

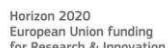


e-cadernos
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação semestral | n.26

26

Ler na fronteira. As literaturas africanas de língua portuguesa em perspectiva comparada



European Research Council
Established by the European Commission

PROPRIEDADE E EDIÇÃO
CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA
www.ces.uc.pt

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO
APARTADO 3087
3000-995 COIMBRA
PORTUGAL
URL: <http://eces.revues.org>
E-MAIL: e-cadernos@ces.uc.pt
TEL: +351 239 855 573
FAX: +351 239 855 589

CONSELHO DE REDAÇÃO DA E-CADERNOS CES
MARIA JOSÉ CANELO (Diretora), FILIPE SANTOS, MAURO SERAPIONI, OLGA SOLOVOVA, PAULO PEIXOTO, SILVIA RODRÍGUEZ MAESO, SUSANA COSTA, TERESA MANECA LIMA, VÍTOR NEVES

AUTORES
FABRICE SCHURMANS, MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO, ELENA BRUGIONI, KATY STEWART, AUDREY SMALL, ISABEL CALDEIRA, FERNANDA VILAR, PALOMA DE MELO HENRIQUE, SANDRA SOUSA, GAIA GIULIANI, JÚLIA GARRAIO, TRAMOR QUEMENEUR

COORDENADORA DE EDIÇÃO
RITA CABRAL

ASSISTENTE DE EDIÇÃO
ANA SOFIA VELOSO

PERIODICIDADE
SEMESTRAL

VERSÃO ELETRÓNICA
ISSN 1647-0737

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2016

**LER NA FRONTEIRA.
AS LITERATURAS AFRICANAS DE LÍNGUA
PORTUGUESA EM PERSPETIVA COMPARADA**

ORGANIZAÇÃO

Fabrice Schurmans e Margarida Calafate Ribeiro



CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

2016

Índice

Introdução – Ler na fronteira	05
--	-----------

Elena Brugioni – <i>Literaturas africanas comparadas e Oceano Índico. Contrapontos críticos para uma reflexão em torno do romance histórico no Índico africano</i>	30
--	-----------

Katy Stewart, Audrey Small – <i>Writing the Transatlantic Imaginary in Agualusa's Nação Crioula and Monénembo's Pelourinho.....</i>	52
---	-----------

Isabel Caldeira – <i>Memory is of the Future: Tradition and Modernity in Contemporary Novels of Africa and the African Diaspora</i>	69
---	-----------

Fernanda Vilar – <i>A escrita da violência em Mia Couto, Sony Labou Tansi e J. M. Coetzee.....</i>	92
--	-----------

Paloma de Melo Henrique – <i>Lo real maravilloso y el realismo animista: la fe y la revolución en obras de Carpentier y Pepetela.....</i>	112
---	------------

Sandra Sousa – <i>Haiti and Mozambique: Postcolonial Literature in the Context of Combined and Uneven Development.....</i>	129
--	------------

@cetera

Revisões críticas

Margarida Calafate Ribeiro – Francisco Bethencourt (2015), <i>Racismos – Das cruzadas ao século xx</i> . Lisboa: Temas & Debates/ Círculo de Leitores, 584 pp.....	153
--	------------

Fabrice Schurmans – Selma Pantoja, Edvaldo A. Bergamo e Ana Cláudia da Silva (orgs.) (2015), <i>África contemporânea em cena. Perspectivas interdisciplinares</i> . São Paulo: Intermeios, 154 pp.....	158
--	------------

Fabrice Schurmans – Claire Joubert (org.) (2014), *Le postcolonial comparé, anglophonie, francophonie*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, Coll. Littérature Hors Frontière, 288 pp..... 163

Fabrice Schurmans – *Politique Africaine*, “Blackness”, 136, 216 pp. 167

Recensões

Gaia Giuliani – Ana Paula Coutinho, Maria de Fátima Outeirinho e José Domingues de Almeida (orgs.) (2014), *Nos et leurs Afriques. Constructions littéraires des identités africaines cinquante ans après les décolonisations*. Bruxelles: Peter Lang, 249 pp. 172

Júlia Garraio – *Angola: poesia e prosa*, *Revista Textos & Pretextos*, n.º 19, 220 pp. 174

Tramor Quemeneur – Jean-Charles Jauffret (2016), *La guerre d’Algérie. Les combattants français et leur mémoire*, préface de Jean-François Sirinelli, Coll. Histoire. Paris: Odile Jacob, 298 pp..... 179

Ler na fronteira*

O Centro de Estudos Sociais tem desenvolvido um trabalho científico importante na abordagem às literaturas do Sul, tanto no seu programa de doutoramento em Pós-colonialismos e cidadania global, como nas publicações de vários dos seus investigadores. Nos últimos anos, quatro volumes (Ribeiro e Meneses, 2008; Padilha e Ribeiro, 2008; Ribeiro e Semedo, 2011; Ribeiro e Jorge, 2011), resultantes de cursos de formação avançada, marcaram o campo particular das literaturas escritas em português a partir do continente africano. Na esteira deste trabalho seminal, queremos agora voltar a esta produção literária numa perspetiva comparada. Não se trata, como é evidente, de questionar a pertinência de leituras contextualizadas, mas de evidenciar que a produção literária, independentemente dos contextos, também tem significado a partir de outros lugares, articula-se com outros contextos numa geografia literária menos habitual. A partir deste ponto de vista, ler na fronteira, por intermédio da tradução ou não, leva o investigador a recorrer a novas ferramentas críticas e teóricas, bem como a aceitar a existência de outros espaços, arquipélagos, territórios onde as literaturas escritas a partir de Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique revelam novas redes de significados. Não será por acaso que a maior parte das contribuições para este número temático possuem uma forte reflexão teórica, pois esta constitui um instrumento inerente à prática comparatista. Esta perspetiva leva, como se constatará, a questionar certas noções, como lusofonia ou *francophonie*, o que não é de estranhar, já que o pensamento e a leitura na fronteira estão igualmente associados à capacidade de examinar criticamente as evidências.

* Este texto resulta do trabalho desenvolvido no âmbito do Projeto “MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624). Agradeço a Júlia Machado Garraio, assim como a Margarida Calafate Ribeiro a leitura atenta e cuidadosa.

COMPARATISMO E ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Como é sabido, os estudos pós-coloniais agregam sob a mesma designação uma variedade de abordagens e de práticas.¹ Para se cingir aos estudos literários, existem duas áreas principais:² primeiro, na esteira do trabalho fundador de Said (1978), a análise dos discursos (literários, mas não só) produzidos por um certo Ocidente e que contribuíram, por um lado, para a elaboração das representações hegemónicas dos Outros (Orientais, Ameríndios, Africanos, etc.) e, por outro, em certa medida, para a reificação destas numa realidade imutável (o Índio, o Africano, etc.).

A outra grande área é a dos estudos das literaturas produzidas nos antigos países colonizados e que uma certa crítica agrega no conceito de literatura pós-colonial. Confrontados com uma produção literária consequente e com características próprias, as instâncias académicas (tanto no Norte como no Sul) desenvolveram novas maneiras de ler, novos instrumentos, em princípio mais adaptados ao seu objeto de estudo. Na maior parte dos casos, a perspetiva adotada foi a da ciência comparativa da literatura, pois, aos olhos da mesma crítica, os textos pós-coloniais ofereciam quase naturalmente afinidades, tanto do ponto de vista da forma (uma poética intrínseca que se manifestaria independentemente dos contextos), como do conteúdo (a crítica do colonialismo numa primeira fase ou dos problemas sociais em certos contextos numa fase mais recente, por exemplo).

Nesta última abordagem residem dois problemas principais. O primeiro situa-se a um nível ético e político, relacionado com a homogeneização de contextos e práticas (o que no discurso se traduz pelo recurso à generalização). Ao agregar contextos espaciais e temporais tão diferentes sob a mesma designação, não se dá conta das relações de força dentro e fora dos sistemas contemplados. O segundo problema tem a ver com a metodologia, pois, ao adotar *naturalmente* a perspetiva comparativa, não se coloca a questão das especificidades da disciplina, o que tem como corolário uma ausência de reflexão sobre a natureza do fenómeno literário. Assim sendo, inviabiliza-se uma articulação estimulante entre a literatura comparada e as teorias pós-coloniais. No entanto, ambas têm muito em comum: partilham conceitos, preocupações, a recusa de sistemas fechados, o modo de pensar metafórico, etc.

¹ Entre os autores que estabeleceram a genealogia dos estudos pós-coloniais, Lazarus (2004) oferece uma síntese crítica pertinente. Destaca, por exemplo, o momento a partir do qual “pós-colonial” passou de um simples indicador cronológico a um conceito teórico que remete tanto para as releituras do Texto colonial, como para as literaturas produzidas por autores oriundos das ex-colónias, ou ainda para certos contextos sociais e políticos que são objeto de estudos alternativos.

² Smouts (2007) e Santos (2006) fazem parte dos poucos teóricos que reconhecem a importância dos estudos literários e da análise do discurso nos Estudos pós-coloniais. Muitos outros (e.g. Amselle, 2008) associam-nos à sociologia e à história e citam, *en passant*, os trabalhos fundadores de Said ou de Mudimbe, com o duplo efeito de reduzir a sua importância ao campo em questão e, consciente ou inconscientemente, de desprezar o contributo da literatura para os Estudos pós-coloniais.

O primeiro problema, a tendência homogeneizadora, surge logo numa das obras fundadoras e estruturantes do campo em questão. De facto, *The Empire Writes Back* (2002) não só participou na criação de uma teoria que supostamente dava conta de práticas literárias inéditas, como estruturou, ou melhor mapeou, o campo nascente pela sua escolha de obras e de conceitos. Acrescenta-se que até certo ponto se institucionalizou e ganhou um capital simbólico consequente, a julgar, pelo menos, pelo número de universidades que impõem o texto nos seus programas (Smouts, 2007). Uma rápida análise da obra evidencia uma conceção totalizante, homogeneizadora, do conceito de “literaturas pós-coloniais”, o que, como por uma espécie de contágio, afasta de vez o potencial heurístico do substantivo pós-colonial. Para dizê-lo noutras palavras, onde um Mbembe vê “pensée éclatée” ou ainda “enchevêtrement et concaténation” (2006a) ou ainda polissemia e heterogeneidade (2006b), Ashcroft, Griffiths e Tiffin agregam, apagando diferenças e subtilezas. Tanto na primeira edição como na segunda, na qual tentam responder às críticas de que foram alvo, defendem esta perspectiva sobre as literaturas pós-coloniais:

Usamos o termo “pós-colonial”, todavia, para abranger toda a cultura afetada pelo processo imperial desde o momento da colonização até ao presente. Isto porque existe uma continuidade de preocupações ao longo do processo histórico iniciado pela agressão imperial europeia. Sugerimos também que é mais apropriado como termo para a nova crítica transcultural que surgiu nos últimos anos e para o discurso através do qual se constituiu. Nesse sentido, este livro é sobre o mundo como ele existe durante e após o período da dominação imperial europeia e os seus efeitos na literatura contemporânea. (Ashcroft *et al.*, 2002: 2)

Em primeiro lugar, ao vermos abrangidas no mesmo conceito as diversas culturas afetadas pelos colonialismos,³ seria logicamente de esperar ver tratadas as literaturas metropolitanas como sendo também pós-coloniais, pois tanto o Norte como o Sul foram afetados pela experiência colonial. Em segundo lugar, como apontou Shohat (2000: 130), em termos geográficos os autores aglutinam uma área vasta e com características diferentes, e até divergentes. Deste modo, as relações desiguais de

³ Santos (2006: 214-215) foi um dos autores que insistiu na necessidade de falar no plural, pois se, por um lado, o fenómeno colonial possui uma série de características que se encontram independentemente dos contextos (como a subalternização das populações indígenas qualquer que seja o colonizador, o que se encontra bem ilustrado nas contribuições da obra dirigida por Marc Ferro, 2006), por outro lado houve experiências particulares ou adaptações do fenómeno em função dos contextos.

poder, assim como as tensões que lhes subjazem, tendem a desaparecer tanto ao nível nacional⁴ como internacional.⁵

De um ponto de vista teórico, o que se verifica aqui é, por um lado, a transformação da multiplicidade em essência imutável e, por outro, a redução dos Outros a uma condição, à condição pós-colonial, cujos termos foram definidos através de um discurso com pretensões hegemónicas.⁶ Nas suas “Notas sobre o pós-colonial”, Shohat não hesitou em estabelecer um paralelismo com um certo discurso colonial:

A temporalidade unificada da pós-colonialidade corre o risco de reproduzir o discurso colonial de um outro assíncrono, a viver noutro tempo, atrasado em relação a nós, o genuíno pós-colonial. O gesto globalizante da condição pós-colonial, ou pós-colonialidade, minimiza as multiplicidades de localização e temporalidade, bem como as possíveis ligações discursivas e políticas entre as teorias pós-coloniais e as lutas e os discursos contemporâneos anticoloniais ou anti-neocoloniais. (2000: 131)

De um ponto de vista literário, este tipo de discurso deixa de lado uma outra multiplicidade, a de textos e autores que se encontram em temporalidades diferentes, que até reivindicam vivências temporais diferentes do que tem sido considerado como o paradigma e a referência. Assim, o escritor haitiano Lyonel Trouillot, numa contribuição para o volume *Pour une littérature-monde*, recusa a noção de *littérature-monde en français* no singular para defender o plural, por remeter para a diversidade do mundo em questão, nomeadamente no que toca à variedade de tempos que coexistem:

Não existe um tronco comum, uma leitura única de todo o real. E nenhuma sociedade tem o direito de impor a sua era nem a sua norma. Nenhum escritor digno desse nome pode ficar preso à ilusão de uma era que seria a era do mundo e que determinaria o que dizer. As literaturas, ao apreenderem o

⁴ Qual será a literatura pós-colonial nos Estados-Unidos, a produzida pelos descendentes de colonos ingleses ou a produzida pelos ameríndios e negros descendentes de escravos? Ao aplicarmos a definição de Ashcroft deveríamos considerar ambas pós-coloniais, mas nesse caso as tensões entre os grupos (encaradas tanto de um ponto de vista diacrónico como sincrónico) tendem a ser produzidas como não existentes.

⁵ Escritas em contextos sociais diferentes, as literaturas pós-coloniais oriundas do Sul encontram-se numa situação de desigualdade perante o Norte do ponto de vista institucional, pois, como é sabido, as instâncias de legitimação e de consagração mais poderosas encontram-se maioritariamente nas antigas metrópoles coloniais.

⁶ Balandier sublinhou esta tendência de uma certa corrente teórica pós-colonial oriunda do mundo anglo-saxónico para apagar as diferenças: “Se falamos de universo pós-colonial, temos de colocar a frase no plural – universos “pós-coloniais” –, rejeitar o clericalismo de um universo pós-colonial único e considerar o “multi-pós-colonial” (Balandier, 2007: 20).

referente, apenas dizem parcelas do mundo, a sua fragmentação. (Trouillot, 2007: 201)

Esta homogeneização de um conjunto de experiências, espaços e tempos díspares leva os autores de *The Empire Writes Back* a adotar uma perspetiva comparativa (referem, e o adjetivo é aqui essencial, de “inherently comparative methodology”, p. 35). Argumentam que, uma vez que todas as literaturas pós-coloniais são produto da experiência colonial, então torna-se igualmente legítimo, em primeiro lugar, colocá-las ao mesmo nível e, em segundo lugar, compará-las para evidenciar o que se anunciava nas premissas, a saber, a partilha de uma poética, de uma relação particular com a língua do colonizador, de uma ligação própria ao lugar, etc. Num tom muito assertivo que, como tal, impede qualquer possibilidade de matizar, os autores afirmam, assim, que todas as literaturas pós-coloniais teriam seguido o mesmo padrão de desenvolvimento (da literatura produzida pelos colonizadores às literaturas produzidas nos países independentes, passando pela fase intermédia da literatura escrita por sujeitos locais sob o controlo das autoridades) e, por conseguinte, evidenciariam uma proximidade evidente, que bastaria ao crítico descrever, apoiando-se, independentemente dos contextos, nos mesmos instrumentos.

É assim que, em nome da suposta comunidade de condições psíquicas e históricas (Ashcroft *et al.*, 2002: 28), da recorrência de temas semelhantes ou ainda da presença de estruturas similares em textos oriundos de países diferentes, os autores consideram evidente o recurso à hibridez e ao sincretismo, para descrever de maneira satisfatória as literaturas pós-coloniais. Além de serem traços distintivos, ambos os conceitos serviriam ainda para a teoria pós-colonial – o singular é dos autores – como solução para ultrapassar uma concepção de identidade baseada no nacionalismo ou numa suposta pureza pré-colonial. A sua visão teleológica aparece mais uma vez neste salto perigoso da análise do texto pós-colonial para a reflexão política:

Tanto os teóricos da literatura como os historiadores culturais começam a reconhecer a interculturalidade como o potencial ponto de terminação de uma história humana aparentemente interminável, de conquista e aniquilação justificada pelo mito da “pureza” do grupo e como a base sobre a qual o mundo pós-colonial pode ser criativamente estabilizado. (*ibidem*: 35)

Deste modo, a hibridez seria a característica mais importante de um mundo definitivamente pós-colonial. No entanto, apresentar a hibridez como o estado último do desenvolvimento humano traduz também, por um lado, uma falta de perspetiva

histórica e, por outro, uma concepção exclusiva e essencialista das sociedades, assim como das relações que se tecem entre elas. Assim, Amselle vê no conceito de hibridez a principal aporia das teorias pós-coloniais:

O principal inconveniente destes conceitos de hibridismo, criouliização e paródia é que eles assumem no início, tal como o de mestiçagem, espécies vegetais, animais e culturais “puras” ou “autênticas”, espécies destinadas a dar, no seguimento do processo de cruzamento, entidades misturadas e, como tal, consideradas mais ou menos como inautênticas. (2008: 23)

Este tipo de postura equivale de facto a entender as sociedades contemporâneas como inautênticas, por oposição a sociedades anteriores cunhadas pelo selo da autenticidade e da homogeneidade. Segundo Amselle, nunca houve homogeneidade nas sociedades pré-coloniais, pelo contrário, existiram entre elas muitas conexões, ou para utilizar um conceito forjado pelo autor, “branchements”, que se traduziram na emergência de culturas em contacto.⁷ Não hesita neste ponto em falar de fobia pós-colonial da mistura:

Como se as diferentes culturas do mundo não tivessem sido sujeitas, desde o início, a toda uma série de mestiçagens e hibridizações. Destacar a hibridização atual das culturas do mundo é negar a abertura potencial de cada cultura às outras e, assim, negar qualquer possibilidade de comunicação entre elas ao longo da história. (Amselle, 2008: 23)⁸

Numa reflexão sobre as modernidades e as suas múltiplas localizações, Friedman chega a conclusões semelhantes às de Amselle, a saber que a conexão e a interligação de uma pluralidade de centros sempre fizeram parte das histórias das sociedades humanas. Segundo Friedman, julgar que houve uma só modernidade (a

⁷ Pepetela retrata isso em parte em *Lueji*. Aqui todas as “fronteiras” (sociais, culturais, etc.) são apresentadas como porosas, abertas, negociáveis. É o caso quando Lueji propõe casamento a Ilunga. Assiste-se a uma dupla transgressão de “fronteira”. Em primeiro lugar, é ela que assume a dupla ação de escolher (um marido) e de propor (o matrimónio ao homem escolhido); em segundo lugar, casa com um estrangeiro, ou seja, mistura-se, mestiça-se e mestiça a sua linhagem. Trata-se de uma duplicidade que se encontra novamente nas suas motivações, onde se misturam o íntimo (o amor) e o coletivo (evitar a guerra, pois Tchinguri teria, assim, medo de entrar em guerra com um herdeiro do trono dos Luba) (Pepetela, 2003 [1990]: 351-352).

⁸ Esta será uma das suas principais críticas ao pensamento de Mignolo, que Amselle acusa de essencialismo ao construir o objecto “Cordillère des Andes”, com os seus corolários “pensamento” e “razão andina”. O facto de associar os fenómenos de hibridez às épocas moderna e contemporânea levá-lo-ia a negar ou minorar qualquer possibilidade de conexão entre culturas pré-colombianas. É o mesmo tipo de crítica que se encontra na leitura que Balandier faz da propensão de uma certa teoria pós-colonial para falar de hibridez (Balandier, 2007: 23).

européia) que se disseminou pelo mundo inteiro é errado. Houve “modernidades policêntricas” (Friedman, 2008: 15) e não apenas uma modernidade eurocêntrica. Para entender esta passagem do um ao múltiplo, é preciso também passar de uma abordagem exclusivamente temporal a uma abordagem espacial, assim como ter uma leitura pluridisciplinar das modernidades em questão (do ponto de vista metodológico, o entrelaçamento entre ciências sociais e humanas relembra mais uma vez a abordagem pluridisciplinar da literatura comparada). Este olhar descentrado ajuda a entender que a Europa não foi o centro a partir do qual se difundiu a modernidade, mas que ela foi o espaço onde nasceram as narrativas que constituíram a Europa no centro em questão. Esta passagem do singular ao plural, da univocidade à plurivocidade, do homogêneo ao heterogêneo, explica a perspectiva adotada por Friedman: “uma abordagem policêntrica que vê centros múltiplos e distintos que interagem entre si numa paisagem global” (Friedman, 2008: 17). Tal pressupõe a existência de fronteiras muito mais porosas, movediças, entre espaços, mas igualmente entre tempos e culturas.

Ao trabalhar sobre as Américas Latinas, o historiador Serge Gruzinski deparou-se assim com fenômenos de mestiçagem e de mobilidade no México do século XVI, tanto no polo indígena, como no polo europeu. Em *La Pensée métisse* (1999), considerava uma realidade plural num espaço determinado. Dois anos mais tarde, desejoso de ultrapassar um estudo local, “quase microscópico” segundo os seus próprios termos, defendia ser necessário ter em conta o pensamento mestiço a um outro nível. Num longo artigo publicado na revista *Annales*, achava ter encontrado na “Monarquia católica” (1580-1640) o espaço que melhor traduzia a globalidade do pensamento mestiço. A partir do seu trabalho sobre as Américas, constatava terem existido sempre em numerosos domínios (literatura, ciências naturais, mercadorias) circulação e conexões entre mundos (Península, Américas, Índias, Áfricas), que foram tidos como estanques por grande parte da historiografia ocidental.

O seu século XVI não corresponde em nada a um século de ouro, a um século espanhol ou português, ainda menos a uma epistemologia eurocêntrica, pois o espaço contemplado, o da “Monarquia católica”, traduz uma multiplicidade de centros e de perspectivas. Ultrapassando os quadros nacionais, Gruzinski procura reencontrar as conexões (“branchements”) desconhecidas ou esquecidas num fenómeno que não corresponde a um sistema ou a uma civilização que bastaria circunscrever e descrever, mas antes a um espaço de múltiplas facetas, sem fronteiras fixas onde homens e mercadorias circulam incessantemente:

Abrange uma área que inclui vários continentes, relaciona ou opõe formas de governação, de exploração económica e de organização social, confronta às vezes de forma brutal tradições religiosas que se opõem em tudo. Neste sentido, a monarquia não é uma "área cultural", ela reúne múltiplas áreas. (Gruzinski, 2001: 91-92)

A “dilatação planetária dos espaços europeus” provocaria uma mudança de escala sem precedentes, cujas consequências se encontram numa multiplicidade de centros onde literatura, urbanismo, pintura, religiões, pessoas e bens, entre outros circulam, modificando-se no contacto com outras culturas. Num dos exemplos, Gruzinski descreve a emergência de um público ao nível global: os livros impressos na Península encontram-se em poucas semanas nas costas africanas, americanas e asiáticas, começando-se também a imprimir fora da Península, para além de se traduzir em línguas indígenas e, ainda mais importante, de se comentar autores europeus a partir dos novos centros da “Monarquia”.⁹ A circulação assim descrita fez-se em ambos os sentidos, de Norte para Sul, de Sul para Norte, com saberes, línguas, produtos, homens que participam na miscigenação da Península. De facto, não é erróneo dizer que a redução das distâncias favoreceu uma revolução epistémica: “o desconhecido torna-se familiar, o inacessível torna-se disponível e o longínquo relativamente próximo” (Gruzinski, 2001: 94).

Poder-se-ia acrescentar a este espaço em construção a revolução epistemológica introduzida pelos gramáticos portugueses do século XVI a partir da Península. Como é sabido, estes começam a descrever a língua vernacular no contexto da sua internacionalização via a expansão marítima. Entre eles, João de Barros, numa atitude moderna *avant la lettre*, percebeu a importância deste fenómeno de internacionalização para a descrição da língua portuguesa. É certo que encarou a expansão da língua numa perspetiva imperial – à semelhança de Atenas e de Roma na Antiguidade com o Grego e o Latim, Lisboa exportou o português à medida que abria rotas –, mas, como o sublinhou Buescu (1978), constatou também a inevitabilidade das trocas e influências.¹⁰

⁹ Enrique Dussel (2009) reinterpretou também o século XVI como sendo o de uma dupla modernidade – uma primeira que emerge fora da Europa, nomeadamente nas Américas, e uma segunda, com Descartes, que produziria a primeira como não existente. Dussel destaca assim a importância das leituras feitas nas margens, tanto geográficas como filosóficas, bem como da consideração do ser colonizado pela primeira modernidade e da ignorância deste pela segunda até tarde, no século XX. Dussel nunca considera o fenómeno da “Monarquia católica”, mas a sua releitura dos textos filosóficos produzidos nos novos centros ilustra assaz bem o propósito de Gruzinski.

¹⁰ “Esta reflexão traz-nos perante um facto porventura revolucionário dentro do conceito tradicional de vernaculidade: ao considerar o português em face das línguas exóticas, Barros admite uma reciprocidade enriquecedora da língua nacional. Encara com orgulho o facto de os povos africanos e orientais

A perspectiva inovadora de Gruzinski tem implicações claras para os estudos literários em geral, bem como se aproxima, consciente ou inconscientemente, dos fundamentos da teoria da literatura comparada. Entre outros exemplos, o historiador aponta para a literatura escrita durante a “Monarquia católica” como sendo o paradigma das mudanças em curso. Compara três autores publicados no México, em Sevilha e em Nápoles para mostrar que uma interpretação local, ou seja, nacional, não permite uma aproximação entre eles, enquanto uma leitura no contexto da “Monarquia” revela novas “conexões”. Dito ainda de outra maneira, o que esta leitura inovadora evidencia é a tensão crítica entre o local e o global, assim como a incompletude de uma leitura feita unicamente a partir de dentro.¹¹

Com Amselle, Friedman e Gruzinski percebe-se melhor a obsessão de um certo tempo pós-colonial por apresentar o presente como recipiente de um sincretismo encantado, onde até as formas mais evidentes de racismo teriam desaparecido. Numa contribuição que visa desconstruir a ideia da exceção portuguesa entre os colonizadores, Ferreira aponta, através da leitura crítica de um famoso ensaio de Santos, *Entre Próspero e Caliban*, para o perigo de um pós-colonialismo de língua portuguesa supostamente mais emancipador do que o seu homólogo anglo-saxónico. Talvez o Próspero português, em virtude das suas especificidades no sistema mundo, se tenha matizado de um toque de Caliban, mas não teria sido o suficiente para identificar na maior miscigenação entre colonizadores e colonizados o cunho de um (pós-)colonialismo alternativo.¹² O que tende a desaparecer neste tipo de perspectiva é a perspectiva histórica, que permite mostrar a importância da noção de raça no passado de Portugal. Para Ferreira, o lugar de enunciação, lugar onde o intelectual global experimenta um cosmopolitismo emancipador, explica em parte este tipo de pensamento:

aprenderem o português, e com ele a lei e os costumes. Mas também verifica, com humildade e singular abertura de espírito, que o português é alterado e influenciado pelas linguagens estranhas desses povos: ‘E agora, da conquista de Ásia tomamos chatinár por mercadejár, beniága por mercadoria, lascarim por homem de guerra, çumbaia por mesura e cortesia, e outros vocábulos que sam já tam naturáes na boca dos homens que naquelas pártes andáram, como o seu próprio português’” (*apud* Buescu, 1978: 70).

¹¹ Acrescentaria que, tanto durante a “Monarquia católica” como hoje, qualquer que seja o lugar a partir do qual são escritos, os textos literários têm sempre significado numa tensão entre o local e o global. Escritos num determinado contexto, iniciam de imediato a sua viagem, com ou sem traduções, atravessando múltiplas fronteiras, significando algo para leitores que leem num contexto diferente. É a partir deste pressuposto que McDonald e Rubin (2015) reavaliam a história da literatura francesa: não é a partir do século xx e das francofonias que se poderá falar em literatura-mundo. A literatura francesa foi sempre uma literatura conectada, globalizada. Daí o seu projeto inovador e algo iconoclasta, de repensar o que se tem escrito em francês desde a Idade Média num espaço global e não nacional.

¹² Ferreira reconhece a importância das vozes alternativas – Santos, Mignolo, Quijano – no contexto de teorias pós-coloniais dominadas pela produção anglo-saxónica. Admite que o ensaio de Santos acima referido foi essencial para a reflexão pós-colonial de língua portuguesa; no entanto, vê na sua leitura da especificidade colonial portuguesa uma possível nova versão do luso-tropicalismo (Ferreira, 2007: 31).

Num pós-colonialismo de contornos filosóficos pós-modernos, emanando de locais multiculturalistas cosmopolitas, o esquecimento histórico ou a recreação seletiva podem conduzir à invenção de um passado não desfigurado pela violência racial, que fundou e acompanhou as histórias do colonialismo, incluindo as suas variantes 'pós'. (Ferreira, 2007: 36)

É consciente destas aporias e paradoxos que abordo agora a questão da ligação entre literatura comparada e estudos pós-coloniais. Vimos que Ashcroft, Griffiths e Tiffin defendiam a perspectiva comparativa como própria do estudo das literaturas pós-coloniais, mas sem nunca articularem claramente esses campos. Existe de facto uma propensão dos estudos pós-coloniais para a comparação de casos, de obras, de práticas sociais. Resta saber o que a literatura comparada e os estudos pós-coloniais têm em comum, mas também em certos pontos o que os distingue – no que tem a ver com a questão das línguas, por exemplo, a primeira reivindica uma abordagem plurilingue, enquanto a teoria pós-colonial hegemónica é maciçamente monolíngue. Só assim se poderá entender, por um lado, que as ligações entre campos, antes de serem *naturais*, são o resultado de uma troca/partilha de conceitos, e, por outro lado, em que medida uma certa corrente teórica pós-colonial – o próprio *Empire Writes Back*, por exemplo – se afasta de alguns pressupostos da ciência comparativa da literatura.

Do ponto de vista epistemológico, é certo que a comparação, como a metáfora aliás, aparece como um recurso universal quando se trata de definir um campo novo ou uma teoria nova, ou até uma descoberta científica. As teorias pós-coloniais não escapam à regra, socorrendo-se regularmente de conceitos próximos que as ajudam a delimitar o seu campo. São, assim, vários os teóricos que compararam o pós-colonial com o pós-moderno a fim de circunscrever melhor o primeiro (e.g. Santos, 2006; Quayson, 2005), ou ainda o pós-colonial com o pós-ocidentalismo (Mignolo, 2000). No que tem a ver com a literatura, a aproximação por comparação é um modo de leitura/análise assaz corrente, muitas vezes entre textos que partilham a mesma língua (veja-se, por exemplo, as contribuições para o *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*), mais raramente entre textos que pertencem a domínios linguísticos diferentes, e muitas vezes com o inglês como língua pivô. Em geral, estas abordagens críticas optam pela abordagem comparativa em nome de uma comunidade de condição (a condição pós-colonial), de experiência (experiência do colonialismo ou do neocolonialismo, ou ainda experiência de uma ou outra forma de subalternidade), ou ainda de preocupação (política, filosófica, etc.). Para Caldeira, por exemplo, tanto Morrison como Pepetela têm como pano de fundo uma história de exploração e

violência, resultado das conquistas coloniais, da modernidade europeia, o que justifica a comparação:

Apesar das diferenças gritantes, Morrison e Pepetela partilham a postura de intelectuais contemporâneos politicamente conscientes do papel de cidadãos/cidadãs que cada um/a escolheu desempenhar na sua escrita, o veículo privilegiado da visão profundamente crítica das suas próprias sociedades. O que poderão ter em comum está enraizado no seu momento histórico, mas também em opções e atitudes que encontram o significado adequado dentro do âmbito de uma postura pós-moderna. (Caldeira, 2008: 93)

Por sua vez, Moura vê na perspectiva comparativa um dos modelos mais promissores de análise das literaturas pós-coloniais, com a comparação de temas (e.g. celebração das lutas de independência, construção e demolição de prédios) e de poéticas: “certos elementos formais parecem caracterizar as literaturas pós-coloniais: um uso específico da alegoria, da ironia, do ‘realismo mágico’, ou a discontinuidade narrativa que permite estudos comparativos fundados em figuras literárias mais ou menos amplas.” (Moura, 2001: 156).

No entanto, ainda que o leitor entenda as razões evocadas para justificar a abordagem comparativa, falta uma articulação teórica clara com a teoria da ciência comparativa da literatura. Parece-me que essa articulação emerge em Quayson, no seu ensaio sobre as semelhanças e diferenças entre o pós-modernismo e o pós-colonial. Depois de uma primeira parte mais teórica onde questiona ambos os conceitos, o autor analisa algumas representações pós-coloniais e pós-modernas, procurando demonstrar em que medida certas representações podem ser descritas como pós-coloniais e outras como pós-modernas. Para mostrar que as representações pós-coloniais são marcadas pelo cunho da “double consciousness”, teorizada por Du Bois, opta por uma comparação entre uma peça de Kobina Sekyi (Gana) e um romance de Toni Morrison, em nome de uma semelhante experiência de violência e relegação por parte dos negros de ambos os lados do Atlântico. A diferença em relação aos dois ensaios citados acima prende-se com a consciência do efeito produzido pelo trabalho de comparação entre ambos os escritores:

O propósito disto seria, a meu ver [...] forçar o fenómeno em análise para um modo de alienação ou afastamento de si mesmo, através do qual seria levado a oferecer um valor de verdade que se ramifica muito além de seu próprio domínio de circulação. (Quayson, 2005: 106)

E, um pouco mais à frente, acrescenta:

O objetivo era afastar os dois textos das suas grelhas normais de interpretação e mostrar como uma similaridade de efeitos tinha interferido na formação da subjetividade em ambos os contextos. (Quayson, 2005: 107)

É neste ponto que aparece uma articulação com a ciência comparativa da literatura, pois esta propõe também deslocar os textos, pô-los a circular fora do seu campo literário original, ou seja, fora não só dos seus circuitos de leitores, mas também fora das leituras críticas próprias de um determinado campo. Por outras palavras, não se trata apenas de ler o que se escreve do outro lado da fronteira, mas igualmente de ver como se lê do outro lado da fronteira. O efeito desta deslocação pode de facto suscitar alguma estranheza em torno dos textos em análise. No trabalho de comparação, porque se trata necessariamente de um olhar distante, algo surge dos textos que uma análise nacional, ou local, para parafrasear Claudio Guillén, ignoraria. Deparamo-nos com esta reflexão no cerne das preocupações comparatistas, pois o que os teóricos deste campo têm vindo a defender é justamente a necessidade da deslocação das obras, a impossibilidade de encaixar, ou seja, de reduzir grande parte dos escritores ao seu contexto meramente nacional. É o que Guillén analisava subtilmente:

É errado ter em mente, como modelo ou imagem do grande escritor, quem encaixa perfeitamente no ambiente cultural homogéneo que o rodeia, cingindo-se a uma única língua, um único sistema literário, procedimentos fechados de versificação, um círculo social suficiente. (1985: 22)

O que esta citação evidencia é a inevitável tensão inerente a grande parte dos textos literários entre um local mais ou menos evidente (a língua de escrita, o seu contexto espacial e temporal, o seu cronotopo, etc.) e um supranacional ou universal (o leitor longínquo, crítico ou não, que na maior parte dos casos entrará em contacto com a obra através da tradução). Ou seja, se uma obra diz quase sempre algo sobre o estado espacial e temporal da sociedade onde foi escrita, ou na qual se insere, o seu significado ultrapassa a fronteira onde é lida e entendida. Escrita num determinado lugar e, em parte determinada por este lugar, a obra acaba sempre por viajar, por deixar o lugar de origem. Guillén, incontornável neste ponto, defendia com justeza que muitas vezes é o próprio escritor que se afasta do seu âmbito cultural de origem (exila-se ou é

exilado, por exemplo) e que procura novas formas de ver e de escrever o seu mundo em obras de colegas estrangeiros (1985: 22).

O que transparece aqui, como noutros trabalhos críticos (Buescu, 2001; Moura, 2001; Moura, 2007a; Moura, 2007b), é a dialéctica inerente à ciência comparativa da literatura. Por um lado, perante a multiplicidade intrínseca das produções literárias, é difícil aceitar e pensar sem mais a suposta universalidade/unidade de um dado fenómeno:

Nem tudo é devir, nem tudo é continuidade. Pois tratando-se de literatura escrita, mais do que folclore ou mitologia, o conhecimento histórico envolve um processo constante de diferenciação. Todos os temas – mesmo o amor e a morte – se fragmentam e subdividem. (Guillén, 1985: 31)

Os fenómenos literários mudam, mas, por outro lado, como acrescenta Guillén, se tudo (formas e emoções) mudasse constantemente, nenhum dos elementos supranacionais que interessam à ciência comparativa da literatura resistiria ao tempo. Esta tensão entre os termos (o local e o global, o uno e o diverso, etc.), que aliás atravessa o livro de Guillén, não deve ser reduzida, como em qualquer dialéctica, a uma síntese superior onde desapareceria. Pelo contrário, é nas diversas tensões que a percorrem que a literatura comparada encontra a sua mais forte especificidade. E não é por acaso que, a determinada altura, Guillén substitui tensão por diálogo: “Diálogo entre certas estruturas recorrentes ou fundamentais que se verificam em várias literaturas ao longo do tempo, por um lado, e, por outro, mudança, evolução, historicidade – necessária e desejável – da literatura e da sociedade” (Guillén, 1985: 31).

Esta dialéctica assumida revela-se mais nitidamente no trabalho dos comparatistas sobre os géneros literários, um dos exercícios de predileção da literatura comparada. Por definição, os géneros não são essências fixas; possuem uma história e evoluem em permanência (daí talvez a profusão de palavras conotando a transformação em Guillén). Existem elementos que tendem para uma certa unidade, mas, ao mesmo tempo, outros que revelam uma multiplicidade de práticas: “Há, portanto, permanência e alteração concomitante” (Guillén, 1985: 145).

Se fizermos um corte sincrónico no género policial, por exemplo, deparamo-nos com um género dinâmico, ao mesmo tempo heterogéneo (disparidade de práticas em lugares diferentes do mundo) e homogéneo (recorrência de elementos indispensáveis do enredo, como o crime, ou de personagens, como o investigador ou o criminoso), no qual cada novo texto confirma as características genéricas ou as põe em causa, contribuindo assim para uma redefinição do próprio género. A dialéctica reside nesta

permanência/ /transformação das estruturas e das regras inerentes a cada gênero, e cabe à ciência comparativa da literatura trazer novas ocorrências que impeçam o fechamento do sistema. É precisamente o que Chevrel nota: “Um dos objetivos da literatura comparada é a recolha, a descoberta, de obras suscetíveis de produzir novos exemplos e contraexemplos” (2006: 115).

Como apontam Soullier e Troubetzkoy, é nisso que, para um comparatista, reside a principal dificuldade em definir um gênero, pois as modificações e as variações (muitas vezes associadas às margens) fazem parte da definição, tal como os textos de referência (muitas vezes associados aos centros). É certo que o leitor identifica sem grandes problemas os *arquigêneros* (poesia, teatro, ficções narrativas, etc.), mas permanecerá sempre uma série de aporias, de embaraços, estranhezas, pois “um gênero é simultaneamente um feixe de traços distintivos abstratos e um conjunto histórico de textos concretos, apreendidos numa evolução dialética de dogmatização/ /transgressão” (Soullier, Troubetzkoy, 1997: 136).

Vejo aqui mais uma vez um ponto de encontro entre literatura comparada e a teoria literária pós-colonial: ambas recusam a ideia de modelos e sistemas fechados. Para continuar a exemplificação a partir do gênero policial, a diferença entre uma determinada narratologia ocidental e os olhares comparatistas (e) pós-coloniais reside na recusa da tentação totalitária da primeira, em prol de uma abordagem ciente de que os seus limites correspondem ao desconhecimento da(s) obra(s) subversivas existentes algures além-fronteira. Para dizê-lo de maneira mais concreta, se Jacques Dubois (2005), com o seu quadrado hermenêutico, pretende dar conta de qualquer ocorrência no gênero em questão, fechando desta maneira a narrativa policial numa estrutura rígida, a perspetiva comparatista e pós-colonial confronta-o com o trabalho de Pepetela ou de Driss Chraïbi, que impede tanto o fechamento como a possibilidade de pensar o gênero como imutável.

Mas há mais, uma certa narratologia ocidental acha possível generalizar os seus modelos à escala global e integrar as novas ocorrências independentemente do seu contexto de enunciação. Pelo contrário, o que um Guillén (1985: 155) ou um Chevrel (2006: 108) mostraram é que a utilização da poética ocidental na análise de outras ocorrências não deve servir para confirmar a poética em questão, ou ampliar a sua zona de aplicação – o que equivale a globalizar um modo local de leitura –, mas para a matizar e até corrigir, modificar e interrogar.

Como se vê, a perspetiva comparatista e a teoria pós-colonial da literatura articulam-se sem grande dificuldade: ambas favorecem a pluralidade de abordagens no estudo dos fenómenos literários (o que tem como corolário a recusa de uma teoria da literatura com pretensões totalizantes), a convocação e o cruzamento de

disciplinas,¹³ a recusa da ideia de fronteiras estanques, impermeáveis às influências recíprocas, tanto entre campos literários, como no seio de um campo literário determinado – para ambas já não faz sentido a fronteira entre literatura de grande produção e literatura de produção restrita. São estes elementos que se encontram numa das definições mais completas do conceito de literatura comparada:

A literatura comparada é, portanto, como uma *ciência comparativa da literatura*, um ramo das ciências humanas e sociais que se propõe estudar produções humanas assinaladas como sendo obras literárias, sem que seja previamente definida qualquer fronteira que seja, inclusivamente a linguística. (Chevrel, 2006: 4)

Esta reflexão sobre os fundamentos da ciência comparativa da literatura aponta para a estreita ligação entre esta e a teoria da literatura. Como sublinha Buescu, joga-se aqui algo de fundamental, pois é indissociável para o investigador a construção do seu objecto de estudo e a reflexão sobre o ato de construir. Mais do que metodologia, pode falar-se de facto de uma reflexão epistemológica. Assim, a ciência comparativa da literatura “opera não apenas sobre os objetos analíticos selecionados, mas também, e de forma necessária, sobre o próprio campo cognitivo enquanto constantemente objecto de uma reflexão metacognitiva” (Buescu, 2001: 87). Por outras palavras, neste campo é o ato comparativo em si que interessa hoje ao estudioso, tanto ou mais do que o objeto de estudo.

Nota-se que noutras disciplinas existe uma preocupação semelhante de escapar à tentação das “fronteiras”. Do ponto de vista heurístico, uma das propostas mais estimulantes emana de Marcel Detienne, helenista e antropólogo comparatista, que defende a possibilidade de comparar o incomparável, de transgredir as fronteiras da ciência histórica, muitas vezes fechada dentro das fronteiras nacionais ou aberta a um comparatismo da semelhança entre países vizinhos.¹⁴ Propõe assim a construção de

¹³ Eis, por exemplo, o que dizia Moura a este propósito: “A virtude crítica do pós-colonialismo reside nas suas interações com outros pensamentos e outras práticas de estudos” (Moura, 2007b: 117). Segundo Buescu, a convergência entre disciplinas faz mesmo parte da definição da Literatura Comparada, “domínio cognitivo de cruzamento interdiscursivo, interdisciplinar e intersemiótico” (Buescu, 2001: 93). Esta necessidade de redefinição das fronteiras entre disciplinas encontra-se igualmente numa contribuição que visa repensar os Estudos Culturais bem como a relação destes com os Estudos literários. Ribeiro e Ramalho concebem os Estudos Culturais como “metadiscursos integrador” com capacidade para estabelecer pontos de contacto com outras disciplinas. Defendem ainda um pensamento transversal, um pensamento na fronteira, “capaz de se situar nos espaços de articulação”. Tal significa que os estudos literários, longe de se diluírem no contacto com outras disciplinas, vão, em função do seu objeto, convocar uma “pluralidade de saberes” (Ribeiro e Ramalho, 2001: 74).

¹⁴ “O essencial para trabalhar em conjunto é libertar-se do mais próximo, do nativo e do indígena, e tomar consciência muito cedo, muito rapidamente, de que temos de conhecer a totalidade das sociedades humanas, todas as civilizações possíveis e imaginárias, sim, até perder de vista, historiadores e antropólogos igualmente. Esqueçamos os conselhos de quem repete há meio século que é preferível instituir a comparação entre sociedades vizinhas, limítrofes e que progrediram na mesma direção, de

“comparáveis”, resultado da colaboração e do diálogo entre os que podem comparar no tempo (os historiadores) e os que podem comparar no espaço (os antropólogos), a partir de um elenco de perguntas não demasiado gerais nem muito confinadas a uma cultura – entre outros exemplos, descreve o resultado de um trabalho comparativo sobre a noção de lugar: o que é um lugar? Como é que se constitui o território? Como é encarada a figura do fundador? A seguir, em função dos conhecimentos de cada um dos membros da equipa interdisciplinar constituída, Detienne descreve um trabalho que põe em contacto e que estabelece “conexões” (os mesmos *branchements* utilizados por Amselle e Gruzinski), entre fenómenos sociais e histórias em vários continentes, entre grupos que aparentemente nada possuem em comum, com o propósito de dar a entender, numa perspetiva assumidamente inacabada, que a perspetiva comparatista não tem de encontrar analogias para ser pertinente. Pelo contrário, elogia a “dissonância” (Detienne, 2009: 173), a aproximação dos opostos, pois é a partir desta posição menos evidente que, por um lado, surgem as múltiplas modernidades do mundo de que falava Friedman e que, por outro lado, e como consequência ética desta postura, se relativizam os essencialismos e as fronteiras, qualquer que seja a sua natureza (Detienne, 2009: 62).

Percebe-se assim melhor por que razão os estudos das literaturas pós-coloniais se confundem com a ciência comparativa da literatura. O que Moura diz a propósito da teoria da literatura pós-colonial podia quase ser sobreposto às afirmações de Chevreil ou de Guillén. Assim, para ele, a teoria pós-colonial é aberta e inovadora, porque trata de objetos novos que questionam categorias antigas, o que equivale à rejeição de sistemas narratológicos fechados: “Não se reduz à enunciação *a priori* de princípios disciplinares (tradicionais ou não) oriundos da Europa. Concentra-se, na realidade, nas raízes socioculturais da criação literária” (Moura, 2001: 166).

Mais tarde, voltará Moura a insistir nesta necessidade de ligação entre o literário e o social como uma das marcas metodológicas da abordagem pós-colonial e comparativa. O que diz a propósito das literaturas de língua francesa oriundas das ex-colónias não diverge muito do que acontece noutros contextos, nomeadamente com as literaturas de língua portuguesa: “Uma grande parte das letras francófonas derivam de dinâmicas históricas coloniais cujos efeitos no presente são tudo menos inofensivo” (Moura, 2007b: 111). Daí a necessidade de ler as obras de outra maneira, o que não significa que seja preciso considerar cada romance congolês ou angolano como um documento, um mero reflexo das sociedades onde foram escritos. Assim perder-se-ia uma parte substancial do que é um texto literário: um objeto estético, uma criação

mãos dadas, ou então grupos humanos que atingiram o mesmo nível de civilização e fornecem ao primeiro relance homologias suficientes para navegarmos com toda a segurança” (Detienne, 2009: 43).

artística determinada por um conjunto de atos e decisões mais ou menos conscientes. Aliás, é este aspeto que a escritora e ensaísta camaronesa Léonora Miano evidencia ao solicitar aos críticos e analistas uma outra leitura das obras escritas a partir do continente africano. Refere nomeadamente a frequência com que se entende um autor africano, antes de tudo, como testemunho de um dado contexto, e cada romance por si escrito como um necessário reflexo de uma situação vivida. Porém, o escritor oriundo do continente africano “trabalha a partir das suas obsessões, fissuras, emoções; pretende, como qualquer indivíduo envolvido numa abordagem artística, propor um projeto estético” (Miano, 2012: 41). A autora advoga que se volte ao texto, à sua materialidade, à circulação interna das suas significações, que se ultrapasse a análise temática: “Afirmo então que, por enquanto, somos lidos de maneira pouco profunda, que apenas se tenta procurar, através dos nossos livros, uma grelha de leitura da África subsaariana.” (Miano, 2012: 41). Miano reivindica uma nova maneira de ler e de comparar os/as autores/as oriundos/as das Áfricas, uma maneira onde só importa a análise da literatura sem a preocupação do adjetivo:

Digo mesmo literatura, sem adicionar o qualificador geográfico. Todos os nossos livros trabalham sobre o ser humano, que não difere fundamentalmente em função dos lugares. O que um autor pode, então trazer de singular é o seu universo, a sua maneira de fazer. (*ibidem*: 48)¹⁵

Esta transgressão das fronteiras por parte dos teóricos terá como consequência um questionamento do conceito de literatura nacional e o enfraquecimento de um centro considerado simultaneamente como norma a seguir e lugar simbólico da legitimação. É o que Lazarus (2004: 76-77) apontava com pertinência ao falar do ensino das literaturas inglesas e francesas pós-Segunda Guerra Mundial: seria de facto “anacrónico” ignorar os escritores pós-coloniais, questões como a descolonização ou ainda os migrantes oriundos das ex-colónias.

O que Lazarus não diz é que, assim sendo, se torna obrigatório adotar a perspetiva comparativa e pensar uma história transnacional e transterritorial da

¹⁵ Esta postura pode traduzir-se numa reinterpretação dos escritores consagrados. Cantarin, por exemplo, reinterpreta o trabalho de Mia Couto fora do quadro habitual. A sua perspetiva é assumidamente transdisciplinar, na junção entre feminismo, teorias feministas pós-coloniais e a ecocrítica. Abordagens recentes à obra de Couto, bem como de muitos escritores oriundos das lusofonias, deram particular enfoque a interpretações ligadas à identidade, à memória, à relação entre o colonial e o pós-colonial. Se faz todo o sentido ler e interpretar o vasto texto coutiano em função do seu contexto social, cultural e político de referência, Cantarin sublinha que é também legítimo inscrevê-lo noutro contexto, para além das fronteiras de Moçambique, pois possui, de facto, um “caráter transnacional” (Cantarin, 2012: 23). A sua hermenêutica de um *corpus* de vinte e seis contos assume esta intenção, heurísticamente produtiva, entre local e global, uma tensão de tipo fronteiriço.

literatura de língua inglesa, de língua francesa ou de língua portuguesa. A partir deste ponto de vista, as contribuições de vários escritores (quase todos provenientes dos múltiplos “Sul” do mundo) para *Pour une littérature monde* (2007) apontam para uma verdadeira revolução no seio da literatura de língua francesa, a saber, por um lado, a desconexão entre língua e literatura nacional e, por outro lado, a utilização do Francês como mero instrumento de trabalho,¹⁶ e não como uma língua portadora de uma tradição literária local, mas sim como universal pelo centro. Eis como Abdourahman A. Waberi, escritor de Djibouti, depois de ter criticado duramente a francofonia institucional, resumia a nova situação: “Trata-se de destacar que a literatura da França é apenas um ilhéu que produz sons, fala e cria em francês no meio de um arquipélago de língua francesa” (Waberi, 2007: 72). E é deste arquipélago que a ciência comparativa da literatura, bem como as críticas pós-coloniais, têm de falar de agora em diante.

A perspetiva comparada permite evidenciar o que une, justamente, as ilhas destes arquipélagos. Por exemplo, independentemente dos contextos, efeitos de exclusão e de fragmentação das comunidades, tais arquipélagos encontram uma tradução estética nas práticas romanescas, como Isabel Caldeira aponta no seu contributo para este número.¹⁷ Esta autora vê a fragmentação como uma prática recorrente nos romances de Morrison, Couto ou ainda Condé:

Narrative fragmentation is one of the forms of expression often found in these novels. It represents the difficulty to reassemble not only the scattered pieces of a nebulous past but also of a chaotic present. In Toni Morrison’s texts, narrative fragmentation is the way she chooses to represent a precarious search for identity for African Americans, and African American women in particular, among the chaos of a slavery past, a conflictual racialized society “tethered to a death-dealing ideology” (Morrison, “Home”: 4-5), and an experience of permanent conflict and unfulfilled promises.

Comparar fora do mesmo contexto linguístico significa igualmente questionar categorias e textos tidos como referências no mundo académico, referências que

¹⁶ É o que Mongo Beti defendia numa das suas últimas intervenções: “A língua francesa, na minha opinião, é antes de tudo um instrumento de desenvolvimento e modernização, como o Inglês, o Espanhol, o Italiano, o Alemão, por exemplo, do mesmo tipo que uma máquina de lavar ou um jato ou um computador” (Beti, 2007: 278). No caso do escritor camaronês, a defesa da língua como instrumento aliava-se a uma crítica feroz às políticas linguísticas da francofonia, conceito que rejeitava por mascarar o projecto neocolonial da República Francesa.

¹⁷ Doravante citam-se com frequência excertos dos textos publicados neste número. As citações permanecerão na língua de origem, sem serem traduzidas.

frequentemente definem as suas categorias mais a partir da identidade assumida pelo escritor do que a partir da sua obra. Ler na fronteira leva o investigador a voltar criticamente aos textos críticos de referência, tal como fazem Stewart e Small na sua contribuição.¹⁸ Ao aproximar um romance de Agualusa e outro de Monénembo, as autoras questionam de facto as grandes narrativas críticas pensadas a partir da *francophonie* e da lusofonia:

The pattern in scholarship of making vast categories and then vast statements on 'lusophone literature', 'the African writer', and so on, draws upon a multiplicity of very important historical engagements on the part of writers. But it can also become a self-propagating kind of canon play, where writers and texts (possibly in that order) are co-opted into ever-changing and ever-competing grand narratives.

Na sua perspetiva, ambos os romances questionam diversas fronteiras a partir do espaço atlântico. Não se trata de negar a pertinência de leituras locais, mas de voltar a uma análise textual que favoreça as conexões além da *francophonie* ou da lusofonia e, de assim, dar conta do texto mais do que do escritor:

In their focus on transatlantic history and memory, and given the refusal, within the narratives, to canonise certain acts of writing, both *Nação Crioula* and *Pelourinho* transcend structural, literary boundaries. Neither of these texts can therefore be adequately contained by the kinds of canons or categories we have discussed thus far.

O que emerge deste tipo de leitura são as condições de leitura de uma “imaginação do espaço transatlântico” (Stewart e Small). Assim, o critério linguístico faz cada vez menos sentido na abordagem das literaturas em questão. Esta postura tem sido reivindicada, nomeadamente por Moura, que propõe designar estas literaturas como Literaturas do Sul “a partir de considerações históricas e não apenas a partir de uma comunidade linguística” (Moura, 2014: 93).

Na sua contribuição, Brugioni aponta para uma das consequências epistemológicas da leitura na fronteira: o questionamento de categorias, como a de romance histórico, quando lidas/interpretadas a partir de outro lugares. Ler a partir de

¹⁸ Neste ponto, Cottias e Dobie (2014) abrem igualmente caminhos promissores no seio do espaço atlântico, comparando as trajetórias de Joséphine Baker e de Mayotte Capécia. Ambas as investigadoras desenvolvem uma abordagem comparativa, cujos efeitos heurísticos se farão sentir durante muito tempo. (ver recensão crítica de Fabrice Schurmans neste número).

outro contexto epistemológico tem como consequência a emergência de ferramentas críticas renovadas.

No que diz respeito à receção crítica de autores e textos habitualmente situados nas chamadas Literaturas Africanas, o recurso a categorias de análise alternativas proporciona a ocorrência de cartografias críticas e contrapontos diversificados e inéditos, sugerindo, ao mesmo tempo, outros itinerários de leitura e aparatos epistemológicos que visam, em primeiro lugar, corresponder às solicitações propostas pelos mesmos textos literários.

Uma das consequências desta nova cartografia será o questionamento do referente linguístico para designar as literaturas escritas em português a partir das Áfricas. Aqui, como numa outra contribuição importante, Brugioni (2012) questiona a leitura lusófona dessas literaturas. Ao mesmo tempo, este comparatismo pensado ao nível continental coloca outra pergunta, ainda mais complexa, a das interpretações locais/nacionais das mesmas literaturas:

um comparativismo interno ao continente e que obedece deste modo a um conjunto de relações transnacionais de matriz regional, contribui de forma decisiva para devolver um peso continental as representações literárias africanas, consolidando e, por conseguinte, problematizando o mesmo “paradigma nacional” através das quais estas literaturas são hoje estudadas.

Percebe-se o potencial inovador de uma abordagem regional da literatura escrita a partir de Moçambique, uma abordagem que não faz da lusofonia o referente último. É o que Meneses apontava relativamente à construção do Estado moçambicano: fará mais sentido comparar este caso com o de Angola, ou compará-lo com os países vizinhos da orla do Índico?

O que se busca comparar: raízes passadas ou futuros comuns? O facto de terem ambos sido colónias de povoamento de Portugal marca, sem dúvida, o campo das narrativas sobre a construção destas nações, mas não termina nem se encerra apenas nestas relações. Parece-me importante ter em mente as ligações à região austral e oriental do continente, quer em termos de referências políticas, quer de referências culturais. (Meneses, 2012: 316-317)

A comparação para além da mesma língua favorece um outro tipo de leitura, mais atenta ao texto, aos significados que nele circulam, o que por sua vez facilita a sua aproximação a outros textos oriundos de outras situações linguísticas. Estudar a

representação da violência, como faz Fernanda Vilar aqui, ajuda a entender que, em contextos diferentes, escritores como Mia Couto, J. M. Coetzee e Sony Labou Tansi encenaram o fenómeno da violência pós-colonial tendo em conta o passado colonial, os processos de descolonização assim como os diversos modos de resistências. “A literatura apresenta um terreno fértil para discutir o tema da violência, uma vez que a escrita pós-colonial via desestabilizar a ordem estabelecida e nos permite dar uma outra visão dos fatos.” Este tipo de leitura, atenta à materialidade do texto, mostra que características tradicionalmente associadas aos romances escritos a partir de Moçambique ou Angola se encontram noutros contextos linguísticos. O trabalho do congolês Sony Labou Tansi com a língua francesa aparece, desta maneira, muito próximo das inovações de Couto, e com consequências que vão além de um simples jogo linguístico: “as apropriações linguísticas permitem redesenhar a sintaxe e os vocábulos com intuito de afirmar uma identidade em construção.”

Reler obras escritas em português a partir de Angola e de Moçambique na comparação com textos escritos a partir de outros contextos leva, pois, à conceptualização de uma outra geografia literária. No seu contributo, Paloma Henrique aponta para a ligação entre o real maravilhoso e o real animista em romances de Alejo Carpentier e Pepetela, e relembra que as rotas entre Angola e Cuba têm sido muito frequentadas e não se circunscrevem ao período pós-independência. Os contextos possuem as suas características próprias, mas ao aproximá-los, a crítica revela novas redes de significados, novos pontos de contacto. A autora mostra, igualmente, que ao aproximar os dois contextos emergem conteúdos e preocupações políticas comuns:

Tanto en Angola como en Haití [a autora fala do romance *El reino de este mundo*], en las obras, la lucha se convierte en establecer un espacio político y social legítimo y que asegure los derechos de todos, lo que tal vez sea más difícil de lo que la lucha anterior, contra el colonizador, ya que ahora existen no sólo las fuerzas políticas externas imperialistas, sino también los poderes conservadores internos que ayudan a mantenerlas en su propio beneficio.

Por fim, Sandra Sousa, na sua semelhante procura de novas geografias literárias, aproxima Moçambique do Haiti, uma aproximação que num primeiro momento poderá, como admite a autora, surpreender o leitor, mas que faz sentido uma vez interpretada a partir da noção de Literatura-Mundo (entendida aqui a partir do trabalho desenvolvido pelo *Warwick Research Collective*). Lida a partir desta perspetiva, as narrativas de Nadine Pinede, *Departure lounge*, e de João Paulo Borges Coelho, *Campo de trânsito*, significam de outra maneira. O que afirma relativamente à primeira

vale, nesta leitura, para o segundo: “By paralleling individual and collective suffering, the narrative can thus be taken out of its historical and geographical context in order to become a text that speaks to and about humanity.” Pondo em paralelo o sofrimento individual e o coletivo, a narrativa pode assim ser retirada de seu contexto histórico e geográfico de modo a se tornar um texto que fala para e sobre a humanidade.¹⁹

Fabrice Schurmans

FABRICE SCHURMANS

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: fschurmans@ces.uc.pt

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amselle, Jean-Loup (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2002), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London & New York: Routledge.
- Balandier, Georges (2007), “Préface”, in Marie-Claude Smouts (org.) (2007), *La situation postcoloniale: les Postcolonial Studies dans le débat français*. Paris: Les Presses de Science Po, 17-24.
- Beti, Mongo (2007), “L'affaire Calixthe Beyala ou comment sortir du néocolonialisme en littérature”, in Mongo Beti, *Le Rebelle*, vol. 2. Paris: Gallimard, 251-265.
- Brugioni, Elena (2012), “Contiguidades ambíguas: crítica pós-colonial e literaturas africanas” in Ana Mafalda Leite, Hilary Owen, Rita Chaves, Livia Lapa (orgs.), *Nação e narrativa pós-colonial I. Angola e Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri, 379-392.
- Buescu, Maria Leonor Carvalhão (1978), *Gramáticos portugueses do século XVI*. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa.
- Buescu, Helena Carvalhão (2001), “Literatura comparada e teoria da literatura: relações e fronteiras”, in Helena Buescu, João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (orgs.), *Floresta encantada. Novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote, 83-100.

¹⁹ As perspetivas adotadas aqui ecoam na contribuição de Medeiros relativamente à importância de (re)ler as literaturas africanas de língua portuguesa num contexto mais amplo: “Sem querer de nenhum modo agir programaticamente, penso que o mais importante é o reconhecimento da pluralidade. Pluralidade das várias literaturas de língua portuguesa e pluralidade dos vários sistemas globais em que podem e devem inserir-se. [...] Se se desejar um posicionamento verdadeiramente global das literaturas em língua portuguesa, é fundamental o seu enquadramento nos vários sistemas globais, quer sejam eles intercontinentais ou regionais.” (Medeiros, 2016: 212).

- Caldeira, Isabel (2008), "Toni Morrison and Pepetela: Confluences of the African Diaspora", in António Sousa Ribeiro, Irene Ramalho Santos (orgs.), *Translocal Modernisms. International Perspectives*. Bern, Berlin Bruxelles: Peter Lang, 91-117.
- Cantarin, Márcio Matiassi (2012), *Por uma nova arrumação do mundo. A obra de Mia Couto em seus pressupostos ecosóficos*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Chevrel, Yves (2006), *La littérature comparée*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cottias, Myriam; Dobie, Madeleine (2014), "Joséphine Baker et Mayotte Capécia: race et genre dans deux biographies transcoloniales", in Claire Joubert (org.), *Le postcolonial comparé, anglophonie, francophonie*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 243-262.
- Detienne, Marcel (2009), *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*. Paris: Le Seuil.
- Dubois, Jacques (2005), *Le roman policier ou la modernité*. Paris: Armand Colin.
- Dussel, Enrique (2009), "Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade", in Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 283-335.
- Ferreira, Ana Paula (2007), "Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality", in Paulo de Medeiros (org.), *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures*. Utrecht: Portuguese Studies Center, 21-40.
- Ferro, Marc (org.) (2006), *Le livre noir du colonialisme. XVI-XXI siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris: Hachette Littérature.
- Friedman, Susan Stanford (2008), "One Hand Clapping: Colonialism, Postcolonialism, and the Spatio/Temporal Boundaries of Modernism", in Irene Ramalho Santos, António Sousa Ribeiro (orgs.), *Translocal Modernisms. International Perspectives*. Bern, Bruxelles, Berlin: Peter Lang, 11-40.
- Gruzinski, Serge (2001), "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'", *Annales*, 1, 56e année, 85-117.
- Guillén, Claudio (1985), *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica.
- Lazarus, Neil (2004), "Introduire les études postcoloniales", in Neil Lazarus (org.) *Penser le postcolonial. Une introduction critique*. Paris: Amsterdam, 59-78 [trad. Ch. Jacquet, H. Quiniou, M. Groulez].
- Mbembe, Achille (2006a), "La colonie: son petit secret et sa part maudite", *Politique africaine. Passés coloniaux recomposés. Mémoires grises en Europe et en Afrique*, 102, 101-127.
- Mbembe, Achille (2006b), "Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?", *Esprit. Pour comprendre la pensée postcoloniale*. Consultado a 20.12.2016, em <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=13807>.
- McDonald, Christie; Suleiman, Rubin Susan (orgs.) (2015), *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire*. Paris: Classiques Garnier Jaunes.

- Medeiros, Paulo de (2016), “As literaturas africanas lusófonas e os sistemas de literatura-mundo”, in António Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento, 205-213.
- Meneses, Maria Paula (2012), “Nações e narrativas pós-coloniais: interrogações em torno dos processos identitários em Moçambique”, in Ana Mafalda Leite, Hilary Owen, Rita Chaves, Livia Lapa (orgs.), *Nação e Narrativa Pós-colonial I. Angola e Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri, 311-322.
- Miano, Léonora (2012), *Habiter la frontière*. Paris: L’Arche.
- Mignolo, Walter (2000), “(Post) Occidentalism, (Post)Coloniality, and the (Post)Subaltern Rationality”, in Afzal-Khan Fawzia, Seshadri-Crooks, Kalpana (orgs.), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham-London: Duke University Press: 86-118.
- Moura, Jean-Marc (2001), “Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone”, in Jean Bessière, Jean-Marc Moura (orgs.), *Littératures postcoloniales et francophonie. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l’Université de la Sorbonne Nouvelle*. Paris: Honoré Champion, 149-167.
- Moura, Jean-Marc (2007a), *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moura, Jean-Marc (2007b), “Le postcolonial dans les études littéraires en France”, in Marie-Claude Smouts (org.), *La situation postcoloniale: les Postcolonial Studies dans le débat français*. Paris: Les Presses de Science Po, 98-117.
- Moura, Jean-Marc (2014), “Critique francophone du postcolonial et critiques postcoloniale de la francophonie”, in Claire Joubert (org.), *Le postcolonial comparé, anglophonie, francophonie*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 81-95.
- Padilha, Laura Cavalcante; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.) (2008), *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento.
- Pepetela ([1990] 2003), *Lueji. O nascimento de um Império*. Lisboa: Dom Quixote.
- Quayson, Ato (2005), “Postcolonialism and Postmodernism”, in Henry Schwarz, Sangeeta Ray (orgs.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 87-109.
- Ribeiro, Margarida Calafate; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2008), *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, Margarida Calafate; Semedo, Odete (orgs.) (2011), *Literaturas da Guiné-Bissau: cantando os escritos da história*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, Margarida Calafate; Jorge, Sílvio Renato (orgs.) (2011), *Literaturas insulares: leituras e escritas de Cabo-Verde e São Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, António Sousa; Ramalho, Maria Irene (2001), “Dos estudos literários aos estudos culturais?”, in Helena Buescu, João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (orgs.), *Floresta encantada. Novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote, 61-82.
- Said, Edward Wadie (2004), *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia [ed. orig.: 1978; trad.: Pedro Serra].
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

- Shohat, Ella (2000), "Notes on the 'Post-Colonial'", in Afzal-Khan Fawzia, Seshadri-Crooks, Kalpana (orgs.), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham-London: Duke University Press, 126-139.
- Smouts, Marie-Claude (org.) (2007), *La situation postcoloniale: les Postcolonial Studies dans le débat français*. Paris: Les Presses de Science Po.
- Soullier, Didier; Troubetzkoy, Wladimir (orgs.) (1997), *La littérature comparée*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Trouillot, Lyonel (2007), "Langues, voyages et archipels", in Michel Le Bris, Jean Rouaud (orgs.), *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard, 197-204.
- Waberi, Abdourahman A. (2007), "Écrivains en position d'entraver", in Michel Le Bris, Jean Rouaud (orgs.), *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard, 67-76.

ELENA BRUGIONI

LITERATURAS AFRICANAS COMPARADAS E OCEANO ÍNDICO. CONTRAPONTO CRÍTICOS PARA UMA REFLEXÃO EM TORNO DO ROMANCE HISTÓRICO NO ÍNDICO AFRICANO

Resumo: A partir dos debates que marcam a reflexão crítica – pós-moderna e pós-colonial – em torno do romance histórico, pretende-se esboçar um itinerário de reflexão pautado por uma abordagem comparativa transnacional das Literaturas Africanas, propondo uma (re)definição da escrita da história através da categoria conceitual do romance indiciário no espaço/tempo do Índico africano.

Palavras-chave: literaturas africanas comparadas, Índico africano, Oceano Índico, romance histórico, romance indiciário.

COMPARATIVE AFRICAN LITERATURES AND INDIAN OCEAN. CRITICAL COUNTERPOINTS TO A REFLECTION ABOUT THE HISTORICAL NOVEL IN THE AFRICAN INDIAN OCEAN

Abstract: Addressing the critical debate on the genre of historical novel within postmodern and postcolonial studies, this article aims at proposing a critical itinerary based on a comparative and transnational approach to African literatures and thus promoting a (re)definition of the writing of history, throughout the conceptual category of the “evidential novel” within the space-time of the African Indian Ocean.

Keywords: African Indian Ocean, comparative African literatures, historical novel, Indian Ocean, indiciary novel.

A historical study centred on a stretch of water has all the charms but undoubtedly all the dangers of a new departure.

Fernand Braudel (1972: 19)

A relação entre História e Literatura convoca algumas das categorias teóricas mais complexas da crítica humanística, apontando para a relação entre *discurso historiográfico, representação, narração e nação* que pauta o debate da chamada pós-modernidade, cujos desdobramentos numa perspectiva epistemológica e conceptual de matriz pós-colonial se configuram como *lugares críticos* matriciais em vista de uma problematização do género do *romance histórico* em literaturas e representações literárias que se situam fora do que vem habitual e problematicamente definido como *cânone ocidental* e que neste ensaio se pretende – ainda que brevemente – analisar. Tendo em conta a produção crítica que marca a reflexão em torno do *romance histórico* nos contextos europeus e, mais em geral, ocidentais, surge a necessidade de interrogar – ainda que parcialmente – alguns dos quadros teóricos e conceptuais que este género literário subentende, procurando esboçar uma hipótese em torno da operacionalidade desta categoria no que diz respeito à *escrita da história* nas *Literaturas Africanas contemporâneas*. Para além disso, dentro da reflexão sobre literaturas africanas comparadas que tenho vindo a desenvolver,¹ configura-se um conjunto de imperativos epistemológicos entre os quais se destaca a necessidade de repensar espaços, tempos e relações no que vem sendo definido como contemporaneidade pós-colonial, sugerindo a ocorrência de paradigmas críticos e epistemológicos alternativos para uma leitura “situada” (Hall, 1990) e “mundana” (Said, 2004) das práticas e das linguagens de representação na contemporaneidade global. O apelo a histórias, sujeitos e lugares heterogêneos que as mesmas representações literárias parecem conter e invocar obriga, deste modo, a uma redefinição matricial de *abordagens, questões e problemas* que pautam as escritas literárias africanas contemporâneas, apontando, simultaneamente, para uma (re)configuração da prática humanística como gesto crítico capaz de ler e situar representações e narrativas que apontam para dimensões espaciais e estéticas que *provincianizam* a centralidade do cânone crítico e estético ocidental.

No que concerne às escritas literárias que se colocam fora de uma dimensão espacial e cultural habitualmente definida como europeia e/ou ocidental, a ocorrência

¹ Projeto de pós-doutoramento desenvolvido no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM) e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/62885/2009), do qual resultará o livro, atualmente em preparação: *Lendo as literaturas africanas contemporâneas. Paradigmas críticos e representações em contraponto*.

de cartografias críticas alternativas parece contribuir para uma perspetivação inédita das práticas de representação dentro de uma dimensão contextual mais alargada, proporcionando o surgir de epistemologias e leituras que determinam um alargamento significativo da crítica humanística e, logo, do seu campo semântico e operacional. No que diz respeito à receção crítica de autores e textos habitualmente situados nas chamadas Literaturas Africanas, o recurso a categorias de análise alternativas proporciona a ocorrência de cartografias críticas e contrapontos diversificados e inéditos, sugerindo, ao mesmo tempo, outros itinerários de leitura e aparatos epistemológicos que visam, em primeiro lugar, corresponder às solicitações propostas pelos mesmos textos literários. Deste modo, por via de abordagens que se movem de paradigmas operacionais e disciplinares diversificados, surgem diálogos e contrapontos entre escritas e autores – geralmente cartografados a partir da sua identidade linguística e/ou nacional –, apontando para comparativismos que, antes de mais, correspondem a gestos críticos irremediavelmente ligados às formas de ver e imaginar o mundo (Said, 1993) e que se tornam um passo crucial para renovar as potencialidades críticas dos estudos comparados (Spivak, 2003), bem como da própria crítica humanística (Said, 2004).

Em primeiro lugar, a necessidade de redefinir as práticas de sistematização e logo as leituras que marcam teórica e conceptualmente os estudos literários e culturais – as narrativas escritas e visuais² – em e sobre África é sugerida pela necessidade de desconstruir aquilo que Manuela Ribeiro Sanches define como “lusofonia da disciplina” (2007) e desafiando, deste modo, a operacionalidade do paradigma linguístico para ler e situar as representações africanas contemporâneas.

Para além disso, um comparativismo interno ao continente, e que obedece deste modo a um conjunto de relações transnacionais de matriz regional, contribui de forma decisiva para devolver um peso continental às representações literárias africanas, consolidando e, por conseguinte, problematizando o mesmo “paradigma nacional” através das quais estas literaturas são hoje estudadas. Analisar a “nação e os seus fragmentos” (Chatterjee, 1993) no que concerne as nações literárias contribui para operacionalizar aquilo que Françoise Lionnet define como “transnacionalismos menores” (Lionnet e Shih, 2005), promovendo uma (re)definição das categorias de nação, pós-nação, transcolonialidade e transnacionalidade, cujo enquadramento teórico merece aqui ser sinteticamente abordado.

² Neste ensaio, abordam-se apenas narrativas literárias, ressaltando, todavia, a importância de uma abordagem pautada por um contraponto entre literatura e narrativas visuais – nomeadamente artes plásticas e fotografia documental – em vista de uma reflexão em torno daquilo que pode ser definido como *Estética do Oceano Índico*. A este propósito, veja-se Brugioni (2015).

De acordo com o que afirmam Françoise Lionnet e Shu-mei Shih, a ênfase crítica necessita ser posta nos movimentos transversais e minoritários da cultura que são legíveis numa perspetiva distinta daquela que encara os processos de identificação pós-nacional numa dimensão de flexibilidade e nomadismo que caracteriza, por exemplo, algumas das teorizações habitualmente definidas como pós-coloniais (Lionnet e Shih, 2005: 8-9). Neste sentido, torna-se óbvio um posicionamento que reequaciona a relação entre o nacional e o global, situando as perspetivas transnacional e minoritária no âmbito das reflexões produzidas por teóricos como Edouard Glissant, Samir Amin e Jean-Luop Amselle. A este propósito, afirmam Lionnet e Shih:

Therefore, the transnational is our language to designate this originary multiplicity or creolization, which foregrounds the formative experience of minorities within and beyond nation-states. Nation-states are alive as mechanism of control and domination even when transnational corporations are supposed to have dissolved their boundaries. [...] If we posit, after Glissant, Amin and Amselle that creolization and mixture are the *a priori* conditions of culture, we can further evince minor expressivity as even more necessarily mixed and transnational. By virtue of their marginality within the nation-state and by their experience of migration and various forms of (neo)colonialism they had to fall upon cultural resources outside the dominant ones (including those promoted by transnational corporations) that pretend to singularity and authenticity. (Lionnet e Shih, 2005: 9)

Por outro lado, os *transnacionalismos menores* contribuem para redefinir a mesma noção de pós-colonialidade, propondo um discurso crítico que desmonta o cariz hegemónico do pós-colonial como abordagem que privilegia uma perspetivação vertical entre objetos e representações que se situam numa mesma perspetiva nacional ou linguística, e transcurando as experiências transcoloniais e transnacionais que estas, por outro lado, parecem conter.

Ora, no que concerne o paradigma do Oceano Índico, a categoria de *transnacionalismo menor* torna-se particularmente produtiva em diversos âmbitos de análise, proporcionando, no que diz respeito à reflexão em torno do romance histórico, um conjunto de solicitações de grande interesse teórico em vista de uma reflexão que pretende definir paradigmas comparativos transnacionais para ler e situar as escritas da história nas literaturas africanas contemporâneas.

Em primeiro lugar, numa perspetiva disciplinar específica, os Estudos do Índico apontam para uma dimensão de transnacionalidade minoritária, uma vez que são postos em diálogo com a vertente hegemónica que caracteriza outras categorias de

análise – nomeadamente a do Atlântico – (Pearson, 2010), evidenciando um conjunto de especificidades que se tornam evidentes pensando na relação entre escrita literária, H/história e memória em romances que se posicionam a nível conceitual e espacial no que Edward Alpers (2009) define como “o Índico Africano”.

Em segundo lugar, a dimensão transnacional e sobretudo minoritária mostra-se um paradigma crítico particularmente útil sobretudo numa perspetiva micrológica, isto é, observando estas escritas da história em contraponto com o que vem sendo definido como nação literária, onde a relação entre representação e história é regida por narrativas que põem em causa um discurso hegemónico e homogéneo sobre a nação, chamando a atenção para uma dinâmica relacional que corresponde àquilo que Deleuze e Guattari (1996) definem como “literatura menor”. A articulação epistemológica desta perspetiva crítica torna-se particularmente relevante uma vez que é pensada a partir da chamada “situação colonial” (Balandier, 1951) onde a História – como grande narrativa – é pautada por uma relação emblemática com a “biblioteca colonial” (Mudimbe, 1988) e, simultaneamente, com as “histórias menores” e os “passados subalternos” (Chakrabarty, 2000), apontando para um processo de escrita do tempo *narrado e vivido* que convoca algumas das constelações teóricas que se situam numa intersecção crítica entre pós-colonial e pós-moderno, oferecendo a possibilidade de (re)situar a categoria do romance histórico numa dimensão espacial específica tal como aquela do Oceano Índico. Ao mesmo tempo, a partir dos pressupostos disciplinares dos estudos africanos e, logo, articulando as obras de autores do *Índico Africano* com a literatura nacional em que estas se inscrevem, o Índico torna-se então um *paradigma transnacional menor* capaz de (re)definir os significados da nação, reequacionando as relações trans- e pós-coloniais contidas e apontadas por estas escritas, e, sobretudo, reconfigurando a relação entre local e global no que concerne às práticas de representação e, logo, de produção de conhecimento:

“Minor transnationalism” is perhaps the modes in which the traumas of colonial, imperial and global hegemonies as well as the affective dimensions of transcolonial solidarities continue to work themselves out and produce new possibilities. Beyond the nostalgic and melancholic, these solidarities point to ways of becoming more engaged with present and future promises of transformation through active participation in the production of local knowledge and global cultures. (Lionnet e Shih, 2005: 21)

Ora, esta perspetiva crítica e conceptual do transnacional proporciona uma articulação significativa entre o espaço e o tempo, história e nação, apontando para

uma configuração específica que caracteriza a escrita literária na pós-colonialidade; neste sentido, tal como afirma Peter Hitchcock, “a escrita pós-colonial deve lutar continuamente para de-escrever [*de-scribe*] o espaço como o outro do colonialismo” (2010: 9) e, por conseguinte, a configuração do tempo e da história transformam-se, deste modo, num aparato estético para a produção do espaço (*ibidem*: 10).

Ora, no âmbito desta reflexão crítica sinteticamente esboçada, torna-se necessário aprofundar algumas questões de matriz teórica, procurando esclarecer, ainda que sinteticamente, a relação entre representação e história, e convocando algumas das problematizações críticas que caracterizam as reflexões pós-modernas e pós-coloniais, procurando, deste modo, (re)situar os paradigmas críticos que podem contribuir para uma definição do romance histórico no espaço tempo do Oceano Índico.

*History... is a nightmare from which I am trying
to awake.*

James Joyce, *Ulysses* (1961: 34)

Procurando desenvolver uma reflexão situada em torno da relação entre *história* e *representação* em contextos habitual e problematicamente definidos como pós-coloniais, torna-se necessário abordar alguns dos conceitos subjacentes e apontados pela própria categoria literária do *romance histórico*, procurando, deste modo, ilustrar as articulações conceptuais e os paradigmas críticos que pautam esta problematização no âmbito das Humanidades, e assim refletir em torno da fisionomia estética e do significado político e conceptual do *passado* nas representações literárias contemporâneas, com particular enfoque em textos e representações inscritos nas chamadas *Literaturas pós-coloniais*.³

Surge então a necessidade de convocar conceitos e paradigmas críticos como: *História e narração, metaficção historiográfica, ficção e realidade, memória e testemunho, objetividade e experiência*, procurando esboçar um itinerário de reflexão onde a articulação entre pós-moderno e pós-colonial se torna, a meu ver, particularmente produtiva em vista da problematização crítica que se pretende

³ Ressalva-se a aproximação apontada por esta definição que, após o seu auge, na década de 1990, constitui agora uma categoria de indubitável ambiguidade conceitual, tal como o debate no seio dos *Estudos literários pós-coloniais* tem vindo a demonstrar. Na impossibilidade de ilustrar os diferentes posicionamentos críticos que pautam esta reflexão, merece contudo salientar, tal como afirma George Balandier, que “pós-colonial designa uma situação que é de facto a de todos nós contemporâneos. Estamos todos, de forma diferente, numa situação pós-colonial” (Balandier, 2007: 24).

desenvolver neste artigo, abrindo para uma reflexão teórica que procura evidenciar a complexidade e a heterogeneidade dos aparatos teóricos que informam a receção crítica das Literaturas Africanas e, logo, o campo semântico e operacional de uma abordagem comparada no âmbito crítico dos estudos literários africanos.

Na impossibilidade de abranger, de forma aprofundada, as várias problematizações e os diversos posicionamentos que caracterizam o debate crítico relativamente à (im)possível articulação entre *pós-moderno* e *pós-colonial* (Appiah, 1991; Bhabha, 1994), um ainda que breve esboço destas diferentes conceptualizações críticas e seus desdobramentos epistemológicos permite evidenciar a centralidade da relação entre *H/história* e *representação*, dando conta da complexidade que caracteriza estes posicionamentos críticos e, logo, os aparatos interpretativos que surgem para a leitura das escritas que, por norma, são definidas dentro das poéticas pós-modernas e pós-coloniais, colocando em foco, para este efeito, algumas das questões conceptuais que marcaram o debate no seio da crítica humanística e que informam e configuram também os aparatos conceptuais e interpretativos dos estudos literários africanos.

A meu ver, um ponto de partida significativo para problematizar a relação entre narração e história, procurando articular paradigmas e constelações conceptuais que correspondem às conceptualizações pós-modernas e pós-coloniais, pode ser encontrado considerando a noção de história como *grande narrativa* e, logo, interrogando esta conceptualização no âmbito crítico da chamada pós-colonialidade em que as escritas literárias africanas são, em rigor, inscritas. Na perspetivação crítica formulada por Jean-François Lyotard (1984) é na pós-modernidade que se consagra o fim das *grandes narrativas* que dariam, então, lugar a microrrelatos, localizados e não totalizantes, capazes de ilustrar a heterogeneidade das diferentes realidades sociais, políticas e culturais do mundo contemporâneo. Por outras palavras, a problematização proposta por Lyotard configura a pós-modernidade como a crise das práticas de representação e da sua função legitimadora, apontando para um conjunto de solicitações centrais no que concerne ao binómio *História* e *Cultura*, sobretudo no que diz respeito à relação entre o Ocidente e o “Outro”.⁴ Convocando um conjunto de posicionamentos críticos que se debruçam em torno da relação entre *história* (ocidental) e *alteridade* (Young, 1990) – isto é, citando Gayatri Spivak (1985), em a

⁴ A este propósito, tal como evidencia Robert Young, no seu ensaio *White Mythologies. Writing History and the West* (1990): “Postmodernism can best be understood as European culture’s awareness that it is no longer the unquestioned and dominant centre of the world. [...] Postmodernism, therefore, becomes a certain self-consciousness about a culture’s own historical relativity – which begins to explain why, as its critics complain, it also involves the loss of the sense of an absoluteness of any western account of History” (1990: 19).

Europa e os seus Outros –, trata-se, sobretudo, de um reposicionamento crucial no que concerne à História como prática de conhecimento que, na pós-modernidade, abre para uma tomada de consciência das suas limitações e, logo, da sua inevitável parcialidade. Surge, deste modo, dentro de uma reflexão crítica complexa que se desdobra nos âmbitos disciplinares da filosofia e da teoria da história, um questionamento teórico e epistemologicamente relevante que se prende com a dimensão discursiva do saber histórico, onde *linguagem* e *alteridade* sobressaem como paradigmas essenciais para repensar a relação entre história, representação e realidade, sobretudo em contextos que se colocam fora ou, melhor, à *margem* da *grande narrativa histórica ocidental*, configurando, deste modo, a visão historicista da história que marca o pensamento ocidental como uma das metanarrativas desconstruídas pela condição pós-moderna. Não se trata aqui de apontar para o “fim da história” (Fukuyama, 1993), mas, sim, de uma viragem conceptual e epistemológica que aponta para uma *redução de escala* e pela observação das modalidades discursivas que caracterizam a construção de um imaginário histórico que é edificado a partir da narração e da percepção do tempo, passado e presente. A chamada “grande história”, como narrativa *totalizante, sem fim* e, sobretudo, *sem eu* (Barthes, 1988: 41), dá lugar a uma constelação de outras histórias, “histórias menores” (Deleuze e Guattari, 1996) e subjetivas, que, parafraseando a reflexão desenvolvida por Reinhart Koselleck, “resgatam o presente histórico dos sobreviventes, de um passado puro, desprovido de vivência” (1996), consagrando a memória e a experiência como práticas matriciais e (re)fundadoras para pensar e escrever “o futuro do passado” (Wieviorka, 1998: 59).

Ora, a articulação crítica que se funda numa redução de escala por via da categoria da “história menor” pretende, em primeiro lugar, interrogar a relação entre a “grande história” e as “outras histórias”, inscrevendo nesta conceitualizações as relações de poder que se estabelecem entre sujeitos e contextos diferenciados, e apontando para aquilo que no âmbito da reflexão teórica pós-colonial de matriz marxista é definido como *subalterno*.

Do mesmo modo que “menor” em literatura implica “uma crítica das narrativas de identidade” e “recusa a obtenção da subjetividade autónoma que é o principal objetivo da literatura maior”, o “menor” no modo como utilizo a palavra serve analogamente para lançar a dúvida sobre o “maior”. Em meu entender, a palavra descreve as relações com o passado que a “racionalidade” dos métodos do historiador transforma necessariamente em “menor” ou “inferior”, em algo de “não racional” no decurso da sua própria operação e como resultado dela.

Contudo estas relações regressam, parece-me, como elemento implícito nas condições de possibilidade de historicizar. [...] Procur[o] mostrar como a capacidade (da pessoa moderna) de historicizar depende da sua aptidão para participar em relações não-modernas com o passado, relações essas que são transformadas em subordinadas no momento da historicização. A escrita da história pressupõe modos plurais de estar no mundo. (Chakrabarty, 2000: 215)

No seio do debate historiográfico pós-moderno, o surgir de uma perspetivação que aponta para uma redução de escala, destacando as dimensões micrológica e, sobretudo, discursiva como novos paradigmas historiográficos, caracteriza, por exemplo, a reflexão crítica produzida por Hayden White (1975) em que a relação entre narração e história é crucial e fundamentada na desconstrução das categorias historiográficas positivistas – a visão historicista da História –, pautadas pela oposição entre factos e narrativas, real e imaginado, e apontando, deste modo, para uma revisão paradigmática do aparato epistemológico da própria disciplina histórica. De acordo com esta perspetiva, a narração é encarada como uma prática matricial na edificação do discurso histórico, focando as modalidades linguísticas e retóricas – por exemplo, a metáfora – como elementos essenciais para uma compreensão do tempo, passado e presente e, logo, para a edificação de um imaginário histórico.⁵ As implicações críticas dos posicionamentos teóricos que caracterizam o “postmodern turn” dentro do debate historiográfico tornam-se particularmente relevantes e produtivas oferecendo a possibilidade de refletir em torno de alguns dos paradigmas críticos centrais que pautam a relação entre *História* e *Literatura*. É sobretudo a definição da História como *prática estética e discursiva*, indispensável para a edificação de um imaginário histórico, o elemento de partida para uma reflexão crítica que se debruça sobre as modalidades de (re)escrita da história numa dimensão situada como aquela das Literaturas Africanas, apontando para um itinerário crítico e conceptual que configura a representação literária como uma prática de produção de conhecimento, e estabelecendo, deste modo, um contraponto significativo entre História, literatura, memória e experiência no que vem sendo definido como pós-colonialidade.

No âmbito disciplinar da crítica literária e cultural, a categoria de “metanarrativa historiográfica” formulada, por exemplo, por Linda Hutcheon e tributária das reflexões propostas por Hayden White (1975), configura-se como um paradigma estético e crítico da pós-modernidade, não correspondendo a uma versão alternativa do *romance*

⁵ No âmbito da reflexão proposta por White, a própria História é encarada como uma narração, correspondendo mais a uma prática estética de que a uma epistemologia e consagrando aquilo que no âmbito da reflexão historiográfica é definido como “postmodern turn” (Groot, 2010: 111).

histórico, tal como este tinha sido teorizado, por exemplo, por György Lukács (1962),⁶ mas apontando para um conjunto de práticas artísticas, críticas e epistemológicas que refundam a relação entre Literatura e História, e proporcionando uma revisão crucial do mesmo género literário e dos seus significados no que concerne à relação entre ficção e realidade. Por outras palavras, trata-se de uma reflexão teórica pautada por uma mudança paradigmática que diz respeito ao significado conceitual e operacional da própria História, que, na ficção pós-moderna, se configura como um lugar estético indispensável para o surgir de práticas de reflexão, desconstrução e problematização que o texto literário contém e aponta.

Um primeiro aspeto referido por Hutcheon (1988) é o que se prende com a dimensão inevitavelmente ambígua – parcial – que caracteriza a relação entre *realidade* e *factos históricos*, encarando a *linguagem* e o *discurso* como dimensões matriciais para interrogar a relação entre factos reais e narração da história.⁷ Situando esta problematização numa dimensão contextual e disciplinar específica, tal como aquela em que se inscrevem as Literaturas Africanas, a relevância do aspeto salientado por Hutcheon (1988) torna-se particularmente emblemática considerando aquilo que George Balandier define como “situação colonial” (1951) a entender-se como dimensão cultural, social e política matricial para a inscrição discursiva ou narrativa dos factos que constituem o passado histórico, e colocando, deste modo, em foco o que Dipesh Chakrabarty (2000) define como “passados subalternos”. A este propósito, sobressai uma dimensão crítica que encara a metaficção historiográfica como prática de problematização do próprio conhecimento, “destabilizando as noções consagradas de história e ficção” (Groot, 2010: 120).

The interaction of the historiographic and the metafictional foregrounds the rejection of the claims of both ‘authentic’ representation and ‘inauthentic’ copy alike, and the very meaning of artistic originality is as forcefully challenged as is the transparency of historical referentiality. (Hutcheon, 1988: 110)

Desemboca desta problematização, a consciência de que história e realidade se configuram pela sua inevitável provisoriedade, destacando o carácter artificial, não sequencial e fragmentário – isto é, não *articulado* – da realidade que o discurso

⁶ Uma discussão da teorização desenvolvida por Lukács em torno da relação entre História, consciência de classe e romance histórico, à luz das leituras propostas por Edward W. Said (1993), representaria um aspeto importante a considerar e que não é possível desenvolver neste artigo por óbvias limitações de espaço.

⁷ A este propósito, afirma Hutcheon: “Historiographic metafiction self-consciously reminds us that, while events did occur in the real empirical past, we name and constitute those events as historical facts by selection and narrative positioning. And, even more basically, we only know of those past events through their discursive inscription, through their traces in the present” (1988: 97).

histórico pretende, em rigor, transmitir. Deste modo a fragmentariedade da metaficção historiográfica corresponde à própria fragmentariedade da História, encarando a realidade numa intersecção com o que vem sendo definido como *experiência*, e proporcionando deste modo um alargamento substancial das possibilidades e das relações que nela se inscrevem. A este propósito, tal como afirma Patricia Waugh:

Contemporary metafictional writing is both a response and a contribution to an even more thorough-going sense that reality or history are provisional; no longer a world of eternal verities but a series of constructions, artifices, impermanent structures. [...]

Metafictional deconstruction has not only provided novelists and their readers with a better understanding of the fundamental structures of narrative; it has also offered extremely accurate models for understanding the contemporary experience of the world as a construction, an artifice, a web of interdependent semiotic systems. (Waugh, 1984: 7-9)

No entanto, no que concerne a autores, textos e representações que, a partir da afirmação da reflexão crítica e epistemológica que responde à definição de Estudos Pós-coloniais, adquirem um relevo significativo em termos críticos e de instâncias de receção,⁸ a relação entre representação literária e metaficção historiográfica é pautada por uma reflexão crítica que se articula em torno de uma constelação conceptual específica, correspondendo ao que se irá afirmando como campo disciplinar da *Teoria Pós-colonial*. Por outras palavras, no âmbito da produção crítica pós-colonial, sobressai um conjunto de paradigmas específicos que marcam a leitura de escritas e representações que se colocam – cultural e politicamente – fora do cânone literário ocidental, destacando a articulação entre *representação* e *nação* como um dos aspetos centrais da reflexão pós-colonial, e encarando a escrita literária numa dimensão *alegórica* e *diferencial* que sugere um conjunto de problematizações relevantes no que concerne ao conteúdo cultural e histórico que as representações que se inscrevem nas chamadas *Literaturas Africanas Eurófonas* podem veicular e conter. Por outras palavras, o que poderá ser problematicamente definido como *romance histórico pós-colonial* parece encontrar o seu significado por via de um contraponto com o paradigma nacional, estabelecendo, deste modo, uma relação entre *representação* – literária – e *representatividade* – nacional – que proporciona, a

⁸ Refiro-me, no âmbito das Literaturas Africanas modernas e contemporâneas, a autores como Chinua Achebe, Wole Soyinka, Ahmadou Kourouma, Nadine Gordimer, Luandino Vieira, Mia Couto, J. M. Coetzee, entre muitos outros, cuja presença nos circuitos editoriais e nas instâncias críticas ocidentais é particularmente significativa.

meu ver, um conjunto de problemáticas complexas em torno do significado político de escritas e representações que convocam sujeitos, situações e contextos à margem do chamado cânone ocidental, e que, em rigor, são pautadas por uma mudança de perspectiva que relativiza ou, melhor, “provincializa” (Chakrabarty, 2000) a escrita da história como *grande narrativa ocidental*. A este propósito, tal como afirma Fredric Jameson:

All third-world texts are necessarily, I want to argue, allegorical, and in a very specific way: they are to be read as what I will call national allegories, even when, or perhaps I should say, particularly when their forms develop out of predominantly western machineries of representation, such as the novel. [...]. Third-world texts, even those which are seemingly private and invested with a properly libidinal dynamic – necessarily project a political dimension in the form of national allegory: *the story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society*. (Jameson, 1986: 69; itálico no original)

O imperativo da alegoria, ou melhor, a relação aparentemente inevitável entre individual e coletivo, público e privado, representação e nação, na perspectiva de Jameson, surge implicitamente como elemento diferenciador entre escritas do *Primeiro* e do *Terceiro Mundo*, isto é pós-modernas e pós-coloniais. Aliás, a alegoria que caracteriza textos e representações literárias que se situam num espaço problematicamente definido como *Terceiro Mundo* aponta para uma relação singular entre político e estético, configurando o texto *não ocidental* como lugar onde o privado alegoriza o público, o indivíduo agencia a nação, atribuindo, deste modo, ao texto literário um carácter *comunitário* que convoca um conjunto de problematizações seminais e complexas que se prendem com as instâncias de legitimação e receção de *textos alheios ao cânone ocidental* e, logo, aos paradigmas que configuram os aparatos teóricos que surgem na receção crítica destas escritas. Neste sentido, conceitos como *representatividade* e *legitimidade*, *alteridade* e *diferença* tornam-se centrais, convocando um conjunto de dinâmicas específicas que dizem respeito, em primeiro lugar, ao “campo literário e cultural” (Bourdieu, 1993) e convocando, simultaneamente, a relação entre *realidade* e *representação*, história e literatura, *tempo* e *narração (literária) da nação*. Deste modo, a articulação entre *narração literária* e *paradigma nacional* sugere uma intersecção crítica e conceptual entre paradigmas pós-modernos e pós-coloniais, apontando para um conjunto de categorias de análise que pautam o campo crítico das Literaturas Africanas. Refiro-me a

conceitos amplamente discutidos, quer no âmbito do debate pós-moderno, quer numa perspetiva teórica pós-colonial, tal como, por exemplo, o de *realismo mágico*. Aliás, a relação entre *narração* e *nação* passa da alegoria – tal como esta tinha sido equacionada por Fredric Jameson – à metonímia, desembocando em representações que, a partir do questionamento das modalidades literárias de matriz realista, problematizam a dimensão nacional por via de uma narração que desconstrói, subverte e desafia a *nação* como *grande narrativa* através de modalidades ficcionais que são pautadas por uma fisionomia estética que inviabiliza uma relação imediata entre ficção e realidade e sugerindo um conjunto de leituras conceituais e políticas que apontam para alguns dos paradigmas matriciais da teoria pós-colonial. Obras habitualmente inscritas na categoria do realismo mágico⁹ constituem representações matriciais no surgir de aquilo que Benita Parry define como “cânone pós-colonial” (2004), sugerindo uma problematização da crítica literária e cultural como instância de legitimação e apontando para processos de receção ambíguos no que concerne às representações literárias que contêm e apontam para aquilo que Homi Bhabha define como *diferença cultural* (1994). Em suma, a predileção da crítica pós-colonial para escritas e representações que apontam para configurações estéticas e narrativas que se afastam das modalidades, por assim dizer, *realistas* sugere uma proximidade ambígua entre objeto de estudo, aparatos críticos e instâncias de legitimação e receção, proporcionando o surgir daquilo que Graham Huggan define como “exótico pós-colonial” (2001), e sugerindo um conjunto de problemáticas críticas centrais no que concerne à equação entre uma hipotética *identidade pós-colonial* e representações literárias forçosamente articuladas a partir dos paradigmas críticos em torno dos quais a reflexão teórica pós-colonial mais se articula, tais como: *hibridismo*, *diferença cultural* e *alteridade*. Neste sentido, situa-se uma problemática ulterior que se prende com um possível *imaginário cultural* que a crítica pós-colonial como instância de legitimação (Spivak, 1991) privilegia e valida, encarando as modalidades de representação do *maravilhoso* e do *fantástico* como práticas culturais que explicitam uma *identidade cultural outra* – isto é, *genuinamente pós-colonial* – e, logo, estabelecendo critérios de valor e autenticidade que colocam problemáticas relevantes sobretudo tendo em conta a variedade que caracteriza as representações no que vem sendo problematicamente definido como literaturas pós-coloniais. Ora, prosseguindo

⁹ Refiro-me, por exemplo, ao que se poderia – provocatoriamente – definir como *cânone transnacional do realismo mágico* onde a crítica pós-colonial desempenha a função de uma instância de legitimação significativa e problematizante, apontando para um conjunto de questões críticas que se prendem em primeiro lugar com a receção exógena de autores e textos das chamadas literaturas pós-coloniais e ressaltando dinâmicas e ambiguidade que configuram a categoria do *realismo mágico* como uma definição frequentemente questionada pelos próprios autores cujas obras são habitualmente inscritas nesta definição.

com a reflexão que se pretende aqui esboçar, a relação entre *história*, *representação* e *nação* aponta para uma reflexão em torno de uma das categorias mais consagradas no âmbito da reflexão crítica pós-colonial, tal como a de “comunidade imaginada” (Anderson, 1991), sugerindo um conjunto de problemáticas centrais no que diz respeito à relação entre história, narrativa e representação nas Literaturas Africanas contemporâneas que neste ensaio se pretende interrogar. A este propósito, surge a necessidade de problematizar a noção de tempo/temporalidade na sua relação com uma dimensão contextual e epistemológica que vem sendo definida como pós-colonial, procurando esclarecer o aparato conceptual subjacente à categoria de nação dentro da reflexão pós-colonial e contribuindo, deste modo, para (re)definir conceptual e epistemologicamente a noção de H/história em representações e narrativas que se situam fora do chamado cânone ocidental. No que concerne à reflexão fundadora no âmbito dos chamados Estudos Pós-coloniais – e que marca, por via de articulações mais ou menos pertinentes, o aparato crítico que surge no campo das *Literaturas Africanas* –, como é a de “comunidade imaginada” proposta por Benedict Anderson (1991), ressalta uma articulação entre *tempo* e *nação* que parece sugerir um conjunto de solicitações relevantes em vista da reflexão que aqui se pretende desenvolver.

If nation-states are widely conceived to be ‘new’ and ‘historical’, the nation to which they give political expression always loom out of an immemorial past, and still more important glide into a limitless future. (Anderson, 1991: 11-12)

Destacando a centralidade do discurso cultural para *pensar a nação*, a reflexão proposta por Anderson é pautada por uma relação entre *temporalidade* e *imaginário nacional* que se torna crucial, configurando o *tempo* e o seu significado como aspeto central na definição do discurso da nação – e seus desdobramentos políticos e culturais –, não apenas no espaço europeu, e encarando a “simultaneidade” como princípio de reorganização do tempo, passado, presente e futuro e, logo, como base de articulação da consciência nacional.¹⁰ O conceito de *simultaneidade* que Anderson utiliza, na sua teorização sobre a relação entre paradigma nacional e *comunidade(s) imaginada(s)* no âmbito da reflexão em torno da “Apreensão do tempo” (Anderson, 1991: 22-30) e noutras partes do seu ensaio – e que é tributária das teorizações sobre temporalidade e história que marcam o pensamento de Erich Auerbach e Walter Benjamin –, configura a categoria do tempo “como homogéneo e vazio”, encarando o

¹⁰ A este propósito afirma Anderson: “What has come to take the place of the mediaeval conception of simultaneity-along-time is, to borrow again from Benjamin, an idea of ‘homogeneous, empty time’, in which simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by not prefiguring and fulfilment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar” (Anderson, 1991: 24).

conceito de *simultaneidade* como um dos elementos centrais para *imaginar a nação*, onde a articulação num plano temporal simultâneo se realiza, segundo Anderson, em formas culturais específicas, tais como o romance realista e a imprensa (1991: 26).

The idea of a sociological organism moving calendrically through homogeneous, empty time is a precise analogue of the idea of the nation, which also is conceived as a solid community moving steadily down or up history. An American will never meet, or even know the names of more than a handful of his 240.000-odd fellow-Americans. He has no idea of what they are up to at any one time. But he has complete confidence in their steady, anonymous, simultaneous, activity. (Anderson, 1991: 26)

Tal como afirma Homi Bhabha na sua reflexão sobre *tempo e nação* onde a reflexão sobre a “comunidade imaginada” é seminal – “DissemiNation: Time Narrative and the Margins of the Modern Nation” (Bhabha, 1994) –, a reflexão proposta por Benedict Anderson fundamenta-se numa noção de “tempo intersticial” (Anderson, 1991) que se configura como uma forma de temporalidade que produz uma estrutura simbólica da nação como “comunidade imaginada”, obedecendo a um desenvolvimento similar ao que pauta o romance realista (Bhabha, 1994). A reflexão sobre o tempo da nação é articulada, deste modo, no plano da linguagem, apontando para a relação entre signo e processo de significação, e encontrando na separação entre linguagem e realidade o carácter *mítico* da sociedade exprimida pela nação (Bhabha, 1994). Nesta passagem, o “tempo intersticial” dá lugar ao que Anderson define como “unissonância” (Anderson, 1991: 145) apontando para um particular género de comunidade sugerida, por exemplo, pela língua (Anderson, 1991: 145).¹¹ No entanto, é na cisão que marca a condição do narrador e do seu relato que a narrativa nacional se torna disjuntiva, não sincrónica e fragmentária, produzida por um narrador não exemplar mas subjetivo, apontando para uma desorientação que caracteriza não apenas o narrado, mas também o vivido (Benjamin, 1997) e abrindo para aquilo que Homi Bhabha define como *diferença cultural* (1994).

A sofisticação conceptual que marca a reflexão produzida por Bhabha – o que Benita Parry define como “exorbitação do discurso” (1987: 43) – pretende, em rigor, definir uma dimensão diferencial da temporalidade pós-colonial – e dos seus desdobramentos num plano cultural – desembocando numa reflexão que convoca, por

¹¹ Contudo, ainda segundo a leitura de Bhabha, a reflexão de Anderson “não dá conta do tempo alienante do signo arbitrário no espaço naturalizado e nacionalizado da comunidade imaginada” (Bhabha, 1994), não incorporando a profunda *ambivalência* da narração moderna apontada por Walter Benjamin, da qual a reflexão teórica proposta por Anderson é, em rigor, tributária.

exemplo, alguns dos paradigmas críticos centrais do materialismo histórico formulado por Walter Benjamin. Todavia, a leitura pós-colonial da teorização de Benjamin é articulada numa perspetivação linguística, conceptual e discursiva que configura a alteridade da nação pós-colonial como elemento matricial na definição de um *tempo qualitativamente diferente* à margem do tempo da modernidade. Aliás, esta especificidade temporal, definida na perspetiva pós-colonial através dos conceitos que marcam a reflexão histórica de matriz marxista – tais como o de *tempo descontínuo* e não *sincrónico*, entre outros –, tornam-se centrais para o surgir de uma dimensão *alternativa* do conceito de *modernidade*, configurando o tempo pós-colonial em torno do corolário do *outro* e da *diferença*, e destacando a *ambivalência* (Bhabha, 1990, 1994) como paradigma conceptual para pensar a temporalidade da *nação pós-colonial*. É numa perspetiva similar que se poderá entender o surgir de um conjunto de articulações em torno do conceito de modernidade – *contramodernidade*, *modernidade alternativa*, entre muitos outros (Gilroy, 1993; García Canclini, 1997; Appadurai, 1996; Dussel, 1998; Mignolo, 2000) – que marcam o pensamento crítico pós-colonial em diferentes contextos geográficos e institucionais, cujas solicitações teóricas e conceptuais se tornam significativas para pensar a *nação – política e literária* – no que vem sendo definido como pós-colonialidade. A este propósito, no que concerne à dimensão espaciotemporal específica do Oceano Índico, de acordo com o que afirma Isabel Hofmeyr:

we need to think of the Indian Ocean as the site par excellence of alternative modernities; those formations of modernity that have taken shape in an archive of deep and layered existing social and intellectual traditions. [...] Understanding political discourse and action, then, becomes a task of understanding a complex layered pre-colonial, colonial and postcolonial archive in which versions of modernity are negotiated in an ever-shifting set of idioms around tradition. (Hofmeyr, 2007: 13-14)

Ora, dentro desta perspetiva conceitual e estética, é possível observar a obra literária de autores como: A. A. Waberi, Nurrudin Farah, Abdulrazak Gurnah, M.G. Vassanji e João Paulo Borges Coelho,¹² cujas escritas literárias se situam numa perspetiva crítica e conceitual onde a *escrita da história* se torna central, apontando para itinerários de análise de matriz comparativa que são facultados, em primeiro

¹² Para as leituras comparativas que convocam um *corpus* significativo de escritores das Literaturas Africanas contemporâneas e reflexões críticas em torno do paradigma estético e conceitual do Índico, veja-se Garcia *et al.* (2010); Gupta *et al.* (2010).

lugar, por uma operacionalização do paradigma do Índico, na sua dimensão temática específica, bem como no que diz respeito às categorias críticas através das quais é possível ler e situar as escritas literárias africanas contemporâneas.

*Por detrás de tantos nomes e tantos cruzamentos,
de tanta diversidade, é sempre o mesmo, o mar.*

João Paulo Borges Coelho (2005a: 10)

Na impossibilidade de me deter numa análise detalhada destas escritas, merece contudo salientar que as obras destes autores, todas espacialmente inscritas no Índico Ocidental (Alpers, 2009), correspondem ao género do romance histórico, configurando o Oceano Índico não tanto como um *constructo comunitário imaginado* mas, sim, como uma “geografia transnacional do imaginário” (Ghosh e Muecke, 2007). Para além disso, é sobretudo no que concerne à “imaginação histórica” (White, 1975) que o Índico sobressai nas escritas destes autores como um território simbólico e conceptual onde a articulação entre tempo, narrativa e nação é caracterizada por uma dimensão *descontínua e fragmentária* – encarando *história e representação* na perspetiva daquilo que Homi Bhabha define como *dissemi-nação* (1990, 1994), isto é, um relato que não organiza mas apenas dá conta da desorientação do *narrado* e do *vivido* (Benjamin, 1997). Esta dimensão *liminal e fragmentária* que caracteriza a representação e a narração histórica no Oceano Índico sugere uma relação entre escrita e narrativa que não é regida pela urgência de uma organização do tempo passado e presente na perspetiva de uma *grande narrativa*, mas, sim, por uma modalidade de interrogação do passado e da história através daquilo que Walter Benjamin define como *citação e estranhamento*, encarando a evocação do passado através não tanto da sua *tradutibilidade* mas, sim, na possibilidade da sua *citação*, e salientando o carácter fragmentário e *estranho* da citação como o elemento crucial para resgatar o passado – isto é, a *tradição* – “do conformismo que, em cada época, está prestes a subjugar-lo” (Benjamin, 1997: 27).

Por conseguinte, tendo em conta a urgência de reequacionar a relação entre passado e presente que as escritas do Índico parecem indicar, surge uma constelação conceitual que convoca categorias críticas significativas e específicas, tais como a do *rasto e do indício* (Ginzburg, 1986), sugerindo, deste modo, uma articulação entre *história, memória e experiência*, onde a memória se torna, citando Paulo Ricoeur, indispensável “para significar o carácter passado daquilo de que nos lembramos”

(Ricoeur, 2003). A este propósito, nas obras destes autores, a utilização de fontes históricas de natureza privada – entre as quais se destacam, por exemplo, diários, cartas e memórias – constitui um elemento narrativo e estético central na construção destes romances, estabelecendo uma articulação entre história e subjetividade que se torna central para uma abordagem destas representações. Aliás, é pela relação entre *memória* e *narrativa* – tempo e narração – que a representação literária destes autores pode ser encarada como uma prática de representação onde o tempo *vivido* e *narrado* é “indício de uma realidade oculta” (Ginzburg, 1986). A articulação desta perspetiva crítica torna-se particularmente relevante uma vez que é pensada a partir das dimensões de subversão de hegemonias e eurocentrismos que caracteriza o espaço/tempo do Índico, apontando para um processo de recuperação – *re-inscrição* ou, melhor, *citação* – do tempo perdido do indivíduo que indicia pistas e enredos alternativos e indispensáveis para “reconstituir o vivido” e “indagar as estruturas invisíveis dentro das quais aquele vivido se articula” (Ginzburg, 1989: 177-178).

Em romances como *Uhuru Street* (1990), *The Book of Secrets* (1996) e *The In-between world of Vikram Lall* (2004), de M.G. Vassanji; *Paradise* (1994) e *By The Sea* (2002), de Abdulrazak Gurnah; *Balbala* (1997) e *Transit* (2003), de Abdourahman Waberi; *Maps* (1986), *Links* (2003) e *Knots* (2007) de Nuruddin Farah; *Índicos Indícios* (2005a, 2005b), *Crónica da rua 513.2* (2006) e *O olho de Hertzog* (2010), de João Paulo Borges Coelho, entre muitos outros, a relação entre *História* e *representação* explicita-se por via de um conjunto de estratégias narrativas e estéticas que, apontam para conceitos e epistemologias que correspondem àquilo que Carlo Ginzburg define como *paradigma indiciário* (1986), oferecendo a possibilidade de definir a narração histórica no espaço-tempo do Oceano Índico como *romance indiciário*. É por via desta perspetiva crítica e conceptual que o(s) discurso(s) histórico(s) e sobre a H/história produzidos por estes autores do Índico Ocidental podem ser lidos, encarando as diferentes modalidades e estratégias metanarrativas que configuram estes romances como práticas estéticas que não apenas ilustram ideias políticas ou filosóficas mas, citando Néstor García Canclini, na perspetiva de “experiências epistemológicas que renovam as formas de perguntar, traduzir e trabalhar com o ingovernável ou o surpreendente” (2012: 50), ensaiando respostas às perguntas que marcam o espaço e o tempo do mundo contemporâneo, pois, ainda segundo Canclini, “um mundo acaba não só quando é preciso arquivar as respostas, mas também quando as perguntas que as originaram perdem sentido” (*ibidem*: 46).

Para além disso, na impossibilidade de ilustrar a complexidade que pauta estas escritas literárias no que concerne à relação entre *história* e *representação no espaço-tempo do Índico*, gostaria de concluir esta minha reflexão salientando mais uma vez o

poder epistemológico e conceitual desta abordagem comparativa transnacional para ler e situar os imaginários contemporâneos africanos, procurando, deste modo, encarar a literatura como uma prática de produção de um conhecimento indispensável para compreender os desafios que marcam o tempo, passado e presente, e apontando para cartografias críticas alternativas e, todavia, inéditas. No que diz respeito às chamadas Literaturas Africanas, este desdobramento crítico e conceptual torna-se particularmente interessante na medida em que permite analisar pelo menos duas questões matriciais. Por um lado, o Índico como *tema* e *motivo* nas representações literárias que se inscrevem neste espaço-tempo, observando de que forma diferentes narrativas – escritas, visuais e culturais – *definem* e (re)presentam este espaço transnacional e os seus significados em contraponto com os contextos nacionais em que habitualmente são situados. Por outro lado, o Índico configura-se como um *paradigma conceptual e analítico transnacional* que redefine a relação entre espaço e tempo, apontando para itinerários comparativos pautados por diálogos entre escritas e representações diversificadas que surgem através do Oceano Índico, e proporcionando, deste modo, o aparecimento e a consolidação de *contrapontos e cartografias literárias* para a análise de um *corpus* significativo das chamadas Literaturas Africanas, ou, melhor, daquelas que poderiam ser definidas como *Literaturas do Índico Africano*. Será porventura nesta *geografia transnacional* do Oceano Índico que novas perguntas poderão surgir para interrogar o significado do tempo – a história – e do espaço – a nação – em busca de relatos capazes de traduzir novas conjecturas do imaginário e novas epistemologias (Spivak, 2008), redefinindo "a tarefa ético-política das humanidades na reorientação do desejo" (*ibidem*).

Revisto por Victor Ferreira

ELENA BRUGIONI

Departamento de Teoria Literária, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo
Rua Sérgio Buarque de Holanda, n. 571, CEP 13083-859 - Campinas - SP - Brasil
Contacto: elena@iel.unicamp.br

Artigo recebido a 09.12.2015

Aprovado para publicação 23.09.2016

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alpers, Edward (2009), *East Africa and the Indian Ocean*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Appiah, Antony K. (1991), "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357. DOI: <https://doi.org/10.1086/448586>.
- Balandier, George (1951), "La situation coloniale: Approche théorique", *Cahiers internationaux de sociologie*, 11(51), 44-79. URL: <http://www.jstor.org/stable/40688785>.
- Balandier, George (2007), "Préface", in Marie-Claude Smouts (org.), *La situation Postcoloniale*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Barthes, Roland (1988), *Il brusio della lingua*. Torino: Einaudi.
- Benjamin, Walter (1997), *Sul concetto di storia*. Torino: Einaudi.
- Bhabha, Homi K. (1990), *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Borges Coelho, João Paulo (2005a), *Índicos indícios I – Setentrião*. Lisboa: Caminho.
- Borges Coelho, João Paulo (2005b), *Índicos indícios II – Meridião*. Lisboa: Caminho.
- Borges Coelho, João Paulo (2006), *Crónica da rua 513.2*. Lisboa: Caminho.
- Borges Coelho, João Paulo (2010), *O olho de Hertzog*. Alfragide: Leya.
- Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production: Essays in Art and Literature*. New York: Columbia University Press.
- Braudel, Fernand (1972), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Volume II. London: Harper & Row.
- Brugioni, Elena (2015), "Por detrás de tantos nomes, o mar. Moçambique e o Oceano Índico: discursos, imaginários e representações", *Via Atlântica*, 27, 93-110. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.v0i27.99139>.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Gill; Guattari, Felix (1996), *Kafka. Per una letteratura minore*. Macerata: Quodlibet.
- Dussel, Enrique (1998), "Beyond Eurocentrism: The World-system and the Limits of Modernity", in Fredric Jameson; Masao Miyoshi (orgs.), *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 3-31.
- Farah, Nuruddin (1986), *Maps*. London: Picador.
- Farah, Nuruddin (2003), *Links*. New York: Riverhead Books.
- Farah, Nuruddin (2007), *Knots*. New York: Riverhead Books.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*. Harmondsworth, UK: Penguin.

- Garcia, Mar; Hand, Felicity; Can, Nazir (orgs.) (2010), *Indicities/Indices/Índícios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'Océan Indien*. Ille-sur-Têt: Édition K'A.
- García Canclini, Néstor (1997), *Culturas híbridas – Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.
- García Canclini, Néstor (2012), *A sociedade sem relato. Antropologia e estética da iminência*. São Paulo: EDUSP.
- Ghosh, Devleena; Muecke, Stephen (eds.) (2007), *Cultures of Trade: Indian Ocean Exchanges*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ginzburg, Carlo (1986), *Miti emblematici. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, Carlo (1989), *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel.
- Groot, Jerome de (2010), *The Historical Novel*. New York: Routledge.
- Gupta, Pamila; Hofmeyr, Isabel; Pearson, Michael (orgs.) (2010), *Eyes Across the Water. Navigating the Indian Ocean*. Pretoria: Unisa Press.
- Gurnah, Abdulrazak (1994), *Paradise*. London: Penguin Books.
- Gurnah, Abdulrazak (2002), *By the Sea*. London: Bloomsbury.
- Hall, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", in J. Ruthford (ed.), *Identity, Community Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 222-223.
- Hitchcock, Peter (2010), *The Long Space. Transnationalism and Postcolonial Form*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hofmeyr, Isabel (2007), "The Black Atlantic meets The Indian Ocean: Forging New Paradigms for transnationalism for the Global South. Literary and Cultural Perspectives", *Social Dynamics: A Journal of African Studies*, 33(2), 3-32. DOI: <https://doi.org/10.1080/02533950708628759>.
- Huggan, Graham (2001), *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. London: Routledge.
- Hutcheon, Linda (1998), *A Poetics of Postmodernism*. London: Routledge.
- Jameson, Fredric (1986), "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 15, 65-88. DOI: <https://doi.org/10.2307/466493>.
- Joyce, James (1961), *Ulysses*. New York: Random House.
- Koselleck, Reinhart (1996), *Futuro passato. Per una semantica dei temi storici*. Genova: Marietti.
- Lionnet, Françoise; Shih, Shu-mei (2005), *Minor Transnationalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lukács, Georgy (1962), *The Historical Novel*. London: Merlin.
- Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Mudimbe, Valentim (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Parry, Benita (1987), "Problems in Current Theory of Colonial Discourse", *Oxford Literary Review*, 9(1-2), 27-58.
- Parry, Benita (2004), "The Institutionalization of Postcolonial Studies", in Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 66-80. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521826942.004>.
- Pearson, Michael (2010) "Preface", in Moorthy, Shanti & Jamal, Ashraf (eds.) (2010), *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*. New York: Routledge, xv-xvii.
- Ricoeur, Paul (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Said, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward W. (2004), *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Palgrave.
- Sanches, Manuela Ribeiro (2007), "Reading the Postcolonial: History, Anthropology, Literature and Art in a 'Lusophone Context'", in Paulo Medeiros (ed.), *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures*. Utrecht: Portuguese Studies Centre, 29-148.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985), "The Rani of Sirmur", in Francis Barker et al (eds.), *Europe and its Others*. Colchester, UK: University of Essex Press, 128-151.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1991), "Theory in the Margin: Coetzee's Foe Reading Defoe's Crusoe/Roxana", in John Arac; Barbara Johnson (orgs.), *Consequences of Theory*. Baltimore: John Hopkins University Press, 154-180.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008), *Other Asias*. Oxford: Blackwell.
- Vassanji, M.G. (1990), *Uhuru Street*. Oxford: Heinmann.
- Vassanji, M.G. (1996), *The Book of Secrets*. London: Picador.
- Vassanji, M.G. (2004), *The In-between World of Vikram Lall*. London: Canongate.
- Waberi, Abdourahman A. (1997), *Balbala*. Paris: Gallimard.
- Waberi, Abdourahman A. (2003), *Transit*. Paris: Gallimard.
- Waugh, Patricia (1984), *Metafiction. The Theory and Practice of Self-conscious Fiction*. London: Routledge.
- White, Hayden (1975), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wieviorka, Annette (1998), *L'Ère du témoin*. Paris: Plon.
- Young, Robert (1990), *White Mythologies. Writing History and the West*. London: Routledge.

KATY STEWART, AUDREY SMALL

WRITING THE TRANSATLANTIC IMAGINARY IN AGUALUSA'S *NAÇÃO CRIOLA* AND MONÉNEMBO'S *PELOURINHO*

Abstract: This article explores the complex relationship between African literatures in European languages and the construction of the historical record in Agualusa's *Nação Criola* and Monénembo's *Pelourinho*. It problematizes the idealised notion present in *lusofonia* of the Atlantic triangle as characterised by fluid identities and hybrid spaces, to argue that in both novels boundaries are ruptured but also reinscribed. In exploring unofficial acts of writing which diverge from official discourse: unpublished texts, secret correspondence, and ways of inscribing memory that do not involve writing, these two novels call into question the relationship between voice and writing and the way the historical record is constructed.

By exploring the work of Agualusa and Monénembo in comparison, we can demonstrate some of the points of crossover between these two texts, which transcend both intra- and inter-continental boundaries. Such a comparative analysis allows for new readings of the texts to emerge, which may not be apparent when viewed solely from a Lusophone or Francophone canonical perspective.

Keywords: Agualusa, francophonie, lusofonia, Monénembo, transatlantic.

ESCREVER O IMAGINÁRIO TRANSATLÂNTICO EM *NAÇÃO CRIOLA* DE AGUALUSA E *PELOURINHO* DE MONÉMBO

Resumo: Este artigo propõe trabalhar a relação complexa entre as literaturas africanas em línguas europeias e a análise pormenorizada da construção do registo da história em *Nação Criola* de Agualusa e em *Pelourinho* de Monénembo. Problematizar-se-á a conceção idealizada do termo lusofonia, onde o triângulo atlântico se caracteriza mediante identidades fluidas e espaços híbridos, para argumentar que, em contrapartida, nos dois romances, as fronteiras se quebram, mas também se reinscrevem. Ao explorar certos atos informais de maneiras de inscrever a memória sem recorrer à escrita – estes dois romances levantam perguntas sobre a relação entre o ato de enunciar e o processo de escrever, bem como sobre a forma de construção do registo da história.

Ao indagar comparativamente as obras de Agualusa e Monénembo, podemos demonstrar alguns pontos de conexão entre os dois textos, ambos os quais transpõem as fronteiras intra- e intercontinentais. Tal análise comparativa permite novas percepções dos textos, que não são evidentes quando os textos se analisam mediante uma perspetiva canónica lusófona ou francófona.

Palavras-chave: Agualusa, francofonia, lusofonia, Monénembo, transatlântico.

INTRODUCTION

Assia Djebar has pointed out that a certain category of writer is very frequently asked in interviews the “banal” question of ‘why they write’, followed up by the question of ‘why they write in French’ (or, by extension, any language that is in some way ‘not theirs’ from the perspective of the interviewer). Her analysis of this interview habit is “Si vous êtes ainsi interpellé, c’est, bien sûr, que vous venez d’ailleurs.” (Djebar, 1999: 7).¹ The extent to which elements of the personal identity of the writer “from somewhere else” feature as part of debate in African literature is striking. The linguistic groupings represented by *lusofonia* and *francophonie*, and by the terms lusophone and francophone, are far from simple. For example, the relationship to the metropolitan canon for the writer “from somewhere else”, is complex, should such a relationship even be desired. Elsewhere, a certain critical enthusiasm for grouping writers has led to a plethora of possible group identities which recast all such relationships, but which can be baffling: in the search for enabling readings, how to choose among the figures of the Afropean, Afropolitan, lusotropical, négro-africain, négropolitain, or tropicopolitan writer? Sabrina Brancato’s essay on the term “Afro-European” may perhaps give one answer. Brancato shows how the term “Afro-European” might be used positively to allow some greater transnational and translinguistic discussion of the writers she refers to, but she also concedes that the term could also reinscribe an “ethnic principle [that] may lead to a revival of old racial categories that do not do justice to the complexities of identity” (Brancato, 2008: 2). The key point – rather underscored by the fact that her highly detailed and critical attention to the term “Afro-European” unfolds while she rather oddly allows the word “Afrosporic” to repeatedly slip by unquestioned – is that *writers* rather than *writing* become the focus in such analyses.

Lilyan Kesteloot’s approach, in both her *Anthologie négro-africaine* (1992) and *Histoire de la littérature négro-africaine* (2001), is a case in point. In setting out to give an overview of a global “Black African” literature, she posits an identity of texts by black writers from Africa, the Americas and the Caribbean as all being “manifestation et partie intégrante de la civilisation africaine” (Kesteloot, 1992: 7), both by “character” and themes. Such an approach has its critics: for example, Alioune Tine has criticised such work as giving in to a tendency towards “le domaine des généralités, du flou, du vague”, and outdated ideas of “African sensibility” and/or soul (Tine, 1985: 100). Kesteloot’s purpose is perhaps more about making the point that seeking to integrate black writers into dominant European canons would represent “Autant de vains efforts

¹ “If you are questioned in that way, it’s that, of course, you’re from somewhere else.”

pour enfermer des écrivains dans une classification artificielle!"² – but in the very next sentence she tells us that the correct context is “les sociétés nègres colonisées” (Kesteloot, 2001: 7) [colonised black societies]. Her focus on race, and chapter titles such as “L’euphorie des indépendances” (1960-69) (*ibidem*: 232), sit rather awkwardly with the history of lusophone African literature. For example, it seems that Agualusa’s work must be disconnected from this literary history, based on his personal biography, and also that lusophone countries can be marginalised, as their experience of independence was not that of the “euphoria” of the 1960s.

Kesteloot’s work, as well as any text purporting to present a history of any literature, must be read carefully. It is important to question the patterns set out in such texts, and the assumptions that underpin these, but it is unhelpful just to point to writers and texts that do not fit the patterns suggested. For example, in the introduction to his edited book *The Postcolonial Literature of Lusophone Africa*, Patrick Chabal warns repeatedly of the danger of sweeping statements, before nonetheless going on to identify “the four phases which characterise the development of African literature so far” (Chabal, 1996: 10), the last of which is “consolidation”, a phase characterised as “a period where writers feel secure [...] in their position as writers” (*ibidem*: 11). Chabal’s book was published in the mid-1990s, as were the two novels we examine here, so it would be tempting to ask if *Nação Crioula* and *Pelourinho* are part of a ‘consolidation phase’, or a later one.

The pattern in scholarship of making vast categories and then vast statements on ‘lusophone literature’, ‘the African writer’, and so on, draws upon a multiplicity of very important historical engagements on the part of writers. But it can also become a self-propagating kind of canon play, where writers and texts (possibly in that order) are co-opted into ever-changing and ever-competing grand narratives.

Having set out some of the problems with making vast categories, in this article we will comparatively analyse *Nação Crioula* and *Pelourinho*³ with a focus on the *writing* rather than the *writer*. Both texts actively explore questions of writing and non-writing; of writing as part of the Historical Record *versus* writing that remains unofficial and non-canonised; and of writing which may not be formalised with pen and paper, but may rather be inscribed into objects and bodies. Such questions regarding the processes of writing, publication and canonisation call to mind Woods’s assertion that “history and memory are not merely literary tropes – they are the crucial sites where postcolonial national and cultural identities are being formed and contested” (2007: 3). In their focus on transatlantic history and memory, and given the refusal, within the narratives, to

² “Just so many pointless attempts to shut writers into an artificial classification!”.

³ For *Nação Crioula*, we rely upon Hahn’s 2002 translation; all other translations are our own.

canonise certain acts of writing, both *Nação Crioula* and *Pelourinho* transcend structural, literary boundaries. Neither of these texts can therefore be adequately contained by the kinds of canons or categories we have discussed thus far.

Where canons and categories suggest one set of boundaries, the second set of boundaries, which relate to the contestation and formation of identities Woods (2007) suggests, are the geographical and cultural boundaries, and the transcendence of them, within the Atlantic Triangle. Particularly within the *lusofonia* imaginary, influenced as it is by Lusotropical thought, this transatlantic space between Africa, the Americas and Europe is conceived of as one in which national identities can become fluid and creolised. This idea, in official discourse, can be traced back to the Brazilian sociologist Gilberto Freyre, who, in his justification of Portuguese colonialism in Africa, *O luso e o trópico*, put emphasis on the “formas híbridas de homem e de cultura, das quais vê, participando raças, ambientes e culturas tropicais” (1961: 88).⁴ However, in both *Nação Crioula* and *Pelourinho*, the Middle Passage between Africa and Brazil represents not necessarily a hybrid space (though this is seemingly suggested by the title *Nação Crioula*, since it is the name of the slave ship which takes the characters from Luanda to the Recôncavo) but a point of rupture between identities. We will demonstrate how transnational boundaries are transcended within this transatlantic space, and how the act of crossing them provokes contestations and renegotiations of identity. Linking this with the ways in which each novel presents the canonisation and refusal of different historical discourses will show how the two spaces and two sets of boundaries (canonical and categorical in the literary systems; geographical and cultural in the transatlantic space) relate to one another, and how they are contested and problematised within these texts.

WRITING THE LUSOPHONE TRANSATLANTIC IN *NAÇÃO CRIOULA*

If there is one writer who is considered to best represent the transnational literary space of *lusofonia*, it is José Eduardo Agualusa. David Brookshaw, for example, points out Agualusa’s “personal identification” with “transatlantic cultural hybridity” (2006: 135), given that he has spent most of his adult life outside of Angola in various parts of the Lusophone world, from Goa to Brazil. His own lived experience, therefore, is emblematic of *lusofonia* as a fluid, creolised space. His novels, and in particular *Nação Crioula*, reinforce such a representation, as is evident just from the title (it is interesting

⁴ It should be noted that *O luso e o trópico* (1961) tends to be outwardly discredited as colonial apologetics in modern thought (see, for example Castelo, 2013; Corrado, 2008: 58-62) but the Lusotropical ideas which developed from it, including the creolised space of the Lusophone Atlantic Triangle and the unique nature of Portuguese colonialism, are tenacious, as will be explored below. “hybrid forms of man and culture, in which tropical races, environments and cultures participate”.

to note that the English translation of this novel is simply entitled *Creole*, thereby removing any trace of “nation”). As Malcolm K. McNee summarises:

Agualusa's vision of *lusofonia*, as defined by creolity and fluid identity, often appears to be written palimpsestically upon a Luso-Tropicalist master-text [...] highlighting a splendid chaos of shifting individual and national identities. (McNee, 2012: 3)

It is this idea that will be questioned within this section, exploring how *Nação Crioula* functions in relation to Boaventura de Sousa Santos's seminal essay on Portuguese postcolonialism (2002) and, following Phillip Rothwell's analysis of Santos's work, considering some of the problems with this representation of *lusofonia*. An alternative reading will be proposed, through the analysis of the epistolary structure of the novel, through which the practices of writing, non-writing and canonisation come to the fore.

Nação Crioula demarcates the Lusophone Atlantic Triangle as its transnational space from the outset. The majority of the letters which form the narrative are written by Fradique Mendes, a fictional Portuguese character lifted from the pages of Eça de Queirós's *A correspondência de Fradique Mendes*, published in 1900. The subtitle of *Nação Crioula* is *A correspondência secreta de Fradique Mendes*, emphasising the intertextual and subversive nature of this text in relation to the original. Agualusa takes references from Eça's novel about Fradique's travels in Africa and Brazil and imagines these adventures in detail. In doing so, he seems to shift the balance of power within the Atlantic Triangle: Eça de Queirós exists in Agualusa's novel as an addressee of many of Fradique's letters, but for the reader, the correspondence is one-sided: the Portuguese writer is silenced. Indeed, *Nação Crioula* seems to foreground the transatlantic matrix between Angola and Brazil rather than relations with Portugal, which, according to Aulus Martins (2012), opens up ambivalent cultural and geographical Lusophone spaces. There is a parallel here with Monénembo's use of transatlantic space in *Pelourinho*: “en choisissant l'Amérique latine comme destination et lieu d'écriture, Monénembo court-circuite en quelque sort l'Occident et ‘débranche’ ainsi l'Afrique de son passé colonial et de la France” (Diallo, 2008: 88).⁵ In *Nação Crioula*, the characters themselves seem to embody a Lusotropical ideal of the creolised subject: Fradique, as the novel progresses, identifies more and more with Angola, then Brazil, and becomes a fervent abolitionist. Through his union with Ana

⁵ “in choosing Latin America as the destination and place of writing, Monénembo, in a way, short-circuits the West and also ‘unplugs’ Africa from its colonial past and from France”.

Olímpia, an Angolan aristocrat and the daughter of a Congolese prince, he eventually has a daughter who epitomises the miscegenation with which Freyre used to justify Portuguese presence in Africa as a unique – and supposedly ideal – form of colonialism. Even more so than Fradique, Ana is the epitome of romanticised Lusotropicalism: she is an African beauty who speaks European languages as easily as African ones; her own transatlantic movement takes her from Angola to Brazil and back again, via Europe; and she appears as comfortable in the circles of the Parisian bourgeoisie as she does among the slaves on the voyage to Brazil. Crucially, she is both slave-owner and slave, at different points in the novel.

Given the ambivalence of identity Agualusa presents, particularly of slave/ slave-owner, it is compelling, if not unavoidable, to analyse *Nação Crioula* with reference to Santos's "Between Prospero and Caliban" (2002), the paper in which he sets out his theory about the specificity of Portuguese colonialism and postcolonialism. Indeed, Santos's theory has been widely employed as a lens through which to analyse the hybrid identities and intermediary spaces of the novel (Martins, 2012; McNee, 2012; BeeBee, 2010). Indeed, Fradique's final letter, addressed to Eça de Queirós, explains why he cannot write an article about Portuguese colonialism in Africa, because to do so would highlight Portugal's failure as a coloniser. This letter bears some striking similarities to Santos's theory, which will be briefly outlined here. Fradique writes:

Desgraçadamente Portugal espalha-se, não coloniza [...] Pior: uma estranha perversão faz com que os portugueses onde quer que cheguem, e temos chegado bastante longe, não só esqueçam a sua missão civilizadora, isto é, colonizadora, mas depressa se deixem eles próprios colonizar, isto é, descivilizar, pelos povos locais. (Agualusa, 1997: 134)⁶

In his paper, Santos outlines "the practice of ambivalence, interdependence, and hybridity" (2002: 16) which, for him, characterises Portuguese colonialism, and says that "the identity of the Portuguese colonizer does not simply include the identity of the colonized other. It includes [...] the identity of the colonizer as in turn himself colonized" (*ibidem*: 17). The parallels are clear to see, and both records of this Portuguese difference in colonialism – one fictional, the other part of the official historical record – retrace and rework the Freyrean concept of Lusotropicalism. For Santos, this is the identity linked to wider theories of colonialism; he draws particularly upon the ideas of

⁶ "But alas, Portugal doesn't really colonize; it just spreads. [...] And worse still: some strange perversity means that wherever the Portuguese manage to get to (and we have got quite far), not only do they forget their civilizing – that is, colonizing – mission, but they quickly allow themselves to be colonized – that is, decivilized – by the local people." (Agualusa, 2002: 124).

Frantz Fanon and Albert Memmi to demonstrate that “the link between colonizer and colonized is dialectically destructive and creative” (*ibidem*: 13). But where Memmi (1957) uses this to demonstrate how the identities of coloniser and colonised are inextricably linked, with the coloniser dependent on the colonised for existence, Santos develops this to assert that the Portuguese coloniser is ambivalent – not merely linked with the colonised, but functioning in a subaltern, not-quite-Prospero position that is itself vulnerable to colonisation. Both Martins (2012) and McNee (2012) link Santos’s theory with this section of *Nação Crioula*, understanding the letter – which represents a refusal to write – as part of Agualusa’s satirical approach, in that Fradique pokes fun at Portugal’s impotence as an imperial power, and suggests that the metropolitan centre was less fixed than imperial Portugal would have liked to believe. The problem with this, however, comes from the conclusion that Santos draws:

The informal colonialism of an incompetent Prospero saved large sectors of the colonized peoples for a long period of time from living Caliban’s experience daily [...] They were often *allowed to negotiate* the administration of the territories and its rules with the European Prospero *almost on an equal footing* (our emphasis). (Santos, 2002: 36)

Such a statement is perhaps the undoing of Santos’s argument: whether or not Portugal was in a more ambivalent position vis-à-vis British colonialism, the idea that colonised peoples should feel grateful for being given even a modicum of power in the running of their own country and society demonstrates the breathtaking injustice and inequality at the heart of any colonial system. Rothwell astutely points out that “the perversity, in reality, is somehow to play the victim of one’s own colonizing process as part of the official discourse” (2010: 318). Rothwell posits that Agualusa is satirising the very idea of Portugal as an ambivalent and somehow “victimsed” coloniser, arguing instead that Agualusa provides a “double-edged critique of the meeting of colonial powers in Africa” (*ibidem*: 316). Where Santos draws distinctions between the British Prospero and Portugal as “between Prospero and Caliban”, it could be argued that Agualusa brings these two colonial systems together not to show the relative weakness or victimisation of one but to demonstrate the perversity of both.⁷ There is then debate about the level of satire on which Agualusa is operating (Martins, 2012; McNee, 2012; cf. Rothwell, 2010). With that in mind, the act of non-writing, or refusal to write, takes on particular significance. Rather than simply being a prelude to the opinions on

⁷ See Agualusa (1997: 132-133) for the narrative passage on the meeting of British and Portuguese colonials in Angola.

Portuguese colonialism Fradique presents, it perhaps acts as a marker to the reader to consider what comes next in a more critical light.

Having demonstrated some of the problems with the mediation of the colonial past within the sphere of *lusofonia*, and how this has been both represented and interpreted in *Nação Crioula*, it is pertinent at this stage to consider some of the limits to the “creolity and fluid identity” (McNee, 2012: 3) identified in this text. The characters in *Nação Crioula* do offer enticingly ambivalent and fluid creole identities, moving between continents, social hierarchies, and navigating racial difference with ease, representing the Lusotropical ideal. However, the fact that this novel is in epistolary form raises some interesting questions regarding the practice of writing and the official structuring of the historical record.

Thomas Beebee (2010) provides an informative reading of *Nação Crioula* in its intertextual relationship with Eça de Queirós’s *A correspondência de Fradique Mendes*. For the purposes of this article, and specifically the inter-relationship between acts of writing and the transatlantic space, Beebee’s understanding of *Nação Crioula* as not just an act of writing by Agualusa, but also one of translation, provides a useful starting point. Setting out the book as a translation of “African historical reality [...] into the Portuguese literary mainstream” and “Eça’s text [...] into the postcolonial present”, Beebee positions Agualusa within a “triangulated situation” in which Agualusa, as writer-translator occupies one corner of the triangle, between the source and target texts and their respective linguistic and cultural specificities (Beebee, 2010: 202). This authorial triangle is just one of many triangular formations operating in *Nação Crioula*. In particular, the writer-characters form a triangle of paradoxical connections and communications: Eça de Queirós’s position as a silenced writer within the novel is clear, but Fradique is also ultimately silenced, paradoxically and unintentionally, by Ana Olímpia. It is Ana who writes the final letter of the novel, yet she too is silenced. These three characters inhabit the Lusophone Atlantic Triangle, corresponding with each other – and crucially, failing to correspond with each other – across its triad of transatlantic points.

It is only when we reach the final letter of the novel that the significance of this being the ‘secret’ correspondence of Fradique Mendes is revealed. Ana Olímpia’s letter, addressed to Eça de Queirós, is dated August 1900 – the year of publication of Eça’s *A correspondência de Fradique Mendes*, which not incidentally for this narrative, was a posthumous publication: he died that very August. In the letter, Ana makes reference to the fact that she had refused permission for the letters to be published two years earlier, and now, ironically, gives Eça permission to publish them, when it is too late. Therefore, as Beebee points out, the preceding letters were never destined for

publication or for canonisation within Portuguese literary history. The African and Brazilian histories of the Lusophone space are merely alluded to in Eça's original text, therefore these secret, 'unpublished' letters fill historical and textual gaps in a kind of "literary game" (Beebee, 2010: 196). This perspective focuses on Agualusa as the writer exploiting intertextual gaps in the Portuguese literary canon through the voice of Eça's character. However, if we look at the *writing* rather than the *writer*, as is our emphasis here, then it becomes a significant detail that it is Ana, not Eça, who prevents the publication of Fradique's letters, albeit unknowingly. It is Ana's voice, rather than Fradique's, which provides the final version of events; and while this serves to verify the historical record as presented by Fradique, her interpretation of those historical events diverges, thus allowing for the contestation and reshaping of memory.

This contestation of memory is made explicit early on in her letter. She declares: "não é a história da minha vida. É a história da minha vida contada por Fradique Mendes. Conseguirá V. compreender a diferença?" (Agualusa, 1997:138).⁸ While Ana is ostensibly addressing Eça de Queirós, it seems that Agualusa is directing this statement to the reader, allowing for the questioning of the official discourse of Portuguese colonialism and Angolan-Brazilian history, as represented by Fradique's narrative. Ana's voice is marginalised within the text; she is given just 24 pages to Fradique's 123 in which to recount the same events, and her letter is silenced to an even greater extent than Fradique's (it is, after all, implied that his letters were read, whereas Ana's letter will never be read by its intended recipient). However, for the reader, her written testimony is just as accessible to the reader as Fradique's, and through her voice, questions are provoked about the fluid identities and hierarchies apparently present in the preceding account.

It is true that Ana moves between different social positions and countries, but her experience of events demonstrates that this is no easy, fluid process. In fact, she reveals that each movement provokes trauma and ruptures of identity. Regarding her ambivalent identity between slave and slave-owner, she says: "Eu só soube o que era não ser livre, quando, depois de ter sido senhora de escravos, regressei (da forma mais brutal) àquela condição" (1997: 152).⁹ For her, there is no ambivalence, or a "between Prospero and Caliban" state of being – instead, she has been free, then is not free, and she cannot understand the former until suffering the latter. Similarly, in terms of national/transnational identity, she does not occupy a fluid, transatlantic space between Angolan and Brazilian identity; rather, the journey to Brazil symbolises her

⁸ "it is not the story of my life. It is the story of my life as told by Fradique Mendes. I hope you will be able to understand the difference" (Agualusa, 2002: 130).

⁹ "I was only aware of what it was not to be free when, after having been mistress to a number of slaves, I returned (in the most brutal way) to that condition myself" (2002: 146).

death as Angolan and her rebirth as Brazilian. Once she becomes Brazilian, she cannot maintain a healthy Angolan identity, and Angola becomes, for her, “uma doença íntima, uma dor vaga, indefinida, latejando num canto remoto da minha alma” (1997: 158).¹⁰

Nação Crioula, therefore, can serve to raise questions about the attainability of a romanticised creole identity and fluid movement between geographical and cultural spaces. These concepts are central to *lusofonia*, but Ana’s letter, in its contemplation of slavery, freedom, identity, and the traumas and ruptures they can invoke, offers a divergent point of view from that presented within official history and memory, and opens up possibilities for the reclaiming and renegotiating of historical discourse within Angolan literature. Furthermore, through acts of non-writing and non-publication on a diegetic level, Agualusa prompts the reader to question the actual official discourse and historical record upon which *lusofonia* is based, and creates subversive spaces in which alternative discourses might begin to emerge.

THE TRANSATLANTIC IMAGINATION IN MONÉNEMBO’S *PELOURINHO*

Like Agualusa, Monénembo is a writer whose work reflects a global imagination. He was born in Guinea, but was forced into political exile in his early twenties, a traumatic experience that he has acknowledged as central to his early work (Pia-Célérier, 1996) and a theme that has inspired some excellent analysis of his thought (Gbanou, 2003, 2007; Teko-Agbo, 1996). He has described himself as an “écrivain en fugue” [runaway writer] (*apud* Célérier, 1996: 111), developing this image to cast himself as a mischievous child absconding from a boarding school, or a rebellious artist who cannot be contained in one literary school or movement. Monénembo’s comment in this particular interview is meant quite light-heartedly, but his image of the ‘fugue’ also has associations with a specific kind of amnesia, with identity and memories lost and then returned. Motifs of lost and found memories, unwritten histories, and the instability and contingency of the historical record are very common in Monénembo’s work, with voices that tend to escape the written record his main focus. In this section we will examine Monénembo’s imagination of the transatlantic space, primarily in *Pelourinho* (1995), set in São Salvador da Bahia, with reference to the parallels in *Les coqs cubains chantent à minuit* (2015), set in Havana. As in *Nação Crioula*, these two novels both invoke and destabilise the ‘Atlantic triangle’ of Africa-Americas-Europe while raising questions about which voices are heard in the historical record of this highly charged space and its literature.

¹⁰ “a personal sickness, a vague, indefinite pain, throbbing in some remote corner of my soul” (2002: 152).

The early chapters of the later novel in some ways read as a straightforward transposition of the entire narrative of *Pelourinho* from Brazil to Cuba, such are the similarities between the two novels. Both have a contemporary urban setting, with narrators directly addressing a mysterious 'African' visitor who has caused untold upset in the local community. The first of *Pelourinho*'s two narrators is Innocencio; while the narrator of the later novel is Ignacio. Innocencio and Ignacio are similar in many ways: both make a precarious living by, amongst other things, hiring themselves out to tourists as general 'fixers'; and both attach themselves to the mysterious 'African' visitor, initially seeing him as simply a potentially lucrative mark.

In each novel, confusion over the identity of the visitor abounds, particularly over where he is really from. In *Les coqs cubains chantent à minuit*, the visitor is invited to a party and introduced as "Mon ami Tierno, il vient de Guinée... enfin, plutôt de Paris. Je veux dire, un Guinéen vivant à Paris." (Monénembo, 2015: 72).¹¹ It becomes clear immediately that nobody is altogether very sure of where Guinea is. In the ensuing conversation, the South American country of Guyana is confidently placed in Africa, and Guinea in Guadeloupe, "pas très loin des Caraïbes" [not far from the Caribbean] (*ibidem*: 73). In both novels, the visitor announces that he has come to reconnect with his roots, and this quest is greeted with some incredulity, particularly on the part of Ignacio and Innocencio. For Ignacio,

Un Africain à Cuba à la recherche de ses racines! C'était bien la première fois que j'entendais ça. En temps normal, c'était l'inverse qui se produisait. (*ibidem*: 27)¹²

He goes on to give a characteristically acerbic description of those who 'returned' to Africa in the 1960s, and the disappointments that awaited them:

des milliers de Nègres de Harlem, de Louisiane et d'ailleurs [qui] déferlèrent dans les ports de la Guinée et du Ghana, larmes aux yeux et caméras en bandoulière dans une quête éperdue de leurs aïeux. (*ibidem*: 27-8)¹³

The African visitor in *Pelourinho* reverses the direction of the 1960s returns, but with the same intention of tracing family links that go back for generations and that

¹¹ "My friend Tierno, he comes from Guinea... well, rather, from Paris. What I mean is, he's a Guinean living in Paris".

¹² "An African in Cuba looking for his roots! First time I'd heard that one. Usually it happened the other way round".

¹³ "thousands of Blacks from Harlem, Louisiana and elsewhere [who] streamed into the ports of Guinea and Ghana, tears in their eyes and cameras round their necks, in a desperate search for their ancestors".

survived the Middle Passage. He also announces that he intends to write a book on this lost connection (Monénembo, 1995: 149-150), which leads the locals in *Pelourinho* to nickname him 'Escritore'. Escritore's search for his 'cousins' involves a direct lineage, and the dramatic story of a shared ancestor who was sold into slavery at Ouidah (*ibidem*: 137-143), which Monénembo bases on a true story but which Innocencio initially sees as 'idiotic' (*ibidem*: 143), asking the Escritore to at least concede that "vue du barzinho de Preto Velho, ton histoire paraissait bien compliquée" (*ibidem*: 137).¹⁴

Ignacio, Innocencio and the people in their immediate circle may have no sophisticated geographical knowledge or highly theorised responses to the idea of a shared transatlantic history, but they reflect the realities of the community the visitor has come to find. And it is via such apparently superficial conversations and sceptical throwaway comments that Monénembo signals the forgotten presence of a vast transatlantic history and memory. Whereas the quest in *Les coqs cubains chantent à minuit* is ultimately – if uneasily – resolved when lost memories relating to two generations of a family are recovered, any resolution of the quest in *Pelourinho* requires a return to the time of *Nação Crioula*, and perhaps further. Christopher L. Miller, discussing the relative rarity of treatments of the transatlantic slave trade in francophone African literature, singles out *Pelourinho* as an exception offering "a truly Atlantic perspective" (Miller, 2008: 95), and it is in Monénembo's discussion of slavery in *Pelourinho* that the full complexity of the transatlantic connection comes through, and all sense of tidy borders – whether linguistic, canonical, geographical or temporal – is problematized.

Linguistically, Monénembo is far from unusual among 'francophone' African writers in his use of words from languages other than French in his novels, though Albert Gandonou – after counting the appearances of words from Portuguese, Yoruba and English in the text – concludes that the particular language mix in *Pelourinho* makes it nonetheless "un bien drôle de roman africain!" (Gandonou, 2002: 52) [a very funny kind of African novel]. These unexplained words might well be disorienting for the reader, as they include words and phrases that clearly refer to all manner of complex issues connected to history, physical space, race, and religion, but they may also reflect the notion that Escritore himself is "étranger aussi bien à la langue qu'à l'espace social" (Gbanou, 2003: 57).¹⁵ Innocencio tries to get this point across, arguing that while Escritore might have all manner of historical knowledge of the slave trade, he has local knowledge which is equally important to the visitor's quest. This conversation takes

¹⁴ "seen from Preto Velho's bar, your story looked pretty convoluted".

¹⁵ "a stranger as much to the language as to the social space".

place in the “barzinho de Preto Velho” mentioned above, a place which seems emblematic of much of the sense of lost memories in the novel. The bar, with all its day-to-day ordinariness for the residents of Pelourinho, becomes the stage for a struggle to connect contemporary life to the possibility of an older transatlantic identity and the scene of passionate arguments over imaginings of origins and ‘home’. Preto Velho proudly claims his African heritage and a Mozambican great-grandmother, only to be told bluntly that “Nous sommes du Reconcavo” (1995: 63). In this instance, Innocencio agrees, pointing out that he too can be confident that his close family are from the Recôncavo region around Salvador, but that he can make no sense of ideas that he might or might not also somehow be ‘from Africa’. The characters here insist on a Brazilian identity, setting aside Recôncavo’s status as a key locus of the transatlantic slave trade in Brazil, and rejecting the notion of a transatlantic identity. In a sense, they refuse Escritore’s invitation to see themselves as part of an African diaspora.

We can draw a clear comparative point with *Nação Crioula* here: as discussed above, Ana describes the loss of her Angolan identity and the gain of a Brazilian one. She does eventually return to Angola, but with the passage of time, her Angolan identity has been erased from wider societal memory too, and she is known in Luanda as the ‘Brazilian’ (Agualusa, 1997: 159). If Ana’s Angolan identity can be all but lost in just one lifetime, then it makes sense that there are barriers in place which prevent Innocencio having recourse to his distant African ancestry. Escritore, in a quest to find his own roots, attempts to break down these barriers, but he is met with resistance. As demonstrated earlier, in *Nação Crioula*, the Middle Passage symbolises death – a rupture – as well as a fluid space where identities can be hybridised. This is reinforced by a newspaper report claiming that Fradique and Ana Olímpia died on the voyage, and in a letter to his godmother not long after their arrival in Brazil Fradique writes: “trago-lhe uma funesta notícia: morri” (Agualusa, 1997: 77)¹⁶. In *Pelourinho*, Escritore traverses the same passage centuries later, in search of living traces of his own history. Instead he meets his own death: a very literal rendering of the symbolic Middle Passage rupture we find in *Nação Crioula*. Thus *Pelourinho* also suggests the existence of boundaries and barriers within the Atlantic Triangle which problematize the Lusotropical imaginary of a creolised space with shared cultural history.

It turns out that Innocencio misplaces his confidence in the truth of his family background, but this only comes to light via the second narrator in the novel. Innocencio’s narrative presents all of the difficulties of linking Africa and Brazil in a down-to-earth way that is consistently suspicious of any grand narratives of ‘Memory’

¹⁶ “I’m writing with some rather morbid news: I’ve died!” (Agualusa, 2002: 70).

and 'History', and that recalls Monénembo's positioning of himself as a 'runaway writer' who draws his imaginative power more from the realities of life than from any school or theory. Innocencio does indeed find Escritore's 'cousins', and has to change his mind about Escritore's ideas of a possible transatlantic and transhistorical identity, but remains sceptical about whether the full violence of the slave trade, or the complexity of the lived transatlantic connections he has come to perceive in his daily life, could ever be contained in a book (Monénembo, 1995: 144-145). It is the only second narrator of the novel, Leda, who could reveal to Innocencio the truth of his own personal history, the insight he needs in order to understand his newfound sense of history and identity, and perhaps also the limitations to Escritore's project of writing a book. However, her life and her narrative remain isolated from Innocencio's, along with her access to Pelourinho's past.

Noémie Auzas has written of Escritore as a "sorte d'incarnation vivante de la transmission du passé" (Auzas, 2004: 117),¹⁷ but this seems an equally apt description of Leda. Leda lives in present-day Pelourinho, but is physically closed off from the teeming day-to-day life of Innocencio's narrative. She is blind, and it seems that she never leaves her room, but she nonetheless 'sees' Escritore in strange "vertiges" (Monénembo, 1995: 33).¹⁸ Leda calls upon the sensual and the supernatural throughout her narrative: the scent of jasmine signals the presence of the ghost of her childhood friend Lourdes, while mystical changes in her sense of light and colour announce visions of Pelourinho's past.

Leda uncovers the traumatic history of the slave trade in Pelourinho in two sequences (Monénembo, 1995: 81-86; 125-127) where a slave is whipped to force him to take his master's name. When he resists, his torturers threaten to give the same treatment to the woman carrying his child. This torture takes place publically, in the picturesque streets that tourists now visit, and where Escritore and Innocencio meet. The pillory the slave is tied to may be the *pelourinho* that gave the district its name. The reader's attention is called to a chair made of jacaranda wood that the slave owner sits in, an apparently tiny detail that recalls the motif of hidden histories: the same chair seems to be in Preto Velho's bar in the present-day narrative, an odd and ancient piece of furniture that Escritore chooses when he 'holds court' (*ibidem*: 25) there, and that Innocencio finds oddly troubling. Leda's detailed account of the past also reveals Innocencio's direct connections – by blood and by name – to this violent scene. Throughout her narrative, she draws attention to the myriad ways the past is linked to the present – in physical space, artefacts, songs, names, scents, colours – yet may not

¹⁷ "a kind of living incarnation of the transmission of the past".

¹⁸ "literally 'dizzy spells', but here a kind of visionary trance induced by spiritual forces".

leave a written record. As she tells Escritore, “Tout cela est inscrit en moi comme en un tas de vieux livres impossibles à feuilleter”. (*ibidem*: 127)¹⁹

This sense of a physical ‘inscription’ of history in Leda links to the way Escritore finally finds his cousins: they all carry the same tattoos on their shoulders. Her narrative also makes the reader question to what extent Escritore’s plan of writing a book could ever have succeeded, or indeed was ever real. Rereading what he says about his book in the light of Leda’s narrative, it is striking how he talks of the book in very physical terms, as “un livre de chair et de moelle [...] un agneau à immoler” (*ibidem*: 154),²⁰ and how he sees the book and his life as the same thing. Here Daniel Delas’ reading of Escritore’s quest is instructive: in meeting his ‘cousins’, “La boucle était bouclée, la quête trouvait sa vérité, le roman était écrit d’un coup, l’auteur pouvait mourir” (Delas, 1996: 107).²¹ Read this way, whether or not Escritore actually writes anything before his death is not important: the essential is that he succeeds in his quest in re-establishing the family link he came to Pelourinho to find.

CONCLUSION

The two texts discussed in this article explore the memory of the Atlantic triangle, foregrounding the many silences, assumptions and false trails that haunt the writing of such a history. *Nação Crioula* appears at first to be a one-sided epistolary novel that consists of letters from a nineteenth-century Portuguese aristocrat sent back to the imperial centre at Lisbon. *Pelourinho* opens on the model of the murder mystery, with the oddly-named ‘Escritore’ dead in a ditch and his projected book recreating the link between Africa and Brazil an impossibility. However, both texts go on to undermine the idea of the written (or published) record, and to point to its insufficiency. There are no responses to Fradique’s letters in the text of *Nação Crioula*, and Ana’s letter – for all that it is essential to the truth of the transatlantic journeys she made with Fradique – will never be read or published. Escritore’s book joins the silence, though Innocencio tells us how he feels part of a generalised local “hallucination” (Monénembo, 1995: 198) that this book will somehow still appear and resolve all of the problems Escritore raised. Agualusa and Monénembo thus write against the both the record and the silence of the Middle Passage, at once making and breaking links in the transatlantic space.

Revisto por Sofia Silva

¹⁹ “All this is inscribed in me as in a pile of old books that cannot be leafed through”.

²⁰ “a book of flesh and blood [...] a lamb to be sacrificed”.

²¹ “Things come full circle, the quest was fulfilled, the novel was written instantly, the author could die”.

KATY STEWART

School of Languages and Cultures, University of Sheffield
Jessop West, 1 Upper Hanover Street, Sheffield S3 7RA, UK
Contact: fra06ks@shef.ac.uk

AUDREY SMALL

School of Languages and Cultures, University of Sheffield
Jessop West, 1 Upper Hanover Street, Sheffield S3 7RA, UK
Contact: a.small@shef.ac.uk

Received on 30.11.2015

Accepted for publication on 09.03.2016

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Agualusa, José Eduardo (1997), *Nação Crioula*. Lisboa: Dom Quixote.
- Agualusa, José Eduardo (2002), *Creole*. London: Arcadia [orig. ed.: 1997; trans. Daniel Hahn].
- Auzas, Noémie (2004), *Tierno Monénembo. Une écriture de l'instable*. Paris: L'Harmattan.
- Beebe, Thomas O. (2010), "The Triangulated Transtextuality of José Eduardo Agualusa's *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*", *Luso-Brazilian Review*, 47(1), 190-213.
- Brancato, Sabrina (2008), "Afro-European Literature(s): A New Discursive Category?", *Research in African Literatures*, 39(3), 1-13.
- Brookshaw, David, (2006), "Transatlantic Postcolonialism: The Fiction of José Eduardo Agualusa", in Anthony Soares (ed.), *Towards a Portuguese Postcolonialism*. Bristol: Lusophone Studies 4, 133-146.
- Castelo, Cláudia (2013), "O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio", *BUALA*. Accessed on 29.11.2015, at <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>.
- Chabal, Patrick (1996), "Introduction", in Patrick Chabal (ed.), *The Postcolonial Literature of Lusophone Africa*. London: C. Hurst, 9-10.
- Corrado, Jacopo (2008), *The Creole Elite and the Rise of Angolan Proto-nationalism, 1870-1920*. Amherst: Cambria.
- Delas, Daniel (1996), "*Pelourinho* ou le carnaval des identités", *Notre Librairie*, 126, 105-110.
- Diallo, Eliza (2008), "Ecrivains africains et monde global: une lecture de Tierno Monénembo", in Désiré K. Wa Kabwe-Segatti; Pierre Halen (eds.), *Du Nègre bambara au négropolitain. Les littératures africaines en contexte transculturel*. Metz: Université Paul Verlaine-Metz, 83-92.
- Djebar, Assia (1999), *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*. Paris: Albin Michel.

- Freyre, Gilberto (1961), *O luso e o trópico*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Gandonou, Albert (2002), *Le roman ouest-africain de langue française: étude de langue et de style*. Paris: Karthala.
- Gbanou, Sélom Komlan (2003), "Tierno Monénembo: la lettre et l'exil", *Tangence*, 71, 41-61.
- Gbanou, Sélom Komlan (2007), "Le chemin des cousins: exils et savoirs dans Pelourinho", in Musanji Ngalasso-Mwatha (ed.), *Littératures, savoirs et enseignements*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 99-109.
- Kesteloot, Lilyan (1992), *Anthologie négro-africaine: histoire et textes de 1918 à nos jours*. Paris: EDICEF [2nd ed.].
- Kesteloot, Lilyan (2001), *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris: Karthala / AUF.
- Martins, Aulus (2012), "O viajante do continente imaterial: Agualusa, o relato de viagem e a lusofonia", *Revista Letras (Curitiba)*, 85, 71-81.
- McNee, Malcolm K. (2012), "José Eduardo Agualusa, and Other Possible *Lusofonias*", *Luso-Brazilian Review*, 49(1), 1-26.
- Memmi, Albert (1957), *Portrait du colonisé, précédé de portrait du colonisateur*. Paris: Buchet-Chastel / Correa.
- Miller, Christopher L. (2008), *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*. Durham: Duke University Press.
- Monénembo, Tierno (1995), *Pelourinho*. Paris: Seuil.
- Monénembo, Tierno (2015), *Les coqs cubains chantent à minuit*. Paris: Seuil.
- Pia-Célérier, Patricia (1996), "Autour de *Pelourinho*: entretien avec Tierno Monénembo", *Notre Librairie*, 126, 111-115.
- Rothwell, Phillip (2010), "Perverse Prosperos and Cruel Calibans", in Clara Sarmiento (ed.), *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 307-322.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity", *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9-43.
- Teko-Agbo, Ambroise (1996), "Tierno Monénembo ou l'exil, l'impertinence et l'écriture", *Notre Librairie*, 126, 82-98.
- Tine, Alioune (1985), "Pour une théorie de la littérature africaine écrite", *Présence Africaine*, 133-134, 99-121.
- Woods, Tim (2007), *African Pasts: Memory and History in African Literatures*. Manchester: Manchester University Press.

ISABEL CALDEIRA

MEMORY IS OF THE FUTURE: TRADITION AND MODERNITY IN CONTEMPORARY NOVELS OF AFRICA AND THE AFRICAN DIASPORA

Abstract: In “Memory is of the Future: Tradition and Modernity in Contemporary Novels of the African Diaspora” I explore comparative possibilities among examples of the contemporary novel of the African diaspora – Toni Morrison (USA) and Maryse Condé (Guadeloupe); and African novels written in Portuguese by Pepetela (Angola), and Mia Couto (Mozambique). I attempt to understand the way writers position themselves towards the past and the future of their communities and nations. As their common paradigm is colonial, the discussion of tradition versus modernity, as well as the relation between memory and history gain a special relevance. To foster my discussion I shall be using a postcolonial theoretical framework resorting mainly to Enrique Dussel, Édouard Glissant, and Boaventura de Sousa Santos.

Keywords: African literature, literature of the African diaspora, postcolonial theory, tradition and modernity.

A MEMÓRIA É DO FUTURO: TRADIÇÃO E MODERNIDADE EM ROMANCES CONTEMPORÂNEOS AFRICANOS E DA DIÁSPORA AFRICANA

Resumo: Em “Memory is of the Future: Tradition and Modernity in Contemporary Novels of the African Diaspora” analiso comparativamente exemplos de romance contemporâneo de escritoras da diáspora africana – Toni Morrison (EUA) e Maryse Condé (Guadalupe); e dos escritores africanos de língua portuguesa, Pepetela (Angola) e Mia Couto (Moçambique). Tratando-se de casos inscritos num mesmo paradigma colonial, na análise de como se posicionam em relação ao passado e ao futuro das suas nações e comunidades, assumem relevância tópicos específicos, como a tradição e a modernidade ou a memória e a história. Toda a discussão será orientada por uma linha teórica pós-colonial, em que destaco autores como Enrique Dussel, Édouard Glissant e Boaventura de Sousa Santos.

Palavras-chave: literatura africana, literatura da diáspora africana, teoria pós-colonial, tradição e modernidade.

Memory discourses are absolutely essential to imagine the future and to regain a strong temporal and spatial grounding of life and the imagination in a media and consumer society that increasingly voids temporality and collapses space.

Andreas Huyssen, *Present Pasts* (6)

If we agree with Édouard Glissant, the poet and theoretician from Martinique, that the writer alone can tap the unconscious of a people and apprehend its multiform culture to provide forms of memory capable of transcending “nonhistory” (Glissant, 2010), literature is a privileged source to reveal the writers’ ability to read the future of their communities and their nations in a reassessment of the past and tradition.

In *Memory, History, Forgetting*, Paul Ricoeur exalts poetry for preserving memory while the instances of power often silence and obliterate it for political interests:

[...] only poetry preserves the force of unforgetting [...] Poetry knows that the political rests on forgetting the unforgettable [...] the voice of the unforgetting memory, excluded from the arena of power by the forgetful memory bound to the prosaic refounding of the political. [...] The fortifying use of dissensus, the echo of the unforgetting memory of discord. (2004: 501)

Michael Rothberg, in his 2009 book, *Multidirectional Memory*, attempts to bring together individual and collective memory, memory and identity, leading to an articulation of different histories (such as the Holocaust, New World slavery, colonialism, and racism). This new approach to memory will foster the interaction of different historical memories – what he calls “multidirectional memory” –, against a sense of competitive memory, and generates a productive, intercultural dynamic, for “histories are implicated in each other” (*ibidem*: 313). Rothberg shares the political philosopher’s, Nancy Fraser’s concern about “reframing justice in a globalizing world” (Fraser, 2005) and speaks for the ethical dimension of multidirectional memory and its potential to build solidarity in our world (Rothberg, 2009).

In this essay I chose to explore comparative possibilities among examples of the contemporary novel of the African diaspora – by African American and Afro-Caribbean writers –, and African novels written in Portuguese (one from Angola, the other from Mozambique), in order to understand the way different writers position themselves towards the future of their communities/nations through their positioning towards the past and tradition.

My choice was inspired by both Glissant's and Ricoeur's valuing of literature for its commitment to history and memory, against the obliteration of the past by official discourses of power. The work of the poetical imagination (poetry taken here in a general sense) is to preserve memory and history (Glissant), raising the voice of resistance and dissent against forgetful power (Ricoeur). As all my examples adjust to a colonial paradigm, the discussion of tradition *versus* modernity, as well as the relation between memory and history gain a special relevance. To foster my discussion I shall be using a postcolonial theoretical framework resorting mainly to Enrique Dussel, Édouard Glissant, and Boaventura de Sousa Santos.

Rothberg's reconfiguring of collective memory and group identity in transnational and transethnic terms is also important in my assessment. Very productive is his highlighting of the role of intellectuals and artists from marginalized and oppositional groups in making visible "shared histories of racism, spatial segregation, genocide, diasporic displacement, cultural destruction, and – perhaps most important – savvy and creative resistance to hegemonic demands" (2009: 23). However, his study, following extensive work on the Holocaust, is mainly focused on the memory of traumatic events. My focus here is not specifically on trauma, although I concede that there is a common trait of violence in the memory of slavery, colonialism and racism. I rather concentrate on the recovery of memory and rehabilitation of traditional knowledges devalued and suppressed by hegemonic cultures in the context of postcolonial systems. Useful for my reflection nevertheless is the dynamics of solidarity which multidirectional memory is able to foster and its opening up of an "optimistic sense of possibilities for the future" (*ibidem*: 309).

The postcolonial theoretical perspectives offered by Enrique Dussel, Édouard Glissant and Boaventura de Sousa Santos are primarily useful to overcome polarities and dualisms, and envisage more insightful ways to revise the past, inform the present and build the future. Dussel proposes the notion of "transmodernity", in which both modernity and its negated alterity (the victims) co-realize themselves in a process of mutual "creative fertilization" (1993: 76); Glissant advances a "Poetics of Relation" which adopts the rhizome (Deleuze and Guattari, 2007) as an image for the path taken by identity, which "is no longer completely within the root but also in Relation" (Glissant, 2010: 18); Santos proposes a critical and emancipatory thinking, which will take into account ideas and conceptions that were marginalized by hegemonic modernity – a "postmodernism of opposition" (1998, 2010).

Particularly in the colonial and postcolonial¹ contexts I am addressing in this essay, the unbalanced power relations that necessarily interweave the relationships between colonizer and colonized have the strongest influence in the imposition of hierarchical conceptions of culture, as well as in concomitant cultural distortion and obliteration of past events. To include and activate the point of view of the victims of modernity, which was inaugurated by colonialism and capitalism (Quijano and Wallerstein, 1992), intellectuals and artists feel the need to challenge and question modern rationalities that have always left the “Other” aside. The role played by writers of marginalized groups or solidary with them is of utmost importance. They may act as “ethical subjects”² in their humanist inquiry into the social injustices, and interpellation of the political contradictions of their societies; they may embody resistance to cultural dispossession; they may choose to revive traditions to give back to communities a sense of belonging and identity.

But to look at tradition and modernity as two polar opposites is certainly a very fallacious way to assess the complex process of social change and transformation, especially when more than one cultural tradition is under analysis. The very concept of modernity must be questioned, since it has implied an immediate association with western models. Following the same logic, tradition has usually been regarded by modern societies as an impediment to change and progress.

The ‘project of modernity’ and its failures, as Jürgen Habermas puts it, has been subjected to vigorous criticism for its univocal conceptions of universals, its imperatives of historical progress and the placing of the West as the center of civilization and aggrandized system of values. “Modernity” – as Enrique Dussel argues – “appears when Europe affirms itself as the ‘center’ of a World History that it inaugurates; the ‘periphery’ that surrounds this center is consequently part of its self-definition” (Dussel, 1993: 65). Conquering, exploring, colonizing territories and cultures, Europe never “‘discovered’ (*descubierto*), or admitted, as such, but concealed, or ‘covered-up’ (*encubierto*) as the same what Europe assumed it had always been” (*ibidem*).³

Dussel intends to negate and transcend this “myth of modernity”, a partial and provincial understanding that involved an “occlusion” of the periphery and developed an “irrational myth”, a “sacrificial myth” that justified genocidal violence over the “others” (*ibidem*: 66). Violence was ultimately justified by that emancipatory civilizing path, and its victims, Non-European peoples, were sacrificed on the altar of so-called

¹ I share with many scholars the discomfort about the term postcolonial. To clarify my own position, I rely on Ramón Saldivar's considerations: “[...] the post of postcolonial, that is, a term designating not a chronological but a conceptual frame, one that refers to the logic of something having been 'shaped as a consequence of' imperialism and racism.” (“Historical Fantasy”, 575).

² Rothberg (2009: 272) relies on Alain Badiou (*Ethics*. London: Verso, 2002) to introduce this concept.

³ Cf. Santos (1993), “Descobrimientos e encobrimientos”.

progress and modernization. Implied in the European conceptualization of modernity as emancipatory is the “fallacy of developmentalism”, as Dussel qualifies its unilateral imposition on every other culture: “Development is taken here as an ontological, and not simply a sociological or economic, category” (1993: 68). The structures of power have dictated from then onward an unquestioned hierarchy of values – “This sense of superiority obliges it” – “in the form of a categorical imperative, as it were, to ‘develop’ (civilize, uplift, educate) the more primitive, barbarous, underdeveloped civilizations” (*ibidem*: 75).

As Boaventura de Sousa Santos puts it, the cartography of colonial times established lines of radical division between the Old World and the New World, what he calls “abyssal lines,” which persisted in modern western thought and still inform all models of political and cultural exclusion. Everyone and everything that is made invisible “on the other side of the line” by hegemonic power is excluded (Santos, 2007). The same happens at the epistemological level. All other forms of knowledge in the “colonial zone” are made invisible by the hegemony of modern knowledge: “The other side of the line harbors only incomprehensible magical or idolatrous practices.” (*ibidem*: 51). It is the persistence of this abyssal thinking and its correspondent practices that have triggered a counter-hegemonic movement, a collective effort to develop an epistemology of the South (*ibidem*: 55).

Creative writers may be among the important agents of this epistemological resistance. Their awareness of the perspective of the other side of the line, of the abandonment of those discardable populations, the lack of recognition of the diversity and richness of the “plurality of knowledges beyond scientific knowledge” (*ibidem*: 67) make the possibility of their intervention a very interesting one.

Toni Morrison is one of these voices. In a text she significantly entitled “Rootedness: The Ancestor as Foundation,” she conveys her intention to recover the path that could lead artists back to the tribe, “when an artist could be genuinely representative of the tribe and *in* it; when an artist could have a tribal or racial sensibility and an individual expression of it.” (Morrison, 1984: 339). Her passion to find and convey what she knows is special about black expression in the USA, but has been made invisible, leads her to blend tradition and modernity, the supernatural and the real, superstition and magic with the rational – to reevaluate and rehabilitate “another way of knowing things.” An eloquent exemplification of Santos’ “ecology of knowledges”, Morrison tries to “blend the two worlds together,” aware that the job rather than limiting is enhancing. Aware of the consequences of the work of hegemonic epistemologies, she wants to endorse that “discredited knowledge” black people had in the past, “discredited only because black people were discredited therefore what they

knew was ‘discredited’. And also because the pressure toward upward social mobility would mean to get as far away from that kind of knowledge as possible” (*ibidem*: 342).

In the same essay Morrison also refers to the violence of appropriation of black music by the market system, another form of cultural dispossession that has reproduced abyssal thinking in modern times. Her agenda is, therefore, to make the novel play the role that music has played vis-à-vis the black community. She thus incorporates black art into her fiction, making it both print and oral literature and reviving the emotional call of the preacher that arises the congregation’s response. In her own words, “having at my disposal only the letters of the alphabet and some punctuation, I have to provide the places and the spaces so that the reader can participate” (*ibidem*).

Enrique Dussel, the intellectual from Argentina forced into exile in Mexico wants to affirm the “reason of the Other” (1993: 75). The whole discourse on postcolonialism has made different and sometimes ambivalent contributions to a real rethinking of the knowledge produced by a dominant Western perspective. With such scholars as Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, Edward Said, Homi Bhabha, long-accepted notions and systems of thought have been dismantled and new conceptualizations have been put into motion. However, much literature that has been circulating on postcolonialism runs the risk of contributing to new fictionalizations that may blind us to the persistence of real colonialisms and racisms, dependencies and subalternizations.

Among the scholars who have claimed agency for the “wretched of the earth”, Paul Gilroy is also important for the reinscription of black people in the narrative of modernity. Along with his pioneering enunciation of the intercultural and transnational formation – “the black Atlantic” –, Gilroy establishes the black people’s “sense of embeddedness in the modern world” (1993: ix), both as defenders and critics of the West. The Atlantic of the slave traffic and the Middle Passage become a site of hybridity and intermixture of ideas taking place within complex patterns of movement, transformation, and relocation. Gilroy is also inspiring for rejecting essentialisms and affirming, instead of denying or dismissing, “the instability and mutability of identities which are always unfinished, always being remade” (*ibidem*: xi).

While discussing Gilroy’s notion of the “black Atlantic” as a counterculture of modernity, Michael Hanchard suggests that Afro-diasporic peoples made a “selective incorporation of technologies, discourses, and institutions of the modern West [...] to create a form of relatively autonomous modernity” (Hanchard, 2001: 274). Also recently, the contradictory and contingent nature of this imperial conception of modernity has been queried by the revelation of other models which were made invisible by the dominant powers. The plural – such as in modernities – exposes

instances of an ideological dismantling of the dominant matrix.⁴ As Saurabh Dube puts it, “such explorations have critically considered the divergent articulations and representations of the modern and modernity that have shaped and sutured empire, nation, and globalization.” (2002: 197). Therefore, we can no longer insist on the post-Enlightenment binary conceptions, such as tradition and modernity, that have shaped dominant understandings of cultures. On the other hand, we should be alert to the opposite tendency to romanticize or essentialize representations of otherness, and be ready to question and interrogate paternalizing representations of the colonized that only reveal the need to appease guilty consciences.

As to the concept of tradition, in one of the pioneer studies on the relation of tradition and modernity, Joseph R. Gusfield very clearly states that “it is incorrect to view traditional societies as static, normatively consistent, or structurally homogeneous.” (1967: 351). Even in terms of relations between the traditional and the modern, Gusfield affirms that they don’t necessarily involve “displacement, conflict, or exclusiveness” (*ibidem*). Traditions can supply sources of legitimation and may be instrumentalized by nationalisms; they may be used as expressions of resistance, but they may also be backward means of oppression. “In this fashion” – claims Gusfield – “tradition becomes an ideology, a program of action in which it functions as a goal or as a justificatory base” (*ibidem*: 358). Tradition, as he also says, may supply support for or against change. Gusfield uses tradition and modernity as “explicit ideologies operating in the context of politics in new nations” (*ibidem*: 351). Simon During also refers to this tendency of new nations that have been victims of colonialism to reevaluate traditional cultures and recover an identity uncontaminated by Eurocentric concepts and images (1993: 458).

This ideological instrumentalization of traditions in the building process of new nations is more important as regards the cases of Caribbean and African post-independence young nations, searching for their identities between a fragmented past and a nebulous future. But I believe that the case of the United States, in spite of obvious differences, must also be taken into account in this context. Given the centuries-long slave past and the drama of its consequences in their permanent struggle for full citizenship, African Americans show a prevailing need for a sense of the past and often cherish traditions in order to retain a sense of community, a community that has somehow faded away, torn by class and gender differences, political orientations, and all the pressures of capitalism and globalization.

Eric Hobsbawm’s idea of a construction and invention of traditions is crucial in this respect. For him, the memory of nations is an artifact nurtured by rituals and traditions. We may understand the need to reestablish emotional connections to a past (even an

⁴ See, for example, Santos and Ribeiro (2008).

invented past), to retell and rewrite a consistent narrative of history (Lyotard), recuperating a connection with an immemorial past. As Gusfield argues, “Tradition is not something waiting out there, always over one’s shoulder. It is rather plucked, created, and shaped to present needs and aspirations in a given historical situation” (1967: 358). The same works for all diasporic peoples in one way or another, as they are torn from their “homeland,” be it in concrete or imaginary ways.

In his pioneering book, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (1997), Kwame Gyekye addresses a wide range of problems concerning identity in postcolonial African states. The relationship of tradition to modernity is one of them, along with ethnicity and nation-building, nation and community, among others. But he does not take into account Hobsbawm’s thesis concerning the invention or reinvention of traditions. According to Gyekye, the modern distinguishes itself from the traditional by its characteristic of innovation, implying that tradition is static. The author formulates, notwithstanding, an alternative notion of an African modernity through a creative forging “from the furnace of the African cultural experience, an experience that [...] is many-sided, having sprung from the encounters with alien cultures and religions and from problems internal to the practice of the indigenous cultural ideas and values themselves” (*ibidem*: 280).

But we also have to consider the fluid, contingent and multi-layered identities of our contemporary global world (Clifford, 1992, “traveling culture”; Glissant, 2010, “poetics of relation”; Braidotti, 2006, “nomadic identities”). Roots as a predominant metaphor for culture have been replaced by Gilles Deleuze and Félix Guattari’s concept of rhizome (2007 [1980]). Against the imperial notion of universalism and totality, the illusion of monolingualism and cultural superiority, and hegemonic, exclusionary power structures, minor literatures (Deleuze and Guattari, 1983) address, in both a critical and a creative manner, the role of the former ‘center’ in redefining power relations by playing this role on the stage of imagination, the sole form of sovereignty writers can afford (Morrison, 1998a).

As Onyekachi Wambu observes, “[t]oday, African countries are largely multinational, multi-ethnic and multi-religious colonial constructs built on European ideas of the modern state.” (2015). However, a closer look shows us there persists an “abyssal line” dividing those countries into two parts: a “modern”, cosmopolitan, and powerful visible/privileged part, on the one hand, and a poor, abandoned, illiterate invisible/excluded one, on the other.

Not wanting to dismiss important differences involved in the cases under scrutiny, I do argue that a significant part of the population in the various islands of the Caribbean, as well as in various sectors of the African American minority in the USA suffer quite the same range of problems in terms of exclusion, poverty, and social injustice as the ones that prey on underprivileged groups in such African countries as Angola or Mozambique. Although the contexts are very different, and we cannot apply to the latter the term African diaspora, an identical system of colonial subjection was imposed on those African regions. Furthermore, the cultures in question with the composite nature they owe to the intermingling of colonial and indigenous cultures are all of them submitted to the logic of the “abyssal lines,” inherited from colonialism.

In these contexts, it is easy to understand the ideological positioning of many intellectuals and writers acting as “ethical subjects” (Rothberg, 2009) on the side of this invisible/excluded part of their societies against social injustice, political authoritarianism, and corruption. Through my research I have found multiple examples of “writers as citizens,” as I have been calling them (cf. Caldeira, 2017),⁵ not only generally engaged with their communities or the groups they feel solidary with, and the wide range of concrete problems afflicting them, but particularly prone to reviving and rehabilitating traditional values and practices. I interpret this choice as an act of resistance to the colonial dispossession of these communities' collective identity and memory, an act of reversal of that “sacrificial myth” Dussel talks about. After all, and appropriating Wambu's formulation, they try to build a “bridge to the past”, as “they see these ‘African’ values not as traditional and conservative, but as progressive when contrasted with the imperialist imposed present.” (Wambu: 2015). Recognition of traditional ways and ancestral references bring writers and artists closer to the discarded populations with whom they feel solidarity, and closer to an ecological balance they had lost long ago (cf. Santos' “ecology of knowledges”). Aware of the danger of the fragmentation of identities in the contemporary world, their intervention contributes to a sense of coherence often searched for in the past.⁶

Narrative fragmentation is one of the forms of expression often found in these novels. It represents the difficulty to reassemble not only the scattered pieces of a nebulous past but also of a chaotic present. In Toni Morrison's texts, narrative

⁵ Cf. Caldeira, “Toni Morrison and Edwidge Danticat” (2017); and also “Toni Morrison: The Writer-as-Citizen”, paper presented to the APEAA 37th Conference, Lisbon, 2016.

⁶ Other authors have addressed this question of tradition and modernity in African literatures. See, among others, Patrick Chabal (2008), “Imagined Modernities: Community, Nation and State in Postcolonial Africa”, in Luís Reis Torgal, Fernando Tavares Pimenta, Julião Soares Sousa (eds.), *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 41-48; Abiola Irele (2001), *The African Imagination: Literature in Africa And the Diaspora*. Oxford: Oxford University Press; Ana Mafalda Leite (2003), *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, and (1998), *Oralidades e escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri; Terence Ranger (1983), “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (2004), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-262.

fragmentation is the way she chooses to represent a precarious search for identity for African Americans, and African American women in particular, among the chaos of a slavery past, a conflictual racialized society “tethered to a death-dealing ideology” (1998a: 4-5), and an experience of permanent conflict and unfulfilled promises. Morrison speaks of making the “journey to a site to see what remains were left behind and to reconstruct the world that these remains imply” (Morrison, 1987: 112). Her narratives never follow a linear, chronological orientation. Plots skip apparently haphazardly along various time-lines, according to personal remembrances or experiences; many characters and names people those plots, sometimes inter-connecting, sometimes not; genealogical intricacies confuse readers who have to edge their way through interpretation and analysis without comfort or help. Beginnings are abrupt and ambiguous, but as Morrison has clearly written in one of her essays (1998b), she intends to create a feeling in her readers that may be somewhat similar to the feelings of Africans forced on board slave ships, knowing nothing about their fates and having no one to make it easier for them. Endings offer no closure, only questions, as if the author would like to share with her readers the responsibility for answers, as suggested by one sentence in the opening pages of her first novel, *The Bluest Eye*: “since why is difficult to handle, one must take refuge in how.” (1972: 9). As if narration were the only possibility of releasing revolt at such senseless violence towards the most fragile human being one could imagine: a poor, ugly, black girl, not loved by anyone, raped by her own father, and ending insane because she cannot handle so much pain.

There is no point in asking why we find such an intense presence of violence in these writers’ fiction. Morrison’s texts give voice to “unspeakable things unspoken” and stretch violence to its limits, from incest and madness in *The Bluest Eye* to the depiction of slavery and infanticide in *Beloved*, or eugenicist experiments on a black woman’s body in *Home*. Appropriating Morrison’s expression in *Beloved*, this may not be a story to pass on, but it *must be* passed on nonetheless, so that we won’t forget. These writers combat the “censure of memory” Paul Ricoeur talks about (2004). That is the expression of their commitment to the people, against the power structure and its indifference, the only way they find to preserve the possibility of a dissenting voice. With Ricoeur we are reminded that *dissensus* is “the echo of the unforgetting memory of discord”, and that “only poetry preserves the force of unforgetting” (2004: 501).

According to Morrison, in order to rebuild or even radically modify the “racial house” one has to dismantle “the racist constructs in language”, echoing Ralph Ellison, who once warned against the word as “the most insidious and least understood form of segregation”: “For if the word has the potency to revive and make us free, it has also

the power to blind, imprison and destroy” (1964: 24). Morrison’s work on language – her emphasis on orality and the sounds of a Southern black dialect – offers interesting possibilities of comparison with Mia Couto’s recreation of standard Portuguese. He is one of the best examples in African literatures written in Portuguese of a re-invention of the language of empire to catch the sounds and the rhythms of its appropriation by Mozambicans, to reproduce creolized forms, and even to create a new lexicon.⁷

Fragmentation is also present in Maryse Condé’s narratives, such as *Traversée de la mangrove* (1989; *Crossing the Mangrove*, 1995). Whichever the main plot – a mystery about someone’s death or a plot of revenge – readers find out that neither one is the most important issue in the novels. Francis Sancher was an outsider, an intruder in the village, about whom nobody knew enough. His mysterious death and the gathering of the village people at his wake serve as a pre-text for a telling of testimonies which will transit between memory and history, or memory and imagination. Through them, as a third layer of meaning, and certainly the most significant one, each one of the characters, while attempting to give a clue to the mystery or to understand the impact of the departed in his or her own life exposes himself or herself to the reader, finding in the process something about his or her own self-identity.

The mangrove swamp may be read as a metaphor for the society of Rivière au Sel. Mangroves are shrubs that show a high capacity of adaptability to the extreme salinity of their swampy habitat, just like the inhabitants of the island have learnt to cope with the harshness of life in the most creative way. The mangroves’ complex rhizomatic root systems are very efficient at protecting the coastal areas from erosion and aggressive storms, but are hidden from sight. When you look at the village of Rivière au Sel, you see the people but the twisted and turning relationships are also hidden, as Rosa Ramsaran so well expresses: “We see the trunk, we see the branches and the leaves. We can’t see the roots hidden down deep in the ground” (Condé: 1989, 139).

At the narrative level, Condé’s characters are treated with equality, getting their proper quotas of narrative space; left behind are the class, race or sex divisions and inequalities that are so obvious and even dramatic at the plot level, as they reflect the hierarchy of real society. The entangled links woven by the figure of Francis Sancher with so many people tie together the community, just like the intricate roots of the mangrove keep the island safe. This, together with the shared suspicion that Sancher carried with himself the burden of the colonial sin, lends coherence to the fragmented narrative. After all, to outsiders (Francis Sancher and the alien colonizers of his own past) a mangrove swamp may appear dangerous, but it is actually very protective of

⁷ In Angolan literature, we find for instance in Luandino Vieira and Uanhenga Xitu strategies of language appropriation that are excellent examples of a political posture of “Africanized Portuguese”.

the lives of the ones who know it well (ecological balance). The way the mangrove developed such an ability to adapt and survive in poor soil and harsh weather makes it an eloquent metaphor for the island people, whose “creative adaptation” (Gilroy) made them strong and resistant.

Fragmentation is certainly a quality of Mia Couto’s fiction. Two excellent examples are *Terra sonâmbula*, his debut novel (1992), and *A varanda do Frangipani* (1996). In *A varanda do Frangipani*, a sort of detective novel, the plot also surrounds the death of a man and the mystery of his assassination. Half of the chapters are supposedly confessions by each one of the elderly, who inhabit the shelter installed in the former colonial fortress by the sea, and who claim to have killed Vasto Excelêncio, the *mestiço* who had run the shelter. In the end we realize that every one of the characters had a motive to hate the victim who in life had victimized them all. However, a final revelation tells us that neither of them is the guilty one. The reader realizes that the palimpsestic history of that structure by the sea – originally a colonial fortress, retaining memories of slave traffic, later a site of the war among colonial powers (Portuguese against the Dutch), still later a prison for revolutionaries against the colonial regime, and finally, after the independence, a shelter for the elderly – may be read as a *chronotope* (Bakhtin, 1984) for Mozambican history.

As in Condé’s narrative, the reader also realizes that in Mia Couto’s novel the protagonist is not an individual, but a fresco of a society. While the revelation in *Crossing the Mangrove* is the intricacy of the heterogeneous rhizomatic identity of contemporary Guadeloupe, still haunted by the memory of a colonial past, the true revelation in *A Varanda do Frangipani* is not the authorship of the crime but the succession of authorships accountable for the chaos of present-day Mozambique, torn by violence and greed, and incapable of recognizing and cherishing its most precious memories and values, represented by these discarded elderly (Couto, 2004b: 13).

Terra sonâmbula is set during the Mozambican civil war, which decimated the country before its 1990 cease-fire. There are two plotlines apparently brought together at the end. In one plotline, an old man, Tuahir, and young Muidinga, whose health the old man helped to recover, fly together from a refugee camp and find shelter in an abandoned semi-burnt bus in the war-torn countryside. Among burnt corpses the boy finds a notebook that tells the lifestory of Kindzu and his anxious search for his son Gaspar. Chapters interpolate the old man’s (Tuahir) and the boy’s experience of self-exile in the bus by the road. Through the boy’s reading aloud of the notebook, the old man slowly recovers a lost identity. At the end, Kindzu sees Muidinga and believes him to be the long-lost Gaspar. As David Brookshaw once noted, and I agree,

one of the constant themes in Couto's depiction of postindependence Mozambique is that the chaotic process of the country's first fifteen years of independence has produced a nation of orphans in search of some integral wholeness. His Mozambicans look to some sort of utopian ideal that was alive at independence but has been lost under the weight of civil war, of self-interest, and of timeless traditions that never sat easily with the imported European political model. (1997: 320)

Kindzu's narrative finds its way of being passed on to the next generation through the writing of the notebook. It is a most precarious site – a burnt bus, full of dead bodies and sleeping spirits, in a “dead road” “that had been killed by war” and which was only trodden by ravenous hyenas and armed bandits. Through twelve notebooks that tell of Kindzu's dream of joining the Naparamas, traditional warriors blessed by wizards, who fought against the makers of war, fighting with traditional means – bows and spears (they themselves being protected against bullets), Mia Couto clears space and time for a moment of encounter: between the generation of elders (Tuahir) and the young generation (Muidinga); between the past generations (the old Tuahir and Kindzu's father, Taímo); between the present (experience and narrativized experience), and the future (Kindzu's and Muidinga's dreams).

In African cultures the elder (o “mais velho”) is a most revered figure for his wisdom and respectability. In both novels, Mia Couto throws into relief the figure of the elder. But while in *Terra sonâmbula* it is the relationship between generations that gains significance – the boy learning from the old man, and vice-versa; in *A varanda do Frangipani* society is criticized for abandoning and exiling its elders, condemning them to famine and maltreatments until they receive the final blessing of death. Since they are also the guardians of traditions and old practices, dismissing them ultimately means rejection of the past and original culture. The only person who cares for the old people is the nurse, a woman represented as someone close to nature and the earth, respectful of the past and its traditions, as expressed in this quotation: “Estes velhos não são apenas pessoas [...] São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto. [...] O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente... [...] Mas estes velhos estão morrendo dentro de nós” (Couto 2004b: 59-60). The elders represent the values of the past, they are “the soil of the world” in Couto's expression: “São velhos, estão no fim das suas vidas. Mas são pessoas, são o chão desse mundo que você pisa na cidade” (*ibidem*: 78); the young people represent the urban present, but also war and violence, error and alienation. They tread on that sacred soil but are not aware of it.

Differently from Couto, who has a preference for fragmented novels, short narratives loosely interconnected in a Faulknerian way, or short stories, Pepetela's novels don't give us this sense of fragmentation. Long ones such as *A geração da utopia*, *Mayombe*, *Yaka*, *Luegi*, or *A gloriosa família* are well constructed narratives approaching the pattern of historical novels or family sagas. Shorter ones may resort to fragments of lost memories or chorus-like comments by indigenous artifacts or mythical figures, punctuating the narratives – a *tchoque* mask in *Manana Puó*, or a *yaka* sculpture in *Yaka*, the wisdom of the Lunda empire in *Luegi*, or an old tortoise in *Parábola do Cágado Velho*.

Like *Yaka*, *Luegi* may be regarded as a historical novel, both partaking of the epic to some extent.⁸ *Luegi* re-enacts the epic destiny of Queen Lunda, the representative of one of the most enigmatic African empires – the *Lunda* empire.⁹ The novel is at the same time a dialogue between past and present. For Inocência Mata, it is indeed “a vivid synthesis of tradition and modernity” (2001: 19). But it is especially in *Yaka* and *O desejo de Kianda* [*The Return of the Water Spirit*] that we find a search for roots, this search attempting the connection with a sense of national identity.¹⁰

In other novels, Pepetela hands on the narrative point of view to traditional artifacts, in *Muana Puó* to a *choque* mask, in *Yaka* to a *yaka* sculpture. In another short novel, *Parábola do Cágado Velho*, the presence in the title of the name for a classical narrative form – the parable, – underlines a moral subtext in the punctual encounters of the old man Ulume (in *Kimbundu* “the Man”) with the old tortoise up on a mountain and the enigmatic spinx-like communication of the old tortoise with him. In a book for children – *A montanha da água lilás* – Pepetela chooses the old form of the fable to write a moral commentary on power and hegemony. In doing all these experiments, the writer is calling forth to the stage icons of a traditional and cultural matrix that may contribute to a remythologizing of Angolan identity. He often opens possibilities of allegorical interpretations, wrapping up his rewritings of Angolan history and remythologizing of Angolan indigenous cultural matrixes with utopian suggestions based on his conviction that Angola needs a foundational myth. We have, for instance, the rainbow-colored ribbons, suggesting the cohabitation of multiple peoples of different ethnicities, at the end of *Kianda*, or the *yaka* statue as “*cazumbi* antecipado da nacionalidade” (Pepetela, 1988: 6) in the novel *Yaka*. As the author explains in the foreword to the novel, historical truth lies yet to be established (if ever it will be): “Yaka,

⁸ For a study of the epic in African literatures, see Ana Mafalda Leite (1995), *A modalização épica nas literaturas africanas*. Lisboa: Vega.

⁹ The Lunda empire (c. 1665-1887) was a pre-colonial African confederation of states in northeastern Angola.

¹⁰ Inocência Mata (2001) calls attention to Pepetela's foundational reinterpretation of the country.

Mbayaka, Jaga, Imbangala? Foram uma mesma formação social? Nação?” (*ibidem*: 6). The author elects the *yaka* as the perfect supporting model for the idea of nation. After all, the Yaka are the warrior people from the North, whose restless journey across the Angolan territory (from North to South) assimilates different cultures, attracts young fighters among other peoples, and removes menaces to its unifying intent. This may well be an instance of Abdul JanMohamed’s remark: “[T]he domain of literary and cultural syncretism belongs not to colonialist and neocolonialist writers but increasingly to Third World artists” (1985: 23).

Maryse Condé has also written historical epic novels, such as *Ségou* (2 volumes, 1984, 1985), one of her best-known works of fiction. She assumes the position of the traditional West African storyteller, the *griot*, to tell the story of the kingdom of 18th and 19th century Segu, situated in the northern regions of West Africa, the land of Condé’s Bambara ancestors. This journey back returns to Africa what the European colonialists denied it – an ancestral history, but does so in a realistic and critical way. Condé combines myth with demystification, using the highly critical stance of the traditional *griot* to render a realistic representation of the rise and fall of many kingdoms in pre-colonial Africa, their glories as well as their weaknesses. Irreverent and even satirical, the writer refuses to romanticize the past.

Commenting on the difficult position of writers in recently decolonized countries, Glissant speaks of an “irruption into modernity”, implying that they have to skip several stages to be able to assert themselves in a highly competitive world. Besides their wish to pay respect to their indigenous cultures, they have to deal with dominant models they need to reinvent: “The main difficulty facing national literatures today [...] is that they must combine mythification and demystification, this primal innocence with learned craftiness” (Glissant, 1989: 100).

In Toni Morrison’s novels, especially in her production of the 1970s-80s – *Sula* (1977), *Song of Solomon* (1978) and *Tar Baby* (1981) – there is also a strong emphasis on the role and value of traditional knowledge, African residual cultures and African American ways, resistant to European acculturation. Trying to explain and understand a certain singularity that characterizes black culture in the USA, Morrison does not dismiss the marks of orality in black speech, or the vestiges of magic in old people’s beliefs. In a counter-hegemonic strategy, Morrison is well aware that knowledge is power and so it can and should be counteracted by alternative forms of knowledge – marginal, discredited, traditional forms. As Morrison once said, “we should try to perceive by all the senses, explore other ways of knowing [...] we have a lot to unlearn, as well as to learn” (LeClair, 1983: 160).

In a novel like *Song of Solomon*, there is a clear opposition between a Western modern capitalist model (ironically represented by a black man, Macon Dead) and a pre-modern style of life, Pilate's anti-capitalist and anti-hegemonic style of life and traditional values. The protagonist, young Milkman Dead or Macon Dead, Jr. has to find his way to maturity, self-consciousness, and identity through the difficult unbalance between two role-models, his aunt Pilate, and his father Macon Dead: Pilate, the outcast self-made woman, as bravely as she edged her way out of her mother's womb without help (the reason why she has no navel), she was capable of conquering a space for herself, her daughter and granddaughter, according to a scheme of life that no longer is recognized by a (pre)dominant capitalist consumerist society; Macon Dead, the black bourgeois capitalist who "forgot his origins," reproduces white exploitation among his own community. Pilate teaches Milkman nature's ecological values, tradition's values and emotional values. Although she hasn't any money or property, she walks dignifiedly with her empty hands, while her brother Macon is like a peacock who cannot fly because his tail is full of jewelry. Milkman changes throughout his life experience but his metamorphosis (literal and symbolic, physical and animical) demands his immersion into the cultural traditions and rituals of a black community close to the Southern origins and indigenous roots of his family. And because he doesn't have the memory, he has to learn, and by learning he will be able to understand and to love. In the end he can even fly, because he was capable to get rid of all the jewelry which kept him close to the ground.

Milkman Dead's apprenticeship of his past and community traditions is made through the decoding of Pilate's song, while Son, in *Tar Baby*, learns from the old Thérèse about his "ancient properties". In *Tar Baby*, Morrison lends her narrative voice to the "poor insulted nature" of a Caribbean island chosen for vacation and the tourist whimsies of wealthy Americans. American landowners, reproducing a colonial way, take possession of the islands, build mansions and chalets, depersonalize the local environment, and exploit the local population, whose reality, culture, or even names they utterly ignore. Morrison offers nature the capacity of moral judgment, which humans have long forgotten, thus endowing *her* with the authority *she* has lost. The text implies an inversion of human control over nature, a retrieval of ecological balance in nature's complicity with chaos as opposed to the colonialist order. It also contains Morrison's judgment on modern society and its irresponsible actions against *the other*, be it nature or human beings objectified. A critical analysis of modernity such as Santos's will stress this distinction between subject and object and the consequent dehumanization of every object of knowledge, be it humankind, society or nature.

Morrison attributes a great importance to the figures of the ancestors in black fiction, those “timeless people whose relationship to the characters are benevolent, instructive, and protective, and they provide a certain kind of wisdom” (Morrison, 1984: 339, 340, 343). Eva in *Sula*, Pilate in *Song of Solomon*, Thérèse in *Tar Baby* compose a gallery of strong female figures. But it is specially Pilate and Thérèse who are invested with the guardianship of tradition and the role of transmitters of knowledge to the younger generations.

In the Morrison's novels I selected, the endings are ambiguous. In *Song of Solomon*, Pilate, the woman who had so much to give and to teach, finally dies, and so does Milkman “in the killing arms of his brother” (1978: 337). There is no future promise besides the symbolic possibility of flying and even that is hypothetical or lies in the capacity to dream: “If you surrendered to the air, you could ride it”. In *Tar Baby*, Son follows the track of the blind men galloping horses “like angels all over the hills where the rain forest is, where the champion daisy trees still grow”, leaving us with the suggestion of a movement outside history or a receding future.

Pepetela's novella, *O desejo de Kianda (The Return of the Water Spirit)* brings to mind these two narratives by Morrison. As Milkman decodes the deep meanings in Pilate's own song which he again hears when sung by a group of children in Shalimar, Cassandra, in Pepetela's narrative (Western mythology in conversation with African myths, as we also find in Morrison) listens attentively to Kianda's chant and translates it for old Kalumbo. *O desejo de Kianda* is set in Luanda, Angola's capital city, in the late 1980s, when Angola was still immersed in the civil war that followed the war for independence. The author makes a scathing critique of Angola's ruling elite for abandoning their former liberation ideals, which moved them through a brave war against colonialism, and for betraying socialist principles in favor of rampant capitalism. In the center of the city of Luanda buildings are collapsing one by one, obeying some enigmatic pattern that urban people seem unable to decipher, and baffling the country's engineers. Many describe this mysterious process as “Luanda Syndrome”, God's punishment of a degenerate society. They will collapse one after the other until Kianda, the spirit who once inhabited the waters in the place where Luanda was built, finally smashes her prison of bricks and concrete and flows free rejoining the ocean. Luanda, or the place where the city was once built, becomes again the island it originally was. Pepetela's mythmaking leaves in its wake a sense of prophecy. The return of the Water Spirit, Kianda, vanquishing all the tropes of modern capitalism, may be read as a commentary on contemporary Angolan society, torn between past and present, the urban and the rural, the rich and the poor, the powerful and the dispossessed, tradition and modernity.

This revenge of nature against human intrusion has an ironic turn in *Sula*, Toni Morrison's second novel. Here we witness the destruction of the old black neighborhood, called "Bottom", to give place to a golf course for wealthy whites, attracted by the splendid view from up there on the hillside where black people have lived for ages, struggling to build a life where "the soil slid down and ... the wind lingered". The lack of logic of having a name such as the "Bottom" for a black community up on the hills became known as "nigger joke" and is one of the innumerable instances of whites taking advantage of black people's ignorance. The story takes us back to a white slave owner who promised his old slave his freedom and a piece of fertile "bottom" land. However, at the last minute, he deceived the old slave into believing that the land on the hillside was rich and fertile, closer to God, the bottom of heaven! The irony that is made evident is that the powerful invent the narrative that serves them better, fill it with their logic, and so command the lives of the dispossessed. But the abyssal line remains invisible.

CONCLUDING THOUGHTS

Several questions persist in my mind: as I have asked somewhere else, echoing Stuart Hall (1994: 393), does the role of these writers mean the unearthing of buried identities, or rather the *production* of new identities out of a past re-told? In searching for ways of re-memembering a dis-membered past, are these authors capable of rebuilding the consistency that the present lacks, thus offering a promise of a future to the younger generations?

I find that these writers, all related to Africa, deal with ethnic traditions in complex and sometimes even ambivalent ways. Morrison, Pepetela and Couto believe in the importance of traditional practices and values: "essential values", for Pepetela, "discredited values", in Morrison's articulation, and "the last roots" for Couto. Their approaches seem to suggest that modern societies would benefit from their re-evaluation, and should bend their arrogant superiority and humbly learn from them. Individualistic and consumerist societies seem too far away from those values, tending to regard traditional ethnic traits either as backward or exotic. In Angolan society, traditional practices and beliefs may still be cherished and preserved by peasants "who", as Pepetela says, "contain Angola's soul and the future," but even younger generations are gradually alienated from them.¹¹ In urban areas, especially the privileged classes live in neocolonial constructs above and far away from the invisible reality "on the other side of the line".

¹¹ Cf. Preface to *Yaka*, 9-10, and interview of Pepetela by António Loja Neves, "Angola precisa dum mito criador", *Expresso*, 12.07.1997, 64-69.

But traditions may also tend toward crystallization slowing down the desired transformation. In Pepetela I sometimes find remarks about the obscurantism of traditional customs and rituals, and the need of young characters to escape the ways of the old folks. His is a search for a re-invention and a new synthesis, closer to Morrison's "to blend the two worlds together" (1984: 342). Mia Couto is more liable to romanticize indigenous traditions and wisdoms. For him, the values of the past are, as I mentioned above, "the soil of the world". His close contact with rural populations on account of his profession as biologist reinforces his knowledge of their indigenous epistemologies, which he incorporates in his narratives with respect and sensitivity. From what I read in his novels and interviews, I think that the expression of the nurse in *A varanda do Frangipani* could be his own: "Há que guardar este passado. Senão o país fica sem chão." In comparison with the other writers under scrutiny in this essay, Condé is the only one who seems more distanced from this concern with the loss of traditions. She prefers to look at tradition not as static but as alive and changing. Elaborating on this notion, she says in an interview: "I wonder whether this conflict between modernity and tradition is not a cliché or a false issue. As Africa 'modernizes' itself, it alters and integrates traditions according to its own balance" (Condé and Pfaff, 1996: 36). Concerning the gap between modernity and tradition in African societies, Onyekachi Wambu comments: "Those who occupy the traditional space find it difficult coming to terms with the fluid identities and fragmented authority in the modern African state. This contrasts with the eternal culture and values that they see themselves as the custodians of." (2015). Appropriating Wambu's words, I ask: may the literature of those writers who see African values not as traditional and conservative but as progressive, when contrasted with the imperialist-imposed present, intervene in the future by establishing a "bridge to the past"? As Santos proposes, and I quote again, "it is in the nature of the ecology of knowledges to establish itself through constant questioning and incomplete answers" (Santos, 2007: 79). Literature that is capable of transforming the world and transforming us manages to recuperate an immense wealth of cognitive experiences that have been wasted and lead us to learn what we have unlearned.

Glissant claims for a "planetary consciousness" (2010: 164) and proposes an "ecological vision of Relation", also using the concept of ecology as mankind's "driving force for the relational interdependence of all lands of the whole Earth" (*ibidem*: 146). A change that is an exchange, "in which each is changed by and changes the other" (*ibidem*: 154-55), which reminds me of Santos' "intercultural translation" (Santos, 2007: 74). Glissant seems to have in mind the need to recuperate mankind's concern beyond and above territorial thought, international standardization of consumption, or the

economic demands of the market. “[P]utting forward the prospect – or at least the possibility – of this revived aesthetic connection with the earth” (*ibidem*: 150) may certainly sound utopian or naïve. But this may also be “an aesthetics of disruption and intrusion”, “an aesthetics of rupture and connection” (*ibidem*: 151) coming from the margins to question the center: “If the imaginary carries us from thinking about this world to thinking about the universe, we can conceive that aesthetics [...] always brings us back from the infinities of the universe to the definable poetics of our world” (*ibidem*: 203).

I conclude that the postcolonial writers I have tackled “preserve the force of unforgetting” (Ricoeur, 2004) as they recur to the collective memory of communities to build a “bridge to the past” (Wambu, 2015). When they choose to reclaim and revivify traditions or indigenous knowledges, they may run the risk of being conservative and regressive in relation to the contemporary reality of their societies, characterized above by Onyekachi Wambu as modern and cosmopolitan, sharing a globalized world. However, the recognition of the deep “abyssal lines” (Santos) that divide those societies, along with all the signs of the failure of capitalism and democracy in our contemporary world to respond to the needs of the underprivileged and mitigate inequalities and social injustices may justify the persistence of that choice. Torn between the past and the future, they seem to envisage a memory of the future, acting as “ethical subjects” (Rothberg, 2009), or conscientious writers-as-citizens. Remembering the fragments of dismembered cultures (Morrison) to rebuild a sense of wholeness and coherence, theirs is “an aesthetics of rupture and connection” (Glissant, 2010) and a form of dissent and resistance to hegemonic hierarchical conceptions of culture inherited from colonial systems.

Revised by Sofia Silva

ISABEL CALDEIRA

Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas, Estudos Anglo-Americanos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Praça da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal
Contact: mic@fl.uc.pt

Received on 03.02.2016

Accepted for publication on 26.09.2016

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Bakhtin, Mikhail M. (1984), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (ed.). Austin, TX: University of Texas Press.
- Braidotti, Rosi (2006), *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Malden, MA: Polity.
- Brookshaw, David R. (1997), "Mia Couto", in C. Brian Cox (ed.), *African Writers*. New York: Charles Scribner's Sons, 185-329.
- Caldeira, Isabel (2017), "Toni Morrison and Edwidge Danticat: Writers-as-Citizens of the African Diaspora, or 'The Margin as a Space of Radical Openness'," Wilfried Raussert (ed.). *Routledge Companion to Inter-American Studies*. New York: Routledge, 207-218.
- Clifford, James (1992), "Traveling Cultures", in Lawrence Grossberg et al. (eds.), *Cultural Studies*. New York and London: Routledge, 96-116.
- Condé, Maryse (1984, 1985), *Ségou*, 2 vols. Paris: Editions Laffont [Segu, trans. Barbara Bray. Penguin, 1987].
- Condé, Maryse (1989), *Traversée de la mangrove*. Paris: Gallimard [Crossing the Mangrove, trans. Richard Philcox. Anchor Books, 1995].
- Condé, Maryse; Pfaff, Françoise (1996), *Conversations with Maryse Condé*. University of Nebraska Press.
- Couto, Mia (2004a), *Terra sonâmbula*. Lisboa: Ed. Caminho [orig. ed.: 1992].
- Couto, Mia (2004b), *A varanda do Frangipani*. Lisboa: Ed. Caminho [orig. ed.: 1996].
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1983), "What Is a Minor Literature?", Robert Brinkley (trans.), *Mississippi Review*, 11(3), 13-33. Accessed on 21.08.2009, at <http://www.jstor.org/stable/20133921>.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2007), *Mil planaltos. Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2, Lisboa: Assírio & Alvim [orig. ed.: 1980; trans. and pref. Rafael Godinho].
- Dube, Saurabh (2002), "Introduction: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities", *Nepantla: Views from the South*, 3(2), Special Issues, Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity, 197-219. Accessed on 12.01.2015, at <https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/nepantla/v003/3.2dube01.html>.
- During, Simon (1993), "Postmodernism or Post-colonialism Today", in Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 448-462.
- Dussel, Enrique (1993), "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)", *Boundary*, 2, 20(3) (Autumn), 65-76. Accessed on 05.09.2000, at <http://www.umass.edu/legal/Benavides/Spring2005/397U/Readings%20Legal397U%20Spring%202005/2%20Dussel.pdf>.
- Ellison, Ralph (1964), "Twentieth-century Fiction and the Black Mask of Humanity", *Shadow and Act*. New York: Random House, 24-44 [orig. ed.: 1953].
- Fraser, Nancy (2005), "Reframing Justice in a Globalizing World", *New Left Review*, 36, 69-88.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Boston: Harvard UP.
- Glissant, Édouard (1989), *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia [trans. J. Michael Dash].

- Glissant, Édouard (2010), *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press [orig. ed.: 1990, trans. Betsy Wing].
- Gusfield, Joseph R. (1967), "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology*, 72(4), 351-362. Accessed on 27.01.2016, at <http://web.mnstate.edu/robertsb/380/tradandmodernity.pdf>.
- Gyekye, Kwame (1997), *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York, N.Y.: Oxford University Press. Scholarship Online: October 2011, DOI:10.1093/acprof:oso/9780195112252.001.0001.
- Hall, Stuart (1994), "Cultural Identity and Diaspora", in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia UP.
- Hanchard, Michael (2001), "Afro-Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora", in Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*. Duke UP, 272-298.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (eds.) (2004), *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press [orig. ed.: 1983].
- JanMohamed, Abdul R. (1985), "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry*, 12(1), 59-87.
- LeClair, Tom (1983), "An Interview with Toni Morrison", in Tom LeClair (ed.), *Anything Can Happen: Interviews with Contemporary American Novelists*. Urbana: U Illinois P.
- Mata, Inocência (2001), *Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta*. Lisboa: Mar Além.
- Morrison, Toni (1972), *The Bluest Eye*. Washington Square Press.
- Morrison, Toni (1977), *Sula*. New York: Bantam.
- Morrison, Toni (1978), *Song of Solomon*. New American Library.
- Morrison, Toni (1981), *Tar Baby*. New American Library.
- Morrison, Toni (1984), "Rootedness: The Ancestor as Foundation", in Mari Evans (ed.), *Black Women Writers (1950-1980): A Critical Evaluation*. Garden City, N.Y.: Anchor, 339-345.
- Morrison, Toni (1987), "The Site of Memory", in Toni Morrison and Carolyn C. Denard, *What Moves at the Margin*, 65-80.
- Morrison, Toni (1998a), "Home", in Wahneema Lubiano (ed.), *The House That Race Built*. Vintage, 3-12. Also at http://public.wsu.edu/~hughesc/morrison_home.htm.
- Morrison, Toni (1998b), "Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature", *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at The University of Michigan, October 7, 123-163. Accessed on 30.06.2014, at <http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/m/morrison90.pdf>.
- Pepetela (1988), *Yaka*. Luanda: União dos Escritores Angolanos [orig. ed.: 1984].
- Pepetela (1989), *Luegi, o nascimento de um Império*. Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- Pepetela (1995a), *Muana Puó*. Lisboa: Dom Quixote [orig. ed.: 1978].
- Pepetela (1995b), *O desejo de Kianda*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pepetela (1996), *Parábola do Cágado Velho*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pepetela (2000), *A montanha da água lilás*. Lisboa: Dom Quixote.

- Quijano, Anibal; Wallerstein, Immanuel (1992), "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Journal of Social Sciences*, 134, 549-557. Accessed on 22.02.2000, at <http://www.javeriana.edu.co/blogs/syie/files/Quijano-and-Wallerstein-Americanity-as-a-Concept.pdf>.
- Ricoeur, Paul (2004), *Memory, History, Forgetting*. London and Chicago: The University of Chicago Press [trans. Kathleen Blamey and David Pellauer].
- Rothberg, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Saldívar, Ramón (2011), "Historical Fantasy, Speculative Realism, and Postrace Aesthetics in Contemporary American Fiction", *American Literary History*, 23(3), 574-599.
- Santos, Boaventura de Sousa (1993), "Descobrimientos e encobrimientos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38, 5-10.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), "Oppositional Postmodernism and Globalizations", *Law and Social Inquiry*, 23(1), 121-139.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46 ("Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges", *Review XXX*(1), 45-89. Accessed at http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Beyond_Abyssal_Thinking_Review_2007.PDF.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), "From the Postmodern to the Postcolonial – And Beyond Both", in Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatcă and Sérgio Costa (eds.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Farnham, Surrey: Ashgate, 225-242.
- Santos, Irene Ramalho; Ribeiro, António Sousa (eds.) (2008), *Translocal Modernisms: International Perspectives*. Bern: Peter Lang.
- Wambu, Onyekachi (2015), "Tradition versus Modernity", *NewAfrican*, 1 July. Accessed on 20.12.2016, at <http://newafricanmagazine.com/tradition-versus-modernity/>.

FERNANDA VILAR

A ESCRITA DA VIOLÊNCIA EM MIA COUTO, SONY LABOU TANSI E J. M. COETZEE

Resumo: O desenvolvimento dos estudos pós-coloniais possibilitou pensar novas maneiras de compreender e interpretar a produção literária de diversos países que sofreram a dominação colonial. Nesse contexto, o romance africano sofreu diversas rupturas e conheceu novas experiências poéticas depois das independências. Deste modo, proponho analisar comparativamente a expressão da violência em três romances vindos de três inspirações literárias nacionais distintas. Escolhi os autores Mia Couto, de Moçambique, Sony Labou Tansi, do Congo, e J. M. Coetzee, da África do Sul. Eles permitirão elaborar uma análise comparativa para mostrar que, apesar da existência de diferenças nos percursos coloniais e de pós-independências, as questões ligadas à violência por vezes se repetem. Como exemplo de representação societal da violência, irei analisar a construção da alteridade negativa. Do ponto de vista formal do texto, será interessante observar as variações linguísticas e o uso inventivo da língua para conquistar um espaço na língua e na literatura de onde falar,¹ realizando uma tradução e hibridação² de culturas. Por fim, analisarei a função do humor como vetor de crítica e reelaboração de uma ideia de sociedade.

Palavras-chave: estudos pós-coloniais, J. M. Coetzee, Mia Couto, Sony Labou Tansi, violência.

WRITING OF VIOLENCE IN MIA COUTO, SONY LABOU TANSI E J. M. COETZEE

Abstract: The development of postcolonial studies has provided a new interpretative framework to think the literary production of countries that have undergone colonialism. In this context, the African novel has changed and new poetic elements have appeared after independence. I have chosen to analyze three novels from three distinct national and literary inspirations to carry out a comparative analysis of different types of violence. Despite the differences found between the colonization and independence processes, I noticed that the issues related to violence are often repeated. My aim has been to study the experience of violence through Mia Couto's, Sony Labou Tansi's and J. M. Coetzee's narrative work, analyzing for instance, the abuse of power, the construction of

¹ A questão da construção de um espaço de onde falar e ser ouvido se baseia na obra de Gayatri Spivak (2010), em *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*.

² O conceito de hibridação adotado segue as propostas de Homi K. Bhabha (1994), em *The Location of Culture*.

stereotypes and oppression to show the richness of this literature that aims at unsettling the established order and offering a new version of past events; and also on the structural level, humor or linguistic creations reveal the desire to translate and hybridize cultures.

Keywords: African literature, J. M. Coetzee, Mia Couto, postcolonial studies, Sony Labou Tansi, violence.

INTRODUÇÃO

Sabemos que a história da África não começa com a intervenção dos países colonizadores, mesmo se ela sempre nos foi contada e interpretada a partir desse ponto de vista: um episódio de invasão e dominação de povos a serem “civilizados”. Corroborando essa visão de história, as grandes mídias optaram por retratar a África como um local repleto de violência, vide as fotos de crianças esfomeadas nos braços de mães em pele e osso ou mesmo os soldados-crianças e combatentes amputados nas guerras civis. Paralelamente, o continente é também vendido como um local de puro exotismo, entre imagens de pôr do sol e animais selvagens que invadem desde nossas televisões até as capas de livros escritos por africanos.

Desejosos em questionar esse panorama, Chinua Achebe (2013) e Mia Couto (2013) evocam um provérbio africano que nos permite compreender os jogos de poder complexos que dominam a história africana: “Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”. Nesse sentido, parece-nos importante ceder espaço às narrativas que não valorizem apenas o fato da colonização, mas que ultrapassem e questionem os tradicionais paradigmas de vítima ao qual o continente é sempre vinculado. Dessa maneira, poder-se-ia tornar possível a recuperação dos espaços de resistência e libertação para construir novos imaginários que permitiriam a emancipação das comunidades africanas (Ahluwalia e Zegeye, 2002).

A necessidade de representar a história é uma tarefa árdua a se conjugar na escrita pós-colonial, pois, segundo Yves Clavaron, “a colonização foi, com efeito, a experiência de uma expulsão da história, o que constitui a carência mais grave sofrida pelo colonizado” (2011: 117). A literatura em contexto pós-colonial é uma ferramenta importante para repensar, reescrever e questionar a história.

O gênero romanesco em África foi muito influenciado pelo contexto histórico que o viu florescer, a época das independências (Ngal, 1994). Neste artigo, pretendo analisar a expressão literária da violência no romance de três autores provenientes de distintos campos linguísticos e que escrevem após as independências: Mia Couto, de

Moçambique, J.M. Coetzee, da África do Sul e Sony Labou Tansi, do Congo-Brazzaville.³

Se a época que segue as independências está no cerne desta análise, os processos de colonização e descolonização são igualmente importantes para explicar as violências que aparecem nos romances. Esses autores deixam entrever a dimensão histórica, toponímica, linguística, cultural e social da África em suas narrações. Eles mobilizam ao mesmo tempo as relações humanas e a construção social da história.

Ao adotar uma postura de leitura pós-colonial, o que se pretende é abrir um espaço para discutir as diversas disciplinas nas quais se articulam os estudos literários (sociologia, psicologia, história, política, etc.). Para além disso, acredito que a comparação é um método de análise rico, pois permite evidenciar que, apesar das diferenças entre os percursos coloniais, as questões ligadas à violência por vezes se repetem: abuso de poder, trauma, preconceito e ataques contra o colonizador são alguns dos elementos recorrentes nessas narrativas. A literatura apresenta um terreno fértil para discutir o tema da violência, uma vez que a escrita pós-colonial visa desestabilizar a ordem estabelecida e permite dar uma outra visão dos fatos.

Propomos a análise de três tipos de violência: a primeira é a violência histórica, ligada à colonização e à descolonização. Nesse contexto, a sociedade colonizada tenta construir seu futuro elaborando respostas aos problemas gerados durante a invasão estrangeira. A base dessa luta está associada à questão da alteridade e aos problemas de representação. Veremos a partir de alguns exemplos retirados dos livros como são criados os discursos negativos de alteridade para melhor colonizar.

Em resposta aos diversos ataques do colonizador, pode evidenciar-se o modo como os autores instauram uma espécie de violência defensiva contra os malefícios de heranças históricas: um exemplo são as apropriações linguísticas, que permitem redesenhar a sintaxe e os vocábulos com o intuito de afirmar uma identidade em construção.

Finalmente, poderá evocar-se a violência catártica, que gera meios de expurgar uma dor interiorizada. Ela tem um valor reparador e permite avaliar de outra maneira a realidade. O humor é um elemento positivo dessa reconstrução (Ball, 2003; Moura, 2010; Astruc, 2010, 2012), pois pelo distanciamento e pelo olhar crítico do humor é possível questionar paradigmas e repensar os modos de vida em sociedade.

³ Citarei principalmente os romances *O último voo do flamingo*, de Mia Couto, *Waiting the Barbarians*, de Coetzee e *La vie et demie*, de Sony Labou Tansi. Outros livros desses autores serão citados de maneira pontual.

A ALTERIDADE NEGATIVA

Os processos de colonização implicam, em África, uma série de questões de base que reaparecem de maneira específica no que concerne o aspecto histórico-cultural de cada colônia. Essas particularidades variam de acordo com as relações e estruturas de apropriação econômica de cada território. As maneiras de exercer o poder político, assim como as crenças e os valores divididos ou impostos entram igualmente em causa (Hernandez, 2005: 95). Em linhas gerais, sabemos que os Franceses e os Portugueses criaram uma elite letrada autóctone para formar a classe dominante. Mesmo sendo grandes as diferenças entre os modos de colonização, o colonialismo francês e português foi mais intervencionista e paternalista que o dos ingleses, que colonizavam pela “indirect rule”, sendo os colonizadores apenas os intermediários das relações.

Em todos os casos, os colonizados não foram tratados da mesma maneira e uma hierarquia se construiu pouco a pouco dentro das colônias. No caso português criou-se uma utopia durante o período do Estado Novo, baseada numa leitura enviesada do conceito de *lusotropicalismo* proposto pelo intelectual brasileiro Gilberto Freyre, fazendo acreditar que Portugal tinha uma natural aptidão na mistura de raças, realizando esse contato de forma positiva. A França tinha, segundo Yves Clavaron (2011: 53), um “projeto universalista de assimilação cultural”, ao passo que os ingleses adotavam a “perspectiva diferencialista de preservação das identidades”.

Em todos os casos a sociedade acabou por cindir-se de maneira a atender os desejos do colonizador, muitas vezes reforçando velhas rivalidades anteriores ao período da colonização e posteriormente validadas pelo regime colonial.⁴ Abriu-se assim um espaço para o desenvolvimento, ou mesmo perpetuação, de preconceitos e discriminações. À ideia que propagamos e dividimos sobre o outro, com o intuito de marcar a diferença, chamarei alteridade negativa.

No livro de Sony Labou Tansi, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, pode ver-se de maneira jocosa como a construção de uma alteridade negativa está intrinsecamente ligada ao poder. Devido à mudança de capital, que ocorre sete vezes, nasce uma concorrência entre duas cidades: Valancia e Nsanga-Norda. O povo de Valancia se refere agressivamente aos de Nsanga-Norda: os bárbaros, os não civilizados: “Nous, de la Côte, raisonnons et vivons sur l’honneur. Ce qui n’est pas le cas des carnivores

⁴ O Tratado de Berlim exacerbou de certa forma esse problema ao colocar em um mesmo espaço grupos rivais. É o caso, por exemplo, dos Igbos na Nigéria e a guerra do Biafra, e do sanguinário conflito entre Tutsis e Hutus no Ruanda.

de Nsanga-Norda, juste faits pour brouter et déféquer”⁵ (Tansi, 2008: 22). Os feitos e ações animais desse povo estariam em relação à sua descendência simiesca:

Va à Nsanga-Norda, le pays des hommes à la chair et au sang du singe, nous on descend du dinosaure. Là-bas tu pourras aimer qui tu veux sans vergogne. Ici, l’amour, c’est d’abord et avant tout une affaire d’honneur. (*ibidem*: 48)⁶

Valancia cria uma série de estereótipos proclamando sua diferença e honra em oposição à animalidade dos outros. O que é risível, tendo como referência que uns são herdeiros do macaco e outros do dinossauro. Sony Tansi utiliza esse recurso para mostrar como o poder cria alteridades de maneira a instaurar hierarquias sem haver reais fundamentos para tal.

O mesmo pode observar-se na relação entre o administrador Estevão Jonas e o povo de Tizangara em *O último voo do flamingo*:

São pretos, sim, como eu. Mas não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser eu seja um racista étnico. Aceito. Mas essa gente não me comparece. Às vezes, até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com massas populares é difícil. (Couto, 2005: 95)

O personagem se vê como um racista étnico, devido à separação social que houve durante o período colonial: ele tem vergonha das classes populares, uma vez que ele faz parte da elite, dos negros ocidentalizados. Tendo sido escolhidos pelos portugueses para serem educados, eles se creem de maior valor, pois assim avaliou o estrangeiro.

A criação de uma alteridade negativa levou a grandes problemas, sendo o *apartheid* sul-africano o mais conhecido em território africano. A segregação racial não foi exclusiva da África do Sul e ocorreu também em Moçambique. Por exemplo, um passe era dado a um negro que quisesse transitar pelos espaços reservados exclusivamente aos brancos, explicam Luiz Henrique Passador e Omar Ribeiro Thomaz (2006: 263).

⁵ As traduções das citações apresentadas são traduções livres da autora: “Nós, da costa, pensamos e vivemos com honra. O que não é o caso dos carnívoros de Nsanga-Norda, feitos para arrotar e defecar”.

⁶ “Vá a Nsanga-Norda, o país dos homens com carne e sangue do macaco, nós descendemos do dinossauro. Lá você pode amar quem quiser sem vergonha. Aqui, o amor, é antes de tudo um negócio de honra”.

Na obra de Mia Couto, a questão racial é recorrente. Em *O último voo do flamingo* vemos que ser mulato não é percebido de maneira positiva, pois esse é fruto do contato com os colonizadores: nem branco, nem preto, qual seria o lugar dos mulatos na sociedade? Dizia-se em Moçambique que “o mulato não tem bandeira” e uma série de outros dizeres eram propagados para ilustrar a não pertença desse grupo à sociedade.

Massimo Risi é acusado de ter se deitado com uma mulher negra e há o risco de haver um *bebé mulato*. Nessa passagem, como nota o narrador, há uma grande carga de preconceitos sobre a palavra mulato:

Percebeu-se algum desprezo no modo como disse “mulato”. O padre Muhando já falara contra esse preconceito. O pensamento do sacerdote ia direto no assunto: mulatos, não somos todos nós? Mas o povo, em Tizangara, não se queria reconhecer amulatado. Porque o ser negro – ter aquela raça – nos havia sido passado como nossa única e última riqueza. E alguns de nós fabricavam sua identidade nesse ilusório espelho. (Couto, 2005: 67)

Ser mulato nessa sociedade é uma transgressão mal vista. Já em *Jesusalém* a questão reaparece de outra maneira, ser mulato, ter uma pele mais clara, é um ponto positivo. Mwanito ao descrever a humanidade daquela terra reconhece que alguns são menos pretos que outros:

Esta humanidadezinha, unida como os cinco dedos, estava afinal dividida: meu pai, o Tio e Zacaria tinham pele escura; eu e Ntunzi éramos igualmente negros, mas de pele mais clara.

– *Somos de outra raça?* – perguntei um dia. Meu pai respondeu:

– Ninguém é de uma raça. As raças – disse ele – são fardas que vestimos.

Talvez Silvestre tivesse razão. Mas eu aprendi, tarde demais, que essa farda se cola, às vezes, à alma dos homens. (Couto, 2009: 15)

A cor da pele serve como um elemento de separação ao descrever a sociedade de *Jesusalém*. Quando Mwanito compreende que a cor da pele se cola à alma dos homens, ele compreende que é isso que determina nossa posição no mundo e influencia nossas relações. Vide os romances de Coetzee: embora o autor nunca explicita a cor da pele de seus personagens, facilmente se identifica de acordo com as posições que eles ocupam na sociedade. O Magistrado de *À espera dos bárbaros* e o médico de *A vida e o tempo de Michael K* são brancos, K é um mestiço, como atestam

seus documentos evocados no livro: “CM (*coloured male*)”, não bastasse, sua mãe é empregada numa casa de brancos.

Outro elemento utilizado por Coetzee para assinalar o estatuto de oprimido de seus personagens são as desfigurações físicas que eles apresentam. Os olhos cegos da menina bárbara ou o lábio leporino de K indicam que eles são objetos da história, e não sujeitos, pois sofrem passivamente a opressão, como explica Sam Durrant (2004: 26): ela não vê e sua deficiência não permite que ela avance no mundo, K não pode pronunciar bem as palavras e por isso não consegue se comunicar. Prolongando essa análise, Hania Nashef (*apud* van Coller, 2006: 29), explica que esses personagens estão sempre em perigo porque não têm um estatuto definido na sociedade. São *outsiders* silenciados pela história devido à sua falta de representação nas esferas que constituem os poderes. A menina bárbara e K são vítimas da desumanização construída pelo discurso de dominação. Desde o início eles ocupam uma posição de inferioridade, com as guerras eles ficam relegados a lugar nenhum: o médico escreve a K “it is a war where you don’t have any place”⁷ (Coetzee, 1983: 137). A menina bárbara perde a visão após a tortura, ela também tem os pés quebrados e isso a impossibilita metaforicamente e concretamente de qualquer deslocamento na sociedade. K, sem a faculdade básica da fala, não pode sequer protestar contra sua situação. Ora, podem ler-se esses casos como metáforas explícitas da situação dos não brancos na sociedade Sul-Africana.

Como explica Michel Foucault (2008), o corpo está diretamente inserido nas formas sociais da cultura e é um objeto da história. No período pós-colonial, ele se torna testemunho das mudanças na sociedade. O racismo, explica Albert Memmi (1994), é uma valorização generalizada e definitiva de diferenças reais ou imaginárias que põe em vantagem o acusador em detrimento da sua vítima, a fim de legitimar uma agressão e seus privilégios. Dessa maneira, como se viu, os mandantes de Tizangara são, todavia, aqueles escolhidos pelos portugueses para se tornar a elite. Eles continuam a propagar o racismo contra outras etnias e contra os mulatos. Os personagens de Coetzee são seres oprimidos devido a sua alteridade, que começa pela cor da pele, passa por deficiências físicas, fatores que justificam sua posição na sociedade. No exemplo dado de Sony Tansi, a associação entre poder e manipulação de alteridades é bem marcada. Cada vez que ganha o estatuto de capital, essa cidade detém o poder de dizer quem o outro é e se definir por essas diferenças. A partir dos exemplos dados, fica claro como há uma continuidade na maneira como se perpetuam

⁷ “é uma guerra em que você não tem lugar”.

as construções da alteridade negativa. Os autores, por meio de seus personagens, buscam denunciar os mecanismos dessa opressão e revelam, como veremos a seguir, a tomada de consciência da classe dominante face a essas injustiças.

A REAVALIAÇÃO DA ALTERIDADE NEGATIVA: UMA BUSCA DE JUSTIÇA OU REDENÇÃO?

Nesses livros o problema se resolve (ou não) através de personagens que buscam a hibridização, um terceiro espaço (conceitos caros a Homi Bhabha) onde possam negociar os conflitos de cultura. Massimo Risi, em *O último voo do flamingo*, acaba por abandonar suas certezas ocidentais e busca o diálogo com o outro sem o menosprezar. No início do livro, ele chega com a prepotência ocidental, de um encarregado europeu da ONU, dizendo que os africanos só sabem inventar histórias e que ele está ali a averiguar os fatos. Finalmente, acaba por compreender uma outra lógica e abre-se para um diálogo, sem querer impor sua visão do mundo. O médico e o magistrado dos livros de Coetzee, em um momento dado da história, acabam por se reconhecer como opressores e buscam expiar sua culpa pela compreensão do outro. O médico quer dar a K a voz que ele não tem, pesquisa sua vida e tenta compreender suas ações, desculpar suas falhas e explicar quem é K. Ao final da segunda parte do livro, em que ele é o narrador, há uma carta em que o médico passa a idealizar K como um sobrevivente da forma mais pura de humanidade, algo que as pessoas não podem mais compreender. “people like Michaels are in touch with things you and I don’t understand. They hear the call of the great good master and they obey”⁸ (Coetzee, 1983: 155).

Já o Magistrado acaba sendo severamente punido ao tentar ser o porta-estandarte de uma luta contra a injustiça ao desafiar as autoridades e negar o “barbarismo” do outro. Ele quer liberar a menina bárbara da miséria em que ela vive desde que foi torturada e passou a morar na rua. Ele ignora sua inteligência e sua humanidade plena até que ele a vê em contato com os seus, numa expedição liderada por ele para a fazer retornar a sua sociedade. No momento em que ele a compreende como ser humano completo, ele deseja fazer mais do que a bondade e parte para a denúncia do poder do império. Como voz solitária, o Magistrado acusa o poder de criar o inimigo e propagar o medo como forma de governo e rapidamente é silenciado. Ele murmura na prisão para seus superiores “You are the enemy, you are an obscene torturer”⁹ (Coetzee, 2010: 114).

⁸ “Pessoas como Michaels estão em contato com coisas que eu e você não podemos entender. Eles escutam o chamado do grande mestre e eles obedecem”.

⁹ “Vocês são o inimigo, vocês são torturadores obscenos”.

Em Sony Tansi não há essa busca de entendimento nos livros analisados, pois a questão para o autor é, a nosso ver, de legitimar uma luta contra os regimes autoritários. Nenhum ditador ou governador busca em seus livros a compreensão do outro. Em um mundo distópico, nenhum diálogo ou conciliação são possíveis. Assim, eventos sangüinários carregados de injustiças são o panorama final de um espaço onde o poder não busca negociação, mas apenas a aniquilação do outro.

REINVENTAR A LÍNGUA: UMA ESTRATÉGIA DE CONTRA-ATAQUE

Para Frantz Fanon (1952: 30), falar uma língua significa assumir um mundo e refletir uma cultura. O ato colonizador deu-se de maneira evidente pela imposição de sua língua e pela minoração da língua do colonizado.¹⁰ Na abordagem literária, apropriar-se da língua que foi do colonizador, construir palavras e reinventar a sintaxe é uma jornada de mão-dupla feita pelo escritor: a da descoberta de um mundo por outros modos de linguagem e a do conhecimento de uma outra lógica de interpretação mundo.

Ler em uma língua transformada é como abrir uma janela para novos horizontes. Couto, Coetzee e Tansi são criadores de uma nova linguagem e estão conscientes de sua responsabilidade. O ato de não consumir "crua" a língua de alguém é uma maneira de descobrir a forma mais autêntica para refletir a multiplicidade de uma outra cultura.

A dicotomia linguagem/discurso descrita por Ferdinand de Saussure pode explicar a função da fala desses escritores como um "ato individual de vontade e inteligência" (Saussure, 1980: 25). Os escritores têm a liberdade de escolha no universo de possíveis da linguagem. A criatividade permite jogar com a variação formal de um mesmo tema. Sony Labou Tansi e Mia Couto são criativos em sua "maneira pessoal de utilização do código" (*ibidem*: 359), criando seus estilos contra um determinado padrão, servindo-se da linguagem para uma necessidade estética. Tansi fala de uma "tropicalização" do francês. Couto levanta a possibilidade de "brinciar" a língua, isto é, criar e brincar ao mesmo tempo. David Attwell¹¹ acredita que a relação de Coetzee com a língua inglesa não é a de um herdeiro natural, então a neutralidade face ao inglês é em si um privilégio. Em seu livro *Verão*, quando descreve a história de sua tia

¹⁰São correntes os casos em que a educação escolar era feita exclusivamente nas línguas colonizadoras, deixando como supérfluas as línguas locais, utilizadas e aprendidas em contexto doméstico e implicitamente desvalorizadas. Os documentos oficiais igualmente se produziam em línguas coloniais. Cada gesto de utilização e valorização de uma língua em detrimento de outras causa uma série de problemas, indo do nível mais básico de comunicação e expressão ao identitário.

¹¹ Relatos recolhidos no festival *Debalie: Ist this J. M. Coetzee* (Attwell, 2010).

Africâner ou de uma brasileira, ele é sensível às alterações que esses dois personagens fazem na estrutura da língua. Mesmo se Coetzee não trabalha a língua da mesma forma como os outros dois autores, ele está consciente de sua responsabilidade sobre a língua. É no não dito, no silêncio de K e da menina bárbara, que reside o seu trabalho linguístico.

O exercício de renovação da linguagem é descrito por Deleuze e Guattari como “desterritorialização”. Trata-se do abandono do território da norma para projetar um novo estilo que permite passar novas intensidades. Nesse mesmo sentido, em *O prazer do texto*, Roland Barthes explica:

Texto de prazer: aquele que me coloca em estado de perda, que desconforta (talvez até um certo tédio), que faz vacilar os fundamentos históricos, culturais, psicológicos, do leitor, a consistência de seus gostos, de seus valores, de suas memórias, coloca em crise sua relação com a linguagem. (Barthes, 2000: 8)

Uma vez que a linguagem não nos é mais familiar, o prazer do texto é diferente. Sabendo que a vida prática apaga o que há de poético na vida cotidiana, cabe à linguagem literária mudar a nossa percepção do mundo. O formalista russo Viktor Chklovski acreditava que a criação literária é a única maneira de desfazer os mecanismos de imagens domesticados na nossa gaveta do estereótipo:

E eis que para devolver a sensação devida, para sentir os objetos, para provar que pedra é pedra, existe o que se chama de arte. O objetivo da arte é dar a sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento da singularização dos objetos e o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção. O ato de percepção em arte é um fim em si mesmo e deve ser prolongado; *a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, o que é já ‘passado’ não importa para a arte.* (Chklovski, 1973: 45)

Quando os escritores se apropriam da linguagem do colonizador e executam o seu trabalho linguístico, eles propõem uma língua que causa estranheza. Pode-se reconhecer as palavras, mas a estrutura do texto torna-se estrangeira. Desta estranheza é que surge a arte.

Mwatha Ngalasso pergunta com razão: “mas a escrita, enquanto trabalho sobre as palavras e a sintaxe, no desenvolvimento e ‘remodelação’ das formas de linguagem, não é também uma forma de violência sobre a língua?” (2002: 2). Respondo a esta

pergunta afirmativamente. Neste artigo, a análise de estratégias linguísticas e discursivas dos escritores permitirá entender como a resposta a um determinado idioma pode ser sinal de contraviolência. A subversão da sintaxe ou a transformação de provérbios, por exemplo, são sinais claros de ataque à norma.

Para os leitores e estudiosos de Mia Couto, não é novidade alguma seus neologismos que rejuvenescem as palavras do português. Inocência Mata (1998: 264) explica que dessa maneira ele instaura uma nova geografia linguística, uma nova ideologia para pensar e dizer Moçambique por meio de uma pseudo-oralidade recriada no contexto escrito.

Sony Labou Tansi também tem sua obra marcada pela dualidade cultural. As interferências de uma cultura na outra são avaliadas de maneira positiva por Nicolas Martin-Granel (2007: 143), que explica que Tansi reequilibra as relações interculturais entre França e Congo. Nessa pluralidade reina a ambivalência e não a oposição.

Logo no início do livro *O último voo do flamingo*, de Mia Couto, o material linguístico sofre algumas modificações pelo procedimento de aglutinação de verbos, substantivos e advérbios.

Vocabuliam-se dúvidas, **instantaneavam**-se ordens:

- Alguém que apanhe... a coisa, antes que ela seja atropelada.
- Atropelada ou **atropilada**? (Couto, 2005: 15)

Nessa passagem há dois verbos – vocalizar e bulir – que se juntam para criar um terceiro verbo que evoca a efervescência de vozes a se perguntar sobre o fato ocorrido. Ao mesmo tempo temos a palavra instante transformada em verbo, o que lhe confere uma dimensão ativa e transmite a rapidez do discurso. Finalmente, alguém acaba por criar o riso entre os demais ao misturar o verbo atropelar com a palavra pila, que designa o sexo masculino, que, no caso, era o motivo do rebuliço entre os habitantes de Tizangara.

Em Sony Tansi, por exemplo, temos a palavra “regardoire” (Tansi, 1998: 32), uma combinação do verbo ‘regarder’ (ver) com o substantivo ‘observatoire’ (observatório) e que designa o lugar de onde os guardas vigiam a cidade. Outra criação que merece ser explicada é a palavra “pistoléographes”: “Le beau bataillon de **pistoléographes** avait fonctionné à merveille”¹² (Tansi, 1998: 86). Tansi utiliza essa palavra para descrever os revolucionários que lutam pela causa de Martial, morto no início do livro

¹² “O belo batalhão de pistolografos tinha funcionado muito bem”.

pelo Guia Providencial. Nesse neologismo a palavra pistola é associada à grafia, transmitindo a mensagem que são as palavras, a arma mais poderosa para se revolucionar.

As metáforas são constantes na obra dos três escritores em questão. Tzvetan Todorov (1966) vê a metáfora como uma anomalia semântica e combinatória, sendo as mais produtivas aquelas que permutam os traços animados e inanimados, e é exatamente esse tipo de metáfora que aparece constantemente na obra de Couto, Tansi e Coetzee.

A vida é assim: peixe vivo, mas que só vive no correr da água. Quem quer prender esse peixe tem que o matar. Só assim o possui em mão. Falo do tempo, falo da água. Os filhos se parecem com a água, o irrecuperável curso do tempo. (Couto, 2005: 35)

Mia Couto relaciona um elemento concreto, quase sempre da natureza, a um conceito abstrato, e assim cria metáforas ilustrativas sobre a vida. O tempo e o peixe, os filhos e a água. Assim como o tempo, as relações entre pais e filhos são impossíveis de recuperar. A água que passa por um rio nunca voltará a passar por lá, assim como um filho nunca voltará à infância.

Coetzee também relaciona o tempo com uma matéria líquida, nesse caso o óleo: “time flowing slowly like oil... washing over his body, circulating in his armpits and his groin, stirring his eyelids”¹³ (Coetzee, 1983: 115). Com essa metáfora, associada à vida de Michael K, Coetzee assinala que o tempo escorre como o óleo no corpo de Michael, ele não seca, mas se impregna e deixa traços.

Em *La vie et demie*, Sony utiliza a expressão “loques humaines” (trapos humanos) para se referir a todos os oponentes ao regime ditatorial do guia. Dessa maneira, a metáfora possui um valor especial para mostrar a insignificância da vida desses combatentes – o Guia pode acabar com a vida deles assim como nós podemos nos livrar facilmente de um trapo.

Se as metáforas mostram uma modalidade de pensamento, se os neologismos ensinam uma outra maneira de olhar as palavras e as línguas, são os provérbios que ensinam uma ideologia, pois são frutos de um saber ancestral. Os três autores retomam ditos e provérbios utilizados na língua dos países colonizadores e alteram seu significado: ao fazer isso, eles alteram um modo de pensamento. Eles também

¹³ “o tempo escorrendo devagar como óleo.... lavando seu corpo, circulando em sua axila e virilha, remexendo suas pálpebras”.

traduzem ideias de outras línguas para as línguas colonizadas e acrescentam de uma certa maneira um novo saber a esta nova língua.

No livro *O último voo do flamingo*, os provérbios, além de estarem inseridos no corpo do texto, servem de abertura aos capítulos. A ficção se mistura com a tradição: por vezes temos ditos de Tizangara, ou sentenças sábias de algum personagem ou senão verdadeiros provérbios. Por exemplo, o capítulo que explica quem é a misteriosa personagem Temporina começa por: “Uns sabem e não acreditam. Esses não chegam nunca a ver. Outros não sabem e acreditam. Esses não veem mais que um cego”. Esse provérbio de Tizangara sugere que sendo crente ou não, tendo ou não tendo conhecimento, nunca poderemos ver de/a verdade. É o caso do italiano Massimo Risi que é incapaz de compreender quem é a jovem senhorita com aparência de velha senhora, ou por que ela invade seus sonhos e o faz delirar. A cada capítulo, as frases, ditos ou provérbios servem para explicar de maneira metafórica o que se desenvolve ao longo da história.

Um gesto interessante de Mia Couto é o de modificar os versos de Camões e com isso melhor explicar a realidade de Tizangara: De “mudam-se os tempos, mudam-se as vontades”, Mia Couto faz uma inversão satírica: “mudam-se os tempos, desnudam-se as vontades”. Mantendo a sonoridade e o jogo de palavras, ele atualiza os versos e lhes dá um sentido crítico que revela o jogo político que houve na mudança de um governo socialista a um capitalista em Moçambique. Assim como os dirigentes não mudaram, suas vontades tampouco, elas só se desnudaram.

Segundo Tânia Macedo e Vera Maquêa, a utilização dos provérbios por Mia Couto é híbrida:

Nesse gesto, muitas vezes, essa memória é lida às avessas, noutras é subvertida pela ironia e pelo gosto de brincar com as ideias e com as palavras, e ainda noutras, ela é inventada no espanto de uma ausência que fala daquilo que foi silenciado pela opressão colonial. (Macedo e Maquêa, 2007: 26)

Quanto a Coetzee, ele usa expressões que têm o valor e estrutura de provérbios “What bird has the heart to sing in a thicket of thorns”¹⁴ (Coetzee, 2010: 40). Essa frase é utilizada no momento em que o Magistrado leva a menina bárbara de volta ao seu grupo e a vê integrar-se e comunicar-se com agilidade e esperteza. Ela nunca havia conseguido se comunicar plenamente com ele, ela foi torturada porque não soube

¹⁴ “Que pássaro tem a coragem de cantar num arbusto cheio de espinhos”.

dizer o que os dirigentes da cidade esperavam que ela dissesse. Se é verdade que ela não possuía plenamente os códigos linguísticos da sociedade que a fez prisioneira e que a acusou de inimiga, também é verdade que ela não se sentiria confortável em se exprimir e dizer a sua verdade num local onde todos se tornaram seus inimigos. Assim, a frase que Coetzee usa para expressar esse momento serve como uma frase de saber, que permite explicar o ocorrido.

Em Tansi temos casos de provérbios que talvez tenham uma origem kikongo, e que são transpostos ao francês, como: “Les grosses crues ne charrient que les souches, dit le proverbe”¹⁵ (Tansi, 1998: 74). No texto, ele coloca que essa frase é um provérbio, pois talvez seu público leitor ignore essa sentença. O provérbio aparece após uma cena em que uma mulher trai seu marido. Em português, poderíamos dizer que é “muito barulho por nada”.

Por esses poucos exemplos podemos perceber que na literatura pós-colonial a expressão intercultural é extremamente viva, pois ela deve negociar a distância entre diversos “mundos” e escrever a tensão entre revogação e apropriação para finalmente construir as diferenças. A libertação da língua passa por sua apropriação e, em seguida, por seu uso de maneira diferente daquela do discurso europeu. O mesmo se dá quanto aos provérbios, que podem ser adaptados, traduzidos ou criados para se adequar ao contexto em questão. A literatura pós-colonial está inscrita num contradiscurso, o que justifica sua necessidade de questionar e reescrever tudo o que tenha relação com a colonização. Que, claro esteja, não há em questão uma cultura a ser purificada, pois tudo é hibridação no cerne de uma história marcada pelo evento colonial, ocorrendo contaminações dos dois lados.

O RISO E A RECONSTRUÇÃO

Susanne Reichl e Mark Stein (2005: 1) explicam que o riso e o humor são estratégias textuais vitais da escrita pós-colonial. O humor seria, segundo Jean-Marc Moura (2010: 9), qualquer mensagem destinada a produzir um sorriso ou o riso. O riso não é um elemento textual, mas uma reação que pode ser causada pelo texto. Sua causa é muito distinta e vem sendo estudada ao longo de vários séculos: a risada pode evocar um sentimento de superioridade e degradar o objeto do riso, pode derivar de um contraste e da percepção de uma incongruidade súbita, ou de uma inesperada situação absurda. Pode também aparecer na passagem de um estado físico intenso a um menos intenso, ou mesmo ser o reflexo de um gesto social que pune as durezas

¹⁵ “As inundações só levam a camada superior da terra”.

da moral e das instituições, almejando uma vida mais harmoniosa. Como explica Henri Bergson, é pelo riso que controlamos o sistema social:

O riso é, antes de mais nada, uma correção. Feito para humilhar, ele dá à pessoa que é seu objeto uma impressão horrível. A sociedade se vinga com ele das liberdades tomadas. Ele não atingiria seu alvo se fosse simpático ou bondoso. [...] Ele tem por função a de intimidar humilhando. Ele não teria efeito se a natureza não tivesse deixado para esse efeito, dentre os melhores homens, um pequeno fundo de maldade, ou ao menos de malícia. (Bergson, 2013: 132)

Cabe assinalar que não se pretende dar uma visão reduzida do riso como se fosse apenas revanchismo, humilhação, pois o humor possui diversas funções. O riso nem sempre é usado como arma, ele pode ser um conciliador, um estimulante intelectual, exprimir uma agudeza linguística (Reichl e Stein, 2005: 13). O riso, como explica Robert Favre (1995: 7), não é uma escapatória, mas uma maneira de afrontar, de se situar, de se afirmar diante das ameaças e percalços da vida cotidiana.

A escrita de Tansi é definida por Abomo-Maurin (2007) como “o império da palavra fundada na repetição obsessiva de temas, imagens e metáforas”. Encadeando palavras, ele cria um rito especial no discurso que será quebrado por uma palavra inesperada que provocará o riso ou apenas terá um efeito de humor:

On avait bien construit la capitale économique, la capitale minière, la capitale du parti, la capitale bananière, la capitale de la bière, la capitale du ballon rond... Mais les prélèvements dont souffraient les finances nationales venaient des quatre coins du gouvernement.¹⁶ (Tansi, 1998: 114)

Diz o autor que se havia construído a capital econômica, a capital mineradora, a capital do partido, a capital bananeira, a capital da cerveja, a capital da bola redonda... Nessa sequência espera-se que os assuntos serão sérios, de acordo com as questões do governo. Em seguida, capitais zombeteiras aparecem no discurso e quebram seu ritmo, instaurando um momento de riso. Esse recurso é recorrente no livro *La vie et demie*.

¹⁶ “Tínhamos construído a capital econômica, a capital mineradora, a capital do partido, a capital bananeira, a capital da cerveja, a capital da bola redonda.... Mas os saques sofridos pelas finanças nacionais vinham dos quatro cantos do governo!”

O humor é uma modalidade de pensamento e de enunciação que se exprime culturalmente e socialmente em proporções distintas. O humor seria, ainda segundo Bergson, derivado de um distanciamento das normas sociais. No livro *O último voo do flamingo*, Mia Couto toca em nomes tabus em nossa cultura, como pênis ou puta. São palavras diretamente ligadas ao sexo. Ao invés de rirmos de algo, rimos com o autor, pois nossos tabus são semelhantes. O livro abre com a frase: “apareceu um pênis decepado [...] sexo avulso e avultado” (Couto, 2005: 5). O tom de mistério é em seguida quebrado pelo fato de ser um pênis o que levanta as questões: “um pênis sem proprietário, sexo avulso e avultado!” O autor pondera sobre o rebuliço criado em torno do órgão: “tudo aquilo chamado por um sexo masculino, ainda para mais jazendo em paz?” (*ibidem*: 25). Adiante, cabe ao povo começar a nomear o membro desmembrado: “a coisa [...] antes que ele seja atropelada! Atropelada ou atropilada? [...] o gajo ficou manco central” (*ibidem*: 15), “à estrada onde jazia o anônimo sexo [...] o facto de o dito apêndice haver resistido aquele tempo sem ser removido [...]. E se era órgão, assim díspar e ímpar, de quem havia sido cortado?” (*ibidem*: 26), “Refiro-me à questão pendente, [...], não fossem os estrangeiros pensar que o martelo não tinha cabo” (*ibidem*: 27). Esses são apenas alguns exemplos que podem nos mostrar como o autor lida com a crítica de um aspecto ligado à moral de uma sociedade de maneira humorística.

Com esses exemplos de Mia Couto e Sony Labou Tansi pode ver-se como o humor consegue de alguma maneira afrontar as irregularidades, injustiças ou tabus da sociedade. A enumeração de Tansi é uma maneira de provocar o riso pela quebra de ritmo e ao mesmo tempo ilustrar as falácias de um governo que cria capitais inúteis, como a da banana ou da bola. Já em Mia Couto, ao encontrar várias maneiras para se referir ao pênis e colocá-lo no centro de sua história, é mais do que revelador de uma denúncia contra a moral e os costumes, é uma metáfora de um poder que emana de uma só parte e que deseja controlar o resto. Os pênis seriam os países ocidentais, ou a própria ONU, que vão a África para controlar o que não lhes pertence. Uma vez decepado, o membro já não serve para nada. Nessa história cheia de humor, Mia explica que já é hora de os africanos tomarem a responsabilidade para si, sem esperar ajudas externas ou a outro a quem culpar. A estratégia discursiva dos dois autores é a de criar uma unidade crítica em torno de um princípio negativo: a ditadura para um e a ingerência externa para outro. A emergência desse tipo de escrita revela uma reação quase catártica de sobrevivência face a um declínio da sociedade. É um chamado à sua reconstrução.

CONCLUSÃO

Homi Bhabha, em *The Location of Culture*, afirma que Goethe desenvolveu sua ideia de literatura mundial a partir da consciência de diferenças e da presença da alteridade em si mesmo. Ao se concretizar essa consciência de alteridade, o crítico (Bhabha, 1994: 12), acredita que a arte e a literatura possuíam um papel renovador e revelador. Assim, o estudo da literatura mundial poderia ser uma maneira pela qual as culturas se reconheceriam em sua projeção de alteridade.

Podemos dizer que de uma certa maneira a teoria pós-colonial atende essas expectativas ao colocar em cena um pensamento da relação, de conexões e diálogo entre elementos heterogêneos que são tratados de maneira descentralizada de acordo com o modelo eurocêntrico. O pós-colonialismo instaura o debate na tensão da coexistência de elementos dissímeis e abre uma terceira via para a compreensão do diverso. A escrita da violência, como se mostra em alguns aspectos nessa análise, mobiliza a história colonial e pós-colonial nos dois sentidos, a do colonizador e a do colonizado. E, como queriam Goethe e Bhabha, ela mostra os resultados de uma situação de contato pela afirmação do reconhecimento da alteridade dos dois lados.

A comparação de três campos linguísticos e literários permitiu entrever como cada país produziu seu conhecimento em relação ao outro. As alteridades negativas foram criadas ou reforçadas pelos colonizadores para facilitar a dominação; a língua imposta nas colônias foi transformada por seu uso de acordo com a realidade do novo país, gerando uma nova identidade linguística mais ampla e distinta do ideal do colonizador; por fim, o humor se apresenta como uma arma de crítica e escárnio, revelando as falhas do colonizador e do colonizado.

Numa entrevista de 1987, J.M. Coetzee explicou que:

Em uma sociedade de senhores e escravos, ninguém é livre. O escravo não é livre porque ele não é seu senhor; o senhor não é livre porque não pode ficar sem seu escravo. (Coetzee *apud* Crom, 2010)

A tensão entre os grupos dicotômicos de senhores e escravos, colonizadores e colonizados, centro e periferia, está no centro da escrita pós-colonial. A força das literaturas pós-coloniais está no fato da apropriação da história e na maneira de contá-la a partir de um novo ponto de vista. O efeito das línguas retrabalhadas faz com que seja possível o confronto com vozes que foram silenciadas e usurpadas durante a catividade da colônia.

Esse trabalho está longe de ser exaustivo e nele somente se propôs uma modalidade de abordagem das literaturas vindas da África Subsaariana. São lugares

múltiplos de construção e interpretação históricas que estão em debate. Escolhemos apenas alguns aspectos da violência para ilustrar o ataque do colonizador (alteridade negativa), a resistência do colonizado (apropriação da língua) e o seu contra-ataque (o uso do humor). Os exemplos podiam se alargar às utopias, aos traumas, ao silêncio, às questões de gênero, ao fato da orfandade, à apropriação do poder, ao papel do corpo nas relações, entre outros.

Revisto por Victor Ferreira

FERNANDA VILAR

Comissão Europeia, DG Interpretação
Rue Bélliard, 100, Bruxelas, Bélgica
Contacto: fernanda.vilars@gmail.com

Artigo recebido a 17.08.2015

Aprovado para publicação 09.03.2016

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus

- Coetzee, J. M. (1983), *The life and times of Michael K*. London: Vintage.
Coetzee, J. M. (2010), *Waiting for the barbarians*. London: Vintage Books [ed. orig.: 1980].
Couto, Mia (2005), *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras [ed. orig.: 1995].
Couto, Mia (2009), *Jesusalém*. Lisboa: Caminho.
Tansi, Sony Labou (1998), *La vie et demie*, Paris: Seuil [ed. orig.: 1979].
Tansi, Sony Labou (2008), *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*. Paris: Points [org. ed.: 1985].

OBRAS TEÓRICAS

- Abomo-Maurin, Marie Rose (2007), "La vie et demie et L'état honteux: œuvres polémiques et d'engagement politique", in Papa Diop, Xavier Garnier (orgs.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*. Paris: L'Harmattan, 53-64.
Achebe, Chinua (2013), "Chinua Achebe in his own Words", *African Heritage*, 22 de março. Página consultada a 15.06.2015, em <http://afrolegends.com/2013/03/22/chinua-achebe-in-his-own-words/>.
Ahluwalia, Pal; Zegeye, Abebe (2002), *African Identities: Contemporary Political and Social Challenges*. Aldershot: Ashgate.
Astruc, Rémi (2010), *Le renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle: essai d'anthropologie littéraire*. Paris: Éd. Classiques Garnier.

- Astruc, Rémi (2012), *Vertiges grotesques: esthétiques du «choc» comique (roman-théâtre-cinéma)*. Paris: H. Champion.
- Attwell, David (2010), *Festival Debalie: Ist this J. M. Coetzee*, 13 de maio de 2010 em Amsterdão. Conferência de abertura por David Attwell e Elleke Boehmer. Traduzido para português na tese de doutoramento de Fernanda G. M. S. Botner, disponível em <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.17106>.
- Ball, John Clement (2003), *Satire and the Postcolonial Novel: V.S. Naipaul, Chinua Achebe, Salman Rushdie*. London: Routledge.
- Barthes, Roland (2000), *Le plaisir du texte*. Paris: Éd. du Seuil.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bergson, Henri (2013), *Le rire*. Paris: Flammarion.
- Clavaron, Yves (2011), *Poétique du roman postcolonial*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Chklovski, Viktor (1973), "A arte como procedimento", in Dionísio de Toledo (org.), *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 37-49.
- Crom, Nathalie (2010), "J. M. Coetzee, l'étincelant pessimisme", *Télérama*, 21.08.2010. Consultado a 21.04.2015, em <http://www.telerama.fr/livre/j-m-coetzee-l-etincelant-pessimiste,59205.php>.
- Couto, Mia (2013), *A confissão da leoa*. Lisboa: Caminho.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2002), *Mille plateaux*. Paris: Editions de minuit.
- Durrant, Sam (2004), *Postcolonial Narrative and the Work of Mourning*. New York: State University of New York Press.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Favre, Robert (1995), *Le rire dans tous ses éclats*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Foucault, Michel (2008), *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard [ed. orig.: 1969].
- Hernandez, Leila Maria Gonçalves Leite (2005), *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro.
- Macedo, Tânia; Maquêa, Vera (2007), *Moçambique*. São Paulo: Ed. Arte & Ciência.
- Martin-Granel, Nicolas (2007), "Une poétique de la contagion", in Papa Samba Diop; Xavier Garnier (dirs.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*. Paris: L'Harmattan, 145-160.
- Mata, Inocência (1998), "A alquimia da língua portuguesa nos portos da expansão em Moçambique, com Mia Couto", in *Revista Scripta*, 1. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas.
- Memmi, Albert (1994), *Le racisme: description, définitions, traitement*. Paris: Gallimard.
- Moura, Jean-Marc (2010), *Le sens littéraire de l'humour*. Paris: Presses universitaires de France.
- Ngal, Georges (1994), *Création et rupture en littérature africaine*. Paris: Éd. L'Harmattan.
- Ngalasso, Mwatha Musanji (2002), "Langage et violence dans la littérature africaine écrite en français", CELFA – Centre d'Études Linguistique et Littéraire Francophones et Africaines, 1-13. Disponível em <http://www.scribd.com/doc/33716787/Langage-et-violence-dans-la-litterature-africaine-ecrite-en-francais>.

- Passador, Luiz Henrique; Thomaz, Omar Ribeiro (2006), "Race, Sexuality and Illness in Mozambique", *Revista Estudos Feministas*, 14(1), 263-286. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100014>.
- Reichl, Susanne; Stein, Mark (2005), *Cheeky Fictions: Laughter and the Postcolonial*. Amsterdam: Rodopi.
- Saussure, Ferdinand (1980), *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.
- Spivak, Gayatri (2010), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press.
- Todorov, Tzvetan (1966), *Théorie de la littérature: textes des formalistes russes*. Paris: Éditions du Seuil.
- van Coller, Hendrik P. (2006), "A contextual interpretation of J. M. Coetzee's novel *Disgrace*", in Liliana Sikorska (org.), *A Universe of (Hi)stories: Essays on J.M. Coetzee*. Frankfurt: P. Lang, 15-38.

PALOMA DE MELO HENRIQUE

LO REAL MARAVILLOSO Y EL REALISMO ANIMISTA: LA FE Y LA REVOLUCIÓN EN OBRAS DE CARPENTIER Y PEPETELA

Resumen: En este artículo, serán delineadas características relativas a los conceptos literarios latinoamericanos de realismo mágico y real maravilloso, en cuanto se trazará una aproximación del último con el realismo animista. La obra del cubano Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, referente a la revolución de Haití, y la obra del angolense Pepetela, *A geração da utopia*, en la que se trata de la independencia de Angola, servirán como ejemplos de novelas que se aproximan en algunos puntos en lo que se refiere a los planteamientos literarios de sus autores relativamente al real maravilloso y al realismo animista.

Palabras clave: animismo, Carpentier, Pepetela, real maravilloso, realismo animista, revolución.

MARVELLOUS AND ANIMIST REALISM: FAITH AND REVOLUTION IN THE WORKS OF CARPENTIER AND PEPETELA

Abstract: This article aims to outline aspects concerning the Latin American literary concepts of Magic realism and Marvellous realism, as well as to compare the latter with the concept of Animist Realism. The work of Cuban writer Alejo Carpentier, *The Kingdom of this World*, concerning the Haitian Revolution, and the book by Angolan writer Pepetela, *A geração da utopia*, which addresses the Angolan War of Independence, will be used as examples, since they showcase some of the literary assumptions of their authors in regard to the Marvellous and Animist realism.

Keywords: animism, animist realism, Carpentier, marvellous realism, Pepetela, revolution.

*Afinal, quantos lados tem o mundo
no parecer dos olhos do camaleão?*

Mia Couto (2009: 13)

INTRODUCCIÓN

Los conceptos de “realismo mágico”, “real maravilloso” y “realismo animista” pueden involucrarse, mezclarse, asemejarse e incluso apartarse. Son innúmeras veces utilizados indiscriminadamente como términos equivalentes. Los rasgos de los dos últimos, especialmente, son asociados al primer término, por ser lo más difundido, como si fueran la misma cosa. Sin embargo, pese a considerables similitudes, como la de subvertir las convenciones de los realismos de matriz europea, son conceptos distintos, que se refieren a características literarias específicas.

De este modo, de acuerdo con las exposiciones especialmente de Chiampi (1983) en relación al real maravilloso y el realismo mágico latinoamericano y de Garuba (2003) en lo que se refiere al realismo animista, entre otros autores, se presentará los rasgos característicos de esos términos. A partir de esos conceptos, este trabajo pretenderá considerar algunas características presentes en las novelas *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier, y *A geração da utopia*, de Pepetela, que las aproximan en lo que se refiere a los términos literarios de “real maravilloso” y de “realismo animista”.

EL “REALISMO MÁGICO” Y LO “REAL MARAVILLOSO”

Para Chiampi (1983), el realismo mágico fue un pujante y complejo fenómeno de renovación literaria surgido entre los años de 1940 y 1955 en Hispanoamérica, generado a partir del afán de catalogar las tendencias narrativas que significaban la crisis del realismo. Fue un hallazgo crítico-interpretativo que contempló, de todo, la complejidad de temas – que eran realistas, pero de una manera muy distinta – de las nuevas novelas que rompieron con la estética europea realista naturalista, por medio de otra visión de la realidad, conceptuada como “mágica”.

Entre los rasgos claves de ese nuevo realismo, según Chiampi, está la construcción de una imagen plurivalente de lo real, a través de soluciones como la desintegración de la lógica lineal de consecución y de consecuencia del relato, la caracterización polisémica de los personajes y la atenuación de la cualificación diferencial del héroe, la diversidad de focalizaciones, la multiplicación y simultaneidad de los espacios de acción, etc. De esta suerte, la utilización del término “realismo

mágico”, sin considerar el aspecto histórico, por ejemplo, revelaba la ansiedad necesaria de constatar una “nueva actitud” del narrador ante lo real. Para la autora, la crítica no pudo superar el “modo de ver” la realidad, ya que no penetró en los mecanismos de construcción de otro verosímil, frente al análisis de los núcleos de significación de una nueva narrativa. Por eso, ese modo extraño, complejo, repetidamente esotérico y lúcido fue conceptuado genéricamente como “magia” (Chiampi, 1983: 23). Además, es el “realismo mágico” el término utilizado indiscriminadamente y que se encuentra, sin duda, omnipresente en la crítica hispanoamericana (Chiampi, 1983: 21).

En cambio, de acuerdo con Chiampi (1983), lo “real maravilloso americano”, que es muchas veces asociado al realismo mágico por la crítica, fue propuesto por Carpentier para “designar no las fantasías o las invenciones del narrador, sino el conjunto de objetos y acontecimientos reales que diferencia América respecto al contexto occidental” (Chiampi, 1983: 36). De hecho, lo real maravilloso se caracteriza por la unión de elementos dispares, resultantes de culturas heterogéneas, que dan lugar a una nueva realidad histórica, marcada por la subversión de los patrones convencionales de la racionalidad occidental europea.

Además, otro de los rasgos esenciales de esa concepción es que “la sensación del maravilloso presupone una fe” (Carpentier, 2003: 10). O sea, es necesaria una creencia para que lo real “maravilloso” sea encontrado. Más aún, para Carpentier (2003), la evidencia de lo “maravilloso” se hace presente donde haya un recuento de cosmogonías, y donde haya una mitología conservada por un pueblo (*ibidem*: 10).

De ahí, para el autor, hay que buscar lo real maravilloso en la esencia de las cosas que nos rodean, en el toque del tambor, en la naturaleza. El árbol, por ejemplo, significa toda una mitología que sujeta un pueblo a los designios del ambiente, majestuosa y centenaria, invulnerable a las tempestades, donde reinan antepasados y dioses, que, de tanto someterse a la realidad latinoamericana, pierde su africanidad mientras construye un panteón “criollo”. Según Carpentier (2003), América está lejos de agotar su caudal de mitologías, “por la virginidad del paisaje, [...] por la presencia [...] del indio y del negro, por la Revolución que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició” (*ibidem*: 13-14). En consecuencia, todo parece “maravilloso” en historias imposibles de ser situadas en Europa, aunque sean tan reales, como cualquier dato historiográfico.

No se puede olvidar, sin embargo, que Irlemar Chiampi hizo varias críticas al real maravilloso de Carpentier en la obra *El realismo maravilloso: forma e ideología en la novela hispanoamericana* (1983), donde la autora plantea el “realismo maravilloso” y aborda la cuestión de que Carpentier trae un concepto cultural traído de Europa desde

los tiempos de las primeras conquistas – o mejor dicho, invasiones. “Maravilla” fue una de las palabras más utilizadas por los cronistas para describir América, y, entre otras críticas, para ella, el autor hace persistente referencia a Europa como un polo de comparación (*ibidem*: 43). El prólogo de Carpentier puede ser, así, criticado por revelar una estereotipación de América.

EL “REALISMO ANIMISTA”

En la “religiosidad” africana, para Paradiso (2015), todo puede ser animado, la gente puede convertirse en dioses, los dioses pueden ser personas, los objetos pueden lograr vida, los seres humanos pueden transformarse en animales, y podemos encontrar esas afirmaciones en los más variados mitos, cuentos, leyendas y rezas de poblaciones negras africanas. El concepto de religiosidad, que es un término occidental, es utilizado aquí solamente con la acepción general de sistema de creencias, pues los ejemplos dados no se constituyen como parte de una religión, como la cristiana o la musulmana, pues son formas de religiosidad que no son explícitamente cerradas a una doctrina expresa, o a un conjunto codificado de creencias, sino una manera de concebir el mundo, por medio de una cosmogonía animista. Según Paradiso:

O conceito de animismo, cujo termo advém de *anima* (alma), foi inicialmente desenvolvido por Georg Ernst Stahl, em 1720, para se referir ao “conceito de que a vida animal é produzida por uma alma imaterial”, mas redefinida pelo antropólogo inglês Sir Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture* (A Cultura Primitiva), significando que “todas as coisas têm *anima* (alma; espíritos)”. Nos cultos tradicionais africanos, além dos humanos e animais, objetos e plantas também possuem *anima* – o tambor e a árvore, por exemplo, são até cultuados como seres e divindades. O termo dentro da antropologia é genérico, e justamente por isso é usado, visto que as manifestações religiosas tradicionais africanas, isto é, religiões de milenares etnias, são heterogêneas e complexas, mas com elementos que as unem – sendo a crença no *anima* uma das mais frequentes. (2015: 274)

Es cierto que ese concepto de animismo está hoy ultrapasado, algunos teóricos de la antropología como Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola han dedicado trabajos, relacionados a estudios con poblaciones indígenas sudamericanas, que discuten tal concepto, reinventado de su noción antigua, dado que existen diferentes maneras de relaciones entre humanos y no humanos. Para Viveiros de Castro:

nossa cosmologia postula uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica (ou seja, sobrenatural, passando do grego ao latim) entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é o grande diferenciador ocidental: é o que nos sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos vivos, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais. Em contrapartida, os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia. (1996: [s/n])

El perspectivismo amerindio, planteado por Viveiros de Castro, de esta manera, acaba con la dicotomía naturaleza *versus* cultura, pues para esos pueblos, lo que vincula animales y plantas es justamente la cultura y lo que les separa es la naturaleza de los cuerpos. Ese debate es bastante importante en la antropología y contribuye principalmente para un pensamiento descolonizador y no etnocéntrico, a medida que desmantela pensamientos occidentales dichos universales.

Sin embargo, no se pretende acá adentrarse en los estudios antropológicos, sino en los conceptos literarios de real maravilloso y realismo animista, los cuales traen ideas poco claras y profundizadas sobre las cosmologías africanas. De esta manera, aquí será utilizado el término general de “animismo” que es utilizado por los escritores, en contraposición al pensamiento occidental de relación entre cuerpo humano y espíritu, aunque se sepa que el concepto no es correcto en la antropología, en la medida en que generaliza las complejidades de los fenómenos de las cosmologías de diferentes pueblos.

El término “realismo animista” fue utilizado por primera vez por el escritor angoleño Pepetela, en una novela publicada en 1989, *Lueji*. En la obra, los personajes reflexionan sobre como los europeos no comprenden la lógica africana, no creen en los espíritus, pues “vienen de la tierra de la lógica matemática”, “lógica elevada al infinito” (Pepetela, 2015: 72), y no perciben, por tanto, el realismo africano, que es el “animista”.

El escritor mozambiqueño Mia Couto, en una entrevista realizada en 2002 por Marilene Felinto a la Revista Trópico, dijo que no se puede comprender África sin comprender una cosa que ni siquiera tendría nombre, que es la religión africana, llamada a veces de animista. El sudafricano Harry Garuba, cuestiona en su artículo “Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society” si no hay la necesidad de un abordaje que nos permitiera comprender como esas culturas africanas, vistas muchas veces como irracionales, pueden ser compatibles con un determinado prototipo de desarrollo que se aleja fundamentalmente del modelo occidental. Para Garuba (2003), las culturas animistas crean significados que abarcan otro modo de ver el mundo, otra visión de los fenómenos naturales y de las actividades humanas. Las relaciones entre los individuos, las actividades económicas e incluso políticas pueden ser sobredeterminadas por significados animistas que las legitiman. Además, dentro de esa visión de mundo, el mundo físico de los fenómenos es también espiritualizado.

Para el escritor angoleño Henrique Abranches (2004), un realismo animista es un realismo que anima la naturaleza, que se relaciona con la realidad tradicional africana, y no está relacionado con la magia, sino que está basado en los antepasados y en los poderes que existen en la naturaleza. Garuba (2003), además de esas concepciones, considera que el concepto de animismo en las narrativas está también relacionado con las nociones de tiempo, que son muy distintas de la concepción occidental, ya que no hay los elementos lineales de progreso y de secularidad, sino un entrelazamiento entre el pasado, el presente y el futuro, aparte de la coexistencia de las culturas tradicionales africanas y de los elementos dichos “modernos” traídos por la colonización.

De acuerdo con Garuba (*ibidem*), muchos escritores africanos postcoloniales asumen el encargo de nuevos historiadores, nuevos antropólogos, nuevos etnólogos, dando voz a sus etnias, a sus naciones o al propio continente por medio de la literatura. Eso porque existe una negación historiográfica en lo que se refiere a África, el canon de la Historia la excluyó, ya que la Historia del continente fue hasta entonces contada por el colonizador europeo. De este modo, los escritores africanos readaptan, de forma literaria, los elementos cuyos conceptos varían entre el punto de vista de los colonizadores y de los colonizados. Así pues, a partir de este lugar enunciativo, el autor africano se permite a tal acción.

En este sentido, se puede desprender que puede no ser posible, muchas veces, saber la dimensión “real” de lo que aparece en muchos textos africanos, ya que no hace parte de nuestra concepción del mundo. Esa incompreensión puede hacer, algunas veces, con que lo leído sea visto como un elemento insólito, asociado

erróneamente a los conceptos europeos de fantástico, mágico, etc. Esas narrativas son, pese a todo, tentativas de búsqueda y representación de la identidad frente al “otro” colonizador en una realidad propia, que es la africana post independencias.

El término “realismo animista” es, para Garuba (*ibidem*), más amplio que el de “realismo mágico”, ya que la lógica animista subvierte la jerarquía de la ciencia sobre la magia, y no se caracteriza solamente por ser un “modo de ver la realidad”. Pese a eso, los presupuestos de Garuba parecen aproximar el realismo animista de lo real maravilloso propuesto por Carpentier. Aparte, para él, los escritores de África, Latinoamérica e India constituyen un grupo que construye un mundo narrativo en el cual las transposiciones y transgresiones de fronteras y de identidades predominan, para aprovechar las posibilidades de representación narrativa intrínsecas de una concepción animista de mundo. El autor utiliza el ejemplo de los imanes traídos por el gitano Melquíades en *Cien Años de Soledad* como un caso perfecto para demostrar esa creencia en el *anima* de los objetos.

PEPETELA Y CARPENTIER, CUBA Y ANGOLA, Y COMO SE APROXIMAN SUS PLANTEAMIENTOS LITERARIOS DE “REALISMO ANIMISTA” Y “REAL MARAVILLOSO” EN *EL REINO DE ESTE MUNDO* Y *A GERAÇÃO DA UTOPIA*

Carpentier es referido muchas veces como uno de los precursores de la renovación literaria de América Latina ocurrida a partir del siglo XX, y es justamente el prólogo al romance *El reino de este mundo* que abre una de las discusiones literarias más importantes de este siglo para el continente. Para González (2009), ese es un proyecto narrativo que “reconstitui uma experiência histórica na imaginação poética reatando laços da memória cultural a partir de uma lógica própria e alternativa; obra, enfim, de grande repercussão na configuração do romance latino-americano dos anos cinquenta e sessenta e de definitiva incidência na narrativa ficcional posterior.” (2009: [s/n]).

Para Lucien (2009), Carpentier pone de manifiesto en la obra el inicio de la formación del discurso de un lugar que comienza, confusamente, a sentirse nuevo en relación con los países de origen. El autor hace hincapié en la idea del martiniqueño Édouard Glissant sobre “cruzamiento de culturas” y “vocación de síntesis” en la obra de Carpentier, dado que “o Caribe foi uma área exposta desde sempre ao que se denominou convencionalmente “crioulização” (Lucien, 2009: 79). Por lo tanto, es evidente en la obra este cambio del pueblo de Haití, especialmente en su relación con el tiempo. “Carpentier tenta elucidar e confrontar os vários níveis cronotrópicos de seu dinamismo intrínseco, os quais se configuram à imagem e semelhança da tensão agônica secular entre mundos, [...] neste cruzamento de culturas do mediterrâneo caribenho” (*ibidem*: 78) porque está “consciente da inadequação da concepção da

ordem do tempo linear de uma história em decadência com a desmedida barroca e sincrética desse universo caribenho” (*ibidem*).

La literatura de Pepetela, de acuerdo con Laranjeira (1995), también aparece en un periodo de renovación literaria en Angola, más o menos entre las décadas de 1980 y 1990. Este periodo se relaciona con el surgimiento de la “Brigada Jovem de Literatura”, que en un primer momento estaba dependiente del apoyo estatal y aunque tenga partido en busca de una autonomía, siguió como heredera del realismo social. La publicación de *Mayombe* por Pepetela, sin embargo, empieza un momento de apertura para obras consideradas incómodas en relación con el poder político (Laranjeira, 1995: 42-43). La escrita del autor, de esta manera, está mucho más comprometida con las causas políticas y sociales, y no propiamente con la producción de una nueva estética literaria, como Carpentier.

El escritor empezó tempranamente a leer autores brasileños, y, nacido “numa região fronteiriça do velho reino de Benguela, onde terminava a cidade branca e começava o musseke, portanto, produto já, como a própria cultura angolana, da confluência da base africana civilizacional e a influência euro-ocidental” (Tutikian, 2006: 90). Es hoy uno de los más importantes narradores angoleños.

Angola y Cuba tienen una relación importante, aunque poco estudiada y tratada desde el periodo de las independencias africanas. Los dos países establecieron importantes contactos diplomáticos durante la guerra y después de la independencia, principalmente a través de la Operación Carlota, la intervención militar cubana en Angola, que se llevó a miles de soldados a luchar, junto al MPLA, por la independencia de Angola y contra UNITA y el régimen del apartheid. La participación cubana en el conflicto era crucial para el resultado de éste, aunque los militares hayan dejado el país años antes de que terminara la guerra civil.

La teórica Christabelle Peters, autora de *La identidad cubana y la experiencia angolana*, en una entrevista realizada por Miguel Gomes a la “Rede Angola”, cuando se le preguntó acerca de los impactos de ambos países sobre la misión cubana, habló de la buena relación entre los cubanos y angolanos con el retorno del impacto cultural de los estudiantes angoleños en Cuba y los médicos cubanos en Angola, además de la influencia musical entre los países, reforzando las relaciones culturales ya existentes por su relación histórica ya precedente.

Sin embargo, cuando se le preguntó sobre el papel de una posible conexión cultural de raíz bantú entre los países, la investigadora señaló que la relación entre los países en ese período estaba mucho más relacionada con una función que desempeña el concepto de mestizaje, que de la propia cultura bantú. Christabelle, a continuación, señala que el apoyo dado por el gobierno cubano en este período no era

un apoyo a Angola, pero el soporte era para el MPLA, que, al igual que el gobierno cubano, no tenía una identificación política de expresión basada en la raza, por el contrario, el discurso de la igualdad racial estaba cerca del discurso oficial.

Para la autora, la cuestión racial en Cuba es compleja, y tiene que ver con la cuestión de la generación revolucionaria todavía haber sido educada con valores coloniales y esto sólo puede realmente cambiar en la segunda generación, post-revolucionaria.

Esas cuestiones entre los países son importantes porque podemos reflexionar sobre el discurso revolucionario de la igualdad entre negros y blancos, que va de contra, a menudo, con las diferencias culturales, con las religiosidades, en favor de un discurso homogeneizador dicho revolucionario, del cual se va a tratar en las obras de los autores cubano y angoleño.

La obra *El reino de este mundo* (1949), del cubano Alejo Carpentier, abarca el periodo concerniente a la revolución de Haití, ocurrida entre 1791 y 1804, aunque la historia empiece cerca de veinte años antes y se extienda hasta el reinado de Henri Christophe (1811). *A geração da utopia* (1992), del angoleño Pepetela, sucede en el periodo de las guerras de liberación de las colonias portuguesas en África, que empiezan cerca de 1961 y terminan en 1975, tras la revolución de los claveles (1974), siendo que la historia transcurre de 1961 hacia los años posteriores a la década de noventa. La primera obra presenta una narrativa de la primera independencia (aunque no reconocida por Europa en la época) de Latinoamérica; la segunda, una narrativa acerca de una de las últimas independencias africanas. Pese el periodo de alejamiento de más de ciento y cincuenta años, las dos obras sintetizan la lucha histórica de pueblos oprimidos por la colonización europea y la búsqueda de liberación de su país. Además, aunque la narrativa de *El reino de este mundo* suceda en Latinoamérica y no en África, las dos obras presentan la lucha del pueblo negro contra la dominación racista europea.

En *El reino de este mundo*, los hechos y personajes son todos históricos, con excepción del protagonista, Ti Noel. Carpentier escribió la novela después de una visita a Haití, cuando descubrió allí lo que llamó de “real maravilloso”, por medio de los relatos y leyendas míticas de las ceremonias *vodu* contados por el pueblo. Además, el cubano hizo un gran trabajo historiográfico acerca de los personajes y hechos de la historia del país, para que lo que relatara no saliera de lo real, advirtiendo que se basó en una “documentación extremadamente rigurosa que no solamente respeta la verdad histórica de los acontecimientos, los nombres de los personajes [...] de lugares y hasta calles, sino que oculta [...] un minucioso cotejo de datas y cronologías” (2003: 14).

La obra de Pepetela, a su vez, sucede también en un plan histórico existente, con hechos, personajes políticos y espacios históricos, pero los personajes protagonistas son, en primer análisis, ficticios. Es decir, pueden haber sido basados en personas existentes, ya que el angoleño participó de la lucha de liberación nacional de Angola, protagonizando personalmente espacios y hechos presentes en la obra. Sin embargo, se trata de una obra de ficción, aunque tenga mucho de la realidad histórica, bien como *El reino de este mundo*.

Para hacer una comparación entre lo que aproxima lo “real maravilloso” presente en la obra de Carpentier y el “realismo animista”, en la obra de Pepetela, serán sacados hechos más o menos puntuales referentemente a las dos obras, bien como los rasgos que las aproximan en lo que concierne a las dichas estéticas literarias.

En *El reino de este mundo*, lo “real maravilloso” aparece, para Carpentier, en términos generales, en la creencia del pueblo esclavizado en el poder de licantrópía del esclavizado Mackandal. Además, aparece en la inversión de la realidad histórica, lo que Chiampi (1983) llamó de “aberración que viola el código cultural”. Esa subversión ocurre en el reino de Henri Christophe, establecido después de la revolución haitiana. Lo real maravilloso es fundamental en la obra, ocurriendo en toda la narrativa y especialmente en los puntos clave. En la obra de Pepetela, los hechos específicos del “realismo animista” son, o parecen ser, más puntuales y tienen menos importancia en el enredo de la narrativa. El “animismo” africano aparece latente cuando un árbol aparece dotado del espíritu de un personaje que ha muerto. Los elementos tradicionales africanos aparecen, también, involucrados a los elementos traídos por la colonización en el hecho simbólico del primer culto en la “Igreja da Esperança e Alegria do Dominus”.

Es cierto, además, que en las dos obras sucede la unión de elementos dispares, provenientes de culturas heterogéneas, que “configuran una nueva realidad histórica, subvirtiendo los patrones convencionales de la racionalidad occidental”, de acuerdo con la lectura del “real maravilloso” de Chiampi (1983: 35-36). Ese rasgo aparece, por ejemplo, en la actitud de algunos personajes de *A geração da utopia* que tuvieron algún poder económico, social o político después de la independencia de Angola, bien como ocurre con Henri Christophe en la obra de Carpentier.

En *El reino de este mundo*, el esclavizado Ti Noel escucha con atención las historias que su amigo Mackandal le cuenta respecto al continente africano y todos los rituales e imaginarios presentes en esos reinos ahora lejanos. Mackandal, personaje histórico y mitológico haitiano, posee poderes licantrópicos de transformarse en los más diversos animales, y siendo venerado por las personas, también por sus “artes de narrador”, se convierte en el primer líder de la rebelión de los esclavizados:

El manco Mackandal, hecho un hougán del rito Radá, investido de poderes extraordinarios por varias caídas en posesión de dioses mayores, era el Señor del Veneno. Dotado de suprema autoridad por los Mandatarios de la otra orilla, había proclamado la cruzada del exterminio, elegido, como lo estaba, para acabar con los blancos y crear un gran imperio de negros libres de Santo Domingo. (Carpentier, 2003: 40)

En la obra, hombres se transforman en animales, las hierbas tienen poderes especiales y, sobre todo, las historias contadas por Mackandal ejercen poder sobre las personas. Está claro que Mackandal se convirtió en un mito en Haití y fue cabecilla de la primera rebelión porque las personas creían en sus poderes. Esos hechos son tratados como verdaderos por Carpentier, dado que hacen parte de la Historia, pueden ser constatados con una visita a la isla, pues son parte del imaginario del país. Lo “real maravilloso”, de acuerdo con Carpentier, está dado por la fe de las personas, en este caso, en los ritos *vodu* y en los poderes de licantrópía.

Esa fe es, por cierto, cargada de un imaginario “animista” de la naturaleza, tan significativo para los africanos y, por consiguiente, para los afrodescendientes. Alejo Carpentier coincide con Garuba (2003) cuando habla sobre la poca, o mejor, ninguna comprensión de la filosofía europea acerca de estos diferentes imaginarios, especialmente en la parte que se refiere a la quema de Mackandal en la hoguera:

Mackandal avanzaba hacia el centro de la plaza. Los amos interrogaron las caras de sus esclavos con la mirada. Pero los negros mostraban una despachante indiferencia. ¿Qué sabían los blancos de cosas de negros? En sus ciclos de metamorfosis, Mackandal se había adentrado muchas veces en el mundo arcano de los insectos [...]. Y Mackandal zumbón, iría a posarse en el mismo tricornio del jefe de las tropas, para gozar del desconcierto de los blancos. Eso era lo que ignoraban los amos. [...] Monsieur Lenormand de Mezy [...] comentaba con su esposa la insensibilidad de los negros ante el suplicio de un semejante – sacando de ello ciertas consideraciones filosóficas sobre la desigualdad de las razas humanas [...]. (Carpentier, 2003: 50-52)

Esa parte, de esa manera, deja clara la diferencia de percepción de los negros y de los blancos frente la misma situación: la permanencia de la vida “animada” de Mackandal en “el reino de este mundo” y la terrible muerte en la hoguera. Carpentier, con eso, muestra su realismo, la realidad ante dos visiones de mundo. El lector no necesita elegir, puede aceptar las dos historias – ya que ambas existieron. Además, el

prejuicio y la hipocresía de la sociedad colonialista francesa son notables por el comentario de Monsieur Lenormand de Mezy, ella es la que esclaviza y quema a personas en la hoguera, y, para ellos, son los esclavizados que no tienen “humanidad”.

En *A geração da utopia*, el imaginario “animista” aparece cuando uno de los personajes protagonistas, Aníbal, conocido como “o Sábio”, planta un árbol para que el espíritu de su amada, Mussole, muerta brutalmente en la guerra, pueda habitar allí:

O espírito longínquo no Leste encontrou o caminho para aqui. Longa distância, mesmo para um espírito. Tão cansado ficou que nem fala, nem se manifesta. Cresces, cresces, com o espírito em cima. (Pepetela, 2011: 229-230)

Aníbal habla con el árbol porque dialoga con el espíritu de Mussole. La creencia de que los espíritus de los muertos habitan árboles es recurrente en las cosmologías africanas. Aunque ese ejemplo sacado de la obra de Pepetela no sea tan “milagroso” como la creencia de los esclavizados en la conversión de Mackandal en mosquito, en el momento en que él es quemado en la hoguera, por ejemplo, puede ser considerado un hecho real en el sentido de lo “real maravilloso” porque presupone una fe, pese que, sobre todo, es una creencia cosmológica, en la que los mismos espíritus habitan diferentes cuerpos. El espíritu de Mussole no está más en su cuerpo humano, sino en el árbol, bien como el espíritu de Mackandal está en los varios animales en que él se convierte.

Quizá en la obra de Pepetela no haya ejemplos tan descomunales del “animismo” porque se trata, especialmente, de una obra política. Justo el personaje que cree en el espíritu de su amada en el árbol es el gran pensador acerca de la política revolucionaria en la novela, y por eso es considerado “o Sábio”, hasta dado momento de la narrativa – antes de los cambios de “subversión histórica”. El grupo político de liberación nacional en Angola, de lo cual Aníbal hacía parte, era un grupo marxista, y, por consiguiente, la lógica de movimientos fundamentados en ese pensamiento político no se adecua a cualquier pensamiento de matriz “religiosa”. Mia Couto (2002) afirma que ese fue un gran problema de los partidos que tomaron el poder después de las independencias en África: la no aceptación del imaginario “animista” y, de cierta manera, “religioso” africano, lo que puede haber influenciado en los conflictos y guerras civiles que ocurrieron luego después de las independencias. El personaje de Pepetela, sin embargo, tiene su posicionamiento político y sus creencias de matriz religiosa, demostrando, sobre todo, ser una persona ética con respecto a sus propios valores y a su pueblo en toda la obra.

Lo mismo no ocurre con otros personajes de la narrativa, especialmente con Vítor (que recibe el nombre de Mundial en la guerrilla), Elías y Malongo. Aunque con concepciones políticas diferentes, los tres angoleños, en el inicio de la lucha de liberación, quieren, o demuestran querer, la libertad política y mejores condiciones económicas y sociales para el pueblo angoleño. Sin embargo, al final de la guerra, solo están evidentemente interesados en su propio poder político y económico, por medio de la explotación del propio pueblo y en detrimento de la mejora social del país.

Vítor, que había luchado en la guerrilla contra el poder colonial de Portugal sobre Angola, se convierte, después de la independencia, en un político corrupto que trabaja en función del capital. Elías, que era un religioso protestante ortodoxo, crea una iglesia y una religión nueva, en la cual reúne elementos tradicionales africanos y elementos cristianos para ganar el dinero del pueblo. Malongo se hace un empresario rico que trata a sus compatriotas de modo extremadamente racista:

“Dei-te uma chapada para aprenderes, pois os negros burros como tu só aprendem à porrada. [...]”

– Você não é negro também? Parece colono, pior que colono.”

(Pepetela, 2003: 338)

Más de cien años después de la independencia de Haití, la narrativa de Pepetela trae una historia, ahora de África, en que los oprimidos se convierten también en opresores del propio pueblo, al colocarse en una posición de “nuevos colonizadores”. Para Fanon, el racismo es constitutivo de sociedades coloniales, tanto las colonizadoras como las colonizadas, no siendo solo un fenómeno de individuos con desviaciones morales, sino un elemento cultural de dichas sociedades. Él opera, para los colonizados, como desprecio de sí con relación a su pasado y como deseo de ser como el colonizador, siendo incorporado hasta que pasa a atribuir a sus características culturales y raciales su posible infortunio (Fanon, 1965:46).

Así, los negros están apenas supuestamente libres de los blancos, porque la colonialidad permanece vigente después de concluido el proceso de colonización. Ella se establece como un sistema que legitima diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos, como un patrón de poder que estructura nuestro sistema mundo moderno. En este sistema, “las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza”, que fue puesto en práctica a partir de los procesos de colonización de América, y también de África. (Restrepo y Rojas, 2010: 16).

De esta suerte, las dos narrativas parecen dejar claro que la lucha del pueblo es permanente y que la “revolución” verdadera no sucede cuando la libertad ocurre apenas para algunos. Lo ocurrido en *A geração da utopia*, de echo, transgrede la realidad histórica de racismo y opresión, quizá ahora aun más generalizada.

Además del comportamiento como el de Malongo, el primer culto de la iglesia de Elias, es también una “aberración declarada de los códigos culturales establecidos” (Chiampi1983: 35-36):

Já viste o que seria, segredou Mundial para Malongo, amanhã aparecer no jornal em letras garrafais MINISTRO ASSISTE A CULTO ELETRÓNICO? Estava lixado. Que nada, respondeu Malongo. Sempre podes dizer que um ministro deve estar com o povo [...]. O batuque foi aumentando e ele foi progressivamente acompanhando com o corpo o ritmo ancestral [...]. E começou a falar através do microfone dissimulado na camisa, [...] esta é a igreja de Dominus, todos são bem-vindos [...] porque Dominus ama a todos [...]. [...] os caxicos da igreja passavam entre as pessoas com sacos, enquanto o bispo dizia, suando e rouco, Dominus falou, doa quem quer, [...] Dominus falou, o descrente não deve dar, Dominus falou, o dinheiro é para a Igreja. (Pepetela, 2011: 359-365)

En esa parte, los términos “culto eletrônico”, “batuque”, “ritmo ancestral”, “microfone”, “igreja” y “bispo” demuestran una nueva religión, que ahora ni es la “religiosidad africana”, ya que implica una doctrina, ni es la religión católica, dado que esta no permite elementos africanos. Lo que ocurre es un entrelazamiento forzoso de las culturas, pareciendo explicitar muy bien el postulado crítico de Garuba (2003) sobre la diferencia entre un animista inconsciente y un aprovechador. Ejemplo de animismo inconsciente es el caso de Aníbal, ya este es lo de una lógica “oportunista” del pensamiento animista, preponderantemente ya alejado de su imaginario y mezclado a religiones de matriz europea. Como es el ejemplo de muchas iglesias “africanas” actuales, que crean una relación formal entre el Estado moderno y la religión. Quizá más una forma de mantener el poder sobre el pueblo, por medio de la manipulación y explotación.

La inversión de papeles sociales también queda clara después de la revolución de Haití en *El reino de este mundo*. Cuando Ti Noel, ya viejo y liberto, después de la independencia haitiana, regresa a Ciudad del Cabo casi no cree en lo que descubre: Henri Christophe, cocinero negro, se convierte en rey de Haití y ahora los negros son esclavizados por negros, negros utilizan pelucas blancas, se visten como nobles franceses y habitan el palacio rosado de Sans Souci. Siguen el catolicismo en medio

a las loas africanas. Y, peor que todo, el reinado de Christophe puede ser más cruel que el del colonizador, en la medida en que no está más tan visible una oposición de derechos “racializada”:

[...] y las estatuas blancas desnudas [...] se debían a una esclavitud tan abominable como la que había conocido en la hacienda de Monsieur Lenormand de Mezy. Peor aún, puesto que había una infinita miseria en lo de verse apeleado por un negro, tan negro como uno, [...] tan igual tan mal nacido [...]. Era como si en una misma casa los hijos pegaran a los padres [...]. Además, en tiempos pasados los colonos se cuidaban mucho de matar a sus esclavos [...], porque matar a un esclavo era abrirse una gran herida en la escarcela. Mientras que aquí la muerte de un negro nada costaba al tesoro público [...]. (Carpentier, 2003: 108)

Tanto en Angola como en Haití, en las obras, la lucha se convierte en establecer un espacio político y social legítimo, contra la colonialidad persistente, y que asegure los derechos sociales y los modos de vida de todos, lo que tal vez sea más difícil de lo que la lucha anterior, contra el colonialismo, ya que ahora existen no solo las fuerzas políticas externas imperialistas, sino también los poderes conservadores internos que ayudan a mantenerlas.

CONSIDERACIONES FINALES

A fin de cuentas, aunque en contextos geográficos y temporales diferentes, las obras de Carpentier y de Pepetela traen relatos que subvierten el realismo, sin mostrar “otra visión del mundo”, bajo la percepción del narrador, como en el realismo mágico, pero una realidad existente en contextos especiales, donde culturas y poderes muy lejanos chocan entre sí, y donde la “creencia” es una realidad verdadera, no apenas imaginaria, y, sobre todo, histórica.

El concepto de real maravilloso propuesto por Carpentier en el Caribe, en la obra *El reino de este mundo*, se asemeja al realismo animista de los autores africanos, como Pepetela, dado que la historia de Haití, un país formado predominantemente por el pueblo negro proveniente de África y colonizado por Europa, se aproxima de la de las poblaciones africanas, principalmente en sus cosmologías y entrelazamientos culturales.

Para Garuba (2003), la principal característica de la concepción de mundo “animista” es el reencantamiento del mundo, ya que el mundo físico de los fenómenos es espiritualizado. Además, para él – de encuentro al pensamiento que cree que el

“animismo” pueda ser una concepción de mundo atrasada y reaccionaria – el imaginario animista inconsciente ha fornecido caminos para los desposeídos y desarmados pueblos coloniales – también después de las independencias. Mackandal y Aníbal son buenos ejemplos de eso.

Revisado por Sofia Silva

PALOMA DE MELO HENRIQUE

Becaria de iniciación científica multidisciplinar, Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Cep 91540-000 – Bairro Agronomia, Porto Alegre – RS, Brasil
Contacto: paloma.meloh@hotmail.com

Recibido: 30.11.2015

Aceptación comunicada: 01.08.2016

BIBLIOGRAFÍA

- Abranches, Henrique (2004), Entrevista “Da mitologia tradicional ao universalismo literário”. Luanda: União dos Escritores Angolanos. Consultado el 20.06.2015, en http://www.ueaangola.org/mostra_entrevistas.cfm?ID=440, s/n.
- Carpentier, Alejo (2003), *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 10-108 [ed. orig.: 1949].
- Chiampi, Irlemar (1983), *El realismo maravilloso: forma e ideología en la novela hispanoamericana*. Venezuela: Monte Ávila Editores, 23-43.
- Couto, Mia (2002), “Mia Couto e o exercício da humildade”, entrevista concedida a Marilene Felinto. Consultado el 20.06.2015, en <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1393,1.shl>., s/n.
- Couto, Mia (2009), *Contos do nascer da terra*. Lisboa: Editorial Caminho, 13 [ed. orig.: 1997].
- Fanon, Franz (1965). *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica, 49 [ed. orig. 1964].
- Garuba, Harry (2003), “Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society”, *Public Culture*, 15(2), 261-285. Consultado el 20.06.2015, en https://muse.jhu.edu/journals/public_culture/v015/15.2garuba.html, s/n.
- González, Elena Palmero (org.) (2009), “Apresentação”, *No reino de Alejo Carpentier: doze ensaios críticos*. Rio Grande: Editora da FURG, s/n.
- Laranjeira, Pires (1995), *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 42-43.

- Lucien, Renée Clementine (2009), “Tempo e paradigmas da rebelião em *El reino de este mundo*”, in Elena Palmero González (org.), *No reino de Alejo Carpentier: doze ensaios críticos*. Rio Grande: Editora da FURG, 78-79.
- Paradiso, Silvio Ruiz (2015), “Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista”, *Revista Estação Literária*, Londrina, 13, 268-281.
- Pepetela, Artur Pestana (2011), *A geração da utopia*. Lisboa: Leya, 229-365 [ed. orig.: 1992].
- Pepetela, Artur Pestana (2015), *Lueji*. São Paulo: Leya, 72.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 16.
- Tutikian, Jane (2006), “Pepetela: Uma identidade utópica e uma identidade distópica para Angola.”, *Velhas identidades novas – O pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 90.
- Viveiros de Castro, E. (1996), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2), 115-144. Rio de Janeiro, s/n.

SANDRA SOUSA

HAITI AND MOZAMBIQUE: POSTCOLONIAL LITERATURE IN THE CONTEXT OF COMBINED AND UNEVEN DEVELOPMENT

Abstract: In this essay, I compare two narratives from different nations, Haiti and Mozambique, in order to analyze intersections between the postcolonial contexts in which each fiction is embedded. Two theoretical perspectives inform my reading of Nadine Pinede's "Departure Lounge" (2011) and João Paulo Borges Coelho's *Campo de trânsito* (2007). I draw first on Vivek Chibber's argument that postcolonial studies fail to provide an adequate basis for a theory of human rights and a practice of global solidarity. I then introduce the Warwick Research Collective's elaboration of a new theory of world literature constructed around the concept of "combined and uneven development". My discussion of "Departure Lounge" and *Campo de trânsito* subsequently focuses on the fictional portrayal of emergent practices within traditional societies experiencing a process of modernization and the effects of the world capitalist system. I conclude by proposing a way out of the limitations of postcolonial studies.

Keywords: Haiti, intersectionality, Marxism, Mozambique, postcolonialism.

HAITI E MOÇAMBIQUE: LITERATURA PÓS-COLONIAL NO CONTEXTO DO DESENVOLVIMENTO COMBINADO E DESIGUAL

Resumo: Neste ensaio, comparo duas narrativas de nações diferentes, Haiti e Moçambique, com o objetivo de analisar interseções entre os contextos pós-coloniais nos quais cada ficção se encontra embutida. A minha leitura de Nadine Pinede's "Departure Lounge" (2011) e João Paulo Borges Coelho's *Campo de trânsito* (2007) é informada por duas perspetivas teóricas. Em primeiro lugar, baseio-me no argumento de Vivek Chibber (2013a; 2013b) que demonstra que os estudos pós-coloniais falham em providenciar uma base adequada para uma teoria de direitos humanos e uma prática de solidariedade global. Introduzo posteriormente a recente proposta de uma nova teoria de "literatura mundo" elaborada pelo Warwick Research Collective, construída em torno do conceito de "desenvolvimento combinado e desigual". A minha análise textual de "Departure Lounge" e *Campo de trânsito* centra-se, subsequentemente, na representação ficcional de práticas emergentes no interior de sociedades tradicionais que experienciam um processo de modernização e nos efeitos de um sistema capitalista mundial. Concluo propondo uma saída para as limitações dos estudos pós-coloniais baseada no conceito de interseccionalidade.

Palavras-chave: Haiti, interseccionalidade, marxismo, Moçambique, pós-colonialismo.

In this essay, I compare two narratives from different nations, Haiti and Mozambique, in order to analyze intersections between the postcolonial contexts in which each fiction is embedded. Two theoretical perspectives inform my reading of Nadine Pinede's "Departure Lounge" (2011) and João Paulo Borges Coelho's *Campo de trânsito* (2007). I draw first on Vivek Chibber's argument (2013a; 2013b) that postcolonial studies fail to provide an adequate basis for a theory of human rights and a practice of global solidarity. I then introduce the Warwick Research Collective's elaboration of a new theory of world literature constructed around the concept of "combined and uneven development". My textual analyses of "Departure lounge" and *Campo de trânsito* subsequently focus on the fictional portrayal of emergent practices within traditional societies experiencing a process of modernization and the effects of the world capitalist system. I conclude by proposing a way out of the limitations of postcolonial studies based on the concept of "intersectionality".

Of course, comparing experiences between Haiti and Mozambique may strike one as arbitrary or at least as unusual. Nonetheless, it is my intention to do precisely that. My purpose is to show that, beyond their different historical trajectories – not to mention the obvious dissimilarity in terms of their colonial agents and these colonizers' *modi operandi* – there exist striking (though perhaps not so obvious) affinities between their postcolonial worlds. By analyzing the short story "Departure Lounge" (2011) by Haitian descendant Nadine Pinede, and the novella *Campo de trânsito* (2007) by Mozambican writer João Paulo Borges Coelho, I intend to show how these two countries and their peoples share common experiences and identities that are frequently disregarded by postcolonial studies.

POSTCOLONIAL STUDIES: STRENGTHS

Before commenting in detail on our two fictional works, I would like to draw attention to Vivek Chibber's critique of postcolonial studies as developed in his recent book *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2013a) in the second section of my essay. In the third section, I will introduce the new theory of world literature being elaborated by the Warwick Research Collective from the perspective of the concept of "combined and uneven development". WReC's work resonates deeply with Chibber's ideas and critique. These contributions serve to frame my analysis of "Departure Lounge" and *Campo de trânsito* and to enable my subsequent conclusions on how the study of World Literatures, especially those of the developing world, can benefit if we expand the repertoire of our theoretical and critical toolkit.

First, however, I should like to acknowledge significant strengths among a variety of postcolonial theorists. Postcolonial studies as a positive theory and also as a radical

critique have been around for quite a while. Its most important non-European figures – Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha, Aníbal Quijano, Partha Chatterjee, and Dipesh Chakrabarty – share a salient feature: they all broke ties with Marxism in the 1970s. In Portugal, much the same can be said – although in some cases to a lesser extent – of the virtuoso community of scholars centered around and led by Boaventura Sousa Santos in Coimbra.

There is much to admire in postcolonial studies. Edward Said's *Orientalism* (1979) forcefully exposed the ideologies of exoticism and *inferior* difference imposed on the East by most Western writers – from anthropologists to travel diarists, literary and cultural critics. His work, mainly Foucauldian in methodology and effect, should be considered as foundational for postcolonial theory. Gayatri Chakravorty Spivak, whose theoretical work has been inspired mainly by deconstructionists (Jacques Derrida and Paul de Man, in particular), has claimed throughout most of her career equal and parallel allegiances to feminism and to communism. Her seminal – or perhaps better “disseminal” – essay on “Can the subaltern speak?” (1988) was itself foundational for institutionalizing the term “subaltern”. Ultimately, of course the notion of “subalternity” derives from Italian Marxist Antonio Gramsci, but with Spivak it acquires centrality within a major branch of postcolonial studies (especially the Subaltern Studies Group).

Following the Derridean impulse, Homi Bhabha emphasized what he, rightly or wrongly, considered to be the *aporia* (undecidability; intractable contradictions) of the subaltern's position and stressed the (at least symbolic) potential for subverting colonial power through subaltern discourses, insofar as these may appropriate and resignify colonial logics. Ranajit Guha, whose work informed and inspired the Subaltern Studies Group, stressed the importance of anti-essentialism in the construction of subalternity, as well as the need to write “history from below”. And the art historian Siva Kumar contributed fundamentally to the notion of what he calls “contextual modernity”. This view of modernity can be seen as a forerunner to the rearticulation in Marxist terminology by Chibber and WReC of the unevenness of modernity. Within postcolonial studies proper, Paul Gilroy's discussion of “double consciousness” also reverberates with Marxist understandings of contradictory class locations and contradictory class consciousness. Originally set forth in W.E.B. Du Bois's *The Souls of Black Folks* (1903), the term “double consciousness” anticipates the feminist-Marxist concept of “intersectionality”.

In Latin America, the Grupo Modernidad/Colonialidad (also known as Grupo Decolonial) has produced major academic contributions from the perspectives of decolonization and opposition to imperialism and colonialism. This multidisciplinary group includes such prolific figures as the sociologists Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel and Agustín Lao-Montes, the semioticians Walter Mignolo and

Zulma Palermo, the education theorist Catherine Walsh, anthropologists Arturo Escobar and Fernando Coronil, the literary critic Javier Sanjinés, and philosophers Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones and Nelson Maldonado-Torres. These scholars represent especially important influences in the development of the theories and practices of “Southern Epistemologies”. And their main postulate – namely, that colonialism is not the opposite of modernity but rather part of its central dynamic (its “dark side”) – can be made to dialog with the Marxist idea of “combined and uneven development”.

The research context of Portuguese postcolonial theory is dominated by researchers who are also broadly engaged with the project of identifying and elaborating “Southern Epistemologies”. These include such brilliant scholars as Boaventura Sousa Santos and Maria Paula Meneses.

POSTCOLONIAL STUDIES: LIMITATIONS

Chibber focuses his critique of postcolonial studies primarily on the works by Ranajit Guha, Partha Chatterjee, and Dipesh Chakrabarty, all of whom are founding and key members of the Subaltern Studies Group. According to Vivek Chibber in *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2013a), it was natural for these academics to take Marxism as their primary interlocutor. Nonetheless, he argues,

the primary source of the engagement with, and rejection of, Marxism has been political: a sense that the world has moved on; that dilemmas of late capitalism, particularly in the Global South, cannot be apprehended by the categories of historical materialism; even more, that the failure of liberation movements in the twentieth century was, in substantial measure, the result of Marxism’s abiding theoretical inadequacies. (Chibber, 2013a: 2)

As Pranav Jani explains:

Upon examining the work of Guha, Chatterjee, and Chakrabarty, Chibber claims that the key pillars of postcolonial theory are: (1) the West and the East are fundamentally different from one another, and (2) any theory seeking to understand these spaces under a common global framework is doomed to be Eurocentric. Imperialist, liberal, and even Marxist theories of global capitalism and modernity, goes the argument, end up taking the history of capitalism in northwestern Europe as the template for what has happened in the rest of the world, and all of the categories used assume that parallel. But in reality, they say,

colonial capitalism was completely different than capitalism in the West and produced entirely different societies and cultures. For postcolonialists, according to Chibber, the stark difference between regions in the world proves the limits of what Marxists call capitalism's "universalizing tendency" (its tendency to go global) and that European theories like Marxism cannot provide the theoretical or historiographical tools to discuss that difference because they either ignore cultural and historical diversity or posit narratives and subjectivities that do not exist in the Global South. (2014: n.p.)

In the past three decades, postcolonial studies has as a field acquired, certainly like no other literary critical trend, an outstanding visibility. Migrating quickly from literary analysis to other subjects, such as history and anthropology, and carrying with it a deep and abiding interest in culture and ideology, postcolonial studies substituted itself in the place previously occupied by Marxism. Thus, the main goals of postcolonial theory would be to explain in a different way the function of capitalism and to enable a contrasting critique of its resulting inequities. Asserting itself not only as a theory, but also as a radical political practice, the fascination with postcolonialism spread all over, and it continues to thrive.

Chibber comments, however, that "the challenge faced by postcolonial studies is strikingly similar to the one accepted by Marxism a century ago – to generate a theory adequate to the needs of a radical political agenda" (2013a: 2). He calls, nonetheless, attention to the differences:

[...] the most obvious one being that Marxism's initial development and spread was almost entirely based in working-class organizations and political parties, while its foothold in universities was infinitesimally small. Postcolonial studies is its mirror image, having developed entirely within the university and, though drawing some inspiration from movements, rarely in more than symbolic contact with them. (2013a: 2-3)

Chibber highlights one of the major problems with this field of studies, i.e., the lack of a research agenda and its presentation more as a political orientation than as a theory *per se*. Postcolonial studies don't offer a coherent methodology, but merely a political agenda and perception. And Chibber adds:

It is not that postcolonial studies is an assemblage of theories while Marxism was not – in fact, Marxism always comprised an eclectic range of theories, much as

does the former. The difference is that Marxism always sought internal coherence and while postcolonial studies resists any compulsion to bring together and assess its various strands. Thus, as its influence has spread, the variations in what falls under its rubric have tended to increase. From literature and cultural studies, to historiography, the philosophy of history, and anthropology, it is now possible to find postcolonial theory in all these areas and elsewhere besides, but with the common “theory” increasingly hard to discern. (2013a: 3)

It is then easy to understand why Chibber criticizes postcolonial theory. From his point of view, it tries to do the same as Marxism – i.e., to explain the world and how to proceed in order to change it – and it fails in both realms. Postcolonial theory not only fails but also has serious conservative implications. For example, it revives such Orientalist ideas as that the West profoundly differs from the East: “it relentlessly promotes Eurocentrism [by portraying] the West as the site of reason, rationality, secularism, democratic culture, and the like, and the East as an unchanging miasma of tradition, unreason, religiosity, and so on”. According to Pranav Jani, we can compare Chibber’s formulation with that of Sarkar, a founding member of *Subaltern Studies* “who famously left the editorial collective after it turned decisively toward postmodernism” (2014: 108). Jani adds:

In “The Decline of Subaltern in Subaltern Studies” Sarkar argued that the “detachment from socio-economic contexts and determinants” in Subaltern Studies had led to a simplistic vision of the “subaltern” (the marginalized, the oppressed) as being frozen in time, outside of modern life. As both Chibber and Sarkar contend, postcolonial theory and subaltern studies take us back to the same orientalist representations the colonizers peddled – now repackaged by this movement in the language of radical theory. (2014: n.p.)

By setting itself as an opponent of the universalization propagated by Marxism, postcolonialism claims that people are not influenced by their culture, but *fully constituted* by it. In Chibber’s words, “That means their socializations is so strong, their culture and cultural indoctrination so overriding, that it can erase their understanding of their basic needs and interests, like the importance of physical well-being or individual harm” (2013b: 41). For Chibber, a lot is at stake if we accept this statement, since any conception of human rights stops making sense. Chibber asserts that culture is always an important element of subjectivity, but it can’t be taken as the essence of subjectivity if it makes people ignore their overall well-being.

Another argument put forward by Chibber in *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* is that, while Marxism positions itself as part of an international and universal struggle against capitalism – defending the idea that, beyond religion, color, gender, etc., the oppressed populations of the planet have interests in common in the struggle against capitalism – postcolonialism asserts that workers from non-western societies are not motivated by the same concerns as westerners, that they don't even think in terms of their interests, i.e., that they have a consciousness essentially different from westerners. For Chibber, this conception is reminiscent of the one used by the imperialist and colonizer countries when they deny rights to Asians and Africans. In this sense, Chibber's argument rests on the clearest of principles:

If you think people in postcolonial cultures deserve the same rights as people in rich countries do, you can only make that argument if you also believe they have the same needs and interests as the latter. To deny this is to insist that Easterners and Westerners live in different worlds. Such a theory can't possibly sustain and support international movements as internationalism within the working class. (2013b: 42)

Chibber also addresses and challenges the claim made by postcolonial theory – one which is arguably one of its major fallacies – that Marxism is not different from colonial ideology because it is as Eurocentric as the latter was. Nothing could be more false, however, if one looks at Marxism's history during the twentieth century. Chibber argues that, in fact, Marxism is the only theory that inexorably and incessantly engaged the eastern world. In his words, "The idea that it is a theory that ignores the nonwest or that it imposes western categories artificially, or that it is blind to the realities of the nonwestern world, is pretty far-fetched" (*ibidem*: 42). As Jani states, "PTSC offers a defense, from a left-wing perspective, of universalism, totality, reason, truth, reality, progress, knowledge, and other terms and concepts that have been denigrated and caricatured by postcolonial theorists and others [...]" (2014: n.p.).

Regarding the lack of internal coherence in postcolonial theory, Chibber explains the analytical confusion of postcolonialism in terms of a phenomenon typical of university culture:

This is the eagerness among academics to appear au courant, at the cutting edge, to display familiarity with the very latest conceptual advances. The most common means of so doing is to roll for the latest neologisms in order to pepper one's work with them, even if only for symbolic purposes. The result is a kind of

conceptual inflation, in which the substantive influence of a framework appears to extend far beyond its actual reach. (2013a: 3)

Moreover, the accusations levelled by postcolonial theorists against Marxism are only a way to build their own credentials:

[I]f you want to establish yourself as a radical in academia, and you don't want any of the hits to your career that come with being a 'Marxist,' the first thing you have to do is say something negative about Marxism. It establishes that even though you're on the left you're not 'one of them'. (2013b: 43)

By way of summarizing Chibber's proposals, and beyond the positive aspects that he finds in postcolonial studies – such as the maintenance of the idea that colonialism was extremely destructive and that it engendered a pernicious ideology – what happens in general with postcolonial theory is that we are served a quantity of scholarship and argumentation that is interested in criticizing the dominant order, but which is not anti-capitalist. In the end, Chibber underscores, this is all that postcolonial studies have to offer. Chibber goes even further by claiming that what we have is a theory that imports from leftist academic culture the empty and presumptuous verbosity that one can find in graduate seminar rooms. According to Chibber, it is necessary “to push back against some of the silliness and obscurantism that has been propagated by postcolonial theory” (2013b: 44). And, as Jani once again points out, “Chibber also reinvigorates debates about universalism, asserting that, in order to understand a world brought together by capitalism, we need to see the world as one – not by ignoring diversity across regions but by explaining how capitalism *thrives* on the creation of difference and heterogeneity” (2014: n.p.).

LITERARY STUDIES: COMBINED AND UNEVEN DEVELOPMENT

In their collaborative work, which recently appeared under the title *Combined and Uneven Development-Towards a New Theory of World-Literature* (2015), the Warwick Research Collective (WReC) proposes a new way to redefine and to reinvent the field of literary studies such that it can emerge out of its current crisis. WReC first lends support to Chibber's understanding of the significant ways in which postcolonial studies have failed, arguing in turn that,

[i]f [Raymond] Williams's identification of a crisis in literary studies in 1981 can be taken to mark the emergence of various new initiatives – among them,

postcolonial, ethnic and women's studies, cultural studies itself, the epistemological and methodological interventions of poststructuralism, postmodernism and deconstruction – perhaps the current moment is marked by the recognition that these 'new formations' have themselves now passed their sell-by dates. (2015: 4)

WReC then moves to resituate the problem of "world literature" by "pursuing the literary-cultural implications of the theory of combined and uneven development" (2015: 6; see also Davidson, 2014; Trotsky, 1906). This paradigm shift involves re-conceptualizing the notion of modernity, which means "de-linking it from the idea of the 'west' and yoking it to that of the capitalist world-system" (WReC, 2015: 15). The theory of combined and uneven development originated in the work of Engels, Lenin and Trotsky¹; more recently, Fredric Jameson has described the world literary system as "one and unequal" (1981; 2013). As WReC authors remark: "The theory of 'combined and uneven development' was therefore devised to describe a situation in which capitalist forms and relations exist alongside 'archaic forms of economic life' and pre-existing social and class relations" (2015: 11). So, in the first instance, WReC defines 'world literature' "as the literature of the world-system – of the modern capitalist world-system, that is" (*ibidem*: 8). This implies that we need to understand modernity as governed always by unevenness. In other words,

the historically determinate 'coexistence', in any given place and time, of realities from radically different moments of history [...]. The multiple modes in and through which this 'coexistence' manifests itself – the multiple forms of appearance of unevenness – are to be understood as being connected, as being governed by a socio-historical logic of combination, rather than as being contingent and asystematic. (*ibidem*: 12)

In the same manner, WReC argues that we need to recognize that capitalist development does not "smooth away but rather produces unevenness, systematically and as a matter of course" (*ibidem*). Another key element is that "modernity is neither a

¹ The authors explain that Trotsky amplified Marx and Lenin's work by formulating an "elaborated theory of 'uneven and combined development', by way of analyzing the effects of the imposition of capitalism on cultures and societies hitherto un- or only sectorally capitalized. In these contexts – properly understood as imperialist, as Trotsky noted – the imposed capitalist forces of production and class relations tend not to supplant (or are not allowed to supplant) but to be conjoined forcibly with pre-existing forces and relations. The outcome, he wrote, is a contradictory 'amalgam of archaic with more contemporary forms' – an urban proletariat working in technologically advanced industries existing side by side with rural populations engaged in subsistence farming; industrial plants built alongside 'villages of wood and straw'; and peasants 'thrown into the factory cauldron snatched directly from the plow' (1967: 432)" (2015: 10-11).

chronological nor a geographical category. It is not something that happens – or even happens first – in ‘the west’ and to which others can subsequently gain access” (2015: 13). Capitalist modernization entails development, “but this ‘development’ takes the forms also of the development of underdevelopment, of maldevelopment and dependent development” (*ibidem*). WReC thus emphasizes that the “idea of some sort of ‘achieved’ modernity, in which unevenness would have been superseded, harmonized, vanquished or ironed out is radically unhistorical” (*ibidem*). “Alternative” modernities, as they have been attempted in recent state projects (for example, in Mozambique or Cubanized Angola), thus do not really represent a solution, since they derive from an “assumption as to the ‘western’ provenance of modernity – rather than [from] situating it in the context of capitalism as a world-system – ... both misguided and unnecessary” (2015: 14). These modernities are better understood, in the authors’ perspective, as “peripheral modernities (as long as peripheral is understood only as a relationship to the centers of capitalism [...]), in which all societies shared a common reference provided by global capital and its requirements”² (WReC, 2015: 14). According to WReC, such an understanding

should challenge our uncritical habit of conflating epistemological and chronological primacy (‘modernity happened in Europe first and best, and then in other places’, etc.), and get us into the habit of systematic thinking in terms of non-linear conjunctions. (*ibidem*: 15)

As we ready ourselves to analyze and to compare specific works of Haitian and Mozambican fiction, we do well to keep in mind two main ideas drawn from WReC: 1) capitalism should be understood to be the substrate of world-literature (its “political horizon”; 2) modernity should be understood as constituting world-literature’s subject and form: “modernity is both what world-literature indexes or is ‘about’ and what gives world-literature its distinguishing formal characteristics” (2015: 15)³.

WReC’s argument can be condensed into the following summary assertions: “a single but radically uneven world-system; a singular modernity, combined and uneven; and a literature that variously registers this combined unevenness in both its form and its content to reveal itself as [...] world-literature” (2015: 49). World-literature is thus an

² WReC here is following Harroootunian insights that “If modernity is understood as the way in which capitalism is ‘lived’ – *wherever* in the world-system it is lived — then ‘however a society develops’, its modernity is coeval with other modernities, ‘is simply taking place at the same time as other modernities’” (2015: 14-15).

³ On these questions, also see Jameson, 2013 and Jameson, 1981.

analytical category and not one centered in, or by, aesthetic judgement.⁴ In WReC's view,

the value of literary-world systems theory lies in the fact that it enables comparison of discrepant literary subunits and social formations of the world-system, both at the same point in chronological time and at congruent conjunctures in the recurring rhythmic cycles of capitalism – Russian and Brazilian novels of the 1880s, for instance, or those from the Austro-Hungarian empire and Ireland in the early twentieth century... (*ibidem*: 68)

In my opinion, it is by following WReC's proposed reconceptualization of world-literature that a comparative perspective is possible without following into the same, well-known pitfalls of postcolonial theory.

INTERSECTIONALITY

"Intersectionality" is a concept whose relevance to the argument of this essay will not be made clear until my conclusion. Nevertheless, it is useful to introduce "intersectionality" at this point if only as a suggestion for readers to keep in mind as they assess my interpretations of Pinede's and Borges Coelho's narratives. As a way of concretizing "intersectionality", let us consider cases of what is often termed "identity politics". These will illustrate and confirm two points: (1) the symbolic creation of new identities requires materialization in political practices, and (2) identities are never singular, and that fact opens up the possibility of solidarity.

For example, the recognition, celebration, and appreciation of Afro-American culture within the African-American population in the United States helped centrally to consolidate an Afro-American identity. But Black liberation would have been impossible without the organized struggles carried out by The Universal Negro Improvement Association, The National Association for the Advancement of Colored People, The Southern Christian Leadership Conference, The Black Panthers, or The Dodge Revolutionary Union Movement, as well as by other lesser-known groups. In this way, the formation of an Afro-American identity during the twentieth-century required materialization in social practice as a condition for Black self-emancipation.

⁴ In their analysis, they treat "the novel paradigmatically, not exemplarily, as a literary form in which combined and uneven development is manifested with particular salience, due in no small part to its fundamental association with the rise of capitalism and its status in peripheral and semi-peripheral societies as an import which is in Jameson's words 'as much a component of modernization as the importation of automobiles' (2012: 476)" (2015: 16).

And what is true for the forms of struggle that powered the 1960s Black liberation movement, creating new Afro-American identities from older Afro-American subjectivities, is also true for other self-determining assertions of identity (Black Lives Matter today; the National Organization for Women; the LGBTQ movement; Aztlán and the Chican@ movement; the American Indian Movement). Indeed, the successful emergence of such identities requires materialization in social practices and, in that sense, the mobilization of social movements can precisely be said to transform “subjects” (individuals and groups as passively defined by a social system) into “agents” (individuals and groups as actively transforming a social system).

There subsists, of course, a certain reification of “identity” in what we have just affirmed. Even in the case of identities based on self-determination – ones that are articulated for the purpose of self-emancipation – these in fact lack seamless homogeneity. They may be said to embody their own (stronger or weaker) contradictions, in particular historical conjunctures, such as tensions between women of color and white women, Cuban-American Hispanics and Mexican-American Latinos, gays and lesbians, Native Americans who continue to live on reservation territories and those who have relocated, full-time workers and the precariat, Oprah and Sojourner Truth.

Moreover, and now in a positive sense, identities lack seamless homogeneity because aspects of any individual subject’s identity simultaneously converge with other social identities, even when the individual’s subjectivity is constructed by an identitarian discourse as, in its essence, divergent. That is why it is necessary to introduce the concept of “intersectionality” into any discussion of “identity”. And, indeed, for our purposes “intersectionality” has much to contribute to a discussion of the relations between the identities of the global North and West, on the one hand, over and against the global South and East, on the other, as they are constructed as antinomies in the context of postcolonial theory.

“Intersectionality” is a concept put forward by Black feminist scholar Kimberlé Crenshaw and developed in various ways by Patricia Hill Collins, the Combahee River Collective, Barbara Smith and Angela Davis, among others. It is meant to capture two realities: (1) an oppressed individual, such as a Black woman, experiences multiple forms of oppression simultaneously (gender, race, and, in the majority of instances, social class); and (2) systems of oppression transcend singular identities. Thus Black men are ensnared in the same practices of racism that afflict Black women. Forms of oppression and exploitation based on sexual preference, social class, religion, and ethnicity similarly cut across gender boundaries, nationalities, races, and creeds. In all of these cases, the isolation and vindication of a singular identity masks (1) the fact that multiple oppressions are integrated into an overall social system; and (2) the fact that

those who suffer a particular form of oppression, which others do not suffer, still have an interest in allying with those others, since at some point(s) the oppression(s) each one experiences intersects with the oppression(s) experienced by others.

Views of knowledge and of politics based on “intersectionality” thus avoid the worst consequences of the kinds of “identity politics” that have become so fashionably dominant in the academic world. “Intersectionality” means precisely that one has an interest in fighting against all forms of oppression and exploitation. Moreover, it means that one does not need to personally experience a specific form of oppression (racial, gender, national, class) in order to become an effective fighter against that oppression. In this sense, “intersectionality” reveals the limits of social movements based on “identity”, including nationalist or regionalist movements whose politics reify the identities on which they are based.

“Intersectionality” is thus key to understanding the limits of postcolonial theory concerning the cognitive and political insularity and incommensurability of North and South and East and West.

DEPARTURE AND TRANSIT

The relevance of WReC in this essay will quickly become apparent in my analysis of Pinede’s “Departure Lounge”. The relevance of Chibber must await my analysis of Borges Coelho’s *Campo de trânsito*, as well as my conclusion in which the relevance of “intersectionality” will also figure. Succinctly put, these theories facilitate the analysis of *formal structures* as well as the *ideologies* conveyed by these literary forms. Since I do not want to be accused of “oversimplifying”, and therefore of being a “reductionist, mechanical Marxist”, I wish to stress from the outset that our fictional texts are not mere “reflections of reality” nor are they mere “pretexts” for the interpretive perspectives I employ. On the contrary, I consider that each fictional narrative intervenes in specific politico-ideological circumstances and, in doing so, produces insights embodying genuine cognitive import.

So I begin here by analyzing “Departure Lounge” and I attempt to show how it is only “by grasp[ing] it as the literary registration of modernity under the sign of combined and uneven development” (WReC, 2015: 17) that it is possible to compare it with Borges Coelho’s *Campo de trânsito*. World-literature in this sense encompasses

[...] modes of spatio-temporal compression, its juxtaposition of asynchronous orders and levels of historical experience, its barometric indications of invisible forces acting from a distance on the local and familiar – as these manifest themselves in literary forms, genres and aesthetic strategies. Any typology of

combined and uneven development will offer a catalogue of effects or motifs at the level of narrative form: discrepant encounters, alienation effects, surreal cross-linkages, unidentified freakish objects, unlikely likenesses across barriers of language, period, territory – the equivalent of umbrellas meeting sewing machines on (animated) dissecting tables. (*ibidem*)

By compressing spatio-temporal periods of Haiti's history, Pinede's short story falls within WReC's understanding of world-literature. "Departure Lounge" tells the story, narrated in the first person, of Fabienne, a tour guide who is supposed to show Haiti to Miranda Wolcott, a well-off food journalist. As she waits for Miranda at the airport, Fabienne tries to justify her coming back to Haiti by invoking her dead grandmother's "signs" from the grave. During her trip with Miranda, on which they are going to visit co-ops in Cap Haitien accompanied by Manuel, the agronomist and program manager at Plant for Peace, and Alexis, the director of Plant for Peace, Fabienne's stream of consciousness narration goes back and forth, a strategy used to make the reader aware of some crucial events in Haiti's history. Examples are the Massacre River, "where in 1937, the Dominican dictator Rafael Trujillo ordered the slaughter of at least twenty thousand Haitians" (2011: 256), and the need for Fabienne's parents to leave Haiti because of the brutal government of Papa Doc Duvalier.

In "Departure Lounge" one is faced with inequality on multiple levels. For one, there is open racism: "Then we moved to the U.S., where my classmates asked me if I stuck pins into Vodou dolls. Oh, and if we were responsible for AIDS" (WReC, 2011: 251). Another topic of inequality falls into the category of belittling/discrediting Haiti's cultural/historical importance: "Maybe the sad state of my birthplace is embarrassing me, though I will never admit that to her. It's complicated to try and explain how I can be proud of a place most people see as a hopeless basket case" (*ibidem*: 252). Issues of sexism and gender inequality are also portrayed: "The smoke snaked along the poteau mitan, the middle post holding up the temple. Grandmère Lucille would always say women were the poteau mitan of the world. Then one day I asked her why all the priests at our church were men" (2011: 247). Besides other aspects, the short story also conveys the feeling of being distanced from one's own culture: "I can understand my parents' language but can't use it here, now, for a simple greeting. I can translate long speeches from Creole to English for Miranda, yet can't string together one simple sentence when I need to. I am functionally illiterate in what should be my mother tongue, a fumbling tourist in what should be my homeland" (*ibidem*: 257).

Nonetheless, it is the worker's struggle – their protests and potential use of violence as a means of social/political power – that surfaces as one of the most

striking features of the narrative: “The farmers begin to tell stories of being threatened and forced to sell their land so as a free-trade zone can be built. ‘We will fight for this land until we die!’ they yell, waving their machetes. But some say they’re afraid of what may happen if they don’t sell. Alexis listens to all of it along with us, then he asks if there’s a way they can put their heads together” (*ibidem*: 257).

By paralleling individual and collective suffering, the narrative can thus be taken out of its historical and geographical context, in order to become a text that speaks to and about humanity:

“You are crying”, says one of the farmers. I look up and recognize his face. Earlier, when we were walking through his land, he had spotted me and called out in Creole, “You are Haitian, aren’t you? I can tell by your beautiful skin”. But now his voice is sharp: “You are crying, but we are the ones with a reason to cry”. I have a reason too. I can understand my parents’ language but I can’t use it here, now, for a simple greeting. (*ibidem*: 256-257)

Not to dismiss Fabienne’s own struggle with her split identity, it is nevertheless the farmers’ quest against the government for better working and living conditions which makes this story valuable as an example of world-literature.

Turning our attention now to Borges Coelho’s fictional work, *Campo de trânsito*, will permit us to establish some parallels between the two narratives and to draw a few conclusions.

The plot of *Campo de trânsito* is set around the life of the protagonist, J. Mungau, located in a transit camp. Mungau is taken there in the middle of the night and never knows the reasons for his arrest. Even though it is easy to associate the narrative with a critique of the reeducation camps established in Mozambique after its independence, Borges Coelho asserts that is necessary to avoid such a reading:

O Campo de Trânsito flerta com a realidade dos campos de reeducação do nosso passado socialista, mas, desde o princípio, que visava a algo mais geral. Num certo sentido, é mais abstracto que os livros anteriores e procura colocar algumas questões relativas ao absurdo na nossa civilização global. (Borges, 2007)

In this sense, the book’s referentiality is simultaneously connected and not connected to the reality of Mozambique and can be situated in the context of global civilization. As WReC puts it, this Mozambican text should be considered together with the Haitian text discussed above because they both “bear testimony – in their own

distinct ways, and in both their form and their content – to the ‘shock of the new’, the massive rupture effected at the levels of space-time continuum, lifeworld, experience and human sensorium by capitalist modernisation” (2015: 50). Even though the space is thoroughly described, there are no references to an identifiable geography. It is this particularity that opens up the narratives to and for a “juxtaposition of asynchronous orders and levels of historical experience, its barometric indications of invisible forces acting from a distance on the local and familiar” (*ibidem*: 17).

Campo de trânsito alludes to a scenario where all the possible situations conveyed by a totalitarian State emerge, where the capitalist order reigns, transforming individuals into a collective where their human individuality disappears as well as their social rights. None of the book’s characters have a proper name, with the exception of the protagonist. They are either prisoners identified by numbers, by their profession (Village Chief, Professor, Director), or by some other characteristic (Professor’s Wife, Egret, Pitted). We can observe here striking similarities with Pinede’s “Departure Lounge” where the farmers who live on Haiti’s border are described as a collective voice that can be placed in any corner of the world, where peasants are threatened and forced to sell their land to comply with the capitalist processes and forces imposed by the intervention of imperialist countries. It is the lack of democracy that links Pinede’s peasants and Borges Coelho’s people at the reeducation camps, all of whom are forced to abandon their lands, displaced, and with no choice other than compliance.

Another similarity suggested by both narratives can be located in the vicious attacks perpetrated by the State on its individuals: Manuel, as we have seen, gets abducted by a group of armed men and hasn’t been seen since, as many have also disappeared at the reeducation camps in Mozambique. This also leads us to the idea of massacres on a greater or lesser scale, ones carried out either by the country’s government – as in the case of Mozambique as portrayed by Borges Coelho’s narrative (where a supposedly socialist State tries to impose on its inhabitants a new mentality based on Marxist-Leninist principals⁵) – or by neighborhood governments – as in the

⁵ While it is customary simply to take at face value Frelimo’s claim that it implemented “socialism” in the 1975-1992 period, in fact it did no such thing. Its model of “socialism” derived directly from Stalinism: a one-party state, a state-controlled (top-down) command economy, a state-controlled process of land reform, extensive nationalization, and a heavily subsidized social sector (the first three of which have no place in Marx and Engels’s conception of socialism, which always stressed workers’ and peasants’ self-emancipation and explicitly rejected any kind of “socialism” bestowed upon the populace from above). All of this assured that political power in Mozambique brought with it the party and state’s bureaucratic control of the means of production. An ideology and practice of “nationalist modernization”, derived from Western models, characterizes both the “post-independence” and the so-called “post-socialist” periods. The difference between the two, of course, is that the form of capitalism pursued between 1975-1992 consisted of state-led development (exactly like that which was seen not only in places such as the USSR and Cuba, but also in US areas of influence such as the Pacific Tigers), while the form of capitalism pursued after 1992 in Mozambique is neoliberalism. The latter period has witnessed the introduction of multiple political parties, but capitalism has been proven globally to be compatible not only with multi-party political systems, but also with single-party states.

reference made in Pinede's short story to the 1937 slaughter ordered by Dominican dictator Rafael Trujillo, which took the lives of at least twenty thousand Haitians.

One of *Campo de trânsito*'s most interesting features is the class taught by the Professor in which he instructs the prisoners in regard to the virtues of collectivity vis-à-vis the disease of individuality. In Mungau's opinion, "a colectividade é um corpo só, um corpo que resulta da união das várias singularidades" (Borges, 2007: 75). On the other hand, Prisoner 13.2 believes, in opposition to Mungau, that "uma união simples de singularidades só poderia resultar numa singularidade que, embora maior, continuaria a ser também ela limitada" (*ibidem*: 76). Transformation would be the solution – "uma colectividade é, isso sim, uma união de colectividades *transformadas*!" (*ibidem*: 76). The Professor then shows the importance of the collectivity by comparing the garden labored by Prisoner's 13.2 group with his wife's, emphasizing the vitality of the first in opposition with the poor quality of the second. According to his point of view, the lesson is obvious: "Vale a pena tanta obstinação individual? Tanto excesso, digamos assim, de singularidade? Vale a pena desafiarmos sozinhos a natureza?" (*ibidem*: 77). The dutiful students reply that no, it is not worth it to defy nature alone. Nonetheless Borges Coelho's narrative suggests something else, since it places in the hands of the Professor's Wife – a character apparently without voice and power, submissive to her husband who mistreats her violently – the agency of the Director's murder following his rape of her while she worked in her garden:

Espreitando por detrás do rochedo Mungau tem enfim a visão da horta da Mulher do Professor. A meio dela, por cima das raquíticas couves, depara com o Director de calças caídas até aos tornozelos, com as perninhas fortes bem à mostra. Segura a Mulher do Professor, muito maior do que ele, com as suas duas enérgicas aranhas; obriga-a a manter-se de gatas no chão enquanto prossegue com uma arrastada prelecção. Sublinha aquilo que diz com puxões secos que a obrigam a torcer a cabeça e a impedem de se levantar. (Borges, 2007: 123)

Later, she asks Mungau: "Empresta-me a tua faca. Tenho de fazer um trabalho que só com ela posso fazer. Devolvo-ta assim que o concluir" (Borges, 2007: 142). Mungau's thoughts convey the awakening of a woman against her oppression not only by men, but also by the capitalist power embodied in the Director's character:

É a primeira vez que lhe ouve a voz assim articulada, proferindo uma frase toda inteira. Não são rugidos nem uivos da fera, nem sequer os gemidos de uma brutalizada vítima. É apenas uma voz de mulher. E di-lo enquanto se vira

fugazmente para trás, na direcção da moribunda horta. Como se só aquela faca fosse capaz de a fazer reviver. (2007: 142)

This act will change life in the fields. Perhaps the sexual violence can be understood as analogous to the crimes committed against the people and the land by capitalism's penetration of pre-capitalist societies. The Professor's Wife contains in herself a powerful negative critique of the social and political system that is in place. She also can represent the potential for resistance to the physical and psychological violence that is imposed on her and on the people of Mozambique. The same can be said about Manuel. Even though he is kidnapped, and his disappearance may imply his death, he was resisting the power of capitalism in a society highly dominated by American and European imperialism and capitalism. Alexis and the peasants who survived "the vicious attacks that took place yesterday in Hinche against peasants leaving the Congress" (*ibidem*: 261) will keep on fighting "against globalization" (*ibidem*: 258).

At the end of the novel, one observes the dissolution of the totalitarian organization spread across the three fields – the Old, the New and the Transit one. The prisoners of the two first ones revolt and threaten to invade the third, which lost its leadership. In the midst of the chaos, out of which there seems to be no other way except imposing a new absolute order, the Professor's Wife keeps working on her garden apparently oblivious to her surroundings:

Semicerrando os olhos, Mungau consegue ainda ver uma minúscula horta mais distante onde um vulto inclinado trabalha com afinco, como se todo o trabalho que há a fazer tivesse de ser feito hoje. Como se amanhã já fosse tarde. Um vulto que enterra a enxada no chão com a mesma convicção com que se enterra uma faca afiada num macio peito. (Borges, 2007: 195)

Her resistance to the totalitarianism imposed by the new post-independence government can also be interpreted through the world-literature analysis proposed by WReC as a reflection of the multiple temporalities extant in the combined and uneven development of a periphery. Her way of cultivating her garden can be seen as a traditional mode of subsistence which, along side of the cruel attempts at destruction by the colonialist order, remains alive and still struggles against the new system of modernization. Mungau's position of critical opposition, which he maintains until the end by fighting against the absurdity of his arrest, parallels in "Departure Lounge" the actions of the Haitian activists, who never stop voicing against the absurdities of their nation.

I suggest here that both texts also narrate, using WReC's words, "the coexistence and clash of customary and emergent social and cultural practices in... traditional societie[s] in the throes of capitalist modernization" (2015: 88). In Mozambique, with its traditional modes of subsistence and an old order inlaid within traditional religions, we can hear the echoes of Haitian voodoo: "Obrigo-os a ler essa ordem nas pedras enterradas, nos ossos que afloram e nos espreitam" (Borges, 2007: 103).

This is also mostly exemplified by the clash between the Village Chief's views and the Director's. According to the Village Chief the prisoners have to learn to distinguish between recollection and tradition:

Ambas dependem da memória mas são inteiramente diferentes. Enquanto a lembrança é um exercício individual e rebelde, fútil e pouco produtivo, a tradição é fruto da ordem. Estes prisioneiros chegaram aqui com as suas privadas e desprezíveis lembranças. Acusavam as autoridades de acontecimentos antigos, acontecimentos dispersos que hoje não fazem qualquer sentido. Aos poucos, contudo, vão chegando à tradição, a este sentido supremo que é sabermos todos de onde vimos, esta certeza de virmos todos do mesmo lugar. E sobretudo, esta vontade de fazermos hoje como foi feito antigamente. (Borges, 2007: 102)

The Village Chief also "desconfia da modernidade que se respira no Campo de Trânsito, teme as perversidades que esta deixa fermentar" (*ibidem*: 184). The Director, on the other hand, "perde-se nas trufas, pensa que elas são a solução para todos os problemas, a forma de amansar os prisioneiros. Desdenha deste trabalho, diz que perco o meu tempo à procura de calhaus" (*ibidem*: 103-104). In this context, the truffles would be the symbol of the throes of capitalist modernization.

The representation of space in both narratives also exceeds the description of its physical characteristics, "as the political and cultural implications are joined to intimations of the 'irreal'"⁶ (WReC, 2015: 88). Mozambique and Haiti mark a verifiable position in the map, but they also allude to a place of fantasy in the imperial imagination – the Soviet Union and China in the former's case; the United States, the IMF and the World Bank in

⁶ João Paulo Borges Coelho's novel also falls into this category. WReC describes the novel as "inhabiting what Michael Löwy has called 'a border territory, between reality and 'irreality' (2007: 196). [...] Löwy devised the term 'critical realism' to describe an aesthetic 'founded on a logic of the imagination, of the marvelous, of the mystery or the dream' (194), [...]" (2015: 83). According to WReC, "critical irrealism as theorized by Löwy does not, for all its investment in imagination and the imaginary, deny the existence of natural and social words independent of human perception or apprehension. This foundational homage to realism, or remembrance of it, gives critical irrealist texts the ability to articulate powerful critiques of actually existing reality, which, as Löwy writes, have variously taken the forms of 'protest, outrage, disgust, anger, anxiety, or *angst*' [...]" (2015: 83).

the latter. Also, the realities lived in the context of these physical spaces extend beyond their national borders and are felt throughout other world peripheries, as highly suggested by Borges Coelho's omission of proper names and country designation in his novel. Both narratives intersect at the human level where human beings are being oppressed and exploited by the capitalist system. Both also envision a way out by portraying the union of the individuals in a common cause. Borges Coelho's novel describes that space of encounter – revolution? – in a moving manner:

Murmura-se por todo o descampado – sobre as bancas dos feirantes, na camarata dos guardas, nos labirínticos corredores entre as casinhas dos prisioneiros, no amontoado de crianças, velhos, mulheres e aves domésticas a que já chamam de Aldeia Nova –, murmura-se por toda a parte que a horda do Campo Novo se juntou à horda do Campo Antigo algures, a meio do caminho. São agora uma horda só. Ao braço forte e desarvorado juntou-se a pérfida inteligência. As luvas cinzentas, capazes de prender como tenazes, têm agora pares de óculos de lentes grossas que as guiem. Sabedores destes zunzuns, os feirantes embalam os seus produtos, recusam-se a vendê-los ainda que lhes seja oferecido o dobro do preço que antes pediam. Os guardas, por sua vez, plantam as armas dentro do chão como esforçados aldeãos recorrendo a inéditas e metálicas sementes, enterram as próprias fardas como circunspectos coveiros, libertam-se de identidades passadas, fazem as contas das que lhes convém assumir. [...] Já se fala em liberdade, teme-se o pior. (2007: 192)

CONCLUSION

This essay has attempted to show how world-literature theory as proposed by WReC can function as a way forward out of older paradigms of reading literature that in one way or another iterate and reiterate imperialist ways of dividing the world and its populations. My argument has unfolded within the context of Vivek Chibber's critique of postcolonial theory – a critique which suggests that postcolonial studies, although once undeniably part of the vanguard of intellectual innovation, now constitutes a scientifically and ideologically stale paradigm restricting further advances in emancipatory cultural theory and practice.

Postcolonial theory posits entrenched dichotomies and unbridgeable gulfs between and among regional geographies, races, ethnicities, nations, genders, modern and traditional societies, individuals and collectivities. The two fictions we have considered here, however, effectively cognize and represent a means of overcoming such divisions through forms of solidarity.

In “Departure Lounge” Fabienne’s evolving consciousness of Haitian inequalities also implicates inequalities in the U.S. The representation of her split identity suggests the potential for cross-cultural understanding and resistance. The farmers’ struggle against the destruction of their lands by the forces of economic imperialism (the transmutation of Haiti into a super-exploited free-trade zone) subsumes individuals within a purposeful collectivity while diminishing neither individual personality nor social movement, as happens with the subordination and sacrifice of individuality in oppressive collectivities (such as capitalist minimum wage workers or Stalinist slave labor camps.) The overlay of economic and cultural temporalities accentuates Fabienne’s alienation from her native language, as well as from her past in Haiti, at the same time as it stimulates her memories of a frequently alienated youth as a Haitian immigrant to the U.S.

In *Campo de trânsito*, the bad collectivities imposed by capitalism and Stalinism – both of which seek to erase the independence of individual thought and action – are contrasted with the good collectivities envisioned by Mungau and practiced by the Professor’s Wife and the political prisoners who revolt in Transit Camps One and Two. Here, especially in the dialog/debate between Mungau and Prisoner 13.2, the narrative voice evinces a belief in the power of social struggle to transform both individual subjectivities and collective consciousness alike. The parallelism between the Prisoners’ gardening (collective) and the Professor’s Wife’s gardening (individual) drives home the same point. Similarly, the garden as the scene of the rape of the Professor’s Wife by the Director and the subsequent vengeance exacted against him by her – especially in the light of the Professor’s ongoing physical abuse of his Wife – accords to the individual (Wife) a revolutionary agency that, once again, parallels and helps to compose the collective revolt against capitalism and Stalinism. Moreover, the revenge of the Professor’s Wife produces direct effects in the fields. These effects symbolically figure forth not only the possibility of solidarity and unity in struggle but also a form of collectivity that, again, does not erase the individual. They highlight the possibilities of resistance along both gender and class lines – possibilities that become and which remain available precisely in the context of “combined and uneven development”. Indeed, perhaps more so than in “Departure Lounge”, *Campo de trânsito* helps us to understand a number of the political opportunities embedded in the dynamic of an uneven modernity.

Such realities and possibilities, as expressed in “Departure Lounge” and *Campo de trânsito*, make clear how and why the notion of “intersectionality” contributes a fundamental perspective to a theory of world-literature based on combined and uneven development. Specifically, it elucidates in and for the world-literature system that a better

future can be envisioned by way of cutting through the borders between countries and continents and enabling citizens to discover that they share much more in common than they were taught to think by the oppression and exploitation of capitalist powers.

Intersectionality, *world* literature as a function of combined and uneven development: these ideas not only strengthen postcolonial studies but they also strengthen Marxist literary and cultural theory. As Sharon Smith argues, intersectionality as an approach to

fighting oppression does not merely complement but also strengthens Marxist theory and practice – which seeks to unite not only all those who are exploited but also all those who are oppressed by capitalism into a single movement that fights for the liberation of all humanity. (2013-2014: 21)

Smith adds:

As an additive to Marxist theory, intersectionality leads the way toward a much higher level of understanding of the character of oppression than that developed by classical Marxists, enabling the further development of the ways in which solidarity can be built between all those who suffer oppression and exploitation under capitalism to forge a unified movement. (*ibidem*: 22)

It would seem that the impossibility of solidarity (East vs. West; North vs. South) that has been institutionalized by postcolonial studies can be overcome and surpassed by ways of reading and thinking about literature and the social world that bring together writers, books and readers from different, yet *intersected*, spaces and histories within a common effort to overpower the inequalities created by capitalism.

Revised by Sofia Silva

SANDRA SOUSA

Department of Modern Languages & Literatures, University of Central Florida
12790 Aquarius Agora Dr, Orlando, FL 32816, USA
Contact: sandra.sousa@ucf.edu

Received on 25.11.2015

Accepted for publication on 09.06.2016

REFERENCES

- Bhabha, Homi (2004). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge [2nd ed.].
- Borges Coelho, João Paulo (2007), *Campo de trânsito*. Lisboa: Caminho.
- Chibber, Vivek (2013a), *Postcolonial Studies and the Specter of Capital*. New York: Verso.
- Chibber, Vivek (2013b), "Marxism, Postcolonial Studies, and the Tasks of Radical Theory", *International Socialist Review*, 89, 40-44.
- Davidson, Neil (2014), "Trotsky's Developed Insight", *Socialist Worker*. Accessed on 14.04.2014 at <http://socialistworker.org/2014/03/12/trotskys-developed-insight>.
- Du Bois, W. E. B. (1994 [1903]), *The Souls of Black Folks*. Unabridged. Mineola, NY: Dover Publications.
- Guha, Ranajit (1997), *The Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guha, Ranajit (1998), *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jameson, Fredric (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric (2013), *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. London: Verso.
- Jani, Pranav (2014), "Marxism and the Future of Postcolonial Theory", *International Socialist Review*, 92, Paragraph 7. Accessed on 14.04.2014, at <http://isreview.org/issue/92/marxism-and-future-postcolonial-theory-0>.
- Pinede, Nadine (2011), "Departure Lounge", in Edwidge Danticat (org.), *Haiti Noir*. New York: Akashic Books, 242-261.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*. New York: Vintage.
- Smith, Sharon (2013-2014), "Black Feminism and Intersectionality", *International Socialist Review*, 91, 6-24.
- Sousa Santos, Boaventura de (ed.) (2008), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Trotsky, Leon (1930; 1931 [1906]), *The Permanent Revolution and Results and Prospects*. Marxist Internet Archive. Accessed on 16.04.2014, at <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1931/tpr/index.htm>.
- Warwick Research Collective (2015), *Combined and Uneven Development. Towards a New Theory of World-Literature*. Liverpool: Liverpool University Press.

@cetera

REVISÕES CRÍTICAS

FRANCISCO BETHENCOURT (2015), *RACISMOS – DAS CRUZADAS AO SÉCULO XX*. LISBOA: TEMAS & DEBATES / CÍRCULO DE LEITORES, 584 PP.*

As recensões a *Racismos*, de Francisco Bethencourt (FB), publicado em Portugal depois da edição pela Princeton University Press, são unânimes em apontar a obra como notável, única, um marco na historiografia. É a primeira história global do racismo. Para além dos factos, relações e análises que o livro nos traz, marcaram-me dois aspetos em particular: em primeiro lugar, a extrema importância deste livro para os debates contemporâneos; em segundo, a escala do livro – ‘racismos’, marcadamente no plural, porque só assim se pode declinar, das cruzadas à atualidade.

Para tão ampla leitura FB recorre a fontes primárias, documentos impressos, elementos de cultura visual e narrativas literárias que colocam a subjetividade do eu na história, num tema simultaneamente tão público como privado: a nossa identidade definida pela “raça”, a cor, o formato, o nosso aspeto exhibe, o que nós somos, a leitura que proporcionamos e, sobretudo, a leitura que fazem de nós em determinados contextos. Dentro desta imensa leitura de materiais, a abordagem do tema vai desde os textos mais conhecidos das teorias científicas sobre o racismo, à linguagem expressa pela cultura popular, ligada a grupos dominantes com projetos políticos de pendor racista; desde a análise de elementos da cultura visual sofisticada que inclui a cartografia, à cultura visual mais popular expressa no que hoje vulgarmente designaríamos por artesanato. Temporalmente, e como referi, mas agora em maior detalhe, FB analisa fenómenos de grande escala em termos de mobilidade, que vão

* Este texto resulta do trabalho desenvolvido no âmbito do Projeto “MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624). A obra de Francisco Bethencourt constitui a tradução do título original inglês *Racisms – From the Crusades to the Twentieth Century* (Princeton University Press, 2013).

do primeiro movimento da expansão de cristãos para o Médio Oriente na altura das Cruzadas, à Expansão europeia, do tráfico negreiro transatlântico, à exterminação selecionada que marcou a história do século xx – do genocídio dos Arménios, ao extermínio dos Herere na Namíbia, o Holocausto, o Ruanda. E, portanto, para lermos este livro temos não apenas de mudar o olhar, mas de mudar a escala do olhar.

Esta exigência é imposta ao leitor, de forma óbvia, pela temporalidade referida que o livro cobre, e de forma mais oblíqua por dois outros aspetos que enformam a proposta de FB na abordagem do tema de *Racismos*: o olhar interdisciplinar a partir do historiador que é. E é justamente a segurança da condição do seu olhar de historiador que este livro reafirma, que lhe permite o diálogo positivo com as outras disciplinas para projetar um olhar interdisciplinar – com a geografia, a história da cultura, a sociologia, a economia. É este olhar interdisciplinar de historiador que se realiza plenamente na perspetiva comparada dos contextos que analisa. Mostra-nos, na longa duração, como diferentes contextos temporais e geográficos levam a diferentes textos ou discursos sobre o racismo, o que confirma justamente o seu carácter histórico. Como afirma na sua introdução: “O racismo é relacional e sofre alterações com o tempo, não podendo ser compreendido na sua totalidade através do estudo segmentado de breves períodos temporais, de regiões específicas ou de vítimas sobrejamente conhecidas – negros ou judeus por exemplo” (p. 17).

Mas nestes variadíssimos textos, no sentido amplo do termo, e diferentes contextos, o conceito que sustenta o livro e o argumento mantém-se e liga-se de imediato a um outro conceito fundamental: o poder. Racismo é, e cito: “preconceito quanto à descendência étnica combinado com ação discriminatória”. Como investigadora pergunto-me muitas vezes como terá FB chegado a esta definição tão lúcida e aparentemente tão simples e tão descritiva do fenómeno em análise. Esta é a tese que persegue o livro, narrando a história do racismo europeu e do seu impacto global dado pela Expansão europeia, as suas interpretações europeias projetadas para todo o mundo, num sistema de fluxos e refluxos causado pelos contextos históricos que provocaram, em cada geografia, as diferentes interpretações e modelizações de um fenómeno comum, o racismo. Por isso também racismos no plural.

Aqui abre-se a segunda parte da tese que anima a proposta de FB – as ações discriminatórias que ativam o preconceito racista estiveram ao longo dos séculos, e no século xx, particularmente presentes na nossa memória, ligadas a projetos políticos, não exclusivamente europeus mas que adquiriam na Europa e, através da Europa, uma consistência conceptual que se projetou numa escala global conferida pela Expansão, com a Europa como centro simbólico do mundo. E, neste aspeto, é

particularmente relevante para os estudos de história global a atenção que FB dedica à Península Ibérica. A Península, como bem mostra FB, é o lugar da Europa no qual praticamente ao mesmo tempo em que se expulsava o Outro de si mesmo – o mouro, o judeu, o cristão-novo – se lidava com o Outro oceânico, negro, ameríndio, asiático; e este é um aspeto decisivo da história da relação da Europa com o mundo. A tensão entre uma variedade cada vez maior de povos encontrados pelos europeus e povos europeus genericamente brancos (mas tão diversos entre si), face a estes diversos outros, levou ao estabelecimento de uma rede de leitura baseada em estereótipos – tantas vezes resultado de puros equívocos do olhar que perduram até hoje – capazes de apreender e descrever a diversidade do mundo como só os estereótipos permitem na sua simplicidade analítica básica. Mas o que FB também mostra muito bem, devido ao seu profundo conhecimento da história da Europa do Sul, é o modo como os estereótipos criados pela Europa do Norte, sobretudo após a Reforma, para descrever a Europa do Sul, vão também servir (em alguns aspetos globalmente ampliados), para descrever o que poderíamos contemporaneamente chamar hoje de Sul Global. Da mesma forma, também o discurso de justificação da Europa de vocação colonial ultramarina, apoiada primeiro em motivos mais religiosos, e posteriormente em motivos mais civilizacionais vai dialogando, dando os motes ou renovando as justificações para a ação colonial realizada pelos países do Leste europeu, ou seja, para o outro modelo de colonização europeu, baseado na anexação do território do próximo pela sua inferiorização. Esta circulação de discursos e de transferências de memórias terá um impacto fundamental na visão dos países do Norte da Europa em relação a Portugal e Espanha, como países que falharam a modernidade europeia porque falharam a sua missão colonial no século XIX. Esta situação permitiu um apagamento da primeira modernidade europeia protagonizada pelos Reinos Ibéricos e, conseqüentemente, na definição do mundo e da Europa que eles, numa primeira mão, geraram, nomeadamente através de algo de completamente novo na América do Sul, o espaço seguramente mais complexo de colonização europeia, como FB argumenta na terceira parte deste livro. A espessura de séculos e a complexidade destes movimentos, muitas vezes de leitura facilitada pela historiografia de cariz anglo-saxónico ou francês, que na verdade inicia a narrativa *in media res*, ou seja, a partir do momento em que os seus países se tornaram protagonistas, faz com que a história ibérica quando surge seja quase só com a categoria de antecedente de uma narrativa europeia e não, como foi, da sua vanguarda, informada aliás por um diferente discurso justificativo, essencial para entender as formas de expansão. Esta complexidade, apontada pela leitura crítica que tem vindo a ser feita deste livro de FB, é revista pela dimensão comparativa que o historiador imprime no capítulo sobre a exploração

oceânica, integrando o movimento ibérico na Europa e no mundo e os movimentos europeus do resto da Europa na sequência destes. Na verdade, só assim é possível abordar a densidade do tema que se propõe estudar, como mostrará não apenas pelo exemplo do território ibérico, com toda a sua variedade interna, mas em toda a sua projeção e ampliação com novos fatores na América do Sul, de ocupação e colonização ibérica. No tema, a centralidade do tráfico de escravos do Brasil em particular ganham o valor que lhes é devido num assunto desta dimensão. Este livro é de uma relevância política crucial para o estudo do colonialismo português e da sua relação com os outros impérios, bem como para o Brasil atual.

Na terceira parte do livro *Sociedades Coloniais*, FB começa por esclarecer os protocolos a partir dos quais pensa a questão, distanciando-se de uma historiografia tradicional centralizada na ação europeia no Sul e deixando os nativos de fora dos processos. Esta visão eurocêntrica não considera todo o impacto na receção das instituições, ideias, línguas e normas europeias em cada espaço, que, como sabemos, levou a adaptações e negociações de parte a parte, sem contudo ignorar as diferenças de relação de poder inerentes à relação colonial (que vai desde a obliteração, neutralização, assimilação ou negociação da identidade do outro). Basta pensarmos no “exemplo” português, e logo se torna evidente que as colónias portuguesas da Ásia eram diferentes das africanas e ambas das americanas, como aliás acontecia nos outros impérios. E basta pensarmos em algo de tão crucial como as línguas, para avaliar o impacto mútuo da ação colonial. Se assim não fosse não existiriam crioulos, que são no sentido linguístico do termo, a prova do uso de algo europeu misturado com as línguas dos falantes do território, implicando para tal interação social, partilha e necessidades conjuntas legitimadas pelo uso. Se assim não fosse, e numa outra escala, politicamente muito mais significativa, não teríamos as línguas coloniais europeias a tornarem-se nas línguas da expressão da emancipação dos povos colonizados, através das suas palavras de ordem política ou da sua literatura. Não teríamos Chinua Achebe a declarar que quando escreve em inglês a língua inglesa é africana, José Luandino Vieira a declarar a língua portuguesa como um troféu de guerra ou ainda Samora Machel a fazer a sua viagem de reconhecimento do país pós-independência do Rovuma a Maputo em língua portuguesa. Resumindo, as línguas coloniais europeias não seriam hoje as línguas da maior parte das suas ex-colónias, para não falar em muitas outras influências decisivas na estrutura do Estado, do Direito, das práticas religiosas, da culinária, ou ainda da conceção urbana. E note-se que não se trata de um movimento de sentido único que por força política do processo de colonização foi evidente, mas olhe-se para a Europa nos vários períodos de

colonização e no momento atual e pense-se no movimento de fluxos e refluxos que o processo colonial implicou.

Ainda nesta introdução de colocação dos problemas essenciais para entrarmos no seu texto analítico sobre o racismo nas sociedades coloniais, FB critica os essencialismos de análise relativamente às diferentes colonizações e adaptabilidades dos colonos, baseadas em mitos e não em factos históricos, como por exemplo a ideia feita sobre a maior adaptabilidade dos povos peninsulares aos trópicos, em virtude da sua história interna pré-Expansão de contacto com muçulmanos e judeus, sem ter em conta dados tão importantes como a quantidade dos colonos por colónia, ou se se tratava de uma colonização de família ou de homens isolados. Na opinião de FB estas visões geram um terreno prodigioso para a elaboração e confirmação dos estereótipos tão fundamentais na apresentação e na representação do racismo. Mas são essencialmente mitos, e portanto não são a história, mas a imagem da história. No caso português, basta pensarmos em toda a elaboração das realidades coloniais portuguesas feita pelo luso-tropicalismo para vermos como isto é verdade e, sobretudo, a imensa força retórica que têm, mesmo quando confrontados com a narrativa histórica analítica. Esta consciência crítica e esta declaração de princípio é de suprema importância quando se quer analisar contextos tão diversos e algo tão complexo como os novos preconceitos étnicos suscitados pela criação de sociedades coloniais europeias. O nível de conflitualidade interétnica que as caracteriza é a história do colonialismo nos vários continentes, capaz de gerar fenómenos de violência com a magnitude do comércio escravagista transatlântico, de onde emerge a figura negra do escravo trasladado para o Novo Mundo e um novo tipo de sociedade, uma sociedade colonial, organicamente comprometida com a Europa e caracterizada pelo grande número de trabalho escravo africano que, proporcionou a oposição total branco/negro. Recalcada na paisagem desta sociedade ficaria para sempre a nova humanidade para os europeus – os índios. A esta complexidade interétnica e social, acresciam ainda os de raça mista, entretanto gerados no processo colonial e que originaram ainda novas taxonomias. Rejeitando a pura transferência das teorias e práticas europeias, FB analisa os quadros coloniais de onde emergem estas novas sociedades que vão gerar as independências nas Américas e rejeita a reinterpretação ou substituição de preconceitos étnicos transmitidos. Só assim pode alcançar plenamente os seus objetivos perfeitamente atingidos: por um lado, mostrar a ligação entre racismo e projetos políticos; e, por outro lado, mostrar como os empreendimentos coloniais influenciaram os preconceitos interétnicos e raciais que sentimos ainda hoje na própria Europa como uma transferência de memória do mundo colonial para o mundo multicultural de tantas cidades europeias, ainda hoje urbanisticamente tão reveladoras

das suas heranças coloniais e dos modelos mais discriminatórios ou mais segregacionistas gerados.

Na última parte do seu livro, FB analisa o aumento de preconceitos quanto à descendência étnica, combinados com as ações discriminatórias provocados pela expansão do nacionalismo no século XIX e XX. Os novos projetos políticos saídos da conjugação grupo étnico-nação regressavam agora à Europa e à sua variedade interna, de alguma forma camuflada ou atenuada face à imensa variedade que o processo de expansão ultramarina do continente tinha gerado e que tinha alimentado as grandes discussões, classificações e teorias de raça. Agora, no interior da Europa, dava-se a reafirmação de identidades contra os impérios territoriais que caracterizavam a Europa de Leste (Otomano, Austríaco, Russo). Tratava-se de divisões baseadas na raça (um povo), língua, religião, tudo em nome da nação.

Finalmente, e como uma excelente obra abre sempre uma série de pistas inovadoras para quem a lê e seguramente abre caminho para outras investigações, penso que este é um trabalho fundamental para a crescente comparação entre a construção moderna da diferença colonial a partir do conceito de raça e o processo de constituição do antissemitismo moderno. Como mostra FB, a estratégia eliminacionista, não está, de modo nenhum, ausente do colonialismo, como provam os vários episódios de genocídio ao longo da história deste. E, como sempre lembra António Sousa Ribeiro, é indesmentível que existem semelhanças fortes entre a construção do judeu pelo nazismo e a construção do colonizado no quadro da diferença colonial. Deste ponto de vista, tanto o colonialismo como o antissemitismo são constituintes fundamentais da modernidade europeia, pertencem ao lado sombrio da Europa branca, levando-nos ao mais profundo questionamento da grande narrativa do moderno e, sem dúvida, que também para este debate tão fundamental para a contemporaneidade o livro de FB é uma peça chave.

Margarida Calafate Ribeiro

SELMA PANTOJA, EDVALDO A. BERGAMO, ANA CLÁUDIA DA SILVA (ORGS.) (2015), *ÁFRICA CONTEMPORÂNEA EM CENA. PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES*. SÃO PAULO: INTERMEIOS, 154 PP.

A INTERDISCIPLINARIDADE E O COMPARATISMO, ENTRE DESEJOS E PRÁTICAS

Este volume tem origem num colóquio internacional organizado na Universidade de Brasília (2013), “Leituras Cruzadas: O Texto Colonial e a História em Letras. A Pós-

-Graduação e a Interdisciplinaridade em Cena”. Os organizadores relembram que a principal característica do encontro em questão foi a interdisciplinaridade, característica essa que os editores colocam no âmago da obra: “este livro pretende, em suma, fomentar o debate e fornecer subsídios atualizados para o desenvolvimento dos chamados estudos africanos na contemporaneidade, assumindo que a perspectiva inter- e multidisciplinar é a mais apropriada para compreender a diversidade do continente” (p. 11). A obra ambiciona ainda a “divulgação do conhecimento produzido sobre as realidades e culturas africanas” (p. 11).

Os três primeiros capítulos são dedicados ao sistema de ensino superior em Moçambique, Angola e a uma experiência de articulação dos saberes na Universidade de Brasília (Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares). No caso de Moçambique e Angola, duas constatações sobressaem: o crescimento contínuo do número de estudantes desde a independência e a criação de instituições de ensino superior privadas, muitas vezes de menor qualidade do que as suas congêneres públicas. Neste contexto, vários desafios se colocam ao desenvolvimento/crescimento do ensino universitário em cada país, nomeadamente a necessidade de desenvolver cooperações ao nível regional. Assim, Armindo Ngunga, em “Programas de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanidades na Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique”, defende a articulação entre saberes/conhecimentos (pela criação de cursos de pós-graduação interdisciplinares), assim como a colaboração entre universidades de diferentes países (nomeadamente no desenvolvimento de projetos de investigação).

Na segunda parte da obra, “Texto colonial e pós-colonialidade”, sobressai uma evidente heterogeneidade. É certo que volumes resultantes deste tipo de evento se pautam frequentemente pela diversidade, mas espera-se, todavia, um certo grau de homogeneidade entre os vários estudos, como se verifica aliás na primeira parte, onde há algo que estabelece uma união entre os vários contributos. Porém, dificilmente se encontram pontos de convergência entre “O comparatismo literário entre os países de Língua Oficial Portuguesa: perspectivas político-culturais e reflexões comunitárias” de Benjamin Abdala Júnior, “O processo de transição para o multipartidarismo em Cabo Verde”, de Leila M. G. Leite Hernandez e “As culturas africanas na encruzilhada dos mundos”, de Selma Pantoja e Estevam Thompson.

À exceção da segunda contribuição, que foca uma questão particular e delimitada, as duas outras tendem, por vezes, para uma certa generalização. Júnior advoga a necessidade de um comparatismo alternativo ao eurocêntrico, ou seja, um comparatismo construído a partir do Sul – nomeadamente o Sul que fala português e castelhano – capaz de forjar novos instrumentos analíticos. Entre os conceitos

emergentes neste campo, o autor cita a Literatura-Mundo (p. 56). Esta noção, que se tem tornado mais atual desde a publicação do famoso “Manifesto para uma Literatura-Mundo” no *Le Monde* (2007), pode de facto ser heurísticamente estimulante; todavia, por surgir sem contextualização e sem aprofundamento no texto, não se torna visível em que medida e de que forma pode vir a ser útil no paradigma comparatista emergente defendido por Júnior.

Na área dos estudos pós-coloniais é atualmente consensual a necessidade de procurar modos não eurocêntricos de pensar o comparatismo, e concordar-se-á certamente com a seguinte observação do autor: o eurocentrismo tem-se perpetuado através de uma multiplicidade de referências, de representações, de estratégias, o que torna o pensamento alternativo da alternativa ao mesmo tempo estimulante e complexo. O risco, porém, reside na criação de uma dicotomia entre dois polos: a hegemonia do Ocidente, e, no Ocidente, a hegemonia de um centro branco, cristão e rico, por um lado, e um vasto campo dominado onde cabem todas as lutas pela emancipação. “Não podemos nos esquecer de que na Europa e nos Estados Unidos há numerosas comunidades marginalizadas, como os irlandeses, ciganos, negros, latino-americanos, judeus, muçulmanos, os habitantes das periferias, gays, lésbicas, etc. Foi nesse contexto situacional híbrido e de fricções que apareceram as obras de Frederic Jameson, Edward W. Said, Homi K. Bhabha e Stuart Hall, entre outros” (p. 57). Não se negará a presença de comunidades marginalizadas nos mundos que formam o Ocidente, mas seria necessário diferenciar e contextualizar os exemplos referidos. Senão, vejamos os seguintes exemplos: 1) a situação atual dos irlandeses afasta-se substancialmente da opressão que sofreram em épocas passadas às mãos do vizinho inglês; 2) os negros enfrentam problemas sociais diferenciados nos Estados Unidos e na Europa (e no seio desta última a situação difere bastante entre os vários países que a compõem); 3) a situação dos judeus também é muito complexa: antes de mais, seria necessário estabelecer uma diferença culturalmente significativa entre Asquenazes e Sefarditas; para além disso, é necessário situar as perseguições antissemitas no tempo histórico – se é verdade que o antissemitismo continua a existir por todo o continente europeu, dificilmente encontramos atualmente na Europa ocidental perseguições antissemitas por parte dos Estados como no passado. Ao agregar numa designação homogeneizante as comunidades marginalizadas referidas, Benjamin Abdala Júnior acaba também por tornar menos visíveis as tensões internas às comunidades em questão. Assim, a sociologia crítica recusa falar em “muçulmanos”, pois esta designação converge, pelo menos no discurso, com o modo como parte do espectro político encara e define os cidadãos de fé islâmica, ou seja, como um todo indiferenciado. Em países como a França, a Bélgica e a Alemanha, a

suposta comunidade não existe (se existisse, a organização nacional do culto não encontraria tantas dificuldades). O que existe realmente são cidadãos de origem turca, marroquina, argelina... que partilham, ou não, uma religião nas suas diversas variantes e uma relação com a religião que difere segundo as culturas de origem.

Na terceira contribuição, as próprias autoras admitem as aporias do seu texto na conclusão, a principal sendo o propósito, para que remete o título, de agregar num só texto “as culturas africanas”. O artigo pretende dar conta da riqueza do pensamento teórico oriundo das Áfricas e aponta, através da recensão a textos incontornáveis, vias para um olhar alternativo, nomeadamente sobre a História do continente. Pantoja e Thompson relembram o essencial: foram os próprios colonizadores que, com o seu mapeamento e a sua produção científica, produziram a ideia de um todo chamado África. Investigadores como V. Y. Mudimbe analisaram o que estes discursos significam, como dizem, ou pretendem dizer, a África. Pantoja e Thompson admitem assim as fraquezas e aporias do seu texto: “Como visto, definir com precisão os contornos das culturas africanas é tarefa impensável” (p. 89). Tal propósito só era pensável justamente na mente da epistemologia europeia pronta a generalizar ao nível do continente o que era observado num lugar em particular. Os autores admitem que as noções de negritude, resistência ou ainda nacionalismo devem ser “aprofundadas”. De facto, sem contextualização cultural e histórica, as noções em questão não permitem ao recetor perceber o seu papel fulcral no contexto descrito.

Na terceira secção, “África em linguagens”, os três primeiros textos incidem sobre as literaturas de Angola, Moçambique e Brasil e o quarto propõe um esboço de história da “Bantuística”. As contribuições de Ana Mafalda Leite e de Edvaldo A. Bergamo escolhem a opção comparatista, tratando-se, no primeiro texto, de um comparatismo no seio do mesmo sistema literário (Moçambique) e, no segundo, de um comparatismo de proximidade linguística (Brasil/Angola). Os dois estudos incidem sobre a prática do romance histórico escrito a partir do Sul, um Sul que repensa assim a História hegemónica a partir de outro lugar. Tal como apontam Leite e Bergamo, reescrever o passado colonial a partir da perspectiva de quem sofreu a violência do sistema e da situação coloniais tem consequências para este género literário, bem como para a própria historiografia. É sabido que o romance histórico contemporâneo pouco tem a ver com o do século XIX. Bergamo relembra que, a partir da segunda metade do século XX, o romance histórico reavalia o passado a partir de outros pontos de vista, carnaliza acontecimentos e pratica a paródia, questiona as narrativas hegemónicas, assim como o discurso histórico. “Ao retratar o passado, essa tipologia romanesca procura explorar os meandros negligenciados ou intencionalmente obscurecidos pela chamada história oficial, de orientação positivista, ou, ainda, intenta proceder à

humanização e reavaliação de importantes heróis que o mármore da história parecia haver esculpido em definitivo” (p. 111). Neste contexto, o que importa igualmente é perceber que este tipo de narrativa só faz sentido pela relação que tece com o presente, como sublinha Leite na sua comparação entre *Choriro* e *O outro pé da sereia*, pois ambos os romances “pretendem reconstruir uma memória do passado, mais ou menos remoto, na sua articulação com o presente” (p. 95). Neste caso, remetem para as heterogeneidades do contexto social de referência, para a sua diversidade linguística e cultural. Tanto no Brasil como em Moçambique e em Angola, o romance histórico vasculha o passado colonial para desvendar uma situação colonial, ela própria marcada pela ambiguidade, uma certa fluidez, um certo grau de autonomia por parte dos atores representados, como é o caso nos romances estudados por Bergamo, *Desmundo* e *A gloriosa família*. Ao encenar personagens de brancos que abandonam a cultura de origem para adotar uma outra, os romances que constituem o corpus de Leite também mostram que “o processo colonial não funcionou apenas numa direção, nem linearmente” (p. 104). De mesmo modo, Bergamo relembra que em Pepetela a situação colonial emergente na Luanda do século XVII é igualmente marcada pela miscigenação, ou seja, o escritor angolano “ênfatiza que o processo de assimilação e mestiçagem é o traço irrefreável do processo dialéctico da colonização europeia em território africano” (p. 120).

O romance histórico pós-colonial oriundo das Áfricas tem procurado questionar as origens de noções tão importantes como nação, Estado ou ainda História, bem como o pensamento eurocêntrico e as consequências das descolonizações, problematizando “o legado do processo de colonização europeia”, como relembra Bergamo (p. 113). Uma obra que tanto destaca a necessidade de estudar as Áfricas, de evidenciar a diversidade e a heterogeneidade das suas culturas e literaturas, quiçá tivesse sido o lugar para comparar não só no seio do mesmo sistema literário ou entre diferentes sistemas literários de língua portuguesa, mas igualmente entre línguas e tradições diferentes. A obra de Emmanuel Dongala (República do Congo), por exemplo, é apenas um entre muitos contrapontos interessantes, nomeadamente no seu romance *Le feu des origines*, pois ali percebemos o que aproxima na diferença tradições literárias distintas.

A qualidade dos contributos do volume não resolve a questão de alguma falta de coerência no todo. Para além disso, as expressões do título “África contemporânea” e “perspetivas interdisciplinares” criam certas expectativas que não se cumprem, pois, os vários estudos acabam por remeter para um conjunto muito restrito de países, Angola e Moçambique sobretudo. É inegável que o livro conseguiu mostrar a riqueza e a diversidade do colóquio que lhes está na origem. No entanto, como publicação, seria

de esperar que a interdisciplinaridade tivesse fomentado um maior diálogo crítico entre as suas partes e, assim, uma maior coerência no projeto final.

Fabrice Schurmans

CLAIRE JOUBERT (ORG.) (2014), *LE POSTCOLONIAL COMPARE, ANGLOPHONIE, FRANCOPHONIE*. SAINT-DENIS: PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES, COLL. LITTERATURE HORS FRONTIERE, 288 PP.

COMPARAR SOBRE A FRONTEIRA. PARA UMA ABORDAGEM PÓS-COLONIAL ÀS LITERATURAS DO SUL*

No prefácio, Émilienne Baneth-Nouailhetas e Claire Joubert abordam o projeto na origem do volume: o contexto político e epistemológico – a mundialização neoliberal, a desvalorização das ciências sociais e humanas em nome da sua suposta inutilidade e falta de cientificidade – determinou, em parte, o plano de retornar ao pós-colonial numa perspetiva comparada, com o objetivo de aprofundar o conhecimento da ligação entre colonização e mundialização, uma vez que a primeira continua a fazer sentir os seus efeitos no presente. Em todas as situações coloniais, o polo dominante tem tendência para afirmar a sua autoridade e o seu poder sobre um saber, uma epistemologia e uma língua, impostos ao polo dominado. Cabe a este último desenvolver estratégias de adaptação, escape e/ou rejeição perante o saber importado. Na relação colonial, avançam as autoras, “o ‘mesmo’ da língua sobrepõe-se ao ‘outro’ da história” (p. 6). Trata-se assim, ao longo do volume, de compreender as literaturas pós-coloniais na sua pluralidade, privilegiando a análise da relação entre conhecimento e poder, bem como leituras pluridisciplinares. “Trata-se de perturbar as habituais fronteiras entre disciplinas e epistemologias a fim de abrir um espaço para a energia criativa, significativa em termos históricos e políticos, da literatura.” (p. 7).

A primeira parte, “Os estudos pós-coloniais e a prova comparatista”, pretende lançar as bases teóricas de uma abordagem comparada das literaturas pós-coloniais. Robert Young reconstitui a história das denominações usadas para descrever as literaturas escritas em inglês fora do Reino Unido. O título do seu contributo é bastante revelador – “Literatura inglesa ou literaturas de língua inglesa” –, com a primeira denominação a remeter para uma conceção nacional (o Estado nacional unilingue), e a segunda a insistir na pluralidade de escritas contemporâneas em inglês. Foi sem

* Este texto resulta do trabalho desenvolvido no âmbito do Projeto “MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624).

dúvida o colonialismo que obrigou intelectuais e investigadores a repensar as antigas categorias. Como descrever estes escritores oriundos de dezenas de novos Estados que fizeram do inglês a sua língua de escrita? A noção de *Commonwealth Literature* nasceu desta nova realidade. Sabemos que escritores como Rushdie iriam recusar a denominação pois, por um lado, ela tende a suavizar as relações de poder com o antigo centro imperial e, por outro, reagrupa “todos os escritores das antigas colónias como se formassem um grupo homogéneo” (p. 50). Em relação à *literatura anglófona*, aparentemente mais neutra em termos políticos, Young observa que, à semelhança do que se verifica no mundo francófono, a noção tem a desvantagem de estabelecer uma hierarquia entre o centro literário, partilhado entre o Reino Unido e os Estados Unidos, e a periferia, com o termo anglófono a remeter unicamente para a produção proveniente desta última. A denominação “literaturas pós-coloniais” oferece, para Young, diversas vantagens, entre as quais a de não designar uma língua em particular, embora algumas vozes critiquem o seu âmbito, demasiado amplo. No entanto, a sua definição, por privilegiar o lado empenhado destas literaturas (“O termo pós-colonial implica também um certo tipo de literatura, geralmente definido por uma política de resistência ou de combate político”, p. 55), negligencia *in fine* uma grande parte do que se escreve a partir das antigas colónias. É inegável que os estudos pós-coloniais introduziram, não apenas no mundo anglo-saxónico, novas perspetivas analíticas e teóricas que favoreceram abordagens pluridisciplinares ao fenómeno literário. “A revolução introduzida pelos *Postcolonial studies* foi de não tratar a literatura no sentido estreito mas da política do saber e em modos em que o saber transmitido pelas obras tende a implicar uma certa política [...]” (p. 59).

As considerações iniciais de Young encontram eco no contributo de Jean-Marc Moura – “Crítica francófona do pós-colonial e crítica pós-colonial da francofonia” – que se debruça sobre a maneira de os investigadores abordarem atualmente as literaturas pós-coloniais de língua francesa. Sabemos que não foi fácil na França ler e interpretar estas literaturas de acordo com uma perspetiva pós-colonial, aspeto agravado pelo facto de uma denominação concorrente – literaturas francófonas – parecer satisfazer numerosos críticos e investigadores. Todavia, como recorda Moura, esta noção permanece portadora de uma série de aporias, devido à sua inscrição parcial no espaço da Francofonia política. Através desta designação, o Estado francês pretendia, por um lado, manter um papel dominante nas suas relações políticas e económicas com as ex-colónias e, por outro lado, fazer do francês metropolitano e de uma certa cultura por ele expressa a referência para as margens do sistema posto em prática (as instâncias de legitimação e consagração muito centralizadas continuavam a determinar, em grande parte, o grau de literariedade dos textos provenientes do todo

da Francofonia). Perante os problemas levantados pelas denominações destas literaturas escritas em francês fora de França, parece ser consensual que o plural reflete melhor a diversidade de escritas provenientes de espaços diversos. Por conseguinte, não seria mais apropriado falar de francofonias? Ainda que Moura não use o termo, a sua descrição do contributo dos estudos pós-coloniais vai, sem dúvida, neste sentido: “Os Estudos Pós-coloniais destacam sobretudo um francês concebido como língua no plural, desprovida de um centro evidente” (p. 84). Tal como Young, o investigador francês assinala a emergência de novos termos que abrem certamente outros horizontes (literatura-mundo, Estudos da globalização), mas sem porem em causa a especificidade da abordagem pós-colonial das “Literaturas do Sul”, já que esta permite “um tópico muito útil ao questionar os efeitos coloniais/imperiais das disposições da escrita e da leitura, os usos dos códigos literários e linguísticos, e finalmente os modos de representação do real.” (p. 91). Além disso, e aqui encontramos o objetivo da obra, os estudos pós-coloniais da literatura abrem-se quase naturalmente para a perspetiva comparada, procurando, para lá da diferença linguística, construir novos espaços (o mundo atlântico, por exemplo) em que obras e percursos de escritores venham a ganhar significados diferentes. É, aliás, o que demonstram os artigos de Gyssels e de Cottias e Dobie na segunda parte da obra – “As Caraíbas: lugar crítico do pós-colonial” – em que curiosamente alguns contributos evitam a perspetiva comparada e as suas problemáticas, ou apenas as exploram marginalmente. Gyssels, um especialista poliglota do espaço em questão, identificou o que se joga nos mundos das Caraíbas, onde a aproximação entre práticas e textos escritos em línguas diferentes permite reavaliar a história de certas literaturas pós-coloniais. Assim, aproximar Albert Helman, escritor do Suriname que escreve em neerlandês, do guianês Léon-Gontran Damas permite compreender que neste espaço as fronteiras literárias são, por vezes, menos porosas do que as fronteiras geográficas: “Ainda que as fronteiras entre a Guiana Francesa e o Suriname sejam permeáveis, a travessia da fronteira literária permanece rara. [...] Fazer dialogar autores e críticos do arquipélago caribenho é particularmente desafiador” (p. 212). Através da comparação, o leitor compreende que Damas e Helman partilham a mesma vontade de fazer reconhecer, através da constituição de audaciosas antologias, produções literárias marginalizadas e pouco conhecidas. Fazem-no numa perspetiva comparada e os próprios reabilitaram na sua própria produção os excluídos (nomeadamente os ameríndios), bem como denunciaram os efeitos do colonialismo.

Cottias e Dobie abrem caminhos promissores no seio do espaço atlântico, comparando as trajetórias de Joséphine Baker e de Mayotte Capécia. É certo que a obra da escritora e intelectual cubana Nancy Morejón foi objeto de análise

aprofundada neste volume, mas as duas investigadoras desenvolvem uma abordagem realmente comparativa, cujos efeitos heurísticos se farão sentir durante muito tempo. É que não se trata apenas de reavaliar o trabalho respetivo de duas artistas – Cottias e Dobie contribuíram para tal reeditando os dois romances de Capécia em 2012 – e de os comparar, mas de pôr em causa as leituras anteriores que tinham produzido os seus percursos como produtos da epistemologia colonial e da questão da “raça”. Recordam também que, até há bem pouco tempo, Capécia apenas figurava na história das literaturas providas das Antilhas através da leitura feita por Fanon em *Peau noire, masques blancs*.

Cottias e Dobie releem Fanon e Capécia para mostrar que o primeiro ignorava os condicionalismos associados à identidade sexual e que a segunda tinha desenvolvido, nos seus livros bem como na sua vida privada, estratégias de sobrevivência (nomeadamente para garantir um certo conforto aos seus filhos). Para as investigadoras, a interseção de “raça” e identidade sexual é bastante problemática na análise que Fanon faz de *Je suis Martiniquaise*: “Ele ignora as passagens que sugerem que a narradora exprime o desejo de se casar com um branco por razões de promoção social e económica” (p. 259). Dizem também na sua análise que Fanon não aborda “os aspetos económicos, políticos e sociais dos romances de Capécia” (p. 261). A leitura das investigadoras questiona um ponto fundamental, um ângulo morto, do pensamento de Fanon: a “raça” é a sua matriz de interpretação dominante das relações de poder nas Antilhas e nas colónias, mas Capécia encena nos seus textos um conjunto de fatores, tais como identidade sexual, estatuto socioeconómico, o facto de se ser colonial ou metropolitano (p. 261).

As investigadoras estudam as biografias de Baker e Capécia para melhor comparar, o que significa que a comparação permite, neste caso, entender melhor as especificidades dos respetivos percursos. É certo que as duas artistas adotaram certas “representações convencionais” da mulher negra, mas serviram-se delas para “atingir os seus próprios objetivos, quer sejam pessoais ou políticos.” (p. 245). A interseccionalidade permite captar mais subtilmente os percursos em causa, bem como reler de forma inovadora a história do movimento negro: “as mulheres “negras” não tinham uma função central na nova militância “negra” dos anos 1950” (p. 248). O trabalho de Cottias e Dobie confirma de maneira esclarecedora a intuição de Moura sobre o facto de que, no domínio das literaturas do Sul, ou literaturas pós-coloniais, a perspetiva comparada é a mais adequada para dar conta das geografias íntimas e literárias, dos cruzamentos inesperados, para mostrar a artificialidade de certas fronteiras e pôr em causa os fundamentos de certas leituras hegemónicas.

É de assinalar ainda, no final do volume, uma recolha bibliográfica tão importante como essencial referente às teorias pós-coloniais, bem como às abordagens pós-coloniais das literaturas do Sul.

Fabrice Schurmans

POLITIQUE AFRICAINE, « BLACKNESS », 136, DECEMBRE 2014, 216 P.

L'IDENTITE FLUIDE ET HETEROGENE DES MONDES ATLANTIQUES*

Ce numéro prend pour objet la *blackness*, notion traduite au fil des contributions par identité noire, être-noir, identification noire ou encore question noire afin de décrire une manière particulière d'être au monde. Si Thomas Fouquet dans son texte introductif annonce que l'on observera cette identité noire à partir d'expériences et de récits africains, on relèvera que les articles suivants tournent tous autour d'un espace à la fois local (africain) et global (l'Atlantique noir), comme s'il était impossible de s'éloigner tout à fait du lieu réel (les États-Unis) et métaphorique (l'Atlantique) où la *blackness* trouve son origine. Fouquet envisage celle-ci à partir des villes africaines et moins à partir de l'Atlantique : « l'approche en termes de *blackness* a, ici, avant tout pour objectif d'ouvrir un dialogue critique sur les façons de concevoir et de (se) représenter l'Afrique » (p. 6). Les rapports de pouvoirs globaux sont ainsi examinés à partir « de leurs traductions sociales et politiques locales » (p. 7). Il y aurait donc des « identifications chromatiques » à partir de l'Afrique et qui toucheraient avant tout des « imaginaires du pouvoir » (p. 7). À cela s'ajoute des identifications à des styles culturels (hip hop, rap, reggae) autorisant le sujet noir à se définir de façon positive, à l'inverse du « sentiment d'insignifiance sociale » ressenti par bon nombre. Pour Fouquet, peu importe finalement que l'imagerie véhiculée par ces représentations aient peu ou pas à voir avec les conditions de vie de la grande majorité des Noirs aux États-Unis ou dans les Caraïbes, ces biens culturels, au-delà des poses et des postures, donneraient à voir et à entendre un potentiel critique. Sans doute, mais les marques de la réussite matérielle, la violence exhibée, la misogynie, peuvent-elles vraiment être perçues comme une manière de défier les pouvoirs établis ? Il est également loisible d'y voir, d'une part, l'assimilation des règles de fonctionnement de l'économie néolibérale (les vêtements, les gestes, l'argot ne ressortissant dès lors qu'à l'apparat) et, d'autre part, l'expression du désir de consommation à outrance des biens matériels

* Ce texte résulte du travail développé dans le cadre du projet MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories, financé par le Conseil Européen pour la Recherche (ERC), Horizon 2020, programme pour la recherche et l'innovation de l'Union Européenne (contrat n.º 648624).

et des corps féminins. Lorsqu'il parle de « cosmopolitisme noir par le bas », d'« esthétique transnationale du subalterne » à propos de ces produits culturels issus des mondes noirs, Fouquet esquivé la question de la superstructure néolibérale dominant les acteurs et déterminant, en partie, les contenus et les formes des biens en question.

Si la notion émerge dans un contexte politique déterminé – les discriminations dont les Afro-Américains font l'objet dans un système pensé et mis en œuvre par une bourgeoisie blanche –, elle s'articule aisément aux études de la diaspora, notamment celles portant sur l'Atlantique noir. Fouquet a bien conscience du risque sous-tendant la notion : envisager l'identité noire comme un tout homogène dont on reconnaîtrait les caractéristiques indépendamment du contexte. À l'inverse, avance-t-il, « notre intérêt se porte sur *des modalités chromatiques de signification du pouvoir et de la domination* qui se déploient tant à l'échelle locale que globale, et en postulant leur diversité intrinsèque » (p. 9) D'ailleurs, autre caractéristique commune aux contributions, il semble inévitable en l'occurrence de penser la notion à la fois dans les différents lieux où elle trouve à s'exprimer et dans l'espace plus vaste où elle circule. Autrement dit, il s'agira d'étudier la façon dont les biens culturels, les relations de pouvoirs, les comportements observés in loco signifient également dans le transnational et le global.

La seconde contribution illustre de manière paradigmatique ce lien du global au local. L'historienne Sarah Fila-Bakabadio y reprend l'inscription signifiante du corps noir dans l'Atlantique à partir du travail de la photographe germano-kenyane Ingrid Mwangi. Dans *Static Drift*, photographies mettant en scène des cartes de l'Afrique et de l'Allemagne inscrites à même le corps de l'artiste, celle-ci entend replacer le corps noir au centre de la réflexion et de la création. Si l'on veut ici rendre compte de la spécificité du transnational, soutient Fila-Bakabadio, alors sans doute vaut-il mieux renoncer à la notion de *blackness* au profit de l'élément *Afro*-. Si le premier terme renvoie à une expérience particulière (c'est-à-dire américaine, tendant à privilégier la race et à penser une unicité de celle-ci), *Afro*- renvoie à la fois à quelque chose de global et, articulé à un substantif ou un adjectif, à une identité noire locale. Par ailleurs, la photographie du corps noir a, on le sait, participé à la lente sédimentation du regard colonial sur celui-ci. Cependant, le sujet noir n'est pas resté passif face à la photographie : activistes et artistes l'ont très tôt utilisée afin de signifier leur lutte. À l'archive blanche du corps noir répond de la sorte une « contre-archive » noire du corps noir (p. 27). Mais il y a plus car ce que les artistes mentionnés ici mettent en évidence, c'est bien un regard *décolonial*, une volonté de faire œuvre d'un corps dont l'aspect chromatique ne s'affirmerait plus comme premier. « Les corps ne sont plus identifiés comme des corps noirs mais comme des espaces fluides qui superposent des représentations de soi passées – celle des sujets et des photographes – et

présentes – celle de l’artiste et du spectateur – et ouvrent vers une discussion sur le commun des expériences africaines et afro-descendantes. » (p. 28).

Le travail d’Ingrid Mwangi vise justement à réinscrire le corps en question dans un rapport autre à la géographie, son propre corps autorisant une circulation alternative des sens. « Son corps, à la fois blanc et noir, est inclassable car il transcende les catégories raciales. Il incarne un entre-deux visuel qui évoque une connexion improbable et rappelle que l’histoire du continent s’est écrite dans des allers et retours vers d’autres territoires » (p. 30). Si certains pensent que la ligne de couleur est une expérience universelle, cette même opinion tend à ne pas voir, ou à percevoir de manière biaisée, les trajectoires et expériences locales. Les corps représentés dans ces photographies « évoquent moins une corporéité noire qu’une corporéité africaine ou afro-américaine construite à travers ses liens avec d’autres peuples – d’abord noirs mais pas uniquement. » (p. 38). On l’a compris, il ne s’agit pas de choisir entre le commun et le spécifique mais de tenir compte des deux dans un espace métaphorique, celui de l’Atlantique noir.

On retrouve quelque chose de ce va-et-vient entre le global et le local, entre la *blackness* atlantique, étasunienne et africaine dans la contribution d’Anna Cuomo portant sur le rap et la *blackness* au Burkina Faso. Nés aux États-Unis, le rap et le hip-hop vont rapidement s’internationaliser et faire l’objet d’appropriations plus ou moins proches du modèle Afro-américain. Ce mouvement artistique correspond, on le sait, à une volonté de dire la condition noire à partir d’un point de vue qui ne soit pas celui du pôle blanc dominant. Cuomo rappelle utilement que la réappropriation a également été celle du système néolibéral lui-même dont on connaît la capacité à transformer la révolte en marchandise. Cela, certains artistes l’ont compris qui posent des choix musicaux en fonction des attentes des agents dominants du marché, pratiquement tous situés dans les grands centres du Nord. Néanmoins, des deux côtés de l’Atlantique, le rap a permis la mise en musique des rapports de pouvoir, des effets de la ligne de couleur ou encore des inégalités sociales. Une fois encore, le travail de Gilroy, décidemment incontournable dans ce numéro, fait sens et permet à l’analyste de rendre compte du biais par lequel les jeunes rappeurs burkinabés ont pris conscience des cultures de l’Atlantique noir. On constatera ici, comme dans les autres contributions, le caractère transnational d’une *blackness* marquée par les cultures et les routes de l’Atlantique noir, porteuse de questions politiques et identitaires, cela indépendamment des rivages où l’on aborde ainsi que le montrent les contributions respectives de Régis Minvielle, relative aux Africains et Afro-descendants à Buenos Aires, et de Jemima Pierre, portant sur la prégnance de la question de la race au Ghana. Césaire, Fanon et Memmi auxquels, étrangement, ce dernier article ne renvoie

pas, avaient déjà compris le danger d'une indépendance acquise sans décolonisation radicale des savoirs ainsi que des représentations du monde. Or l'auteure, anthropologue américaine d'origine haïtienne, sait les conséquences toujours possibles de la cristallisation/sédimentation des rapports sociaux autour de la notion de race dans certains contextes : « La question de la race et de ses multiples facettes et implications concrètes est en effet profondément ancrée dans tous les secteurs culturels, politiques, économiques et sociaux des sociétés africaines postcoloniales » (Pierre, p. 89).

La notion de *blackness*, on le voit, ne fait sens qu'envisagée dans un espace plus vaste où les mondes africains s'articulent aux mondes atlantiques. C'est bien là le cœur de l'article de Patrick Awondo portant sur l'afropolitanisme. La notion, avatar de la *blackness*, tourne autour des solidarités noires et des formes de citoyenneté globale envisagée à partir des mondes africains. Ce rapport afropolitain au monde possède une histoire qu'Awondo situe dans le sillage de l'Atlantique noir de Gilroy, mais également de Du Bois, Césaire et Fanon, et vise à penser une identité noire transnationale, dépassant « l'ethnicité et la nationalité pour créer une entité nouvelle » (p. 108).

L'afropolitanisme apparaît dans le contexte anglo-saxon (notamment à Londres) et Sud-Africain avec deux tendances principales, l'une s'intéressant plus à la production culturelle et l'autre plus ancrée dans les sciences sociales. La première va s'attacher à ce qui se fait et s'écrit dans les diasporas noires à partir des villes-mondes comme Londres ou Paris et la seconde prend l'Afrique (surtout l'Afrique du Sud) comme point de départ d'un nouvel afropolitanisme, ici posé comme synonyme de *blackness*, ancré dans l'histoire. Ainsi Mbembe va-t-il insister sur ce fait essentiel, à savoir que la fluidité, le mouvement, la circulation existent depuis longtemps au sein des sociétés africaines et ne sont pas propres à la période postcoloniale : « l'histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement » (Mbembe *apud* Awondo). Il va de soi, cela sera un point central de la critique de l'afropolitanisme, qu'il s'agit avant tout d'un positionnement identitaire présent dans les villes-mondes, les arts et cultures urbains. On peut dès lors reprocher à la notion d'être détachée des réalités africaines et de ne célébrer que la culture des intellectuels et artistes noirs cosmopolites alors que l'écrasante majorité des Africains (artistes inclus) ne peuvent, eux, jouir de la même liberté de mouvement.

On le constate, ce numéro de *Politique Africaine* n'est guère avare de propositions stimulantes d'un point de vue théorique qui renvoient toutes au caractère profondément hétérogène de la *blackness* ainsi qu'à la volatilité des frontières atlantiques. Envisagés à partir de l'Atlantique noir, les biens culturels issus des

mondes noirs révèlent des réseaux de sens dont une lecture purement locale n'aurait sans doute pas rendu compte. C'est là en partie le propos d'Achille Mbembe dans un article portant sur l'afrofuturisme. Cet ensemble de récits, photographie et peintures combinant science-fiction, techno-culture, cosmologies non-européennes « dans le but d'interroger le passé des peuples dits de couleur et leur condition dans le présent » (p. 125), ne fait sens qu'à travers une analyse articulant histoire(s) atlantique(s) et critique de l'humanisme occidental. Il faut faire retour à la condition de l'homme noir et à l'insertion de celui-ci dans le monde, cependant celle-ci, on le sait, s'est opérée selon le mode de la « circulation » obligée et de la « dispersion » violente. Tout retour sur le passé, ajoute-t-il, doit nécessairement inclure un retour sur cette présence noire dans le monde. « Ainsi les Nègres font-ils partie du passé de l'Occident, même si leur présence dans la conscience que ce dernier a de lui-même n'est souvent reprise que sur le mode la hantise, de la dénégarion et de l'effacement. » (p. 122) Il reviendra encore à Gilroy afin de montrer le rôle structurant joué par les Noirs dans l'émergence des routes atlantiques et du monde moderne. Avec l'afrocentrisme – le retour à une épistémologie africaine qui se serait débarrassée en grande partie de l'épistémologie importée et imposée – l'afrofuturisme signifie l'échec et les illusions de l'humanisme, des valeurs dites propres à l'espèce humaine du point de vue occidental : « Produit d'une histoire de la prédation, le Nègre est en effet cet humain qui aura été forcé de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet. Ce faisant, il porterait en lui le tombeau de l'homme. Il serait le fantôme qui hante le délire humaniste occidental. » (p. 125). Les textes et œuvres afrofuturistes visent justement à décrire une condition humaine contemporaine caractérisée par des « objets-humains » et des « humains-objets », dont le Noir aura été le précurseur.

Fabrice Schurmans

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: margaridacr@ces.uc.pt

FABRICE SCHURMANS

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: fschurmans@ces.uc.pt

RECENSÕES

ANA PAULA COUTINHO, MARIA DE FÁTIMA OUTEIRINHO AND JOSÉ DOMINGUES DE ALMEIDA (EDS.) (2014), *NOS ET LEURS AFRIQUES. CONSTRUCTIONS LITTERAIRES DES IDENTITES AFRICAINES CINQUANTE ANS APRES LES DECOLONISATIONS*. BRUXELLES: PETER LANG, 249 PP.

This important book explores the plurality of identities (or better, their *polyphony*) at work in Lusophone, Francophone and Anglophone African literature. At the core of its analysis are 'representations' of Africa and its gendered and racialized identities, forged by the former colonial metropole, from its colonial culture. The essays focus on both written and visual texts (mostly cinema and novels), where these 'images' are constructed and unravelled through a critique that targets both Europe's inherent and Africa's inherited colonial mind. They explore the image of the Self and its Others: whether the Self corresponds to the colonial metropole and its Others to 'its' Africas, or Africa is the Self, and its Others are the different 'whites' – European, or Western – inhabiting the former colonial metropole or its former colonies.

All the essays in this collection show a tension with the 'postcolonial *doxa*', where a certain simplification of Bhabha's idea of 'negotiation' is seen as losing the sense of the violence and the conflict still shaping the so called post-colonial world. Instead, the authors of these essays, in line with the postcolonial approach, try to trace the multiplicity of narratives composing the personal and collective living mosaic of the fictional figures through which novelists and movie directors depict their Africa.

The attention paid to "les différentes perspectives et sensibilités thématiques, stylistiques et culturelles" allows a reading of the different positionings of authors and characters in their precolonial and colonial past, postcolonial present and future that shades a light on the variety of approaches, levels of awareness, and critiques to former and present responsibilities for the violence that African countries experienced before and after their decolonisation.

The volume opens with Paulo de Medeiros' "Como lobos" focusing on *Angola, Saudades de quem te ama* (2006), by Angolan Richard Pakleppa: in this movie, images of an Africa "urbanas e rurais, do passado, presente e possível futuro" are demystified, while the simple binarism between idealised and real life, atrocity and beauty, ruins and luxury are problematised. Following Achille Mbembe, Paulo de Medeiros reflects on the ideological use of the images of Africa, and consequently on "o risco de ser afogado precisamente naquilo e por aquilo que se pretende denunciar e desmantelar" (p. 19). Cinema is also at the core of Manuela Ribeiro Sanches' essay, where the question 'cinema anticolonial, leituras pós-coloniais?' tailors a fine critique to simplifying 'postcolonial' reading of post-colonial texts: discussing *Afrique sur Seine* (1954), she argues for the (re)evaluation of the 'anticolonial' charge of those texts, and of their violent binary understanding of the colonial world Fanonianly understood as divided between colonizers and colonized subalterns.

In his essay, David Murphy focuses on the two *Festival mondial des arts nègres* held in Dakar respectively in 1966 and 2010, in order to understand the different uses of the idea of African Renaissance – and *négritude*, together with the importance assigned to African literature now and then – in the time of decolonisation and in our days.

Acknowledging a diachronic opposition between colonial conceptions that 'unify and simplify' the colonial world, and the irreducible differences inhabiting the latter, Marc Quaghebeur deconstructs ideas of a united Francophone world, bringing to light an important bunk of literature from Congo and Burundi.

The Ivorian novelist Ahmadou Kourouma is at the core of José Domingues de Almeida's essay: in confronting *Les soleils des indépendances* (1976) with the more recent *En attendant le vote des bête sauvages* (1998), and *Allah n'est pas obligé* (2000), the author aims to acknowledge the importance of literary production for a political, social and historical critique that targets those responsible for Africa's present violence and misery – be they colonial or African.

A gendered gaze is then taken up by Vesna Cakeljic in discussing the 'image de l'Afrique en contexte de migration' in French Marie Ndiaye's novel *Trois femmes puissantes*, which forges a counter- and epic (although – the author notes – a little too hagiographic) narrative for three female black 'heroes' of our time.

As that of Cakeljic, many other essays of the collection focus on *movement*, whether the latter is intended as a gaze *in movement through spaces* (Maria de Fátima Outeirinho) able to capture Africa's contemporary complexities; a 'decentering' process that re-signifies stories of the 'Return' of individuals and families back to Portugal after the decolonisation of its African colonies (Ana Margarida Fonseca); a change of

perspective that allows a different viewpoint in narrating male migratory experiences of our days, and the encounter with their ‘white’ Others (Isabel Moutinho); a ‘merging process’ within a language (Portuguese) able to envisage a nonconflictual and inclusive symbolic community founded on the *common* “lengua” (Isabel Pires de Lima); or, finally, a movement between stages of life that reconfigure characters’ power relations along race and gender lines in a postcolonial situation (this is the case of 2004 Mozambican João Paulo Borges Coelho’s novel *As visitas do Dr. Valdez* explored by Leonor Simas-Almeida).

A particular story related to ‘shifting perspectives’ is that described in *Praia Lisboa* by Portuguese Henrique Levy (2010) and discussed by Maria do Carmo Mendes. In this book, a postcolonial love encounter between two women – a white Portuguese and a mixed-race Capeverdian – in the scenario of a violently racist and sexist Cape Verde, disrupts ideas of ‘a mitigated colonialism’ in the case of the Portuguese Empire.

The polyphony enabled by a gendered perspective is also fostered by a children’s perspective. In her essay on Congolese Alain Mabankou and Angolan Ondjaki, Ana Paula Coutinho shows how the children’s gaze is necessary to represent a variety of aspects of a post-colonial reality *in transformation*, and how it functions as a “manifestação daquilo que continua em suspenso, à imagem da infância que é, como Ondjaki lembra, ‘um ponto cardinal eternamente possível’” (p. 129).

The ‘movement’ between colonial and postcolonial times and geographies à *la recherche de la polyphonie* expressed in this collection ends with Rodah Sechele-Nthapelelang’s essay on *Le baigneurs du Lac Rose* (by Ivorian Tanella Boni, 1995). The book concludes with Lola Geraldine Xavier’s descriptive essay on the uses of Lusophone, Francophone, and Anglophone African contemporary literature in education.

Gaia Giuliani

ANGOLA: POESIA E PROSA, REVISTA TEXTOS & PRETEXTOS, N.º 19, 2015, 220 PP.*

Fruto de uma parceria com a União de Escritores Angolanos e com o apoio da Embaixada de Angola em Portugal, o volume *Angola: Poesia e Prosa* reúne contributos de um conjunto de investigadores/as conceituados/as na área da literatura

* Recensão realizada no âmbito da investigação desenvolvida no âmbito do Projeto “MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624).

angolana e contou com a colaboração de cerca de cinquenta escritores/as e artistas plásticos.

No texto introdutório “Com o coração na boca”, Margarida Gil dos Reis, organizadora do número temático, afirma que este, embora não tenha a “pretensão de ser antológico ou de retratar exaustivamente as últimas quatro décadas da literatura angolana” (p. 5), se esforçou por mostrar “Angola nas suas diferentes dimensões” (p. 5) e por “retratar a pluralidade de vozes da literatura angolana que, nas últimas quatro décadas, construiu e afirmou os conceitos de *nação* e *nacionalidade*” (p. 6). Vários textos apontam para a situação do Português como apenas uma das línguas faladas em Angola e para o impacto das línguas nacionais na literatura angolana de expressão portuguesa, que permanece todavia o objeto de estudo do número temático. Da multiplicidade de ensaios, poesia, testemunhos e entrevistas que constituem o volume destacam-se efetivamente temáticas como a centralidade de Luanda enquanto motor da nação, a identidade nacional, o resgate de tradições locais e o papel da História na literatura. É precisamente esta focalização na identidade e história angolanas que faz sobressair a ausência de certos nomes que têm trabalhado estas temáticas, como Roderik Nehone e aquele que é atualmente um dos autores angolanos de maior projeção internacional, José Eduardo Agualusa.

O esforço de cruzar análise e crítica literária com a criação artística percorre todo o volume, desde logo nas páginas que abrem cada uma das cinco secções (editoriais, ensaios, testemunhos, entrevistas e bibliografia), que apresentam fotografias de Pedro Loureiro com textos poéticos de escritores angolanos consagrados (Agostinho Neto, Luandino Vieira, João Maimona, Manuel Rui, Pepetela e Arlindo Barbeitos). Os editoriais e os ensaios são acompanhados por reproduções de pinturas, gravuras, montagens e fotografias de artistas plásticos angolanos e as entrevistas de fotografias dos escritores em causa. A qualidade da impressão e das imagens selecionadas dão ao volume uma qualidade estética notável.

A secção Editoriais conta com três textos, o primeiro dos quais é o já referido texto introdutório de Margarida Gil dos Reis, acompanhado de reproduções de António Ole. Segue-se “A literatura angolana entre utopias e distopias: um percurso” de Inocência Mata, um texto acompanhado de reproduções de Francisco Vidal. Com pendor panorâmico, oferecendo uma síntese da história da literatura angolana, o estudo de Mata destaca como identidade nacional e literatura são inseparáveis em Angola. A investigadora, que situa nos finais de século XIX e inícios do século XX a “publicação, na metrópole e na colónia, de obras de intenção literária que convergem para a formação de uma literatura marcada pela espaço-temporalidade angolana” (p. 9), apresenta de forma sistematizada as várias etapas e os nomes marcantes das várias

tendências e épocas até ao presente. Convém notar que a investigadora tem igualmente em conta correntes nem sempre assumidas como angolanas, como a literatura colonial. Mata destaca também a questão feminina, nomeadamente como a abundância de figuras femininas e a metaforização da terra como mulher coexistiu até muito tarde na literatura angolana com a quase inexistência de uma autoria feminina, situação que apenas começou a alterar-se a partir dos anos 80. Conclui que a literatura é atualmente não só “instrumento de construção e de projeção de identidades”, mas também “um lugar de discussão dos temas mais incómodos de uma Angola que começa a sentir a necessidade de gerir a sua diversidade (sobretudo a sua multiculturalidade) depois de uma ideologia em que a diferença era vista como um perigo à coesão social e ao projeto nacional.” (p. 26)

O terceiro editorial, “Breves reflexões sobre a geração das incertezas: a geração literária angolana do período pós-independência (1980-2001)”, de Luís Kandjimbo, é acompanhado de reproduções de Manuel Correia. Identificando cinco gerações literárias na segunda metade do século xx (Geração da Mensagem, Geração da Cultura, Geração da Guerrilha ou Geração da Utopia, Geração do Silêncio, Geração das Incertezas ou Geração da Revolução), o estudo debruça-se sobre a última. Nascida entre 1955-65, esta geração é “filha da independência, realiza a sua formação em circunstâncias marcadas por profundas incertezas do ponto de vista ontológico, além de viver experiências profundamente catastróficas, tais como a guerra.” (p. 31). Kandjimbo tenta identificar os temas predominantes da poesia e ficção narrativa produzida por estes escritores.

Segue-se um conjunto de quatro ensaios. O primeiro, de Laura Cavalcante Padilha “*Luuanda*, 50 anos: a revolucionária recomposição de um espaço imagístico”, acompanhado de reproduções de Délio Jasse, centra-se na obra seminal de Luandino Vieira, problematizando o seu carácter inovador pela abordagem ao espaço (a visibilização do musseque e do espaço prisional) e à linguagem (um Português que se “dobra à língua da terra”). Padilha define os contos de *Luuanda* como “revolucionária recomposição imagística” (p. 45) por, afastando-se da tradicional construção identitária através do interior rural, terem recoberto “o corpo da cidade-sede da então colônia com outros sinais, sempre postos de lado pelos modelos estéticos hegemônicos da colonialidade política e literária” (p. 42).

O ensaio de Manuel Muanza, “Ficção e Realidade na véspera das eleições de 1992”, acompanhado de fotografias de Rui Sérgio Afonso, analisa o romance *O vento que desorienta o caçador* (2006) de Arnaldo Santos como criação literária que nos aproxima da história recente do país, nomeadamente dos acontecimentos que iriam culminar no reacender da guerra civil depois de 1992.

O ensaio de Pires Laranjeira, “João-Maria Vilanova e o desejo de (não) ser – ou João de Freitas, intelectual binacional”, acompanhado de reproduções de Nélito Teixeira, oferece um interessante estudo de caso que, para além de trazer para a ribalta um escritor pouco conhecido, problematiza as possibilidades de uma identidade binacional num contexto (pós)-colonial. Laranjeira apresenta a biografia do cidadão João Guilherme Fernandes de Freitas (1933-2005), que fora para Angola aos 10 anos e regressara a Portugal em 1974, equacionando a manutenção ciosa do seu pseudónimo e o seu suicídio como resultados possíveis de profundas tensões identitárias de alguém que, sendo escritor angolano, se afastou voluntariamente de Angola no momento da libertação que defendera.

Apesar de todo o volume tentar cruzar texto e imagem, é no ensaio de Francisco Soares, “Concreta e visual – II: poesia visual, *graffiti* e poesia visual em Angola!”, acompanhado de reproduções de Frederico Ningi, que esse cruzamento realmente se faz, já que a obra de Ningi, onde convergem poesia e artes plásticas, é o objeto de análise do ensaio. Soares analisa a obra de Ningi a partir de diversas tradições espaço-temporais e influências que vão da poesia concreta, da poesia de tradição oral e da ciberpoesia à poesia visual, ao *graffiti* e aos hieróglifos e gravuras dos povos pré-históricos que habitavam o espaço angolano.

Outra mais-valia do número temático prende-se com o largo espaço dedicado à voz dos/as escritores/as angolanos/as (111 páginas no conjunto de 220). A secção testemunhos (63 páginas) conta com 26 depoimentos, cada qual precedido por uma citação da obra literária do/a escritor/a em causa: Adriano Botelho de Vasconcelos, Álvaro Macieira, Abreu Paxé, Amélia Dalomba, Ana de Santana, António Fonseca, António Gonçalves, António Francisco Panguila, António Pompílio, Carlos Ferreira, Chó do Guri, Cristóvão Neto, Fragata de Moraes, Gociante Patissa, Isabel Ferreira, Jacques Arlindo dos Santos, João Melo, João Tala, Jorge Arrimar, Lopito Feijóo, Luís Fernando, Manuel dos Santos Lima, Maria Celestina Fernandes, Paula Tavares, Ras Nguimba Ngola, Trajanno Nakhova Trajanno. Os/as autores/as respondem a duas questões que acentuam o foco do número temático na identidade angolana e no papel da literatura na formação de uma história nacional: “1 – Podemos falar de uma identidade na literatura angolana? Como pensa a sua obra neste contexto?; 2 – De que forma usa a História para pensar e escrever a literatura do presente?” A terceira questão, “Quais os traços que lhe parecem ser identificadores de uma literatura feminina?”, foi colocada apenas às escritoras.

O número temático tem o mérito de visibilizar a escrita literária feminina, mas, ao não colocar esta última pergunta aos escritores, poderá involuntariamente pactuar com uma persistente demarcação da criação literária feminina como “livros de e para

mulheres". No mesmo sentido, é de lamentar a não inclusão de uma entrevista a uma escritora na secção seguinte, "Entrevistas", dedicada a um grupo restrito de escritores amplamente consagrados e de nomes influentes das letras angolanas (Ondjaki, Pepetela, Manuel Rui, Luandino Vieira, José Luís Mendonça, Carmo Neto). Sem um guião uniformizado, cada peça desta última secção permite vislumbrar particularidades da obra dos autores entrevistados e do seu percurso biográfico, bem como das suas ligações ao território angolano. A inclusão de uma mulher como Ana Paula Tavares no grupo teria sido certamente um ato de legitimação de uma obra inequivocamente merecedora de tal reconhecimento.

"A história não para", entrevista a Ondjaki por Margarida Gil dos Reis, acompanhada de fotografias do escritor por Daniel Mordzinski e Nuno Elias, percorre alguns momentos da obra do Ondjaki, os seus projetos em curso, influências e o papel de Luanda e de Angola na sua criação literária.

Em "A escrita como denúncia", entrevista a Pepetela realizada por Margarida Gil dos Reis e Marta Pacheco Pinto, acompanhada de fotografias do romancista por Margarida Kol, o escritor discorre sobre diversos assuntos que vão da história de Angola, das transformações sociais das últimas décadas e da evolução do meio editorial a variados aspetos da sua obra e biografia. Consciente de que a literatura perdeu parte do impacto social de que gozava nos primeiros anos após a independência, Pepetela afirma que os escritores continuam a ter "o papel de chamar a atenção para os grandes problemas do mundo e da Humanidade em geral. Não para dar soluções" (p. 159)

No caso de Manuel Rui, "Escrevo sobre o riso por cima da lágrima", estamos perante uma republicação de uma entrevista e de fotografias realizadas por José Luís Mendonça para o jornal *Cultura*. São abordadas questões diversas da criação artística do escritor e do seu percurso literário e biográfico e posicionamento perante a evolução política do seu país (inclusivamente perante questões como o 27 de maio de 1977).

"Vivo intensamente o real, mas o que armazeno é já literatura", entrevista a Luandino Vieira por Alexandra Lucas Coelho, é uma republicação de um trabalho que surgira no jornal *Público* em 2006. As fotografias são de Pedro Teixeira Neves. Na conversa, Luandino revisita a sua obra, os anos de escrita literária sem publicação, a sua vida no Norte de Portugal depois de 1992 e a viagem a Angola treze anos depois.

"O trabalho da língua", entrevista realizada por Margarida Gil dos Reis a José Luís Mendonça, escritor, jornalista e diretor do jornal *Cultura – Jornal Angolano de Arte e Letras*, com fotografias de Margarida Kol, incide sobre a obra literária do entrevistado e a situação atual das letras angolanas.

“Vivemos num período de graça da literatura angolana”, entrevista a Carmo Neto, Secretário-geral da União dos Escritores Angolanos, por Margarida Gil dos Reis, com fotografia de Pedro Loureiro, aborda a situação atual das letras angolanas e o trabalho da UEA.

O número temático termina com uma ferramenta da maior utilidade para qualquer estudioso/a da literatura angolana, a compilação “Bibliografia crítica selecionada: Literatura Angolana”, organizada por Margarida Gil dos Reis e Marta Pacheco Pinto e acompanhada por reproduções de Rita GT.

Júlia Garraio

JEAN-CHARLES JAUFFRET (2016), *LA GUERRE D’ALGERIE. LES COMBATTANTS FRANÇAIS ET LEUR MEMOIRE*, PREFACE DE JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI, COLL. HISTOIRE. PARIS: ODILE JACOB, 298 P.*

Depuis plus de vingt ans, Jean-Charles Jauffret, professeur à l’Institut d’études politiques d’Aix-en-Provence, rencontre des anciens appelés de la guerre d’Algérie qui lui livrent leurs témoignages et leurs archives personnelles. En 2000, il avait déjà publié aux éditions Autrement *Soldats en Algérie. 1954-1962. L’expérience contrastée des hommes du contingent*, qu’il avait réédité en 2011 avec de nombreux ajouts. Le présent ouvrage constitue à la fois une poursuite et un aboutissement de la recherche entreprise, après avoir atteint le seuil emblématique d’un millier d’entretiens.

Cette recherche offre de précieuses données chiffrées et de nombreuses comparaisons avec d’autres conflits (notamment d’Afghanistan, que l’auteur a analysé à plusieurs reprises dans d’autres ouvrages). L’auteur livre ainsi une vue d’ensemble de l’expérience partagée des appelés dans la guerre, tout en descendant jusqu’aux vécus les plus intimes des appelés, dans une véritable analyse socioculturelle. L’auteur s’appuie alors sur de multiples exemples tirés de ses entretiens, des archives militaires et départementales, d’archives privées d’anciens appelés du contingent (lettres, journaux intimes...) ou encore de témoignages ultérieurs (parmi lesquels de nombreux manuscrits inédits).

L’auteur est très attentif à la mémoire reconstituée. Dans ses précédents ouvrages, il faisait par exemple référence à l’analyse très critique de Jean Norton Cru

* Ce texte a été préparé pour le programme MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories, financé par le Conseil Européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d’innovation de l’Union européenne Horizon 2020 (convention n.º 648624).

sur les témoignages de la Première Guerre mondiale afin de montrer la distance dont il faut faire preuve avec les textes écrits après les événements. Dans la présente recherche, Jean-Charles Jauffret fait toujours attention à ce que les réponses à ses questions correspondent bien aux sentiments de l'époque des appelés, et croise dans la mesure du possible les réponses avec les archives privées des appelés du contingent pour en vérifier la véracité.

L'ouvrage suit en quelque sorte le parcours d'un soldat qui aurait fait toute la guerre. Il s'ouvre sur un état des lieux des rites de passage liés au service militaire à cette époque, avant la « grande transhumance » (p. 45) des soldats vers l'Algérie. Après la traversée de la Méditerranée, les appelés découvrent "d'étranges départements" (p. 65) dont Jean-Charles Jauffret évoque l'environnement, jusqu'aux senteurs encore dans la mémoire des appelés. C'est évidemment une situation coloniale que découvrent les appelés en Algérie, avec deux populations : les Européens et les « Français musulmans ». Progressivement, un « fossé d'incompréhension » (p. 78) se creuse entre les soldats et les premiers, ce qui ne gomme cependant pas la méfiance qu'ils éprouvent à l'égard des seconds.

Cette méfiance voire cette défiance tient bien sûr à l'aggravation de la guerre, dont l'auteur dresse une chronologie centrée sur les aspects militaires dans un long chapitre, depuis la prise de conscience progressive d'un état de guerre jusqu'aux déchirures militaires de la fin du conflit. Puis Jean-Charles Jauffret dresse une histoire plus proche des combattants, montrant par là-même que les expériences de cette guerre ont été extrêmement diverses et qu'il est donc complexe d'en dresser un tableau univoque. Ce chapitre était nécessaire avant de faire le point sur les exactions commises, tant dans un camp que dans l'autre, et qu'elles soient inscrites dans un cadre légal ou non. Ces horreurs de la guerre entraînent bien entendu des mouvements de refus, rapidement évoqués par l'auteur.

Jean-Charles Jauffret va même jusqu'à élaborer une histoire culturelle des appelés de la guerre d'Algérie, d'abord en évoquant leur quotidien militaire dans les casernes et les camps, sur leurs pitons isolés, préoccupés par la nourriture, la soif ou encore les cigarettes. Puis il met en exergue l'argot militaire spécifique qui naît de cette guerre. Celle-ci suscite cependant peu de chansons même si des « trésors » restent très certainement cachés (p. 194). En revanche, c'est le dernier conflit à avoir suscité autant de lettres, qui rattachent les soldats à leurs familles à leurs fiancées. Jean-Charles Jauffret souligne d'ailleurs les rapports complexes que les appelés entretiennent avec les femmes, les relations sexuelles (consenties ou non) qu'ils entretiennent avec elles, parfois encore avec des hommes, voire avec des enfants...

Quoi de surprenant alors que les appelés reviennent d'Algérie avec des séquelles ? Ils deviennent ainsi des « hommes-silence » (p. 219) bien qu'ils ne sachent pas encore qu'ils sont aussi des « hommes-mémoire » (p. 220). Nombreux sont ceux qui ont été victimes de *post traumatic stress disorder*, dont leurs enfants en ont parfois subi les conséquences. Après avoir dressé le bilan humain de cette guerre, n'escamotant aucune question comme celle des irradiés par exemple, le livre de Jean-Charles Jauffret s'ouvre enfin sur la « recherche du temps perdu » (p. 248) de certains appelés qui osent aujourd'hui aller en Algérie, dans le sens d'une réconciliation. La très belle synthèse de Jean-Charles Jauffret s'ouvre ainsi sur une note d'espoir et d'apaisement, alors que les anciens combattants approchent du terme de leurs vies.

Tramor Quemeneur

GAIA GIULIANI

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contact: gaiagiuliani@ces.uc.pt

JÚLIA GARRAIO

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: juliagarraio@ces.uc.pt

TRAMOR QUEMENEUR

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Colégio de São Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contact: tramorquemeneur@ces.uc.pt



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

Editada pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, a *e-cadernos ces* é uma publicação eletrónica, disponível em <http://eces.revues.org>, com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspetivas críticas e inter/transdisciplinares. A *e-cadernos ces* dissemina textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efetuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projetos de investigação científica.

www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo
Apartado 3087
3000-995 Coimbra, Portugal
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589