

Do resgate das vozes silenciadas ao cosmopolitismo decolonial

Margarida Rendeiro¹ 

Resumo

O surgimento da literatura portuguesa de autoria afrodescendente na segunda década do século XX constitui um marco na literatura portuguesa pós-colonial e a sua receção indica que tem ganho cada vez mais reconhecimento público. Mais recente é a visibilidade da literatura produzida pela diáspora brasileira indígena em Portugal. Tanto uma como a outra tem sido, na sua esmagadora maioria, de autoria de mulheres. Partindo de teorias decoloniais, o presente artigo explora Memórias Aparições Arritmias (2021), de Yara Nakahanda Monteiro, e Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûá (2021), de Ellen Lima, para argumentar que: (1) em ambas as escritas, encontramos sentimentos semelhantes de (des)pertença; (2) e que a escrita se enquadra numa práxis decolonial que desconstrói os assombramentos do imaginário colonial e imperial que ainda persistem. A autoria brasileira indígena confere densidade temporal a uma modernidade colonial em língua portuguesa e expande as discussões que têm sido desenvolvidas em torno das implicações da escrita portuguesa afrodescendente. Sugere-se a possibilidade de pensar um cosmopolitismo decolonial que permita maneiras pluriversais de pensar o mundo em língua portuguesa e defende-se que, em última análise, a escrita portuguesa afrodescendente e brasileira indígena produzida em Portugal permitem pensar até que ponto a literatura pode contribuir para uma discussão sobre reparações.

Palavras-chave: *Cosmopolitismo Decolonial. Gramática Decolonial. (Des)pertença. Resistência. Reparaciones.*

Silvio Renato Jorge
Editor-chefe dos
Estudos de Literatura

Recebido em: 18/01/2024
Aceito em: 11/06/2024

¹Centro de Humanidades, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, Lisboa, Portugal
E-mail: mmrendeiro@fcsh.unl.pt

Como citar:

RENDEIRO, Margarida. Do resgate das vozes silenciadas ao cosmopolitismo decolonial. *Gragoatá*, Niterói, v. 29, n. 65, e61354, set.-dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v29i65.61354.pt>

A ilusão do opressor é ouvir em coro o que são vozes dissonantes. Ouvir como se repetissem o mesmo mantra vozes que pensam distintas, mas são, essas vozes, de lugares que ele, o opressor, enquadra como parecidos.
(Pinheiro, 2021, p. 293).

Como bem nos recordam António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro, na esteira do conceito de memória multidireccional explorado por Michael Rothberg (2019), a memória pós-colonial é “por definição multidireccional, no sentido em que é dialógica e assenta no princípio de que a concorrência das memórias não significa nunca menos memória, mas sim mais memória” (2016, p. 9). Por outro lado, à semelhança da própria história colonial, a memória pós-colonial é “transterritorial e transnacional” (Ribeiro; Ribeiro, 2016, p. 9), características manifestadas no trabalho de memória partilhado em diferentes territórios e contextos diversos sob pontos de vista diferentes. É na diversidade de perspetivas num espaço comum de partilha que se pode alcançar uma verdadeira representatividade nas narrativas de memória coletiva. A literatura portuguesa publicada depois de 1974 contribuiu para uma reflexão sobre a experiência do colonizador, a queda do império português e as consequências traumáticas sentidas num país forçado a reajustar-se à sua dimensão real. Estudos académicos que incluem Ellen Sapega (1997), Ana Paula Ferreira (2014), António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro (2016) e, mais recentemente, de Patrícia Martinho Ferreira (2021), mostram como a ficção portuguesa tem contribuído para mostrar a importância da memória e compensar o insuficiente debate sobre a revolução, a descolonização e o colonialismo português no espaço público, colocando em paralelo visões pós-lusotropicalistas, ou seja, a “continuidade da crença luso-tropicalista na democracia” (Almeida, 2022) e histórias coloniais de violência e brutalidade. Contudo, no trabalho literário sobre a memória, a dos povos colonizados foi deixada na sombra; por outras palavras, as narrativas de memória coletivas portuguesas têm se pautado por uma hegemonia que exclui a representatividade das subjetividades dos povos colonizados. Não querendo afirmar com isso que, no caso das subjetividades negras, elas não estejam de todo representadas na literatura portuguesa; a questão é que, o foram sempre mediadas por uma autoria branca. Até à segunda década do século XXI, faltou, portanto, multidireccionalidade e sobrou hegemonia de uma só perspetiva, a dos antigos colonizadores, nas narrativas de memória coletiva portuguesas.

Por outro lado, como bem nos recorda Aníbal Quijano (1992), é a conquista das Américas que marca o início do projeto capitalista colonial, moderno e eurocentrado, que fundou a criação do Outro, o sujeito não branco, aos olhos do sujeito europeu branco eurocentrado. Assim, o direito à representatividade nas narrativas de memória coletiva não se esgota na subjetividade negra e africana; inclui igualmente a representatividade das subjetividades indígenas dos povos das Américas, que, juntamente com os africanos, foram vítimas do sistema colonial.

Na memória da história colonial portuguesa, cabe a memória histórica do genocídio e escravização indígenas que pertencem a um tempo colonial português mais remoto, sobre a qual pende a responsabilidade direta de Portugal até à independência do Brasil em 1822. Como Sheila Khan defende em *Portugal a lápis de cor*, nos tempos pós-coloniais devem-se legitimar, numa aproximação hermenêutica, “outras versões de uma realidade múltipla em sentidos e propostas de outros conhecimentos de uma mesma realidade, esta plurifacetada e polifónica” (Khan, 2015, p. 61). O horizonte de análise de Khan visa as vozes afrodescendentes portuguesas, constituindo, por isso, o surgimento da literatura portuguesa de autoria afrodescendente, na segunda década do século XX, um marco na literatura portuguesa pós-colonial. A sua receção indica que tem ganho cada vez mais reconhecimento público. Mais recente é a visibilidade da literatura produzida pela diáspora brasileira indígena em Portugal. Tanto a primeira como a segunda têm sido principalmente de autoria de mulheres que têm sabido desafiar narrativas patriarcais de memória coletiva, expondo rasuras e reivindicando a memória das vozes esquecidas dos povos colonizados.

Partindo do pensamento decolonial, o presente artigo explora as coletâneas de poemas *Memórias aparições arritmias* (2021), de Yara Nakahanda Monteiro, e *Ixé Ygara voltando pra'Y'Kúá* (2021), de Ellen Lima, duas coletâneas em torno de memórias e vivências pessoais. Argumenta-se, por um lado, que, em ambas, encontramos escrevivências que podem ser lidas como processos de reinscrição reparadores das memórias de subjetividades coletivas não brancas rasuradas que destabilizam as narrativas de memória coletiva portuguesas.¹ Por outro lado, argumenta-se também que a escrita é impelida por uma gramática decolonial que coloca em perspectiva a literatura portuguesa como um espaço de matriz colonial. As palavras do colonizador não descolonizam subjetividades colonizadas e, nas sociedades pós-coloniais, a escrita das mulheres não brancas constitui o último reduto de resistência que visibiliza simultaneamente experiências de gênero e raça subalternizadas nas narrativas de memória hegemônicas sobre o passado colonial.

¹Utiliza-se o termo “escrevivências” na acepção explorada na obra de Conceição Evaristo.

Pensamento de fronteira e gramática decolonial

Na esteira do trabalho decolonial seminal de Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo defende que a colonialidade, enquanto matriz colonial de poder, constitui a base da “retórica da modernidade”, uma narrativa falaciosa de “salvação, progresso e felicidade” (2017, p. 13). Essa narrativa foi tecida nas línguas imperiais que, desde o Renascimento, detêm o privilégio enunciativo das instituições, humanos e categorias do pensamento, tendo sido também nestas línguas que se construiu a alteridade, uma invenção discursiva criada no processo de a Europa se definir a si mesma; criada em oposição, a categoria do “Outro” é definida em função das vulnerabilidades centradas nos corpos colonizados sobre os quais se imputa a racialização ou nas sexualidades não normativas.

As línguas dos povos colonizados foram, por isso, consideradas inferiores, não sendo consideradas aptas para o pensamento racional, estruturado pelas línguas imperiais, expondo, concludentemente, a inferioridade dos seus falantes.

A decolonialidade é, por isso, argumenta Mignolo, a resposta consequente à narrativa da modernidade; ela carrega o tempo longo da violência colonial, encontrando-se ligada ao que o semiótico argentino denomina como “consciência imigrante” (Mignolo, 2017, p. 16), numa formulação muito próxima dos conceitos de “Afropeu”, de Johny Pitts (2022), ou, em Portugal, de “estranhos em permanência”, de Inocência Mata (2006). Surge da experiência do confronto dos corpos racializados e das suas histórias de violência com o tempo e o lugar que habitam, sendo expressiva do sentimento de (des)pertença. Por isso, defende Mignolo serem os pontos de origem e as rotas de dispersão “conceitos chaves para traçar uma geopolítica do conhecimento/sensibilidade/crença, tanto como a corpo-política do conhecimento/sensibilidade/entendimento” (2017, p. 16) que se encontram na base de um pensamento de fronteira. Para tal, é necessária uma gramática decolonial que traduza a condição de o sujeito se sentir na fronteira de dois mundos, o em que vive e o ancestral, recusando assimilar-se ao primeiro sem, contudo, o rejeitar por completo. A gramática decolonial é, por isso, o processo de aprender a desaprender (“learning to unlearn” no original) formas de sentir e entender o mundo que foram codificadas pelo pensamento colonial; a experiência e as memórias que os corpos não-brancos carregam são diferentes, mesmo se a língua utilizada for aparentemente partilhada pelos corpos que foram colonizados e pelos que não o foram:

O espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal, respetivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidades” de mundo. (Mignolo, 2017, p. 20).

É através da gramática decolonial que *Memórias aparições arritmias e Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûa* (sou canoa voltando pra enseada do rio) que os sujeitos poéticos de cada uma das antologias resgatam as vozes e memórias rasuradas das narrativas de memória coletiva.

Para o resgate de vozes rasuradas

A presente secção explora as estratégias literárias em *Memórias aparições arritmias* e em *Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûa* (sou canoa voltando pra enseada do rio), através das quais se resgatam as subjetividades rasuradas. *Memórias aparições arritmias* é a primeira coletânea de poemas da afrodescendente portuguesa Yara Nakahanda Monteiro, que se estreou com o romance *Essa dama bate bué* (2018). É, no entanto, a primeira obra em que Monteiro passa a integrar Nakahanda no seu nome literário, reforçando a visibilidade da sua ancestralidade africana. *Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûa* é igualmente a primeira antologia de poemas que

Ellen Lima, poeta, escritora e investigadora brasileira indígena de origem Wassu-Cocal a viver em Portugal, publica em nome individual, tendo publicado também textos dispersos, nomeadamente nos dois volumes de *Volta para tua Terra* (2021, 2022), organizados por Manuella Bezerra de Melo e Wladimir Vaz. Une as duas antologias poéticas o facto de deixarem claro que os sujeitos poéticos se situam emocionalmente numa geografia impossível de definir numa só palavra. Como Monteiro afirma em entrevista, são as vivências de uma afropeia que estão na base da sua identidade e da sua escrita:

eu sinto Angola como a matéria e Portugal como a pátria. Acho que poderei dizer que a minha identidade também está em trânsito, continua e continuará sempre em trânsito. Eu sei de onde vim. Eu costumo dizer que as minhas raízes são africanas, são angolanas, mas as minhas asas são europeias, são portuguesas. (WIESER, 2020, parag.12).

A produção literária e artística da autoria portuguesa afrodescendente, faz-se “como cidadãos portugueses que procuram um próprio espaço geopolítico em Portugal e na Europa através dos questionamentos artísticos que a literatura e as artes colocam” (Biasio, 2022, p. 180). Uma busca que é indissociável do passado colonial e da sua história de violência e opressão e que não se esgota na experiência afrodescendente. Também Lima se situa na fronteira de pertença a mundos e saberes distintos, como a própria deixa claro no posfácio da coletânea de poemas *Ixé Ygara Voltando Pra’Y’Kûa*: “E eu sabia, de algum modo, que era filha da terra, da floresta, e da água. E que ser indígena também era algo como isso” (Lima, 2021, p. 59); “E nas dúvidas entre Rio, periferia, aldeia e mundo, ficava eu, então, dentro de mim e da escrita” (Lima, 2021, p. 60). É significativo que o processo de reflexão sobre sua identidade indígena, que culmina nesta antologia, se tenha aprofundado em Portugal, matriz do projeto colonial de língua portuguesa, e é o valor simbólico deste facto que inspira as considerações que se seguem.

Como bem destaca Linda Martin Alcoff em *Visible Identities* (2006, p. 85), a experiência do corpo diferente não se faz sentir apenas ao nível do género; género e raça constituem, em importância igual, identidades visíveis e inalienáveis do indivíduo, marcando aquela diferença e condicionando, desse modo, as suas vivências. As construções e os processos de formação da identidade são diversos, contextual e historicamente determinados. Tanto em *Memórias aparições arritmias* como em *Ixé Ygara voltando pra’Y’Kûa*, a noção de temporalidade encontra-se ligada ao percurso de reconhecimento identitário; a memória do passado é reapropriada para conferir um sentido ao presente. A escrita torna-se o lugar utópico de confluência de memórias, de sobrevivência e superação, inscrevendo-se, desde logo, nos respetivos títulos das antologias. *Ixé Ygara voltando pra’Y’Kûa* prenuncia um percurso interior que conduz o sujeito de volta à enseada do rio, metáfora para o lugar matricial da ancestralidade e à retomada da memória rasurada da enunciação

indígena. É, por isso, um percurso feito na primeira pessoa (singular e/ou plural), que inscreve nele a memória e a voz do povo Wassu-Cocal. Noção semelhante de temporalidade assombrada está igualmente presente no título de *Memórias aparições arritmias*, três termos dispostos em contínuo, sem vírgulas. Como, pertinentemente, Biasio (2022, p. 185-186) observa, “os fantasmas do passado (memórias) voltam para o presente como fantasmagorias e visões de um tempo ainda por elaborar (aparições) e que geram as atuais tensões identitárias, mnésicas e sociais (aritmias) que Portugal está hoje vivenciando. Três temporalidades interligadas nesse tempo de trânsito contemporâneo”.

A ancestralidade e os mortos queridos sempre presentes na memória perpassam a coletânea de Monteiro, tais como “Violetas-Africanas” (Monteiro, 2021, p. 13), “Descarnar de Memórias” (Monteiro, 2021, p. 21-22), “Bola de Funge Entalada na Garganta “ (Monteiro, 2021, p. 23), “Mudez” (Monteiro, 2021, p. 28), “Lonjura” (Monteiro, 2021, p. 71) ou “Taxidermia” (Monteiro, 2021, p. 75). A memória dos corpos das mulheres negras, corpos protetores, geradores de vida e de futuro é particularmente evocada no poema “Guardiãs de Sementes”:

Procuram terra farta para trabalhar
entre risos e cantos
vergam o corpo
lavram o ventre
atiram a semente.

Mãos pequenas, fortes.
Fortes, vivas, mãos feridas,
mãos negras. (Monteiro, 2021, p. 45).

Metaforicamente, o corpo da mulher guardiã, que guarda tanto a memória da violência colonial como a memória essencial da ancestralidade, contrapõe-se à imagem patriarcal do homem branco guardião, que assegura territórios e protege a família, inscrita nas narrativas de memória euro e lusocêntricas hegemônicas. A memória visual colonial que subordinou o corpo da mulher negra a um objeto facilmente conquistável encontra-se igualmente nas entrelinhas de “Pub Royal”, um poema sobre a Rua dos Mercadores, a segunda rua mais antiga de Luanda, no Bairro dos Coqueiros, ligada à história colonial portuguesa e ao tráfico de homens e mulheres escravizados. A presença de bares e de prostituição naquela rua prolonga uma história da objetificação e mercantilização dos corpos das mulheres negras na contemporaneidade angolana pós-colonial e que se enquadra, de resto, na contemporaneidade neoliberal. Perpassa, no poema, um intenso sentimento de sororidade, fundado na história de violência contra os corpos das mulheres negras, continuamente estereotipados e subalternizados, cuja beleza continua a ser mercantilizada:

Em mim persiste uma qualquer loucura
flamejada na noite dos Mercadores.
Dá-se-me um sentimento de
carne
seiva alumiada
saliva
cuca e liamba.

Há horas, dias inteiros em que chamam por mim
cabeleiras à Beyoncé pagas por elas
pernas à Naomi
danças de Shakira.
Afloram corpos de néon
vendidos ao gozo
sonhos empoleirados
nas torres novas da baía.

[...]

Ali
na rua
fiz irmãs. (Monteiro, 2021, p. 66-67).

A cor da pele e o cabelo da mulher afrodescendente são marcadores da sua *identidade visível* na sociedade portuguesa pós-colonial. Retomando o termo de Alcoff, é uma identidade visível que encerra uma longa memória histórica de violência e silêncios; por isso, uma que define um lugar de fala e um lugar de resistência histórica também. Em “Previsão do Tempo”, um dos primeiros poemas de *Memórias aparições arritmias* é uma reflexão sobre o cabelo crespo e no qual, o sujeito poético conclui sobre a sua pertença, reformulando a partir do título da narrativa de Igiaba Scego, autora italiana afrodescendente, *La mia casa è dove sono*:

Tranço o cabelo
dizem
quero parecer mais preta

Faço *brushing*
dizem
quero parecer mais branca

Na frente quente vinda do hemisfério sul
os caracóis secam desordenados
perguntam
quero parecer de onde?
“Eu sou de onde estou”. (Monteiro, 2021, p. 24).

Afirmar-se entre-lugares numa confluência de mundos obriga o sujeito poético, em *Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûa*, a forjar novas epistemologias, como o transmite o poema “Retraterritorialidade”:

Há dias em que me retrato, e nada.
Há dias em que o retrato
retrata tudo que as lentes não sabem ler.
as dores, os amores, as saudades.
As vezes até minhas outras três vidas.
Tem dias que o retrato mostra a moça Wassu.
E tem dias que o retrato é coberto por ilusões ocidentais.
Tem dias que sou, e nada mais.
Tem dias que ... é só um rosto, vazio e mais nada. (Lima, 2021, p. 20).

Epistemologicamente insubmisso, retraterritorialidade, palavra que aglutina “retrato” e “territorialidade”, convoca uma prática insurgente para expressar um processo de autodefinição do sujeito que resiste, antes de mais, à imposição de narrativas e significados exteriores. Se o retrato designa uma representação acabada do sujeito, territorialidade (e não território) expressa uma praxis que impele o sujeito a construir a sua própria identidade e a resgatar a palavra. Numa formulação bastante próxima do processo de busca que caracteriza a experiência afrodescendente e diaspórica, este é um sujeito na fronteira de mundos: reconectar-se com suas próprias raízes ancestrais, a “moça Wassu”, consciente da sua vivência numa modernidade forjada pelas “ilusões ocidentais”.

O poema “Yby”, o primeiro da coletânea, introduz a inversão de perspectiva na narrativa colonial sobre “descobertas”, resgatando a palavra do sujeito indígena que as narrativas coloniais elidiram:

Das tantas coisas que a terra sabe fazer,
Aquilo que ela faz de mais preciso é girar.
Por aqui quem navegou foi abá
A demarcar na palavra a terra de peró.
Quem entende a ciência do encanto,
Diz que em sua gira, yby se move
Pra tomar o seu lugar.

Abé abá.
É que antes de navio, vem mar,
E antes da rua, vem terra,
E antes de guerra, é luta,
E antes da igreja, é a serra.
E só reza quem sabe rezar.

Oro-pytá onde a alma pousar.
Porque antes da cidade,
O mundo é Ka’a e Y’
E enquanto houver abá, yby gira.
Para (re-)escrever seu (re-)existir.² (Lima, 2021, p. 15).

² Abé: também; Oro-pytá: nós ficamos; Ka’a: mata, floresta.

A agenda colonial e a colonialidade fundam-se no desencanto do mundo, ou seja, “produz descredibilidade de inúmeras formas de

existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através de extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial” (Simas; Rufino, 2018, p. 11). É através da escrita que o sujeito imagina a sobrevivência indígena em contínuo movimento de resistência, como fica claro nos versos iniciais do poema “Ocupação”:

Seremos abá em qualquer lugar,
porque não vamos deixar calar
a voz da mata. (Lima, 2021, p. 51).

São poemas intensamente percorridos pela afirmação da resistência e de sobrevivência individual e coletiva. Por isso mesmo, estão escritos na primeira pessoa, no singular ou no plural. A epistemologia ocidental, universalizada e renovada por lugares como a academia, assenta na despersonalização e inferiorização das epistemologias e dos corpos indígenas. Assim, a palavra na primeira pessoa, quer seja no singular quer no plural, constitui-se escrita insurgente que contraria a despersonalização dos corpos, resgatando-a.

Em “Outro erro de português”, poema igualmente publicado no volume 1 de *Volta para tua Terra* (2021, p. 67), o sujeito poético volta a reescrever na primeira pessoa do plural o conhecido poema “Erro de Português” (1928), do modernista brasileiro Oswald de Andrade, escrito na terceira pessoa do singular, subvertendo a imagem colonial do “selvagem”, numa enunciação de primeira pessoa, construída em função da sua potencial utilidade produtiva para o projeto imperial e, por isso, frequentemente representado como sujeito indolente para o trabalho.³

Peró chegou e mandou que parasse o
nhem, nhem, nhem.
A-nhe’eng abé
Oro-nhe’eng também,
nhem, nhem, nhem
nhem, nhem, nhem
nhem, nhem, nhem

De castigo cortaram nossa língua
no tempo e no espaço.
Suspenderam os cafunés e abraços
da voz dessa mãe daqui.

Mas um dia,
ainda cortamos a tua língua
e oro-karu com abati.⁴ (Lima, 2021, p. 21).

O sujeito lírico evoca os legados de memória da repressão das línguas e povos indígenas no âmbito do projeto colonial que se caracterizou pelo desafeto e desencantamento, suspendendo todas as outras formas de sentir o mundo. A dimensão da memória da violência

³ A leitura performada do poema “Outro erro de português” pode ser visualizada em <https://www.youtube.com/watch?v=SRVaM2tY3ks> (acedido em junho de 2023). No vídeo, a boca que fala e é silenciada e a língua que é atada (metaforicamente cortada) adquirem centralidade visual.

⁴ Nhem, nhem, nhem: expressão popular da língua portuguesa que significa falatório ou murmúrio (quase sempre sugerindo que quem fala é monótono ou está a aborrecer o interlocutor. A expressão. “deixar de nhem, nhem, nhem”, quase sempre sugere que o outro; pare de se queixar e execute uma tarefa que lhe foi dada (*nota da autora*). A-nhe’eng: eu falo; Oro-nhe’eng: nós falamos; oro-karu: nós comemos; abati: milho.

da opressão da língua é representada em torno do afeto (“cafunés e abraços”), assente numa cosmovisão em profunda ligação com a natureza (“mãe”) interrompidos pela violência colonial. A esta violência, devolve-se, através, uma vez mais, da imagem da antropofagia ressignificada cuja força resgata o poder da enunciação historicamente subtraída.

Gramática e língua decoloniais

Até que ponto a língua do colonizador pode transmitir a visão de quem vive na fronteira dos mundos e carrega consigo a memória da ancestralidade? Mignolo argumenta que é uma gramática decolonial que sustenta o pensamento de fronteira e se encontra ancorada numa desobediência epistemológica que recusa as certezas e a universalidade da visão eurocêntrica. A gramática decolonial encontra-se presente quer nos poemas de Monteiro quer nos poemas de Lima, nomeadamente através da ressignificação de conceitos, como o já explorado conceito de antropofagia. Contudo, quer Monteiro quer Lima vão mais longe ao desafiar a matriz colonial que inferiorizou a língua do colonizado, valorizando somente a língua do colonizador para a enunciação: ambas recorrem às línguas que a história colonial reprimiu.

Quase todos os poemas de Lima combinam o português com o Tupi Antigo, a língua do seu povo ancestral historicamente reprimida, mas que conseguiu, apesar de todas as opressões, resistir até aos dias de hoje. Como a própria autora defende no posfácio “Aprendi que antropofagia não se escolhe. Ou a gente devora, ou é devorado. E é bom engolir uma língua dentro da sua língua” (Lima, 2021, p. 61). É na língua decolonial que combina o português e o Tupi Antigo que o mundo se (re)descobre (re)encantado. É uma língua outra, decolonial que o sujeito poético cria a partir da história do seu corpo individual e coletivo, que carrega a memória da história e da resistência do seu povo, que se constrói poeticamente a sua pertença. A grafia das palavras ilustra o próprio processo individual de aprendizagem do Tupi Antigo, mostrando os traços que separam as palavras, usados apenas durante esse processo (ex.: mamô-pe ere-îkobé). Por outro lado, uma das epígrafes de *Memórias aparições arritmias* é um provérbio umbundo (“OLOSAPU vyakuka, nd’uwalo wafundala, echî wavita vyalinga vyokaliye”) e em vários poemas, o sujeito poético recorre a diferentes palavras e expressões em quimbundo, kikongo ou umbundo, como é o caso do poema “Bola de Funge entalada na Garganta”, do qual se extraem os primeiros versos:

No estendal pendura
Esquissos de lembranças da sua infância.
Surge o Sol e incendeia-lhe o choro
Kapalandanda walila, walila ofeka yaye, Kapalandanda walila
ofeka yaye
Kapalandanda chorou, chorou pela sua terra, Kapalandanda
chorou, oh, chorou pela sua terra. (Monteiro, 2021, p. 23).

Enquanto Lima recorre a notas de rodapé para indicar a tradução portuguesa das palavras em Tupi Antigo, Monteiro nem sempre disponibiliza tradução. Nas duas obras, o leitor é obrigado a um esforço de procura ativa dos significados das palavras e expressões, recorrendo às notas de rodapé ou recorrendo a outros meios para perceber o que é dito em Tupi Antigo e nas várias línguas indígenas africanas. Esse esforço é profundamente decolonial porque desnaturaliza, quer no processo criativo literário quer no processo de leitura, a matriz colonial que se encontra refletida também na história da literatura portuguesa. Por um lado, as palavras e expressões indígenas encerram dimensões de memória histórica e afetiva essenciais para expressar o mundo de sentir o mundo diversamente; por outro lado, integrando-as na língua portuguesa, desconstrói a natureza cosmopolita de base colonial em que assenta a literatura portuguesa. São vários os exemplos que títulos literários de autores portugueses que utilizam as ex-línguas imperiais, como o inglês *Marketing* (1969), de Fernando Namora, *Square Tolstoi* (1981), de Nuno Bragança, ou *Party: Garden-Party dos Açores* (1996), de Agustina Bessa Luís, ou até o latim *De Profundis, Valsa Lenta* (1997), de José Cardoso Pires, mas não se encontram quaisquer títulos em línguas que a história do colonialismo português inferiorizou e reprimiu. É, portanto, também um cosmopolitismo literário de matriz colonial que é desconstruído nos poemas de Monteiro e Lima; e, por isso mesmo, reparador.

Essa questão leva-nos a uma outra, próxima da controvérsia que opôs Ngũgĩ Wa Thiong’o a Chinua Achebe, no final da década de 1980, na sequência da publicação de *Decolonizing the Mind* por Thiong’o. Neste texto, Thiong’o argumenta que, sendo a língua essencial para a preservação da identidade cultural, as nações africanas que emergiram do processo de descolonização britânica, tomaram o inglês como a sua língua franca quer para a comunicação quer para as literaturas nacionais. Assim, defende o autor queniano que o inglês não deveria ser o veículo de expressão criativa dos autores africanos sob pena de tal se configurar numa forma de neocolonialismo. A preocupação não deve estar concentrada no enriquecimento da língua do antigo colonizador, mas nas línguas que foram historicamente reprimidas. Essa convicção leva Thiong’o a abandonar o inglês como a sua língua de escrita literária, ao contrário de Achebe, escritor nigeriano que publica em língua inglesa, que defende que a língua inglesa pode ser transformada para transmitir a experiência africana.

Thiong’o e Achebe discutem num tempo histórico em que as descolonizações ocorreram num passado relativamente recente durante o qual os povos colonizados foram obrigados a abandonar as suas línguas e a educar-se na língua inglesa. Pelo contrário, tanto Monteiro como Lima são falantes de língua portuguesa como língua materna; contudo, os seus *corpos-história* carregam as memórias da opressão colonial sobre as línguas e, conseqüentemente, sobre as identidades culturais dos

seus povos e, como Thiong'o defende, os escritores são produto da sua história, tempo e espaço (Thiong'o, 1986, p. 9). Deste modo, nos casos de Monteiro e Lima, não será de todo uma questão de enriquecer a língua portuguesa com as palavras indígenas, mas de resgatar a expressão das subjetividades que foram oprimidas historicamente e reparar a rasura de que são herdeiras. Para além disso, essa estratégia destabiliza a ideia construída em torno da língua portuguesa como a língua da lusofonia, conceito que sobreveio às descolonizações das antigas colónias como fator de união entre Portugal, as novas nações africanas e o Brasil que, embora historicamente independente há mais tempo, construiu a sua identidade em torno da língua portuguesa também. A afirmação da língua portuguesa como a língua da lusofonia, excluindo todas as outras com direito igual de pertença, constitui, simultaneamente, o prolongamento do legado histórico da violência colonial.

Considerações finais

No seu recente *On Savage Shores*, Caroline Dodds Pennock, ao descrever o quadro "Chafariz d'El Rei", de autoria anónima do século XVI, destaca o facto de, naquele tempo, Lisboa ser uma cidade europeia dinâmica e, não obstante as relações escravocratas, a diversidade étnica ser presente e totalmente integrada no tecido social:

To this dynamic portrait, which shows Black Africans interwoven in Portuguese society, as elite horsemen, performers, servants and tradespeople, we should mentally add the Indigenous Tupi and Guaraní who we know frequented this square, which lay on the waterfront below the Alfama. (Pennock, 2023, p. 56).

Se a memória histórica da presença africana e afrodescendente foi progressivamente apagada da cidade, favorecendo a perceção errada de esta ser um fenómeno recente, mais significativo desde a descolonização e independências das antigas colónias africanas, trabalhos historiográficos como *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa* (1988), de José Ramos Tinhorão, a investigação de Isabel de Castro Henriques, nomeadamente o seu *Roteiro histórica de uma Lisboa africana: séculos XV-XXI* (2021), ou o recente *Tribuna negra* (2023), de Cristina Roldão, José Augusto Pereira e Pedro Varela, têm contribuído para resgatar o que as narrativas de memória coletiva hegemónicas remeteram ao esquecimento, nomeadamente o facto de as lutas de resistência negra serem tão ativas e historicamente longas quanto a integração das pessoas negras em Portugal. Contudo, a memória relativamente à presença e integração de indivíduos indígenas, das etnias Tupi e Guaraní, na sociedade lisboeta, foi completamente rasurada e todas estas vozes, mais do que rasuradas, foram apropriadas pela voz e olhar lusocêntricos. Breves referências profundamente despolitizadas em manuais escolares sobre história mostram-nos uma representação dos povos africanos e indígenas brasileiros que os identificam como povos primitivos e do passado, como

é o caso das três crianças indígenas seminuas que completam o conjunto escultórico que representa o padre António Vieira, inaugurada em 2017, no centro de Lisboa ou dos painéis que se encontram expostos no Salão Nobre da Assembleia da República, representando a chegada triunfal dos navegadores portugueses à costa africana e ao Brasil.

Se o resgate da memória da presença Tupi e Guarani, a par da presença afrodescendente, em Portugal pode descolonizar a ideia de cosmopolitismo que se construiu inicialmente sob a matriz colonial, as recentes produções literárias desenham caminhos possíveis para que uma ideia descolonizada de cosmopolitismo se reinvente no espaço literário, refletindo a sociedade pós-colonial portuguesa. Em *Cosmopolitanism*, Kwame Anthony Appiah, filósofo anglo-ganês, defende a necessidade de construir um cosmopolitismo assente em “hábitos de coexistência” (Appiah, 2006, p. 18, tradução minha) e na responsabilidade individual e coletiva. Na responsabilidade coletiva cabe o direito à representatividade na memória coletiva. A disputa das narrativas de memória no espaço público constrói-se a partir do direito a coexistir em sociedade para que esta se torne um espaço onde seja possível desenvolver-se uma ecologia decolonial e pluriversal de vozes, saberes e experiências. É significativo que a escrita destas autoras nos faça refletir a partir dos legados da história e de uma forma quase simultânea, reinventando-se, no amplo espaço literário, como uma possibilidade decolonial a partir do “Chafariz d’El Rei”. Quanto mais diversos e inclusivos forem esses diálogos sobre a memória coletiva, mais forte se constrói o sentido de responsabilidade coletiva. O mosaico das novas vozes literárias mostra-nos que este cosmopolitismo decolonial pode ser trabalhado na literatura como um possível caminho de reparação para uma memória coletiva, que contempla narrativas de memória coletiva representativas da comunidade.

Referências

ALCOFF, Linda M. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ALMEIDA, Miguel Vale de. O estranho caso da sobrevivência do lusotropicalismo. *Setenta e Quatro*, 2022. Disponível em: <https://setentaequatro.pt/ensaio/o-estranho-caso-da-sobrevivencia-do-luso-tropicalismo>. Acesso em: 1 jan.2024.

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Nova Iorque: W.W. Norton Company, 2006.

BIASIO, Nicola. A memória poética das mulheres na diáspora africana. *Caletrosópio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem*, v. 10, n. 1, p. 176-195, 2022.

FERREIRA, Ana Paula. 2014. Lusotropicalist Entanglements: Colonial Racisms in the Postcolonial Metropolis. In: KLOBUCKA, Anna e OWEN, Hilary (org.). *Gender, Empire and Postcolony: Luso-Afro-Brazilian Intersection*, Londres: Palgrave Macmillan, 2014. p. 49-68.

FERREIRA, Patrícia Martinho. *Órfãos do Império: Heranças Coloniais na Literatura Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2021.

KHAN, Sheila. *Portugal a Lápis de Cor. A sul de uma pós-colonialidade*. Coimbra: Almedina, 2015.

LIMA, Ellen. *Ixé ygara voltando pra'y'kûa (sou canoa voltando pra enseada do rio)*. Barreiro: Urutau, 2021.

MATA, Inocência. Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-Colonialidade. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *"Portugal não é um país pequeno": contar o 'império' na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2006. p. 285-315.

MELO, Manuella Bezerra de e VAZ, Wladimir. (org.). *Volta para a Tua Terra: Uma Antologia Antirracista/Antifascista de Poetas Estrangeiros em Portugal*. Pontevedra: Urutau, 2021.

MELO, Manuella Bezerra de e VAZ, Wladimir. (org.). *Volta para a Tua Terra: Uma Antologia Antirracista/Antifascista de Escritoras Estrangeiras em Portugal*, vol. 2. Barreiro: Urutau, 2022.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 12- 32, 2017.

MONTEIRO, Yara Nakahanda. *Memórias Aparições Arritmias*. Lisboa: Companhia das Letras. 2021.

PENNOCK, Caroline Dodds. *On Savage Shores: How Indigenous Americans discovered Europe*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2023.

PINHEIRO, Maria Giulia. Uma ode às línguas portuguesas ou as palavras do colonizador podem descolonizar a subjetividade? In: PINHEIRO, Maria Giulia. *Antologia Poética da Imigração Lusófona*, 2021. p. 293

PITTS, Johny. *Afropçu: A diáspora negra na Europa*. Tradução de Bruno Vieira do Amaral. Lisboa: Temas e Debates, 2022.

RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. Geometrias da Memória: Configurações Pós-Coloniais. In: RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate (org.). *Geometrias da Memória: Configurações Pós-Coloniais*. Porto: Edições Afrontamento, 2016. p. 5-11.

ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2019.

SAPEGA, Ellen. No Longer Alone and Proud: Notes on the Rediscovery of the Nation in Contemporary Portuguese Fiction. In: KAUFMAN, Helen; KLOBUCKA, Anna (Org.). *After the Revolution: Twenty Years of Portuguese Literature 1974-1994*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1997. p. 168-186.

SIMAS, Luiz António e RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language*. London: James Currey, Ltd; Heinemann Kenya; Heinemann educational Books Inc., 1986.

WIESER, Doris. As minhas raízes são africanas e as minhas asas são europeias. Entrevista com Yara Monteiro, *Buala*, 2020. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/as-minhas-raizes-sao-africanas-e-as-minhas-asas-sao-europeias-entrevista-a-yara-monteiro>. Acesso em: 1 jan. 2024.

From redeeming silenced voices to decolonial cosmopolitanism

Abstract

*the emergence of Afro-Portuguese literature during the second decade of the 21st century constitutes a landmark in Portuguese postcolonial literature and its reception indicates that it has been gaining more and more public recognition. More recent is the visibility of Brazilian indigenous diaspora writers in Portugal. This paper explores Yara Nakahanda Monteiro's *Memórias aparições arritmias* (2021), and Ellen Lima's *Ixé Ygara voltando pra'Y'Kûá* (2021) to argue that (1) they both convey a sense of displacement and (un)belonging; and (2) their writing is part of a decolonial praxis to deconstruct the Portuguese colonial and imperial imaginary. Immigrant Brazilian writers convey time density to the wider project of colonial modernity in Portuguese language. This global perspective expands the discussion on the postcolonial experience that has essentially been centered on the experience of African descent and raises the possibility of imagining a decolonial cosmopolitanism that enables pluriversal ways of feeling the world in Portuguese language. This writing contributes to thinking reparations to present-day persisting colonial imaginary.*

Keywords: Decolonial Cosmopolitanism. Decolonial Grammar. (Un)belonging. Resistance. Reparations.