

No fluxo da resistência: A literatura, (ainda) universo da reinvenção da diferença

Inocência Mata

Recebido 15, set. 2009 / Aprovado 25, out. 2009

Resumo

No seu livro Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador¹ (1957), o tunisino Albert Memmi afirma que a “dilaceração essencial do colonizado encontra-se particularmente expressa e simbolizada no bilinguismo colonial” (1989, p. 96). Este não deve confundir-se com qualquer dualismo linguístico, porquanto língua está a ser aqui pensada na ampla acepção, isto é, como veículo de cultura. Memmi adianta ainda que o domínio das duas línguas pelo escritor que escreve em situação de colonização (leia-se, no caso, africano) – a saber: a língua europeia, do colonizador, e a língua africana através da qual interpreta o mundo (mesmo que não língua materna) – permite ao escritor a participação nos dois “reinos psíquicos e culturais”, isto é, a interacção mundivivencial e ideológica entre os universos culturais em presença, o africano e o europeu, de que se fazem as literaturas africanas em línguas europeias. Este texto propõe-se como reflexão sobre esse processo de elaboração de uma “outra língua” que emerge desse processo de reinvenção e metamorfose translinguística do (mesmo) sistema linguístico portuguesa através da qual se actualiza o jogo da representação cultural para traduzir nações diferentes, através de diferentes articulações literárias, tomando como instância de reflexão o trabalho de escrita de três escritores africanos: Luandino Vieira, Uanhenga Xitu (angolano) e Mia Couto (mçambicano).

Palavras-chave: Pós-colonial. Língua. Tradução Cultural.

¹ Albert Memmi, *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 3ª ed., 1989.

Encontro *pátria* na *minha* língua portuguesa.

Mia Couto

Como quase sempre acontece quando alguém com uma projeção midiática, como é Mia Couto, faz uma afirmação menos habitual, todos a celebram efusivamente; todavia, como também acontece amiúde, poucos se preocupam em aprofundar as implicações do que é dito. Parece-me que foi o que aconteceu com esta afirmação do escritor moçambicano – “a minha *pátria* é a minha língua portuguesa” –, há cerca de uma década, em 2000. E, no entanto, a frase original havia passado, ela própria, pelo mesmo processo de uma (má) leitura mitificante: a afirmação “a minha *pátria* é a língua portuguesa”, de Bernardo Soares (*O Livro do Desassossego*), tivera o mesmo destino: porque o contexto desta afirmação foi (não quero crer que deliberadamente) rasurado, ela passou a apontar para uma outra interpretação que desconsidera, precisamente, o que o seu autor quis valorizar: que apenas lhe importava a língua em que vivia!

Ao desferir a segunda desconstrução interpretativa ao tão *ideologizante* binómio *pátria*/língua, Mia Couto introduz na discussão outro binómio, cultura/expressão, que contém a pressuposição de que a dinâmica de uma língua procede da interacção estabelecida entre a língua e a cultura, entre o falante e a sociedade. Assim, por este binómio é possível perceberem-se as estratégias criativas dos falantes de outras geografias culturais e dos escritores dos países africanos de língua oficial portuguesa que, por razões históricas, se vêm internacionalizando numa língua originariamente imposta, hoje apropriada e *nativizada* naqueles espaços (dos Cinco: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe), dando substância à ideia de que o falante *localiza*-se em vocabulários culturais através dos quais se institui como sujeito cultural, sempre a partir de algum lugar (HALL, 2003). É por isso que qualquer designação globalizante, como *lusofonia*, com uma economia linguística incontestável, embora podendo funcionar politicamente, empobrece o universo dos falantes e criadores do idioma de base, na medida em que, se acentua a sua existência perante forças mais hegemónicas – e falo da francofonia (!), da anglofonia (!) e da hispanofonia (!)² –, não potencia as diferenças que fazem a sua mais-valia.

Esta questão não é “moderna”, já tendo sido equacionada por Gilberto Freyre que, ainda nos idos de 50, afirmara: “Nações sozinhas, isoladas e estreitamente nacionalistas em suas pretensões à auto-suficiência são hoje arcaísmos (...) Felizes daquelas com possibilidades de formar, umas com as outras, conjuntos transnacionais de cultura, como é o caso das nações e quase nações de língua portuguesa (FREYRE, s/d [1953], p. 103-104).

² E nem o facto de aqueles “blocos de fonias” serem uma realidade política de poder internacional, com repercussões internas, constitui motivo suficiente para a adequação incondicional do termo.

Não obstante a necessidade de se estar atento à problemática das relações de poder na arena internacional, quando se reflecte sobre a problemática linguística, não se pode desconsiderar que, com mais razão na época da globalização em que vivemos, alianças desiguais costumam a resultar em dominação, sobretudo quando elas decorrem de antigas relações de desigualdades como são as relações coloniais. É que, como lembra Stuart Hall, na esteira de Antonio Gramsci, não obstante os seus efeitos *diferenciadores*, a globalização está estruturada em dominância (HALL, 2003, p.59). É neste contexto que convoco aqui a reflexão de Alfredo Margarido que, no seu polémico livro significativamente intitulado *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, considera que

A criação da lusofonia parece destinada a interromper o diálogo polémico com os espanhóis, mesmo se esta invenção procura evitar os choques: a lusofonia é apenas o resultado da expansão portuguesa e da língua que esta operação teria espalhado generosamente pelo mundo fora. (...)

A criação da lusofonia, quer se trate da língua, quer do espaço, não pode separar-se de uma certa carga messiânica, que procura assegurar aos portugueses inquietos um futuro senão promissor, em todo o caso razões e desrazões para defender a lusofonia. (MARGARIDO, 2000, p.11-12)

“Carga messiânica” que desconsidera, ao que parece, o “quadro de mundialização que os países de língua oficial portuguesa têm de rever-se a procurar sentidos atualizados para as suas interrelações dado que, sobre as luzes de passado comum, projetam-se as de outra ribalta de performances internacionais” (SANTILLI, 2003, p.29).

Podemos então dizer que a língua portuguesa em que o africano *vive* é a *sua*, africana, a que ele vai reelaborando, e não a que lhe impõe ou impôs um padrão exógeno com uma bissectriz localizada no extremo ocidental da Europa. Por isso, salvaguardadas as nuances ideológicas decorrentes da visão de Octávio Paz quanto à relação Europa/outros mundos, vale convocar a afirmação do Nobel mexicano para quem

Las lenguas son realidades más vastas que las entidades políticas e históricas que llamamos naciones. Un ejemplo de esto son las lenguas europeas que hablamos en América. La situación peculiar de nuestras literaturas frente a las de Inglaterra, España, Portugal y Francia depende precisamente de este hecho básico: son literaturas escritas en lenguas transplantadas. Las lenguas nacen y crecen en un suelo; las alimenta una historia común. Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta. (PAZ, 1990)

Embora seja ambígua a ideia de que se se tratava de um mundo *por nomear*, retenham-se o jogo semântico e a metáfora das línguas (europeias transplantadas para o “Novo Mundo”) como *a mesma planta e uma planta diferente...*

Da língua como *nação* ao bilinguismo literário

Ser pátria assim, multilinguística e multicultural, é ser-se mais rico para a criatividade.

Manuel Rui

³ Utilizo a expressão no sentido de países recentemente independentes (50 anos ou menos), e não no sentido em que lhe dá a ONU, no seu relacionamento com o Mundo, referindo países em vias de desenvolvimento ou de desenvolvimento médio, grupo em que se inserem os países que se associaram ao G8 para formar o G20. – países de “economias emergentes”.

⁴ O senegalês Makhily Gassama discorda desta noção de “língua materna”: “A notre avis – diz ele – il faut donner à la expression langue maternelle une extension plus large: pour nous décourager dans nos entreprises relatives à l’enseignement de nos langues, certains “spécialistes” nous effrayent en brandissant des chiffres : l’Afrique compte environ 2.000 langues et dialectes ! Ce chiffre, pour nous, est insignifiant: le problème n’est pas de quantité. Toutes ces langues sont créées pour exprimer des valeurs communes, des sensations communes. Elles sont des langues-sœurs, ou, si l’on nous permet ces expressions, elles ne sont ni parallèles ni convergentes; elles se superposent. Aussi le baoulé est-il plus apte à exprimer mes réalités sénégalaises que l’allemand ou le français.” Kuma - Interrogation sur la Littérature Nègre de Langue Française (poésie-roman), Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978. p. 18-19.

De entre os usos diferentes que uma língua pode ter, conta-se o uso estético como uma das práticas culturais mais diferenciadoras. Talvez mais em sociedades de “países emergentes”³, como as dos países africanos, com um passado colonial recente, a literatura torna-se veículo muito importante na construção da identidade cultural de que a literária é uma vertente. Isto é: por razões que têm a ver com a especificidade do processo libertário dos Cinco países africanos de língua oficial portuguesa, a identidade literária tornou-se uma componente fundamental do cadinho da identidade que se pretendeu – e se pretende – nacional. Por isso, embora pouco “pastoral”, não é facciosa a reflexão de Alfredo Margarido, no livro acima citado, sobre o afã de “marcação territorial” que esta designação globalizante tem cumprido, face aos outros “espaços de influência” das antigas (?) potências coloniais. Se todos concordam que diferenças históricas, geográficas, sociais e étnicas dão sentires, sabores, valores e saberes diferentes, há que admitir que as suas representações têm que ser diversas ainda que se use um mesmo veículo linguístico pois, como já foi atrás referido, cada falante *localiza-se* a partir da sua enunciação e se reconhece a partir de um “local cultural”. Não se trata de posicionamento beligerante, como soe dizer-se dos que questionam e consideram homogeneizante uma designação como *lusofonia*; trata-se antes da reivindicação do reconhecimento de que estamos perante usos diversos, isto é, linguagens diferentes, que o mesmo é dizer, expressões diferentes. Na verdade, como ensina Pierre Bourdieu, na dinâmica identitária a simbólica da distinção implica não apenas a *existência* da *diferença*, mas também o seu reconhecimento. Na verdade, talvez aqui devesse utilizar *différance*, esse conjunto de estratégias do movimento do jogo que produz efeitos de *diferença*, de que fala Jacques Derrida (1972).

Foi isso que os escritores africanos de língua portuguesa, a maior parte dos quais de língua materna portuguesa⁴, entenderam desde o início. O que faz com que, hoje, uma marca importante da pós-colonialidade da escrita africana de língua portuguesa seja, precisamente, o lugar e o modo como o escritor africano trabalha e se posiciona na língua portuguesa, depois de

proceder ao seu *apoderamento*; língua que foi, paradoxalmente, um *petardo* – a imagem é ainda de Makhily Gassama (1978, p. 44) – contra a língua do assimilacionismo cultural. Porém, se se pôde pensar que o contexto pós-colonial mudaria a pertinência reivindicativa, a questão ainda se põe, hoje, se nos lembrarmos como escritores africanos de língua portuguesa – mesmo aqueles que não instrumentalizam a sua identidade e não transitam, convenientemente, por nacionalidades culturais e literárias de acordo com os seus interesses de momento –, aparecem como “escritores portugueses”, como aconteceu ainda recentemente com a inclusão do nome de Paula Tavares no *Dicionário de Escritoras Portuguesas*⁵. Por isso, é significativa afirmação de Luandino Vieira, um dos grandes mestres da reinvenção linguística, com intenção ideológica, para quem “a dimensão linguística (...) continua a ser, evidentemente, um elemento literariamente válido de caracterização de muita coisa: do meio social, da idade, de não sei quê... Como é habitualmente utilizada em qualquer língua e por qualquer escritor” (VIEIRA, 1991, p. 420).

Para demonstrar os paradoxos dos vieses desta problemática, sobretudo se a compararmos com as outras realidades africanas, relembre-se o escritor nigeriano Chinua Achebe que em um artigo de 1975, sobre “The African Writer and the English Language”⁶, afirmava que não achava necessário nem desejável que um escritor africano pudesse aprender a língua inglesa de forma a utilizá-la como um *falante nativo* (ACHEBE, 1993, p. 433) cujo modelo, parece-me, seria, para Achebe, o britânico ou mesmo o norte-americano, o australiano ou o neo-zelandês. Chinua Achebe remetia-se a uma tão insólita quanto produtiva polémica com o escritor queniano Ngugi Wa Thiong’o, autor do livro *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature* (1986), e com a sua afirmação ele convocava várias interpretações, das quais gostaria aqui de privilegiar uma: a que considera alienante e inútil um domínio linguístico perfeitamente desfasado da realidade cultural, psicológica, social, até paisagística e mesológica. É neste sentido que também vai a minha, na medida em que ela se afasta do lugar em que o escritor africano de língua portuguesa se posiciona perante esta: por isso creio que esse escritor africano, o de língua portuguesa, talvez não equacionasse a questão nestes termos.

Por outro lado, no seu livro *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* (1957), o tunisino Albert Memmi afirmara que a “dilaceração essencial do colonizado encontra-se particularmente expressa e simbolizada no bilinguismo colonial” (1989: 96), ideia que Uanhenga Xitu retomara anos depois para referir o seu trabalho de *kimbundualização* do português (2007). Porém, esse bilinguismo não deve confundir-se com qualquer dualismo linguístico, porquanto língua está a ser aqui pensada na ampla acepção, isto é, como veículo de cultura. Memmi adianta ainda

⁵ Conceição Flores, Constância Lima Duarte, Zenóbia Collares Moreira, *Dicionário de Escritoras Portuguesas: das Origens à Atualidade*, Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

⁶ Chinua Achebe, “The African Writer and the English Language” (1975). Patrick Williams and Laura Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory – A Reader*, London: Harvester/Wheatsheaf, 1993.

que o domínio das duas línguas pelo escritor que escreve em situação de colonização (leia-se, no caso, africano) – a saber: a língua europeia, do colonizador, e a língua africana através da qual interpreta o mundo (mesmo que não língua materna, tendo em conta a amplitude conceptual de Makhily Gassama, já citado) – permite ao escritor a participação nos dois “reinos psíquicos e culturais”, isto é, a interacção mundivivencial e ideológica entre os universos culturais em presença, o africano e o europeu, de que se fazem as literaturas africanas em línguas europeias. Destes dois universos de que fala Memmi emergiu uma *outra língua* cuja construção se realiza entre a *re-territorialização* e a transformação das formas linguísticas que continuam a ser matéria-prima dos escritores que, no entanto, enveredam por caminhos diferentes, neutralizando uma potencial descontinuidade psico-cultural e fazendo com que a língua seja lugar de onde se vê o Mundo e em que se traçam os limites do pensar e do agir, para me reportar a uma muito conhecida afirmação de Vergílio Ferreira, por ocasião da recepção do “Prémio Europália”⁷.

Língua do colonizador e, como tal, da administração e da imprensa, do ensino e da socialização, a língua portuguesa funcionou, durante o período colonial, como língua de assimilação cultural e, por isso, de alienação psicocultural, com eficácia glotofágica reforçada pelas medidas proibitivas em relação à utilização das línguas africanas (autóctones e crioulas). Tais medidas não apenas afectaram o desenvolvimento dessas línguas como também o funcionamento simbólico que qualquer língua tem, a de realizar interpretações culturais da realidade, para além da função comunicativa. E não obstante as profundas alterações culturais que esta imposição arrastou em África, ela, a língua portuguesa, foi apropriada e *nativizada* e foi através dela que, sob a punção da aspiração emancipatória, se traçou o itinerário do despertar das consciências visando a afirmação identitária – que Amílcar Cabral consideraria como sendo a “fase primária do movimento de libertação” (CABRAL, 1976: 227). “Troféu de guerra”?

A Luandino Vieira, escritor consagrado e grande pioneiro do *desconstrucionismo* lúdico da língua portuguesa em África – depois de Guimarães Rosa (que o autor confessa ter lido já *depois* da escrita de *Luuanda*⁸, sendo que o primeiro livro de Guimarães Rosa que o autor leu foi *Sagarana*), e décadas antes de Mia Couto, vale sempre lembrar –, é atribuída a afirmação de que a língua portuguesa é um troféu de guerra⁹. Embora eu não seja sensível a esta metáfora pela apologética bélica que sugere uma contenda de que resulta(ra)m vencedores e vencidos, ela, a afirmação, funciona no contexto de uma situação histórica em que um veículo de dominação, a língua, se transformou em veículo de libertação, o que pode parecer uma contradição entre funções e lugares. Porém, contradição que parece fundamentar a classifi-

⁷ Vergílio Ferreira, “A voz do mar”, *Prémio Europália*, Bruxelas: 1991.

⁸ Michel Laban, “Encontros com Luandino Vieira em Luanda”. A.A.VV., *Luandino – José Luandino Vieira e a sua Obra* (Estudos, Testemunhos, Entrevistas), Lisboa: Edições 70, 1980. p. 27 e 35.

⁹ Este é um dos casos interessantes de autoria conhecidíssima, mas ao que parece não documentada. Por isso, perguntei directamente ao autor: quando, onde? Resposta enviada por e-mail (18 de Outubro de 2009):

“Essa afirmação foi feita numa palestra no Centro Uruguio em Luanda, 1976? E penso que foi publicada no *Jornal Lavra e Oficina na União dos Escritores*. Mas não tenho a certeza.

Saudações.
Luandino”

cação de literaturas africanas como “literaturas calibanescas”, na esteira de Roberto Fernández Retamar (1980/1986), malgrado a recusa desta expressão, considerada “uma falsa denominação” por Luís Kandjimbo, para quem ela fundamenta “as tentativas de recuperação do espectro reducionista de Caliban [que] se enquadra perfeitamente na elaboração de imagens estereotipadas que decorrem de “quadros de produção” da fase colonial” (KANDJIMBO, 1997, p.39)¹⁰.

Uma língua, todos concordam, desenvolve-se pelo uso que lhe dão os seus falantes. Por outro lado, línguas que não se fixam, morrem: a imortalidade das línguas é um mito que a história universal tem desmontado. É, assim, consensual a ideia de que a medida da vitalidade de uma língua reside na frequência da sua prática. O linguista Jean Calvet, no seu livro *Linguistique et Colonialisme*, refere-se às forças produtivas como factor de desenvolvimento linguístico, para concluir que “cada sociedade tem a linguística das suas relações de produção” (CALVET, 1974, p.39). De outra parte, e a um nível de reflexão diferente, embora convergente – como se verá mais adiante, com o adentramento das obras de três escritores –, a literatura é lugar privilegiado para actualização das potencialidades expressivas da língua, pelo processo de representação do pensamento que evidencia. Tal se vê na obra de Mia Couto, escritor muito celebrado pelo “desarranjo” que acomete à língua portuguesa, que actualiza, meta-literariamente, essa filosofia sobre a transformação linguística, que, afinal, resultava na *re-ontologização* da língua, para exprimir novas identidades forjadas em outros contextos, com outros elementos e com outros percursos históricos. Com efeito, elemento privilegiado de assimilação das dinâmicas sociais, promove a interacção com o universo que contacta transformando-se em “factor de delineamento de identidade, memória da consciência colectiva, arrastando consigo a concepção do mundo, dos mitos e dos hábitos” (CRISTÓVÃO, 2005, p. 219).

Ora, essas identidades, que têm que pensar-se sempre plurais, mesmo em países menos heterogêneos como Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, não se realizam numa só língua – nunca é demais repeti-lo. Além de que, visto a dinâmica da globalização funcionar, pela correlação de forças em presença e em diferença, com uma poderosa carga cultural hegemónica, as identidades nacionais intentam fazer-se sob uma punção centrípeta. Embora esta seja uma outra questão, que talvez não caiba no âmbito desta reflexão, vale dizer que não existe contradição entre coesão e diversidade.

Se, em um sentido, a inventividade empreendida pelos escritores manifesta-se ao nível das transformações morfo-sintácticas e lexicais – de que entre os exemplos mais visíveis estão as obras de Uanhenga Xitu, Luandino Vieira, Ascêncio de Feitas, Boaventura Cardoso, Mia Couto, entre poucos outros –,

¹⁰ Por isso Luís Kandjimbo considera esta denominação um equívoco e propõe a descalibanização das literaturas africanas (pugnando antes pelo seu estatuto de *canibalescas*), pois a denominação traduz, para si, “uma intenção performativa de perpetuar um arquétipo da servidão [Caliban] num simbolismo em que o critério racial parece ser o mais relevante” (KANDJIMBO, 1997, p. 42).

seduzindo, logo de início, a curiosidade do leitor, despertando-o para a diferença e a diversidade e convidando-o à identificação da *outridade* e da alteridade inscritas no texto (conforme o leitor é um falante do português ou o tem como língua não-materna), em outro sentido essas diferenças são mais epistemológicas e por isso mais desafiantes. Com efeito, menos visível, porém mais profunda, é a grande metamorfose diferencial realizada ao nível da “ontologia” da língua que a materialidade discursiva regista, porém que a compreensão leitora nem sempre descodifica. Não admira que em *O Último Voo do Flamingo*, num piscar de olho ao leitor, o tradutor moçambicano se afirme incapacitado de traduzir a realidade ao estrangeiro italiano das Nações Unidas, ou que o jovem Mariano de *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* afirme: “Não é a língua local que eu desconheço. São esses outros idiomas que me faltam para entender Luar-do-Chão”. (COUTO, 2003, p.211)

O que se passa é que esse processo de reinvenção leva a uma “outra língua” do mesmo sistema linguístico, para traduzir *nações* diferentes, através de diferentes articulações literárias visando uma (nova) *ontologização* linguística que actualiza o jogo da representação cultural. Trata-se, como lembram Maria Nazareth Fonseca e Maria Zilda Cury, não apenas da representação, perante o *Outro*, das “diferentes versões dos acontecimentos inusitados do cotidiano da terra moçambicana”, mas também de “diferentes códigos, como aquele que possibilita o acesso às experiências vividas pelos personagens introduzidos na trama (...) situações fantásticas, tão próprias das narrativas orais (...) tomadas como motivação de uma escrita que se quer imersa na terra, nas raízes culturais do país” (2008, p.24-25). Por isso julgo mais adequado falar de reinvenção translinguística e não apenas de inventividade linguística.

Essa ideia de mundos intraduzíveis que Mia Couto erige a tema de suas obras reforça essoutra de “*outros idiomas*” existentes na língua, que são as crenças, as tradições e as outras linguagens culturais que constroem a “ontologia” da língua e a fazem elemento importante de identidade. O próprio autor fala do “peso da História” advindo do percurso de guerras e dramas feito de materiais humanos sublimes, de histórias individuais e colectivas feitas vozes que disputam rosto e eco nas páginas de seus livros (COUTO, 2007, p.4).

Vozes e ecos. Não admira que Paul Zumthor, numa visão ainda disjuntiva entre oralidade e escrita, afirme ser este lugar da *voz* que a palavra escrita tem de recuperar. Se em *A Letra e a Voz* Zumthor chega a afirmar que “a ‘oralidade’ é uma abstracção; somente a voz é concreta” (1993, p.9), em *Tradição e Esquecimento* há a ideia de que a preservação da sabedoria e tradição populares, consubstanciadas no código gnómico, comprova que a transmissão não carece de suportes escritos para que a mensagem

seja eficazmente descodificada e compreendida, pois o equilíbrio e a dinâmica do conhecimento em “civilizações da voz”, que se valem de uma oralidade pura ou primária (ZUMTHOR, 1997, p.37), são suportados pelo compromisso entre memória e esquecimento: nas “civilizações da voz”, portanto em comunidades gregárias a “oralidade” adequa-se à transferência de saber. De outra parte, ao afirmar que essa voz só pode ser perpetuada numa literatura em línguas africanas, talvez Ngũgĩ wa Thiong’o não se tenha apercebido desta visão essencialista que subjaz ao estudo da oralidade e suas categorias e que remete, em última instância, para uma ideologia disjuntiva segundo a qual a “lógica” africana é oral, enquanto a da Europa seria a civilização da escrita¹¹ – dicotomia que estudos mais recentes, como os de Simon Battestini que, em *Écriture et Texte* (1997), recusa o mito de uma África exclusivamente ágrafa dominada pela tradição oral, ideia que tem vindo a justificar a hegemonia de categorias ditas da modernidade, como a lógica da escrita, demonstrando nesse estudo que em África as duas lógicas sempre coexistiram: Battestini fala da necessidade de “inclusão de um continente de escrituras¹² [a África] como crítica da percepção da escrita” (1997, p. 63 e ss). Com efeito, para Battestini,

L’écriture sera toute trace encodée d’un texte. Par trace, nous comprenons la matérialité résultante d’un geste ayant pour origine une intention de communication d’un texte dans le temps ou dans l’espace. Le système d’une écriture est un ensemble fini d’éléments et de leurs possibilité d’articulations, produit par un choix de signes, acceptés et utilisés collectivement (= script), pour former ces traces conservant et communiquant du texte. (BATTESTINI, 1997, p.21)

Neste contexto, e não considerando essa hierarquizante lógica disjuntiva, há ainda a referir, no caso dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa, a importância da literatura de transmissão oral, que mesmo recolhida em línguas originais, se internacionaliza em língua portuguesa, tanto a poesia como a narrativa, com predomínio para esta última produção, sendo o conjunto dessa produção constituído não apenas por contos, lendas, mitos, como também por “formas simples” (André Jolles) do código gnómico. Estes diversos *corpora* funcionam como “locais de cultura” (Homi Bhabha), através dos quais se educa e se veiculam os valores da colectividade, não apenas por via do entretenimento e do lazer, como vulgarmente se afirma, mais ainda através de uma aprendizagem mais formal. Em todo o caso, tais “formas simples” são *locais* de existência de valores culturais sedimentados como suporte civilizacional.

Já atrás afirmei que esse jogo de criatividade autoral, que se realiza no universo da linguagem, mais não é do que o das representações. Com efeito, através da linguagem se procede à valorização e preservação e simultânea transformação da tra-

¹¹ Já se sabe que esta questão já foi desmistificada por Cheikh Anta Diop, em *Nations Nègres et Cultures* (Paris: Présence Africaine, 1954), e por Joseph Ki-Zerbo, em *Histoire de l’Afrique Noire* (Paris: Hatier, 1972). Muitos outros estudiosos africanos, filósofos, linguistas e críticos literários, têm tratado esta questão.

¹² Embora *écriture* seja traduzido, no português europeu, como *escrita*, e não *escritura*, como o é no português do Brasil, opto aqui por esta última tradução porque me parece mais adequada à ideia de registo do escrito, da textura da cultura que Battestini quer significar.

dição, *locus* seguro de resistência à ideologia cultural assimilacionista que se actualiza, por exemplo no âmbito da instituição literária, num dos objectivos da colonização expresso no artigo 2º do *Acto Colonial* (1930)¹³: “possuir e colonizar domínios ultramarinos e (...) civilizar as populações indígenas que neles se compreendem”.

Articulações literárias na reinvenção da língua portuguesa: os exemplos de Uanhenga Xitu, Luandino Vieira e Mia Couto

O que não pode florir no momento certo acaba explodindo depois.

Outro dito de Tizangara

Embora eu não considere que sejam exclusivas da língua portuguesa as propriedades que lhe encontra Miguel Torga – “língua dúctil, maleável, de virtualidades infinitas, que em todas as latitudes e longitudes se dá bem” (1989) – creio que, longe da “preocupação” de Chinua Achebe, o escritor dos Cinco países africanos transforma o português em língua *outra*, ainda que *mesma*, tornando-a património cultural dos povos que a têm como língua *sua*, potenciando a sua “natureza intercultural”, sugerida na caracterização de Torga acima transcrita. Assim, para ilustrar o processo de transformação da língua *colonial* em língua *africana*, materna, na esteira do Makhily Gassama, tomarei como exemplos três escritores: Uanhenga Xitu, Luandino Vieira e Mia Couto (na continuidade de Ascêncio de Freitas).

Uanhenga Xitu (Agostinho Mendes de Carvalho, 1924) – cujo nome em kimbundu, sua língua materna, significa “o poder é odiado” (XITU, 2007, p. 300) – é um dos escritores em que é produtiva a representação da descontinuidade cultural, que resultou da dominação colonial, particularmente em *Mestre Tamoda* (1974) e *Manana* (1974). Mais do que uma tensão linguística, que existe nestes textos, a escrita de Uanhenga Xitu denuncia sobretudo uma tensão na expressão da cultura e da vivência simbólica das personagens, cuja significação não se esgota na *kimbundualização* (termo utilizado pelo escritor) da língua portuguesa. O próprio Uanhenga Xitu fala de bilinguismo como sendo a sua linguagem literária, pelo seu “forte” em kimbundualizar algumas palavras, aportunar outras, seguindo o seu *ritmo-rumo*, acrescentando que

A minha escrita foi muito influenciada quer pelos acompanhantes e quer pelo meu estar dentro de uma sociedade. Nasci na sanzala, vim para o meio urbano e depois comecei a subir, estudando, lendo, mas nunca esqueci a raiz. Não esqueci, não esqueço. (XITU, 2007, p. 298)

¹³ Publicado em Decreto-Lei n.º 22 465, de 11 de Abril de 1933 e em vigor até 1951.

Com efeito, a tensão, que é representada como resultado da política do assimilacionismo cultural, passa também pela tematização do desfaseamento entre a estruturação cultural da língua portuguesa e a expressão de uma vivência conduzida em outros *lugares* não harmoniosos de convivência de diferentes: o português e o kimbundu, mas também a cidade e o campo, a letra e a voz, a modernidade e a tradição. Tamoda, que o autor afirma ter existido, embora não tão “elaborado”, e a quem ironicamente o narrador chamava “o novo intelectual”, porque se achava “uma sumidade da língua de Camões”, num meio em que as pessoas falavam kimbundu, agia como um branco, segundo as gentes, ao responder desrespeitosamente à saudação sem olhar para quem o saudava. “Ele mesmo quando passa na gente parece já é branco...” (XITU, 1977, p.27); além disso, “nas reuniões em que estivesse com os seus contemporâneos bundava, sem regra, palavras caras e difíceis de serem compreendidas, mesmo por aqueles que sabiam mais do que ele e que eram portadores de algumas habilitações literárias” (XITU, 1977, p. 11).

Portanto, mais do que tensões linguísticas devidas à “insuficiência” do código para veicular a alteridade da expressão daquelas realidades angolanas (situação próprias de contextos coloniais, de contextos culturais muito distintos ou simplesmente de dominação cultural), parece-me que estamos perante tensões *transdiscursivas*. É por isso que estas tensões revelam uma fragmentação identitária em que os registos verbais (metonimicamente conotados com o saber da *letra*) ganham significações que apontam para um funcionamento conflitivo entre códigos culturais de veículos idiomáticos diferentes (português e kimbundu), como acontece em *Manana*. Neste texto, duas filosofias linguísticas se entrecrocaram, a do saber da *letra* (representado por Felito) e o da *voz* (representado por Manana e sua família). Pode pensar-se, assim, que, em última instância, o trabalho de Uanhenga Xitu consistiu, mais do que na *kimbundualização*, na *oraturização* do sistema verbal português, para o *angolanizar*, isto é, para o transformar em “português chão – um português mal amanhado – que o povo compreende” (XITU. LABAN I, 1991, p. 130), num jogo de diferenciação que aponta para afirmação identitária por via da *fala*, pois, como lembra Michel Wieviorka, “a experiência da alteridade e da diferença foi, em todos os tempos, acompanhada de tensões e violências” (WIEVIORKA, 2003, p. 17).

Esse processo de recriação linguística ultrapassa, portanto, o código linguístico e se expande afectando terrenos *transdiscursivos* que, neste contexto, entendo como sendo o complexo cultural que atravessa – tomo ainda as duas obras citadas de Uanhenga Xitu como instância exemplificadora –, tanto a onomasiologia (a onomástica e a toponímia, sobretudo), como a cenarização (o registo das vozes, a rítmica da dicção e a representação dos

gestos) e a sugestão musical. Estes elementos são componentes da urdidura textual que rubrica uma forma mimética à narração e permite identificar, na fala literária, a interacção entre a escrita autoral e os textos verbais não escritos incorporados nas culturas locais, que se dão a conhecer em português. Afinal, língua “arrancada do seu solo natal e da sua tradição própria” (PAZ, 1990) – embora me pareça um pensamento eivado de essencialismo a formulação de “tradição própria”, antes se tratando de “tradição original” –; portanto, “língua transplantada” do seu espaço original e não nativizado ainda na *nova* terra. Escalpelizando o projecto assimilacionista, justificado pela “missão civilizadora” do Estado Novo¹⁴, a obra de Uanhenga Xitu significa também a um outro nível, segundo uma perspectiva pedagógica, pela transgressão e pela transformação não apenas da língua padrão, porém ainda da própria tradição que é questionada, tornando-a mais dinâmica, mais dialogante com o ritmo das exigências actuais e mais conveniente à expressão daquilo que Tzvetan Todorov considera “diferenças específicas” (TODOROV, 2009, p. 77).

Outra é a estratégia, porém com a mesma eficácia combativa, de Luandino Vieira perante a língua portuguesa. A linguagem literária de Luandino releva do saber da *letra* de substância coloquial e oral: as suas personagens não são “confusas”, vítimas do processo de descontinuidade cultural, nem assimilaram mal o saber académico, como Tamoda, ou sequer são alienadas e complexadas em relação à cultura original, como Felito: são, sim, urbanas, e conscientes de que a língua portuguesa é um veículo com futuro se se harmonizar com os substratos culturais e útil se responder às urgências políticas e ideológicas. Tal é a postura de João Vêncio e de Lourentino. Não é, por isso, despicienda a afirmação de Luandino Vieira, em entrevista a Michel Laban, no longínquo ano de 1988, quando afirma que as interferências da língua popular e coloquial, oral, dos anos da resistência, “hoje não são visíveis porque estão perfeitamente integradas, estão diluídas no discurso (...) sem a carga agressiva que tinha (VIEIRA, 1991, p. 418-419).

Eis porque não me parece que se possa falar da dimensão babélica em Luandino Vieira, como em Uanhenga Xitu: a particularidade reinventiva de Luandino Vieira consiste em fazer emergir as suas personagens de um contexto tendencialmente monolíngue, regularmente escolarizado e com uma cultura urbana e, naturalmente, resultando de um processo transculturativo. As personagens luandinas que são desconstrutoras da língua são possuidoras de um saber académico que utilizam em prol da causa de libertação política, sociocultural, espiritual e psicológica. Atente-se no seguinte diálogo entre dois jovens *angolenses*, Tomás e Paulo, em “Em Estória de Família (Dona Antónia de Sousa Neto)”, uma das três estórias de *Lourentinho, Dona Antónia de Sousa Neto & Eu* (1981), em que Tomás – para

¹⁴ Ver: O Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, aprovado em 1954, viria a consubstanciar este princípio que vinha plasmado no Acto Colonial (1930).

quem “sem o [António de] Assis [Júnior] não haverá poesia angolana” – utiliza a palavra *miseke* na sua poesia em vez do plural aportuguesado *musseques*, por respeito ao “património sagrado de nossos ancestrs antepassados”, revelando um conhecimento do funcionamento do kimbundu e uma análise linguística contrastiva que releva não apenas de uma vulgar competência comunicativa, senão também linguística:

Tomás – (...) Conhece o Assis?

Paulo – Qual Assis? O das musicadas?

Tomás – Quais musicadas! O dicionário do Assis. Não? Incrível! Pois jovem, conselho numar um: compre o Assis. Numar dois: leia e medite esse dicionário¹⁵. E talvez eu lhe pareça profético mas a verdade é esta: sem o Assis não haverá poesia angolana!

Temístocles – Bravo! Lugar aos angolenses ilustres! Assis era um preclaro espírito, homem lhano em seu trato...

Damasceno – Um elevado patriota, cultor dessa bela língua portuguesa que é nosso quimbundu materno.

Tomás – Pois. O plural de musseque é *miseke*, jovem. *Mi-se-ke*. Com cápa. Segredo artesanal, ainda lhe digo: emendei antes de sair de casa!

Paulo – Mas, quer dizer que faz os poemas com o dicionário?

Olga (interrompendo) – E aquela palavra, Totó, tão poética, a que encontrei?...

Tomás – É verdade! Sem querer, a desfolhar o nosso Assis, dou de caras com aquela palavra altamente poética: *masôxi*. *Má-sô-txi*! O dicionário, jovem camarada, é insubstituível para acumular reservas poéticas... (VIEIRA, 1981, p. 109-110)

O que faz Luandino Vieira é actualizar uma consciência meta- e interlinguística, integrando língua, cultura social e ideologia na performance literária através de estratégias discursivas para dizer o (então) indizível.

Em ambos, porém, Uanhenga Xitu e Luandino Vieira, a intenção é anti-colonial, com um trabalho não de enfoque social explícito e programático da estética neo-realista de combate e de afirmação identitária, contudo através de um trabalho peculiar de/sobre a língua, um dos mais poderosos instrumentos de dominação colonial e o mais emblemático signo de assimilação cultural. Mas em Luandino Vieira a reinvenção é também metalinguística, porque constantemente reflexiva, sendo por isso uma via de resistência e atributo de consciência perante a ambiência insuportável à volta: pressão interior e espiritual, opressão sociocultural e política.

Mia Couto, por seu turno, concilia as duas filosofias de reinvenção linguística, com urdiduras que encenam um *novo* país a fazer-se. Nessa encenação entretecem-se saberes de proveniências várias, mormente das margens da nação, para a revitalizar, ela que se tem manifestado apenas pelo saber da *letra*, enquanto

¹⁵ Referência ao *Dicionário de Kimbundu – Português: Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico* (1942?), de António de Assis Júnior.

o da voz, pode dizer-se, continua subalternizado. Veja-se, por exemplo em *A Varanda do Frangipani* (1996), o desprezo que se infere da forma como Vasto Excelêncio tratava os velhos do asilo, ou a distância que separava o Inspector Izidine Naíta (encarnação de Ermelindo Mucanga) chegado de Maputo para investigar o assassinato daquele: em ambos se denota um comportamento que releva, num caso, da hierarquização dos padrões culturais em presença (Vasto Excelêncio) e, noutro, da diferente ontologia da (mesma) língua que todos falavam.

Aos poucos, [Ermelindo Mucanga/Izidine Naíta] vou perdendo a língua dos homens, tomado pelo sotaque do chão. Na luminosa varanda deixo meu último sonho, a árvore do frangipani. Vou ficando do som das pedras. Me deito mais antigo do que a terra. Daqui em diante, vou dormir, mais quieto que a morte. (COUTO, 1996, p. 152)

Nenhuma “subversão” linguística (sintáctica ou morfológica), apenas uma natureza diferente dada às palavras, uma simbologia e uma imagética diversas... Makhily Gassama, que amplifica, estereofonicamente, o âmbito de “língua materna”, ao reflectir sobre o objecto de pesquisa do escritor europeu e o (negro-) africano, afirma que, enquanto este busca novos *modos de expressão*, aquele pesquisa a *matéria*, que, ambos os materiais, não lhes vêm da mesma maneira: o escritor africano tem atrás de si a cultura africana que lhe é transmitida através da *oralidade*, enquanto o escritor europeu tem como pano de fundo a cultura greco-latina que é transmitida de geração em geração pela escrita (GASSAMA, 1978, p. 21).

É também esta a filosofia metaliterária de Mia Couto, que assume uma relação privilegiada¹⁶ com a língua em que busca, pelo “desarranjo”, construir uma *outra* linguagem sobre o país. Assim, a revitalização translinguística que realiza segue pela via da levedação em português de signos pluriculturais transpostos para a *fala* narrativa em labirintos idiomáticos como forma de resistência ao aniquilamento da memória e da tradição: vozes tradicionais, saber gnómico (“formas simples”, segundo André Jolles), histórias obliteradas, tempos e vozes rasurados pela ideologia colonial, que no entanto se mantiveram sussurrantes como se estivessem submersas pela noite colonial... Em todo o caso, mais uma prolífera reinvenção do signifiante e do significado, uma inventividade mais do que de uma língua, de expressão e sua substância, portanto, ainda da linguagem que em outro lugar formulei da seguinte forma:

A sua linguagem [de Mia Couto] recria, entre outros, os conflitos entre a língua portuguesa, o idioma hegemónico ontem e hoje, e as muitas línguas autóctones do país, buscando, pela fundação de uma nova geografia linguística, uma nova ideologia para pensar e dizer o país. Assim, é que injecta no código linguístico português a cultura da oratura africana. (MATA, 1998, p. 264)

¹⁶ Leia-se a entrevista de Mia Couto a Michel Laban, *Moçambique: Encontro com Escritores* – Vol. III, Porto: Fundação Engenheiro António Almeida, s/d [1998].

Afinal, “o que pode a literatura?”¹⁷

A realidade que a literatura aspira compreender é, simplesmente (mas, ao mesmo tempo, nada é assim tão complexo), a experiência humana.

Tzvetan Todorov

Se a transformação por que passa a língua portuguesa faz dela uma planta *diferente*, embora a *mesma*, também é interessante pensar-se que a revitalização translinguística muito deve à literatura cujos agentes, recorrendo às suas competências linguísticas e socioculturais, procedem à exploração das potencialidades expressivas da sua matéria-prima e intentam o embasamento da sua escrita no húmus da *oratura*, da tradição e da sua mundivivência. Com efeito, “a literatura não nasce no vazio, mas no centro de um conjunto de discursos vivos, compartilhando com eles numerosas características; não é por acaso que, ao longo da história, suas fronteiras foram inconstantes”. (TODOROV, 2009, p. 22)

Assim, os *corpora* das literaturas africanas de língua portuguesa, revelando uma prolífera reinvenção do significante do português, uma inventividade da expressão e sua substância, portanto, de linguagem, perdem o seu alcance se considerarmos que tal reinvenção se fica pelo significante. É que ela atinge terrenos que se prendem com a “diversidade do vivido” (TODOROV, 2009, p.77). Neste contexto da transtextualização com/de as diversas *escrituras* e oralidades, quão paradoxal é a consolidação da língua portuguesa no Mundo, pela sua dispersa heterogeneidade e heteroglossia civilizacional. Na verdade, a sua amplitude é sobretudo cultural (e não eminentemente pragmática, como o inglês) e tem como *locais* importantes de fertilização identitária tanto a sua preservação como a sua diversidade, necessárias à intercomunicação entre os sistemas cultural e literário (mas não à *co-fusão* identitária), de acordo com as diferentes experiências. Em todo o caso, não obliterando as várias valências culturais, históricas e mundivivenciais que o *saber-sentir* dos falantes e criadores dos espaços receptores, que não o têm como único idioma, adquirem e actualizam no uso desta língua, através da qual procede à “revelação do mundo”, em seu percurso (TODOROV), ou ao “auto-reconhecimento do social onde se faz a abertura para a alteridade” (SANTILLI, 2003, p. 24)

E a obra de alguns escritores muito celebrados pelo “desarranjo” que vêm acometendo à língua portuguesa actualiza, afinal, metaliterariamente, essa filosofia que tem a ver com uma *nova ontologização* da língua portuguesa. Por ela, a nova (pós-colonial) geografia linguística, se procede à exploração das especificidades de cada expressão nacional, nos seus múlti-

¹⁷ Título de um capítulo do livro *A Literatura em Perigo*, de Tzvetan Todorov (Rio de Janeiro, DIFEL, 2009).

plos desdobramentos, que a literatura capta para chegar ao (re) conhecimento de realidades culturais locais ou apreendidas na sua especificidade. O que reforça, por seu turno, a familiarização com variedades de um mesmo veículo de expressão cultural de outros povos que nele se inscrevem como segmentos de um universo plural que se foi formando a partir da Ibéria, em busca de outros portos da odisseia da expansão portuguesa, que não se pode exigir que seja universalmente celebrada, ainda que para Homi Bhabha, na sua reinterpretação da teoria fanoniana, afirme a simultaneidade da inscrição da violência em ambos os actores: “O preto [leia-se colonizado africano] escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade” (BHABHA, 1998, p. 74). O certo é que a descoberta, essa, foi certamente bilateral e não uma “uma acção intransitiva”, como a de Colombo (TODOROV, 2003, p. 17-18), e no reconhecimento dessa história deve residir um dos *locus* do respeito da harmonia convivial: “A península *não*¹⁸ parou (...) A viagem continua (...) Os homens e as mulheres, estes seguirão o seu caminho, que futuro, que tempo, que destino”¹⁹.

É desse *outro* caminho que fala o poema do angolano João Melo²⁰:

“Crónica verdadeira da língua portuguesa”

“A língua portuguesa é um troféu de guerra”

Luandino Vieira

A poetisa portuguesa
Sophia de Mello Breyner
gostava de saborear
uma a uma
todas as sílabas
do português do Brasil.

Estou a vê-la:
suave e discreta,
debruçada sobre a varanda do tempo,
o olhar estendendo-se com o mar
e a memória,
deliciando-se comovida
com o sol despudorado
ardendo
nas vogais abertas da língua,
violentando com doçura
os surdos limites

¹⁸ Advérbio de negação inexistente no texto original.

¹⁹ José Saramago, *A Jangada de Pedra*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1999. p. 340-341.

²⁰ Poema inédito escrito depois de uma mesa-redonda de escritores no XXII Congresso Internacional da ABRAPLIP (Salvador, Bahia, 13 a 18 de Setembro de 2009). *O poeta confessaria: “Este poema estava a perturbar-me desde Salvador”. Por isso, uma vez em Luanda, resolveu passá-lo para o papel...*

das consoantes
e ampliando-os
para lá da História.

Mas saberia ela
quem rasgou esses limites,
com o seu sangue,
a sua resistência
e a sua música?

A libertação da língua portuguesa
foi gerada nos porões
dos navios negreiros
pelos homens sofridos que,
estranhamente,
nunca deixaram de cantar,
em todas as línguas que conheciam
ou criaram
durante a tenebrosa travessia
do mar sem fim.

Desde o nosso encontro inicial,
essa língua, arrogante e
insensatamente,
foi usada contra nós:
mas nós derrotámo-la
e fizemos dela
um instrumento
para a nossa própria liberdade.

Os antigos donos da língua
pensaram, durante séculos,
que nos apagariam da sua culpada consciência
com o seu idioma brutal,
duro,
fechado sobre si mesmo,

como se nele quisessem encerrar
para todo o sempre
os inacreditáveis mundos
que se abriam à sua frente.

Esses mundos, porém,

eram demasiado vastos
para caberem nessa língua envergonhada
e esquizofrénica.

Era preciso traçar-lhe
novos horizontes.

Primeiro, então, abrimos
de par em par
as camadas dessa língua
e iluminamo-la com a nossa dor;
depois demos-lhe vida,
com a nossa alegria
e os nossos ritmos.

Nós libertámos a língua portuguesa
das amarras da opressão.

Por isso, hoje,
podemos falar todos
uns com os outros,
nessa nova língua
aberta, ensolarada e sem pecado
que a poetisa portuguesa
Sophia de Mello Breyner
julgou ter descoberto
no Brasil,
mas que um poeta angolano
reivindica
como um troféu de luta,
identidade
e criação.

Abstract

*In his book, *The Colonizer and the Colonized (Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur, 1957)*, the Tunisian author Albert Memmi states that "the essential dilacerations of the colonized is particularly expressed and symbolized in the colonial bilingualism" (1989, p.96). This mustn't be taken by linguistic dualism, once the language is now thought in its broader meaning, as a vehicle of culture. Memmi says that the domain of both languages by the writer who writes in a Colonized situation (in that case, African):*

the European language of the Colonizer and the African language throughout he interpret the world (even though it's not his mother language) – allows the writer to participate in both “psychical and cultural kingdoms”, that is, the ideological and multivision interaction between the presented cultural universes, African and European, what builds the African literatures written in European languages. This article is offered as a reflection over this process of elaboration of “another language” that emerges of this reinvention process and translanguistic metamorphosis of (the same) Portuguese linguistic system, through which the cultural representation game is actualized to translate different nations, through different literary articulation, taking as an instance of reflection, the work of three different African writers: Luandino Vieira, Uanhenga Xitu (Angola) and Mia Couto (Mozambique).

Keywords: *Post-colonial. Language. Cultural translation.*

Referências

- ACHEBE, C. *The African Writer and the English Language* (1975). In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory – a Reader*. London: Harvester/Wheat-sheaf, 1993.
- BATTESTINI, S. *Texte et Écriture: Contribution Africaine*. Québec: Les Presses de l'Université Laval / Paris: Présence Africaine, 1997.
- BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CABRAL, A. *Obras Escolhidas. A Arma da Teoria – Unidade e Luta*. Textos coordenados por Mário Pinto de Andrade. Vol. I. Lisboa: Seara Nova, 1976.
- CALVET, J. *Linguistique et Colonialisme*. Paris: Payot, 1974.
- COUTO, M. Em destaque. In *JL – Jornal de Letras, Artes & Ideias* (Lisboa), 08 de Maio de 2007.
- COUTO, M. *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra*. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.
- _____. “Encontro pátria na *minha* língua portuguesa”. Entrevista. *Pública. Público*, 16 de Janeiro de 2000.
- _____. Entrevista. In: LABAN, M. *Moçambique: Encontro com Escritores – Vol. III*, Porto: Fundação Engenheiro António Almeida, s/d [1998].
- _____. *A Varanda do Frangipani*. Lisboa: Editorial Caminho, 1996

- CRISTÓVÃO, F. *Diasporas portuguesa: línguas e outros contornos culturais*. In: --- (Dir. e Coord.), *Dicionário Temático da Lusofonia*. Lisboa : ACLUS/Texto Editores, 2005.
- FONSECA, M. N. S.; CURY, M. Z. F. *Mia Couto: Espaços Ficionais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- FREYRE, G. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, s/d [1953].
- GASSAMA, M. *Kuma - Interrogation sur la Littérature Nègre de Langue Française (poésie-roman)*. Dakar-Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978.
- HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- KANDJIMBO, L. *Apologia de Kalitangi: Ensaio e Crítica*. Luanda: INALD, 1997.
- LABAN, M. "Encontros com Luandino Vieira em Luanda". In: A.A.V.V. *Luandino - José Luandino Vieira e a sua Obra (Estudos, Testemunhos, Entrevistas)*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- MARGARIDO, A. *A Lusofonia e os Lusófonos: os Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- MATA, I. A alquimia da língua portuguesa nos portos da Expansão: em Moçambique, com Mia Couto. *Scripta - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do CESPUC*. Belo Horizonte: v. 1, nº 2, 1998, p. 262-268
- MEMMI, A. *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador*. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.
- PAZ, O. Nobel Lecture 1990/ Conferencia Nobel 1990: La búsqueda del presente. http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html.
- SANTILLI, M. A. *Paralelas e Tangentes: entre Literaturas de Língua Portuguesa*. São Paulo: Via Atlântica, 2003.
- SARAMAGO, J. *A Jangada de Pedra*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- THIONG'O, N. W. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London/ Nairobi/Portsmouth NH./Harare: James Currey, 1986.
- TORGA, M. Discurso de recepção do Prémio Camões. Ponta Delgada, 10 de Junho de 1989.
- TODOROV, T. *A Literatura em Perigo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- _____. *A Conquista da América: a Questão do Outro* (1982). 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VIEIRA, L. *Lourentino, Dona Antónia de Sousa Neto & Eu*. Luanda: UEA, 1981.

_____. Entrevista. In LABAN, M. *Angola: Encontro com Escritores* – Vol. I, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, s/d [1991].

WIEVIORKA, M. *A Diferença*. Lisboa: Fenda, 2002.

XITU, U. Entrevista. In: SÁ, A. L. L. (de), *A Confluência da Tradição e do Moderno na Obra de Uanhenga Xitu*. Luanda: UEA, 2005.

_____. *Manana* (1974). 2.ed. Luanda: UEA, 1978.

_____. *Mestre Tamoda e Outros Contos* (1974). 2.ed. Luanda: UEA, 1977.

ZUMTHOR, P. *A Letra e a Voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Tradição e Esquecimento*. São Paulo: Hucitec, 1997.