SECÇÃO TEMÁTICA

PÓS-COLONIALISMO E PÓS-MODERNISMO EM CONTEXTO PRÉ-MODERNO E MODERNO – O LOCAL E O NACIONAL NAS LITERATURAS DOS CINCO E AS ILUSÕES DA LITERATURA-MUNDO

Pires Laranjeira

CLP – Universidade de Coimbra

No chamado Ocidente – essa construção civilizacional que precede, funda e excede o capitalismo – a noção de “literatura-mundo” começou por aparecer no contexto de um romantismo essencialista, penumbroso e gótico, ou seja, propício aos voos do intelectual personificado pela figura shakespeariana de Ariel, que buscava nos arcanos da mente um espectro de sensações e de imagens capazes de interpretar um sentimento do mundo que pudesse ser recebido como universal e não se prender à mesologia e à etiologia de lugares e culturas. Neste momento, a “literatura-mundo” é um conceito usado pela escola de Harvard para classificar uma literatura que se deseja quiméricamente sem fronteiras, “mestiçada”, transnacional, viajante, mutante, impessoal, canónica, múltipla, clássica – tal como a definição de identidade de quem a produz e dos que se sentem cosmopolitas, supostamente não pertencendo a qualquer lugar, nem sendo herdeiros de nenhuma tradição, como seres flutuantes sem pertenças. Essa conceção descola da consciência da globalização que instaurou a pós-modernidade líquida assente no capitalismo financeiro, industrial e tecnológico deslocalizado.

O romantismo, de extração germânica e inspiração goethiana, quando metafísico e especulativo, ou de timbre britânico, aprendido

em Bentham, exaltante de ideias carcerárias, pragmático e utilitarista, no sentido mesmo de fiduciário, calvinista e pré-orwelliano, diferia daqueloutro que glosava a tradição castiça e etnográfica, popular e historiográfica de um território e um povo que buscavam a legitimação enquanto comunidade imaginada pela burguesia fundadora dos modernos Estados-nações, teve o seu ícone filosófico em Kant, mas mais ainda num filósofo francês muito popular e hoje esquecido, representante dessa perene e insidiosa corrente relativista que procura tudo conciliar num amálgama que parece a todos satisfazer (e não passa de pura ilusão), Victor Cousin.

A concepção napoleônica do Estado todo-poderoso, na sequência aristocrática, a que Hegel deu cobertura filosófica, negando o igualitarismo saído da letra da revolução francesa às pessoas e grupos, foi aquela que fundamentou os modernos Estados europeus, capitalistas e burgueses, com sua diversidade estrutural (monarquias, federações, presidencialismos, etc.), que, a partir da Conferência de Berlim, em 1884-85, estenderam os seus tentáculos às colônias africanas.

Os séculos XVIII, XIX e XX, na Europa, podem ser considerados de aparecimento dos Estados-Nações, que correspondem à organização política, social e econômica de povos com condições comuns (históricas, culturais, políticas, étnicas, aspirações e vivências) que criaram organizações supra-regionais lideradas por famílias financeiras, comerciais e industriais, inaugurando a modernidade, sob uma forte concentração de capital. O capital financeiro, sustentado pela ideologia liberal e neo-liberal ou pelo comunismo de estado, organizou o mundo em grandes blocos políticos e econômicos que têm a tendência para, hoje, cada vez mais, transformar tudo em força de trabalho alienado, em mercadoria e em espetáculo, incluindo as doenças, a fome, a morte, os sonhos e o espírito de cada um.

A construção da modernidade, cujo início, no âmago da Era Moderna, pode ser recuado ao Renascentismo, e que corresponde à expansão ultramarina do capitalismo e sua expressão industrial, tecnológica e comunicacional, assentou em inúmeras barbáries, desde o tráfico negreiro e o trabalho escravo à ocupação colonial, aos genocídios e massacres, guerras de extermínio, exploração da mão-de-obra miserável e coisificação humana, em todos os tempos e latitudes. É natural que se queira desconstruir tudo isso, mas não se pode, nem deve apagar. E ainda existe literatura que quer viver do passado, sem nele viver, para recordar o quanto custa a independência.

As lutas dos trabalhadores, das mulheres, das minorias e dos colonizados pelas liberdades, e toda a espécie de movimentos pelos direitos humanos, contra a exploração, a dominação e os poderes hegemônicos, ajudaram a combater as teorias da exclusiva excelência da chamada civilização ocidental, da sua razão fundada sobre os cadáveres de milhões de subalternos e de uma exploração econômica e social à escala globalizada, como nunca existira na história da humanidade. Assistiu-se à emergência, na cena mundial e no campo da cultura, de novas vozes, novas estéticas, novas temáticas, novas maneiras de ver, sentir e agir, reportando as vivências, imaginações e sonhos dos povos do então chamado Terceiro Mundo. Os utopismos, o marxismo, o anarquismo, os indigenismos, o panafricanismo, a Escola dos Annales, a Escola de Frankfurt, a primeira fase inglesa dos Estudos Culturais e a Escola indiana de História dos Subalternos, entre tantos outros movimentos e tendências teóricas, ajudaram a perspetivar novos sujeitos e objetos de novas sociedades e diferentes temporalidades.

Nas sociedades altamente industrializadas e tecnológicas, de comunicação em rede, a tradição das grandes narrativas e das artes como representação dos dramas e tragédias sociais, psicológicos e culturais tendeu a ser substituída por produções industrializadas,

seriais e egolátricas, na sua faceta decorativa, espetacular, efêmera e líquida. A massificação do ensino e da literacia, associada ao bem-estar e consumo, conduziu ao alargamento da “leitura pública”, mas também à produção industrial de produtos culturais de massas, de entretenimento e lazer. Uma quantidade apreciável desses produtos, incluindo muitos dos que se classificam como artísticos, não passa de objetos ideológicos de reprodução dos poderes instituídos, sejam eles económicos, culturais ou estéticos, com função de entretenimento e distração do que é essencial. A poesia passou a ser, tantas vezes, um ato tecnicista, misantropo e soturno de juntar palavras sem paixão (ou com excesso de zelo) e deixou de ser, outras tantas vezes, ritmo, energia, sentimento, emoção, afetividade, sensualidade, coletivo. Tornou-se quase mística, desprezando a legibilidade do social, histórico e económico (sim, do económico), cuja melodia foi substituída pelo compasso, no seu duplo sentido de uma pirotecnia-em-si, sancionada pela hipérbole de que o meio é a mensagem. Tornou-se uma máquina automática da linguagem ou uma “literatura de parafusos”, uma cibernética sem sujeito, identidade ou significado coletivo. Em suma, e para reutilizar um conceito cada vez mais, já não líquido, mas gasoso, **a poesia desumanizou-se.**

A chamada aldeia global da comunicação e a democracia política criaram a ilusão da uniformização, da igualdade, da indistinção, sob a aparência de que cada um pode ser senhor do seu destino, acirrando a ideia da individualidade até à exaustão. Como correlato ideológico desta situação tida como global, como se todos os povos e todas as pessoas do mundo vivessem e fossem assim, surgem as teorias sobre a mutabilidade acelerada das identidades, sustentando que, no campo cultural, se vive como que um fluxo de experiências sem fronteiras nem barreiras, de migração de elementos, de hibridismo, mistura, miscigenação ou tansculturação.

As deslocações de populações atingiram, no século XX, proporções nunca verificadas no decurso da humanidade, seja pela emigração, as migrações, as guerras e os refugiados, o turismo, as férias ou viagens no mesmo território. Essa mobilidade foi acompanhada pela *movilidade cultural*, isto é, pelo intercâmbio das criações culturais, enquanto mercadorias transacionáveis, e pelo surgimento de novos meios e técnicas de comunicação, como o telefone, a rádio, a televisão, o cinema, o fax ou a internet, que servem para difundir mensagens, parecendo reduzir as distâncias e permitindo a receção mais rápida dos produtos culturais.

A última expressão dessa ansiedade utópica de igualdade, indistinção e miscibilidade, de que resultaria a harmonia e a generalização de uma só raça humana, da raça humana sem distinções, é o conceito-palavra de *crioulidade* aplicado, por exemplo, à cultura angolana ou à cultura brasileira.

Para a maioria das populações do planeta, pese embora a globalização e o neo-liberalismo, o enraizamento ainda não foi substituído pelo rizoma, a não ser para a teoria de algumas elites. Em geral, as pessoas funcionam, na maior parte do tempo, tendo por medida do seu universo pessoal e do coletivo próximo das ramificações das suas raízes (do seu nascimento e crescimento) e não das ramificações das redes (do seu cosmopolitismo e turismo).

Porém, a despeito das teorias pós-modernas da deslocalização e do desenraizamento, da viagem e da desterritorialização, da deriva e da mobilidade, da mistura e do hibridismo, do não-lugar e do entre-lugar, os seres humanos, na sua grande maioria, continuam a *identificar-se* com territórios, paisagens, costumes, culturas, heranças, permanências, que lhes conferem um sentido de pertença, de ancoragem e de **identidade** com certo grau de estabilidade (embora com as suas modificações temporais e espaciais), sem os quais as sociedades seriam conjuntos de seres totalmente desgarrados, insu-

lados na solidão coletiva, à deriva e sem balizas culturais de referência. Compreende-se que se conceba uma identidade como algo mutável, em processo, face à globalização, à assimilação de elementos de variadas origens; todavia, convirá pensar igualmente que as pessoas não mudam tanto ao longo da vida, como, por vezes, se quer fazer crer, sobretudo que **todas as pessoas não mudam assim tanto todo o tempo**. No estado atual da evolução das sociedades pós-coloniais, parece-me irrefletido sobrevalorizar somente as componentes culturais e filosóficas de desancoragem do senso de sedentarismo. Trata-se, portanto, de uma exacerbação pós-moderna, associada à crise do capitalismo, desejar, mais uma vez, nessas sociedades de modernidade diferenciada no tempo e no espaço, que a volubilidade e a mutação acelerada das identificações e das identidades de setores privilegiados (intelectuais, burguesia, turistas, quadros, etc.), embora se considerem também os grupos amplos forçados à deslocação (refugiados, emigrantes, etc.), sejam tomadas como características de grandes conjuntos de populações, em suma, de todo um povo, de conjuntos de povos e mesmo de toda a humanidade, por via dos discursos curiosamente totalizadores, hiperbólicos, de grandes narrativas mediáticas, artísticas e filosóficas, que continuam a existir, tanto nos ensaios jornalísticos e documentários televisivos como, por exemplo, no cinema.

No plano social e político, está na ordem do dia a questão das identidades, embora, na esfera científica, haja propensão para desmerecer essa problemática, uma vez que se argumenta com a vigência da pós-modernidade, da pós-colonialidade, no seguimento do que, em tempos, se chamou pós-história, conceito hoje abandonado pela força da História a fazer-se, todos os dias, com violência. Veja-se, por exemplo, quanto à identidade, um caso de outro campo, o de alguns futebolistas que, por oportunismo de seleções de futebol e deles mesmos, passam, de um momento para outro, a alinhar por um país a

que *patrioticamente* não pertencem, nem por nascimento, família, território, tradição, cultura, história ou sequer pelo projeto de uma vida futura. Pode-se sempre argumentar que, na atualidade, já não é exequível pensar teleologicamente, mesmo a nível individual, num projeto de “vida futura”, tal é a precariedade do trabalho, da habitação, da economia, em termos de localização. Porém, o *sentimento* de pertença marca as componentes identitárias (elementos que são comuns a um grupo, a uma comunidade imaginada), que continuam a determinar o lugar de formação cultural dos grupos.

Por extensão, carece de probatória, texto a texto, que a literatura de um país africano seja considerada “mestiça”, “híbrida” ou “crioula”, o que, à partida, é difícil, senão impossível, de comprovar, a não ser que se trate de Cabo Verde e, mesmo nesse caso, cai-se facilmente na armadilha de considerar essa uma literatura “crioula” ou “mestiça”, sem que os textos específicos contenham qualquer elemento que permita concluir nesse sentido. Por outro lado, por que “literatura crioula”, se a maior parte não é escrita em “crioulo”?

Neste momento, tanto os estudos culturais quanto os estudos pós-coloniais e alguma teoria da literatura, nalgumas das suas dinâmicas, empenham-se em afirmar algo parecido com o facto de o mundo se encaminhar para uma mestiçagem generalizada ou, pelo menos, ser esse o desejo utópico de quem o afirma. A prova disso seria as “fusões musicais”, as “culturas de fronteira”, os “autores transnacionais”, enfim, a “literatura mundial” (*Weltliteratur*), como categoria de um *esperanto literário*, canónico, abrangendo a nata da literatura. Como se a identidade nacional, que se continua a discutir acesamente, por exemplo, em Cabo Verde, por intermédio de uma nova geração – para usar um conceito de Jacques Bidet –, de intelectuais-*organizadores* (sociólogos, politólogos, juristas, historiadores, jornalistas ou escritores), ou a cor da pele, não mais tivessem importância para o estabelecimento dos quadros de referências das

populações, isto é, dos cidadãos, eleitores, emigrantes, mulheres, jovens adultos, etc.

É impressionante como a teoria tende, cada vez mais, a falar em hibridização e mestiçagem e menos em negritude, desvalorizada esta sobretudo por marxistas e liberais quanto ao essencialismo senghoriano (cf. Thompson, in Olaniyan e Quayson (org.), 2009), obliterando que, no Brasil, o conceito continua vigente em determinados meios, nomeadamente do Movimento Negro, concorde-se ou não com os que o usam. Em relação ao século XX, pode-se falar da invisibilidade e da anomia ou apagamento dos negros na *boa sociedade*, pelas práticas dos “suprematistas” (ou defensores da supremacia dos brancos), num contexto de dominação do povo negro, com a promoção da sua inferioridade através das autoridades religiosas, mediáticas e universitárias. No Brasil, um setor ilustrado de intelectuais afetos ao Movimento Negro, que procura minorar os efeitos devastadores do atraso cultural e da subalternidade social das populações afro-descendentes, com o apoio de legislação do governo de Lula (a partir de 2003), usa com intencionalidade o conceito de *negritude* para explicar a sua posição. E é injustamente taxado de “racialista” (de apelar ao racismo negro) por órgãos mediáticos e setores da intelectualidade, tanto marxistas quanto conservadores, que lhe atribuem as causas daquilo que, na verdade, são as consequências que o negro sofreu durante séculos: de estar a fomentar uma sociedade dividida pelo racismo. Esta é a posição das faixas da população e dos intelectuais-“reacionários” que acham que o Brasil tem sido uma “democracia racial”, um país “mestiço” e que, por isso, trazer à discussão as questões de racismo e reparar alguns dos danos históricos causados pelo racismo (incluído o seu silenciamento) da sociedade branca contra a negra, é criar artificialmente um problema até agora inexistente.

Compreendendo que existe mestiçagem no Brasil, isso não significa que o país, na sua extensão geográfica, social e cultural, seja total-

mente mestiço, inclusive nos hábitos quotidianos de toda a população, em toda a parte, a todo o instante. Será um *país subcontinental* de misturas e de mosaicos, mestiço neste ou naquele setor, mas qualquer generalização, neste momento, torna-se abusiva, pois a identidade cultural do brasileiro é composta por certos elementos comuns (samba, que, no início, foi marginalizado, colonização e língua portuguesas, território plano, múltiplas etnias e culturas, formação social imigrante, carnavalização, arroz com feijão, etc.), mas, no resto, trata-se de uma identidade multifacetada, complexa e em processo contínuo de construção. O mesmo se passa com Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, pela complexidade étnica, social e cultural. Os dois países insulares, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, têm menos complexidade, mas basta pensar no desentendimento cabo-verdiano quanto ao sentido de pertença (há uma tendência para, pelo menos, não se pensar como exclusivamente africano, desejando a pertença quadripartida a África, Europa, América e Atlântico, neste caso, talvez não o Atlântico Negro, mas o branco e mestiço), para se concluir que os países continentais necessitarão, ainda durante muito tempo, de pensar-se como entidades ainda muito mais complexas do que os EUA, o México ou o Brasil.

Um autor como Stuart Hall, perante a existência do racismo, compreende as posições da “identidade negra”, mas, por outro lado, é como se valorizasse predominantemente a mistura cultural, a mestiçagem, o hibridismo, o constante movimento das culturas a misturar-se em determinados locais e contextos, tendo como campo de observação sobretudo cidades populosas e cosmopolitas (cf. Sovik, in Hall, 2003: 15). Também Paul Gilroy fala em “constituição proteica” da cultura sob domínio colonial, nas Américas negras, a qual, segundo ele, “não se submeteu aos roteiros do absolutismo étnico, nacional, racial ou cultural” (Gilroy, 2007: 144-145). É como se, desde há pelo menos 15 anos, a teoria tendesse a não suportar

o valor das culturas locais, para sobrevalorizar os exemplos, sempre escassos, dos que transcendem esse *localismo*. Foi por isso que também Maryse Condé enfatizou as mudanças radicais na identidade de alguns criadores, ao sublinhar o facto de certos haitianos da diáspora usarem o alemão ou o inglês para os seus textos (Condé, in Condé e Cottenet-Hage, 1995: 305-310), todavia não discutindo tratar-se apenas de uma tendência de intelectuais-“organizadores”, e não de populações inteiras, sem expressão de maior no significado de ser haitiano.

Por comparação com as Caraíbas, com a Martinica, que se mantém um departamento da França, Cabo Verde viveu, durante muito tempo, uma relação apaixonada com a potência colonial, mas, pela independência, segue, hoje, o seu próprio caminho identitário. Talvez não seja, na verdade, um mosaico crioulo, como querem certos autores referindo-se às Caraíbas, por se constituir como uma entidade mais coesa. Ou será que não? Patrick Chamoiseau, centrando-se no Haiti, fala do “incerto mosaico”, “sempre conflitual”, “sempre caótico”. Ele recusa-se a endeusar uma identidade original, a retomar, reformulando-os, os valores coloniais da unicidade, da antiga identidade de um território e das componentes agregadas. Chamoiseau fala, por oposição a essa mesmice herdada do passado, de o seu próprio corpo conter *em si* uma espécie de “totalidade-país”, não fechada nem imóvel, mas aberta aos horizontes mais diversos (cf. Chamoiseau, 2006: 222 e 226). Ele e Raphael Confiant exortam a que se chame a literatura das Caraíbas “simplesmente literatura crioula” (cf. Chamoiseau e Confiant, 1991: 13). Édouard Glissant chega mesmo a sugerir uma *crioulização do mundo*, segundo ele já em processo real, a caminho de levar à prática a utopia (cf. Glissant, 1996: 89). Está-se assim no reino da fantasia, da ficção, ou seja, em sintonia com todos os teóricos da *mestiçagem universal*. Mesmo Cabo Verde, conquanto sociedade mestiçada, não tem

uma identidade conceptualmente estabilizada, isto é, um conjunto de componentes comuns, na mente dos seus intelectuais. Tê-la-á na mente dos seus cidadãos?

Neste começo do século XXI, no âmbito lusófono, trata-se de um curioso cruzamento da teoria do dialogismo de Bakhtin e da teoria da antropologia culturalista com a sócio-antropologia de Gilberto Freyre.

É nesse sentido que há a tendência atual para, tanto no campo científico quanto no cultural e social, se deparar com a ideia, que tende a generalizar-se nos *media*, de que o “mundo”, isto é, “tudo” é misturado, miscigenado, mestiço, híbrido, desde a alimentação à música popular ou à literatura. Não se toma em conta que, no caso de Portugal, por exemplo, somente na capital é que coexistem várias gastronomias, desde a indiana à cabo-verdiana, e que as restantes cidades praticamente ignoram a multiplicidade gastronómica do mundo, ou que as músicas do mundo têm em Lisboa um público receptor considerável, mas, no quotidiano, é o rock que dita a lei da rádio, os portugueses, isto é, os jovens nas cantinas das universidades, as mulheres idosas em casa, os pobres dos bairros pobres, continuam a comer sopa e batatas com carapaus, às vezes um cozido à portuguesa, raras vezes ou nunca um crepe francês, significando isto que os hábitos mudam bastante, mas não tanto que os portugueses sejam, neste momento, comedores de arroz com feijão, como os brasileiros, ou de *catchupa*, como os cabo-verdianos. Os costumes tradicionais, os antigos, tais como as filiações clubísticas, ou a leitura na escola de clássicos portugueses, comandam a vida e instilam um consenso identitário, que se pode definir como abrangendo os descendentes dos lusitanos e afins.

Quando se fala que o mundo caminha para a mestiçagem, está-se a apresentar uma utopia, pois o estado atual é outro, mantendo as velhas divisões e choques de interesses de estratos diferenciados dos

povos. No caso de Angola, a mestiçagem ocorreu naturalmente em regiões de contacto e misturas que a colonização propiciou, sobretudo nas faixas dos *hinterlands* de Luanda e de Benguela, devido à instauração de uma condição colonial, de presença de europeus no terreno dos povos bantu, num contexto de escravização, embora tivessem existido ligações voluntárias e espontâneas, dois centros urbanos de irradiação do tráfico de escravos para o mundo.

A Angola moderna, atual, é o resultado da atitude de revolta contra os estrangeiros – portugueses ou holandeses – levada a cabo por Nzinga Mbandi, que unificou a região de maioria quimbundo, onde o MPLA viria a surgir, também naturalmente, como a emanção dessa região e etnia, alargada ao resto do território atual, de que emergiu a elite sociológica mestiça, negra e branca que liderou o processo da independência. A defesa da tese de que se processou uma mestiçagem cultural em Angola, com a sua expressão na “crioulidade da cultura”, tem sido o cavalo de batalha de um conjunto de intelectuais (escritores, professores, políticos) que não simpatiza justamente com o MPLA, com a ironia de ter sido esse movimento / partido a assumir a parte significativa da mestiçagem angolana que, hoje, é reconhecida. Alguns desses intelectuais, na pós-independência, durante a guerra de rebelião contra o governo e o estado angolanos, tomaram posições que, objetivamente, estiveram do lado das forças da UNITA, FNLA, África do Sul e Zaire. A UNITA seguia um rumo ideológico de crítica à mestiçagem, apresentando-se, curiosamente, como defensora de uma genuinidade negro-africana. Alguns desses intelectuais, defensores da tese da “crioulidade” angolana, apresentavam Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz como os que teriam sido (ou deveriam ter sido) os genuínos líderes da revolução independentista, como os ícones políticos e intelectuais de uma suposta verdadeira independência de Angola, não suportando que Agostinho Neto tivesse liderado o país rumo à libertação do colonialismo

e à independência em 11 de Novembro de 1975. Outros optaram por retomar a tese interessante da “crioulidade” de Luanda no final do século XIX, alargando o conceito a todo o país, fazendo por ignorar que o processo de mistura social de Luanda foi interrompido como consequência direta da Conferência de Berlim, ou seja, a introdução do colonialismo moderno com a obrigatoriedade de ocupação de todo o território. Ser *crioulófilo* é optar por apagar ou neutralizar o fundo bantu da cultura angolana (essa matriz ancestral e popular), com o apoio da teoria das identidades oscilantes, mutantes e deslocadas. O país ainda não entrou na pós-modernidade (somente uma sua camada de elite), nem sequer alcançou, na maioria do seu território e do seu povo, uma mentalidade globalizante moderna, mantendo-se ainda estruturas de organização ainda arcaicas / tradicionais ou frágeis quanto ao modelo urbano, pós-industrial e comunicacional, que caracteriza, hoje, no mundo, as sociedades pós-modernas. É por isso que a literatura angolana é constituída, na sua maioria, por textos castiços, regionalistas, nacionalistas, patrióticos, historicizantes, realistas, ideologicamente marcados, lusófonos, bantuófonos, isto é, situados na matriz negro-africana / bantuófona da cultura angolana de língua portuguesa. Alguns dos textos culturais e literários podem ser pós-modernos e desterritorializados, podem até ser de uma cultura angolana nómada, viajante ou itinerante, imaginativa ou fantástica, diaspórica ou delirante, mas, a maioria do seu *corpus* é notoriamente apelativa das origens, das raízes, do projeto nacional, da combinatória entre a ancestralidade bantu e a herança portuguesa. Sincretismos específicos e mestiçagens localizadas, para lá da invasão pós-moderna em núcleos restritos, não autorizam a conceção de uma sociedade fartamente mestiçada e crioulizada, sob risco de as palavras e os conceitos já nada significarem de ligação ao mundo real e concreto que se procura apreender. Não se pode desejar (e classificar) uma literatura e uma cultura “crioulas” para

Angola, se o mesmo não se aplicar, por exemplo, à literatura e à cultura portuguesas, embora sabendo que tal conceituação se tem usado exclusivamente em relação ao mundo extra-europeu, precisamente numa perspectiva de avaliar e classificar o mundo do Outro, ainda que nesse Outro tenham participado colonizadores do Mesmo, brancos, por vezes etiquetados de “segunda categoria ou classe”, o que, desde logo, indicia o julgamento do espaço da colónia como conotado pejorativamente, desqualificado e subalternizado. E, por isso, proponho que seja considerada a existência de uma cultura e uma literatura crioulas sempre que elas se afirmem, única e exclusivamente, a partir da existência de uma língua crioula e somente nessa circunstância.

Aqueloutro posicionamento pós-moderno e mesmo pós-colonial – terminado o domínio direto, presencial, sobre as colónias – procura afirmar como que a ausência de tensões, fricções, divisões e outros choques de classes, raças, etnias, ideologias, religiões ou culturas, em última instância proclamando implicitamente, a partir da Europa e dos EUA, uma *pax* cuja tendência é a da “reconciliação”, do “diálogo de culturas” e, neste momento, da “literatura-mundo” como conceção de literatura acima de localismos, regionalismos, casticismos, particularismos, racializações, classismos, e assim por diante.

No terreno da análise literária, por exemplo, a tendência é o regresso ao cânone das obras consagradas, à literatura vista como não interessando a origem, o país, o povo, a língua, as classes, a raça, a etnia, a ideologia ou visão de mundo, mas sobretudo os materiais em que o discurso surge, desde a letra, a sua forma, o suporte técnico e a mediação. Para o caso de uma literatura africana, como a angolana, não interessaria tanto a origem cultural da substância (bantu), mas o facto de, pensando na *recepção portuguesa*, ser um autor e seus livros a circularem abundantemente no território, com projeção mediática, tiragens avultadas, etc. Enfim, juntar ao texto um bom negócio.

Há uma migração do conceito de *crioulo* das Américas do Centro e do Sul para a sua aplicação aos Cinco de “língua oficial portuguesa”. Na realidade, a elite dita “crioula” das Américas não chegou a ser *mestiça*, no século XX, mas antes copiadora (ou mimetizadora) das tendências da modernidade euro-norte-americana quanto às tradições greco-latinas, os costumes (alimentação, leituras, música, vestuário, religião, etc.) ou a arquitetura. Não se trata de recusar, por exemplo, o encontro de culturas, mas de criticar as tentativas de extrapolar uma verificação localizada (o cosmopolitismo dos que ultrapassam línguas, culturas e espaços) para o domínio generalizado das sociedades e dos diversificados espaços do mundo.

Um autor como Paul Gilroy usa termos como sincretismo, adaptação, intermistura, hibridez, recombinação, transcultural, proteiforme, manifestando-se agastado com o “absolutismo étnico, nacional, racial ou cultural” (cf. Gilroy, 2007: 145).

Os gostos e os hábitos da elite angolana ou moçambicana (políticos, militares, empresários, magistrados, mediáticos, intelectuais, professores universitários) são predominantemente de herança europeia ou simplesmente de aquisição / assunção direta da Europa (vejam-se, por exemplo, as compras que os angolanos ricos efetuam nas melhores lojas de Lisboa, Paris ou Londres), mas é difícil considerar que possam ser *élites crioulas*, visto que, na América, essa designação se aplicou às elites que foram sempre brancas. A componente da raça / cor da pele desempenha, então, a sua função crucial de repertoriar a *proveniência étnica* e a *representação social*: os *crioulos* das Américas são, pois, brancos ou, quanto a outro uso da palavra, como acontece no Brasil, reveste-se de um sentido social, cultural e ideológico que é altamente pejorativo (por exemplo, quando se diz “crioulagem”, no sentido de negro ou mestiço que, por definição, seria vagabundo, criminoso ou preguiçoso). O critério de designar algo como “crioulo”, no espaço da colonização portuguesa de

África e do Oriente, é relativo às línguas ditas “crioulas”. No tocante a África, pode-se falar, então, de elites crioulas quando elas emanam de sociedades em que existe uma *língua crioula* (Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Malaca, etc.) e, portanto, a elite política, económica e cultural se expressa nessas línguas e detém o poder político e a ascendência social em relação à restante população, mesmo quando a “língua oficial” do novo Estado-nação seja a língua portuguesa, tal como acontece na Guiné-Bissau, onde a faixa da população que acede às línguas crioula e portuguesa detém os vários poderes, desde o económico, ao político e ao cultural. Não escrevem alguns dos principais poetas, após a independência, simultaneamente em português e crioulo, como José Carlos Schwarz, Tony Tcheka e Odete Semedo? Essas *elites crioulas* de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau constituem-se como famílias, grupos ou classes (fala-se de “classe dirigente”) que podem não ser mestiçados biologicamente (veja-se como o presidente Nino Vieira representava uma etnia dos negros guineenses e como Lúcio Lara, em Angola, ou Marcelino dos Santos, em Moçambique, ambos mestiços e n.ºs 2 dos respetivos líderes, não puderam ser presidentes). A elite política angolana, na sua maioria esmagadora, é negra e não mestiça ou branca, contudo europeizada ou “ocidentalizada”, mas não crioula, no sentido em que, mesmo a língua portuguesa, nesse país, no uso quotidiano e na literatura, tende para uma (nova) norma, a norma angolana, tal como aconteceu no Brasil, embora a norma na comunicação social, no Estado e entre essa elite seja muito próxima da de Lisboa. As condições históricas e sociais em que essa elite se formou e se afirmou explicam as opções, que, na verdade, não eram muitas, sob perigos vários, desde o tribalismo à necessidade de coesão nacional e diferenciação regional na África Austral.

Se bem que pensadores europeus, como os franceses Michel Serres e Serge Gruzinski, usem o conceito de *mestiçagem* aplicado às

ciências humanas, ou que Peter Burke pense a cultura como essencialmente *híbrida*, ou Paul Gilroy reconheça, para além da negritude, o poder das *misturas* e de *entre-campos*, como Bhabha do *in-between*, trata-se sempre de uma passagem de semas da etnologia (que é uma disciplina com origem na vontade colonial de conhecer para melhor dominar) e da antropologia, isto é, de disciplinas da sociedade e do humano vistos sob o prisma biológico e social, para as disciplinas ou áreas da cultura, das artes e das letras (literatura, música, dança, etc.) e, por isso, os médias, hoje em dia, falam, com ligeireza e simplificação, de músicas mestiças, cinema mestiço e até, curiosamente, de literatura mestiça, como num livro recente o fez Celina Martins. Recorde-se, a propósito, que já Manuel Ferreira falava de uma situação de *entre-deux-mundos*.

Hoje, há um evidente esforço para, idealisticamente (idealmente), tentar esbater as diferenças de raça / cor / história / cultura, para implicitamente alardear uma mistura de componentes, um apagamento de oposições, de que resultaria uma nova identidade rácica, cultural ou ideológica, ou todas juntas, de anulação das diferenças e de exaltação diluidora dos contrastes, oposições e contradições. Como querendo significar que o racismo e a exploração hierárquica das raças, etnias, castas ou classes subalternas pertencessem ao passado e, sobretudo, pelo agenciamento das ideias de “encontros de culturas”, de “crioulidade” ou de “mestiçagem biológica e cultural”, se devesse continuar a perpetuar a ideologia lusotropicalista de que Portugal produziu uma colonização e um colonialismo tão diferentes e tão apaziguadores que não se teria justificado o levantamento em armas dos africanos contra Portugal, nos anos 60, obliterando que a colonização e dominação dos territórios por Portugal foi uma empresa que motivou revoltas, desde logo, no século XVI.

Mia Couto, Pepetela ou José Eduardo Agualusa são escritores editados no mundo lusófono e traduzidos em várias línguas, num

processo de reconhecimento globalizante, podendo ser apreciados pelos leitores lusófonos e extra-lusófonos e caindo no horizonte de expectativas de uma “literatura-mundo”. A conceção dessa literatura passa pela ultrapassagem de fronteiras (pela tradução interlinguística, mas também pela tradução interpretativa, logo, cultural), pela viagem, mutação, transposição, pela ambiguidade ou variabilidade identitária, pela afirmação de uma dita “mestiçagem cultural”, entre outras características.

A questão problemática que se apresenta é a de que, baseando-se nesses escritores, que nem sequer reúnem similares qualidades pós-modernistas e pós-coloniais, como é o caso de Pepetela (e podíamos estender a análise a outros), se acaba por elegê-los como representantes de uma lusofonia cultural e literária, aproximando-a do conceito de “*littérature-monde*” de extração francófona, que surgiu, aliás, para descentrar a francofonia do Hexágono, agradando aos intelectuais de língua francesa de todos os continentes, e supostamente erguendo-se num bloco mais compacto para combater a hegemonia da globalização anglófona. Curiosamente, nas palavras de um dos organizadores, Michel Le Bris, o livro-manifesto, *Pour une littérature-monde*, apontava escritores mais aproximados de José Eduardo Agualusa, definidos como “trânsfugas, imigrados, nómadas, nascidos numa cultura que os azares da história ou a vontade pessoal fizeram abandonar para viver numa outra (...) bastardos internacionais (...) que passam a vida inteira a bater-se para reencontrar a sua pátria ou fazê-la” (Le Bris e Rouaud: 35). E, num texto de Alain Mabanckou, pode ler-se: “ser um escritor francófono, é beneficiar da herança das letras francesas, mas sobretudo deixar a sua marca num grande conjunto, marca essa que quebra as fronteiras, apaga as raças, encurta a distância dos continentes para estabelecer a fraternidade pela língua e o universo” (56).

Nessa perspectiva, idealiza-se uma confraria de escritores e textos onde deixariam de fazer sentido as diferenças de qualidade, as hierarquias, as classes, os grupos, as etnias, a economia, numa espécie de criouldade mirífica, que a dura realidade, no entanto, vai desmentindo. E da “literatura-mundo” passa-se rapidamente à “poesia-de-todo-o-mundo”, com resultados catastróficos, por exemplo, quando se trata da dita lusofonia. Assim, o derradeiro livro publicado por Édouard Glissant, o escritor da “poética da relação” e da “mestiçagem universal”, foi precisamente *La terre, le feu, l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du tout-monde* (2011). Em cerca de 250 autores e textos de múltiplas línguas, épocas, regiões, sob um conceito alargado de poesia, a representação em língua portuguesa é de Fernando Pessoa, Camões, Carlos Drummond de Andrade e Chico Science & Nação Zumbi.

Essa “literatura-mundo”, no dealbar do século XXI, caracteriza-se pela deambulação, a colagem inusitada, o simulacro, a ambivalência, o hibridismo, a mistura, a deslocalização, o agrupamento do que parece ou está em dissensão, em que tudo o que era sólido se desfaz no ar e os seus estilhaços históricos reaparecem como farsa. É o que acontece com *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002), de José Eduardo Agualusa, que apresenta a personagem de um Zumbi negro como sendo chefe do crime na favela e um ex-comandante angolano da guerrilha como traficante de armas. Esta é a adoção da teoria do simulacro universal (de que tudo é simulacro), como entende Baudrillard, ou de que a escrita é um permanente grau zero, como queria Barthes, com o significado a escapar-se infinitamente do texto. Ela tem expressão também no livro de contos intitulado significativamente *Passageiros em trânsito* (2006), em que, entre tantas histórias trepidantes e mirabolantes, graças ao talento imaginativo e à pluma vertiginosa do autor, nos basta um trecho para ilustrar a auto-ironia pós-moderna, que tanto agrada aos consumi-

dores de textos para divertimento e lazer: “Irrita-vos (agora estou a dirigir-me aos críticos) que eu resuma num breve parágrafo a minha história de amor, além da bela relação de amizade que criei com Dona Marta? Acham demasiado abrupto? Lamento, mas foi realmente tudo muito rápido”.

Escolhas como as de Agualusa, elevado a representante da literatura angolana (mas já ouvimos, em colóquio internacional, chamar-lhe escritor português e brasileiro!), criam um novo cânone, que pode resvalar para uma espécie de neo-paternalismo ou mesmo neo-colonialismo cultural, com o consentimento de uma parte generosa dos atores institucionais. É que o poder cultural que fundamenta essa escolha ignora por completo outras possibilidades, como, por exemplo, o romance *Chico Nô* (de 2008) do angolano Jacinto de Lemos, com mais de 700 páginas (que incluem extenso glossário e entrevista), publicado na Praia, Cabo Verde, em edição limitada do autor, cujo enredo se desenrola nos musseques de Luanda, entre gente marginal e marginalizada, castiça, com linguagem popular e dialógica (contendo, inclusive, centenas e centenas de diálogos tradicionais e contando inúmeras peripécias). O romance retoma justamente a tradição mussequeira da oralidade e, sem sofisticação pós-moderna, narra, prazerosa e arrastadamente, com necessidade de tempo e paciência para repetições, as dificuldades e violências quotidianas, artimanhas e malandragens, onde se reconhecem mais os tributos a Óscar Ribas, Uanhenga Xitu e Boaventura Cardoso, escritores negros e casticistas, do que aos brancos e outros supostamente destribalizados, mas afinal retribalizados pelos interesses da “literatura-mundo”. É por isso que a questão da identidade é central (como aquela do poder), uma vez que ela se relaciona sobremaneira com o espaço cultural de que a literatura procede e cujos leitores imediatos com ela se identificam, isto é, a sua receção e legitimação provém não do espaço da “literatura-mundo”, mas da comunidade imaginada de proximidade local,

regional ou nacional. Trata-se, obviamente, de uma outra literatura, desconhecida até agora das grandes metrópoles, e que parte do seu pequeno mundo para o mundo que a quiser receber, não necessariamente para divertimento e farsa de quem quer apreender as culturas africanas através de equívocos.

No longo percurso das literaturas africanas, o primeiro movimento é o da paridade com a modernidade europeia, mas os escritores mais marcantes, desde logo no século XIX, à escala local, são os que cruzam posturas teóricas de um romantismo popular com realismo testemunhal, num contexto de diferiçã das “metrópoles coloniais”, pois buscam funcionalidades apropriadas ao seu contexto, procurando distanciar-se delas, tanto mais que o seu fazer literário responde a necessidades e especificidades muito delimitadas, sendo problemático analisar essa apropriação como mera reprodução ou imitação, como decalque acrítico. Há um regime específico da escrita, articulado com as metrópoles, mas que se basta a si próprio, no sentido em que essa escrita em línguas europeias já não funciona segundo os usos estritamente europeus, pois, desde logo, tem implicações de autonomia localizada, conjugando-se com uma novidade que só agora, no século XXI, os historiadores começam a identificar (como acontece em Angola), a escrita dos secretários ao serviço dos poderes locais, que não se suspeitava ser tão importante para uma redefinição da história intelectual africana. A escrita literária, no caso africano, tem uma função social e uma função ideológica precisas, nesses tempos coloniais, que, por vezes, parecem esquecidas nas argumentações teóricas da pós-modernidade: ela testemunha, arregimenta, sensibiliza, denuncia, apela e ilustra, com uma estratégia castiça, nativista e africanista. Apreciada numa perspectiva endógena, ela é fundadora da modernidade anti-barbárie, essa outra modernidade de ritmo mais lento, que não sucumbe à aceleração das modas e se mantém num registo de recortes tradicionais ligados à oralidade

dos costumes, com notas épicas e um sentido finalístico de construção paulatina da comunidade imaginada da nação e, nalguns casos explícitos, do Estado-nação.

A modernidade africana incorpora a tradição castiça, proveniente da memória popular, em máximas, estórias e documentos que passaram do mato para a cidade. Assim procedeu, no Mali, Amadou Hampâté Bâ, um intelectual fula educado numa célebre confraria do sufismo islâmico, que dominava o árabe e o francês, entre tantas outras línguas, e que efetuou coletâneas da oratura, mas também criou as suas próprias histórias segundo o modelo oral e, inclusive, escreveu a sua autobiografia. O escritor angolano que dele se aproxima, mas no contexto do cristianismo, é Óscar Ribas, que, nos anos 40-50 do século passado, emergiu como intelectual do nativismo, baseando-se no conhecimento do tesouro ancestral e popular em quimbundo. Por vezes, esse trabalho de recolha e (re)criação das vozes anónimas e coletivas e também em nome próprio sofreu contaminações da colonialidade, devido às assimilações menos críticas e à pressão dos contextos. Mas, no geral, é conferida à atividade de escrita uma aura e uma função de sabedoria local-regional que cauciona o uso da letra como reinstauração moderna da tradição, trazendo à cena dos saberes intelectuais a explicação sobre os chamados hábitos e costumes da sociedade, a sabedoria acrisolada nas narrativas orais. A escrita é verdadeiramente a senha de passagem da chamada “sociedade de panos” para a sociedade engravatada.

A geração intelectual que, nos Cinco países africanos de língua portuguesa, se estabeleceu a seguir à chamada II Guerra Mundial e acabou por participar na fase decisiva das lutas de libertação nacional, incluindo a luta armada, incorporou nos seus escritos esses saberes que legitimavam, no texto, a narração ou poetização da nação (José Craveirinha e Agostinho Neto escreviam, respetivamente, antes da independência: “áfrico país”; “À bela pátria

angolana/nossa terra, nossa mãe/havemos de voltar”). O engajamento da literatura – segundo Sartre, mas também Frantz Fanon – foi seguido pelos nacionalistas de vários credos filosóficos. E, nesse contexto preciso, tendo nós a noção fidedigna do momento histórico que se vivia, compreendemos melhor e podemos situar e avaliar, sem preconceitos, a excelência de um dos mais luminosos e vibrantes poemas de língua portuguesa, escrito em Coimbra, no ano de 1949, pelo poeta angolano Agostinho Neto, “A renúncia impossível”, que, justamente, recusa no seu discurso as ambiguidades e ambivalências da “literatura-mundo”, e que não haja aqui o álibi de lhe chamar um texto simplesmente engajado, porque a ironia funciona como sarcasmo do engajamento, sim, mas para a elevação edificante dos colonizados, seus destinatários primeiros e últimos (por uma boa causa, diga-se, então):

Continuai com os vossos sistemas políticos
ditaduras, democracias.
Matai-vos uns aos outros
lutai pela glória
lutai pelo poder
criai minorias fortes
(...)
apadrinhai os afilhados de vossos amigos
criai mais castas
aristocracias, plutocracias
aburguesai as ideias
e tudo sem a complicação
de verdes intrusos
imiscuir-se na vossa querida
e defendida civilização
de homens privilegiados

Nesse ato de significado transcendente que é a luta armada de libertação nacional, fundam-se, em sentido histórico, duas entidades por cada território, o Estado-nação e a respetiva cultura/literatura moderna, ainda que os dois se fossem gerando, progressiva e dialeticamente, no **cruzamento** das determinações coloniais e da vontade de representação do **pensamento endógeno** e autónomo. O marxismo teve aí um papel fundamental, pela via doutrinária dos partidos comunistas europeus, asiáticos e latino-americanos, contudo apropriado de maneira crítica pelos africanos. Também pela via do panafricanismo se reforçou a consistência do posicionamento **universalista negro**, o qual foi, em síntese, um **cruzamento** de negrismos, africanismos e negro-americanismos com o internacionalismo marxista, opondo-se ao universalismo ocidental (embora Agostinho Neto escreva: “Vamos com toda a Humanidade”). Tal apropriação crítica existiu, por exemplo, no nível político, na rebelde opção pela libertação nacional sem esperar pela revolução proletária das metrópoles coloniais, que era a tese defendida, ainda nos anos 50, pela esquerda mais ortodoxa nas metrópoles europeias.

No campo literário, tentar passar uma esponja sobre o passado colonial de dominação e racismo e da resposta anti-colonial, nacionalista-independentista e negro-africana dos escritores a esse peso do passado, para apresentar, hoje, as diversas literaturas como mestiças ou simplesmente enquadrando-se numa “literatura mundial”, livres, leves e soltas de amarras identitárias, quase aproximando-se de uma conceção *light* de errância descomprometida com a severidade da história e da política, como se os textos fossem alheios a questões de raça, classe, etnia, tribo, clã, nação, país, género, identidade, etc., ou como se os específicos temas, alusões, isotopias ou subtextos não fossem fulcrais para se interpretar os seus sentidos, constitui um gesto equiparável ao daqueles que viam, noutros tempos, a literatura colonial como genuína literatura de África. Seria pensar que a

memória desse passado já passou, o mesmo que atribuir ao intelectual africano um certificado de cinismo, desmemória ou menoridade. É o que se pratica quando se tenta eleger um José Eduardo Agualusa como escritor representativo de Angola. O que não surpreenderá, pois, se o Prémio Camões, como galardão consagratório da lusofonia (segundo uma perspetiva portuguesa), lhe vier a ser atribuído antes de José Luiz Tavares, José Luís Hopffer C. Almada, Paulina Chiziane, Ungulani Ba Ka Khosa, Manuel Rui, Boaventura Cardoso, Arnaldo Santos ou Abdulai Sila, entre outros.

O único livro de língua portuguesa que, no século XX, trata um tema radicalmente inédito, a luta armada de libertação nacional, como grande narrativa explicativa e, simultaneamente, crítica e anti-épica, justamente no cruzamento do pós-colonialismo e do pós-modernismo, é *Mayombe*, do angolano Pepetela. Escrito em 1972, apresenta vários narradores, os protagonistas são anti-heróis, a narração e a norma decorrem da tradição portuguesa e europeia, com algumas peculiaridades subtis, e apresenta uma função política testemunhal e de ligação simbólica ao mundo ancestral africano da oralidade, combinando Prometeu com Ogun. Ao mesmo tempo, uma personagem urbanizada, emancipada e independente, dona do seu corpo e senhora da sua sexualidade, professora de profissão, Ondina, não consegue furtar-se, mesmo nessas circunstâncias, a uma condição feminina subalterna e coloca o romance, nesse aspeto, sintonizado com o que se fazia noutros continentes. O feminismo literário africano somente veio a ser verificado mas não assumido, com determinação e verdadeira inovação (no sentido de escarpelado ficcionalmente, com crueza, sem pudores e preconceitos tradicionalistas), nas obras da moçambicana Paulina Chiziane, após a independência.

O romance de Pepetela reúne características estruturais típicas do pós-modernismo, mantém uma vontade de representação nacionalista e detém um capital crítico pós-colonial que surpreenderá os mais

avisados, pois antecipa, por sugestão, a três anos da independência, alguns dos rumos sociais, institucionais e éticos que agora se verificam nos Cinco países e que o escritor, aliás, explorou em romances posteriores. A veracidade do narrado foi homologada pelo destino editorial: a publicação somente foi possível, uma década depois de escrito, porque Agostinho Neto deu luz verde, contra a opinião de muitos dirigentes do país naquela altura. Isso faz todo o sentido.

Os preconceitos rácicos e as questões étnicas, por exemplo, constituem elementos localizados que interferem na construção da ideia de nação, da sua realização a partir das experiências vitais no terreno social da luta. A luta armada e a formação do exército de guerrilheiros, nas condições específicas da Angola criada no romance, são um contributo estritamente nacionalista. O marxismo como instrumento teórico da revolução anti-colonial, o ecumenismo das relações sociais, religiosas e culturais, o anarquismo enquanto potência contra-cultural e anti-hegemônica, o pró-feminismo como afirmação paritária ou a internacionalização dos apoios logísticos são elementos ideológicos, políticos ou culturais que ultrapassam as condições locais e regionais, possuem um valor universal que fornecem estímulos conceptuais para a articulação entre o que é nacional e o que é global. Todavia, são valores apropriados, isto é, glotofagizados pelo romance enquanto constituintes das personagens e, por outro lado, enquanto componentes que as ultrapassam e as tornam títeres de determinações provenientes de locais mais longínquos, as sedes de onde emanam os vários poderes, desde logo, o do próprio MPLA, das potências comunistas ou, para referir um último caso, das ideias duplamente coloniais e tradicionalistas, que se manifestam, por exemplo, na contraditória independência e subalternidade em que vive, na guerrilha, a comparsa feminina chamada Ondina. A questão dos poderes é, portanto, central à discussão pós-colonial e

pós-moderna, incluindo neles os da própria instituição literária, que depende do mercado económico e simbólico.

Esse texto, de escrita simples e acessível e de implicações e significações complexas, atendendo ao contexto da sua feitura e à história narrada, pode ser considerado uma obra-prima da literatura angolana e, inclusive, das literaturas de língua portuguesa, com “valor universal” para quem dele quiser extrair ensinamentos, mas é difícil comparar a sua temática nacional e popular, de contornos dramáticos e trágicos, aos assuntos de um dos mais legítimos representantes da “literatura-mundo”, justamente José Eduardo Agualusa.

Essa ironia desconstrutiva da estrutura da narrativa e da dialéctica da tradição e da modernidade é o único instrumento comum que junta análise do colonialismo, pós-colonialismo e pós-modernismo num cruzamento anti-poder, enquanto sintoma de descontentamento, continuando a reescrever a dialéctica do senhor e do escravo que os herdeiros das Luzes produziram nas suas grandes narrativas.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, Benjamin (2002). *Fronteiras múltiplas, identidades plurais. Um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: SENAC.
- AHMAD, Aijaz (1992). *In theory: classes, nations, literatures*, Londres/Nova Iorque: Verso.
- (1996). “The politics of literary postcoloniality”, in Padmini Mongia (org.), *Contemporary postcolonial theory: a reader*, Londres/Nova Iorque/Sidney/Auckland: Arnold, 276-293.
- (2003). *Linhagens do presente*. Rio de Janeiro: Boitempo.
- AMSELLE, Jean-Loup (2010). *Logiques métisses*. Paris: Payot.
- AMSELLE, Jean-Loup (2010). *L’Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel.
- APADURAI, Arjun (2005). *Après le colonialism. Les consequences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.

- BANCEL, Nicolas *et alii* (2010). *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris: La Découverte.
- BARRY, Peter (1995). *Beginning theory. An introduction to literary and cultural theory*. Manchester: Univ. de Manchester, 1995.
- BURKE, Peter (2003). *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos.
- CANCLINI, Néstor García (2013). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo.
- COMBE, Dominique (2010). *Les littératures francophones. Questions, débats, polémiques*. Paris: PUF.
- CHAMOISEAU, Patrick (2006). *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard.
- CHAMOISEAU, Patrick e Raphael Confiant (1991). *Lettres creoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. 1655-1975*. Paris: Hatier.
- CONDÉ, Maryse e Madeleine Cottenet-Hage (org.) (1995). *Penser la créolité*. Paris: Karthala.
- CUSSET, François (2006). *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte.
- DURING, Simon (org.) (1999). *The cultural studies*. 2.^a ed. Londres: Routledge.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot (org.) (2000). *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.
- FERREIRA, Manuel (1989). *O discurso no percurso africano I*. Lisboa: Plátano.
- GATES JR, Henry Louis (org.) (1986). *"Race", writing and difference*. Chicago: Univ. de Chicago.
- GLISSANT, Édouard (1997). *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- (2010). *La terre, le feu, l'eau et les vents. Une anthologie de la poesia du tout-monde*. Paris: Galaade.
- GRAMSCI, Antonio (1964). *2000 pagine di Gramsci*. Milão: Il Saggiatori.
- GRAMSCI, Antonio (1973). *Cultura y literatura*. 3.^a ed., Barcelona: Península.
- GRIAULE, Marcel (2000). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Fayard.

- GRUZINSKI, Serge (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALL, Stuart (2003). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7.^a ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- HOUTONDJI, Paulin J. (org.). (2012). *O antigo e o moderno. A produção do saber na África contemporânea*. Mangualde/Luanda: Pedago/Mulamba.
- KANDJIMBO, Luís (2013). *Ideogramas de Ngandji. Ensaio de leituras e paráfrases*. 2.^a ed. Luanda: Triangularte.
- KANDJIMBO, Luís (2010). *Ensaio para inversão do olhar. Da literature angolana à literatura portuguesa*. Luanda: Mayamba.
- KEUCHEYAN, Razmig (2010). *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. Paris: Zones/La Découverte.
- LARANJEIRA, Pires (2012). “A mistificação da mestiçagem: o que (não) se desfaz no ar”, in Cristina Costa Vieira, Alexandre Costa Luís, Domingos Ndele Nzau, Henrique Manso e Carla Sofia Luís (orgs.), *Portugal-África. Mitos e realidades vivenciais e artísticas*. Covilhã: UBI, 135-151.
- LARANJEIRA, Pires (1995). *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta.
- LARANJEIRA, Pires (2000). *Negritude Africana de língua portuguesa. Textos de apoio (1947-1963)*. Braga: Angelus Novus.
- LE BRIS, Michel e Jean Rouaud (2007). *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard.
- LOOMBA, Annie (1998). *Colonialism/postcolonialism*. Londres: Routledge.
- MAALOUF, Amin (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MARGARIDO, Alfredo (1980). *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- MATA, Inocência (2013). *A literatura africana e a crítica pós-colonial. Reconversões*. Manaus, AM: UEA.
- MIGNOLO, Walter D. (2011). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- MUDIMBE, V. Y. (2013). *A ideia de África*. Mangualde/Luanda: Pedago/Mulemba.
- MUDIMBE, V. Y. (2013). *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde/Luanda: Pedago/Mulemba.
- NETO, Agostinho (2009). *Sagrada esperança. Renúncia impossível. Amanhecer*. Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- OLANIYAN, Tejumola e Ato Quayson (org.) (2009). *African literature. An anthology of criticism and theory*. Londres: Blackwell.
- POLAR, Antonio Cornejo (2000). *O condor voa. Literatura e cultura latino-americanas*. Belo Horizonte: UFMG.
- RIBEIRO, Margarida Calafate e Sílvio Renato Jorge (org.) (2011). *Literaturas insulares. Leituras e escritas. Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento.
- SERRES, Michel (1993). *Filosofia mestiça. Le tiers-instruit*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- THIONG’O, Ngũgi wa (2001). *Décoloniser l’esprit*. Paris: La Fabrique.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Ed. Amsterdam, [1988].
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*. Cambridge/Londres: Harvard Univ. Press.
- WHITE, Kenneth (2008). *O espírito nómada*. Porto: Deriva.

ABSTRACT

In this paper I argue that the emergent African literatures in Portuguese are modern even when they use postmodern strategies or refer to premodern customs. They grow out of well-defined cultural backgrounds and underline their sense of locality in realistic terms in order to assert a decolonized national identity. Only in rare cases – and only after the independence –, have these literatures been inscribed in a cosmopolitanism which minimi-

zes their local and national rootedness. However, it is unlikely that we find them adhering to a world-literature view in its transnational and postmodern, i.e., globalized strategy.

Keywords: world-literature, African literatures in Portuguese, postmodernity.

RESUMO

As literaturas africanas de língua portuguesa, emergentes, são modernas, mesmo quando usam alguns processos pós-modernos ou referenciam hábitos pré-modernos. Partem de uma base localizada, castiça e realista, para afirmarem uma identidade nacional descolonizada. Somente com raras exceções – e após as independências – se inscrevem num cosmopolitismo que desmerece o enraizamento localista e nacional, mas dificilmente optam por aderir a uma estratégia de literatura-mundo, na sua vertente transnacional e pós-moderna, isto é, globalizada.

Palavras-chave: literatura-mundo, literaturas africanas de língua portuguesa, pós-modernidade.