábil *bricolage*. O seu sucesso não é garantido, mas mesmo nos casos em que se assiste a um desgaste dos argumentos o dispositivo nunca colapsa totalmente, na medida em que as *peças* que o compõem são recicláveis. Para continuarmos no exemplo do lusotropicalismo, repare-se como ele contribui decisivamente para a persistência do mito da democracia racial no Brasil, ainda que a evidência social a negasse. Fê-lo, justamente, colando fragmentos distintos, peças soltas que compuseram um quadro coerente e convincente. Colapsou inteiramente? Será justo e acertado dizer que as críticas portuguesas e brasileiras às ideias de Freyre, que tão fortemente marcaram a década de 1980, desconstruíram o mito? Se assim foi, como explicar a recuperação, na última década, da sua figura e obra, processo tão evidente quanto as críticas o haviam sido? Será isso suficiente para falar em reconfiguração do seu pensamento?

São demasiadas perguntas e excessivamente complexas para o que resta deste artigo. Não terei a ambição de lhes dar resposta, mas procurei, ainda assim, definir e justificar uma linha de investigação que me parece proveitosa. Vejo na literatura um território pouco vigiado, quando contrastado àquele em que o ensaio académico se produz e circula. Parece-me, por essa razão, um universo capaz de dar respostas a algumas das perguntas formuladas, ou, pelo menos, suscetível de alargar este debate. Hegel apontou a leitura do jornal como a prece matutina da época moderna, atribuindo à leitura do romance a função de prece noturna (cf. Fortini,

1998: 185). Certamente que hoje o diria de forma diferente. Talvez visse na televisão ou na *internet* o objeto da prece de todas as horas; talvez duvidasse da vitalidade do jornal no seu formato tradicional; talvez desconfiasse de uma tão liberal designação de literatura, onde cabe, de igual modo, a grande arte e o produto efêmero que não merece um cordel dos antigos. O romance, ou, de um modo mais abrangente, a narrativa ficcional, continua, em todo o caso, a desempenhar um papel importante na vida das sociedades. Se o sentido de pertença a uma nação já não se reforça através do romance histórico, ao jeito oitocentista, a imaginação e os afetos continuam sendo alimentados pelas histórias que os livros encerram. Afinal, “não há forma cognitiva mais adequada à cartografia das complexidades do coração do que a cultura artística” (Eagleton, 2000: 71), ou então, dizendo de outra forma, mais aproximada àquilo que aqui propomos, a literatura ajuda a ligar os fios que compõem a rede de significações a que Geertz (1973: 88) chamava *cultura*. São esses fios e a teia que compõem e que constantemente se faz e refaz, que aqui me propus trazer a debate. Também o conceito de espaços intersticiais me parece adequado para abordar a narrativa literária, sobretudo se o *corpus* analítico for construído tendo em mente esse fator.

Noutro lugar (Cunha, 2011), procurei explicar os critérios de constituição de um *corpus* analítico e alguns resultados preliminares. Usei dois critérios fundamentais. Por um lado um critério de natureza temporal, que permitisse assegurar uma matriz basicamente pós-colonial – os textos selecionados para análise devem ter uma data de publicação posterior a abril de 1974. O outro critério tem diferente natureza, procurando assegurar a transversalidade das narrativas, de tal forma que apenas são considerados textos cuja narrativa se reporte a mais que um *espaço lusófono*. Não apresentarei aqui os resultados obtidos, que são, em todo o caso ainda bastante fragmentários. No trabalho a que aludi, reporteime a três textos e três autores – *Os cus de Judas* (1979), de António Lobo Antunes, *Nação crioula* (1997), de Eduardo Agualusa e *O rastro do Jaguar* (2009) de Murilo Carvalho – com o objetivo fundamental de dar conta da *paisagem étnica* de cada uma dessas obras, procurando estabelecer diálogo entre elas. Trabalho, neste momento, a partir de um outro *corpus*, procurando refletir sobre algumas dimensões mais específicas, como são a narrativa ficcionada dos processos de constituição dos novos países de língua por-

tuguesa e ainda a guerra colonial, esse tópico discursivo tão fortemente transversal. O que quero sublinhar, repito, não são os resultados, mas possibilidades abertas por uma abordagem da lusofonia a partir de *pistas menos frequentadas*, nomeadamente aquelas que a liberdade da ficção permite. Mesmo aceitando que também as representações factuais têm, em última instância, uma dimensão ficcional, o certo é que, diferentemente do *conhecimento científico*, a literatura não depende de um critério de *verdade*, facto que lhe dá a enorme vantagem de ambicionar uma visão de *totalidade*. O modo como encena os espaços e os atos e palavras dos atores não aproxima a literatura da verdade histórica, mas abre portas e janelas para o mundo das emoções e dos afetos, ou seja, para uma certa *respiração* das comunidades. À fragmentação do real, a ficção responde com discursos que integram e propõem sentidos reconhecíveis, sendo, simultaneamente, produto e produtora de visões sobre o mundo. Assim, é pela tensão entre a subjetividade de quem escreve e o reconhecimento e legitimação do que é escrito por parte de quem lê, que importa discutir o complexo universo da literatura lusófona.

Referências

- ANDERSON, B. (2005 [1991]). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- CASTELO, C. (2000). A recepção do Luso-Tropicalismo em Portugal. In F. Quintas (org.), *Anais do Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*. Recife: Fundação Gilberto Freyre.
- CUNHA, L. (2011). Letras que desenham identidades: interseções lusófonas na narrativa literária. In M. de L. Martins; R. Cabecinhas, & L. Macedo (eds.), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona – Lusofonia e Cultura-Mundo* (pp. 13-36) Disponível em <http://hdl.handle.net/1822/19805>. Acesso em 12/3/2013
- CUNHA, L. (2007). Fronteras simbólicas. In A. Barañano; J.L. García; M. Cátedra & M. J. Devillard (coord.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y globalización* (pp. 155-157). Madrid: Editorial Complutense.
- EAGLETON, T. (2003 [2000]). *A Ideia de Cultura*. Lisboa: Temas & Debates.
- FORTINI, F. (1989). Literatura. *Enciclopédia Einaudi, Literatura-Texto*, vol. 17 (pp. 176-199). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- FOUCAULT, M. (2006 [1997]). *É Preciso Defender a Sociedade*. Lisboa: Livros do Brasil.

- FREYRE, G. (1961). *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- GEERTZ, C. (1989 [1973]). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIL, J. (2004). *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LOURENÇO, E. (1983). Crise de identidade ou ressaca imperial? *Prelo – Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, nº1: 15-22.
- LOURENÇO, E. (1999). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- MARGARIDO, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- MARTINS, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.15-33). São Paulo: EDUC – IP-PUC.
- SANTOS, B. de S. (2001). Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In M. I. Ramalho & A.S. Ribeiro (org.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade* (pp. 24-85). Porto: Afrontamento.
- VECCHI, R. (2010). *Excepção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial*. Porto: Edições Afrontamento.
- ZURARA, G. E. de (1915). *Crónica da Tomada de Ceuta por el Rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.