

GRAÇA CAPINHA

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
e Centro de Estudos Sociais

# Ficções credíveis no campo da(s) identidade(s): a poesia dos emigrantes portugueses no Brasil\*

*Através da análise de poemas escritos por emigrantes portugueses no Brasil, este artigo procurou revelar as ambiguidades e contradições resultantes de um equívoco permanente entre inclusão e exclusão, entre assimilação e resistência, entre interioridade e exterioridade, entre dominante e dominado: um processo de descobrimento e de simultâneo encobrimento que traduz sempre o processo de diferenciação entre «o mesmo» e «o outro» — colonizador e colonizado,*

*centro e periferia. A identidade portuguesa coloca-se no espaço do jogo ambíguo «entre» as imagens de Próspero e Caliban — um jogo em que a questão da Língua e sua materialização ficcional de formas imaginadas (como as de uma «irmandade e/ou identidade luso-brasileira») assume um papel fundamental na definição difícil do lugar da subalteridade numa situação pós-colonial diferenciada pela natureza específica do colonialismo português.*

103

**O**

interesse actual por temas como a emigração e a identidade resulta claramente do presente contexto de globalização da economia mundial. Questões como as da mobilidade do mercado de trabalho e da exclusão social que a esta se associa são, assim, hoje recolocadas no centro da nossa atenção. Tal como Balibar (Balibar e Wallerstein, 1991), também eu entendo que é precisamente na vasta camada popu-

## 1. Introdução

\* Este artigo parte de um Relatório de Investigação apresentado à Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica em Março de 1997 e é um resultado da pesquisa realizada no Brasil (nas comunidades emigrantes portuguesas de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador da Baía), entre 1992 e 1997, no âmbito do projecto colectivo *Emigração e Identidade*, desenvolvido, sob minha coordenação, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra). Versões parciais e reduzidas encontram-se publicadas na série *Oficina do CES* (Capinha, 1995, 1996b e 1997) e num livro de Actas (Capinha, 1996a) e foram também apresentadas em vários Congressos, de que destaco o da Associação Portuguesa de Literatura Comparada (Porto, 1995), o da Associação Brasileira de Antropologia (Salvador, 1996) e o Congresso sobre *Poetry and History* (Stirling, Escócia, 1996). Trata-se de um trabalho de investigação de carácter comparatístico, que assenta noutra projecto do mesmo teor, realizado entre os poetas das comunidades portuguesas de Rhode Island e Massachusetts, nos EUA, entre 1988 e 1991 (cf. Capinha, 1993 e 1997).

lacional que transita pelo espaço internacional que esta exclusão social se faz sentir de forma mais aguda: condenados a emigrar por se encontrarem «exteriores ao centro» económico, os emigrantes acabam por se (re)encontrar «internamente excluídos» no seu novo espaço geográfico. Toda a problemática identitária, que se cria neste processo de desterritorialização e reterritorialização, parte sobretudo desta dupla exclusão e joga com um conjunto de variáveis (raça, nação, diferença sexual, classe, etc.) que contribuem para a complexificação de todo o processo<sup>1</sup>. Daqui resulta a ambiguidade presente nos discursos sobre a identidade dos emigrantes — no discurso que falam e no discurso que os fala. A premissa fundamental de que parto e que encontro, de uma maneira ou de outra, presente em todas as grandes reflexões sobre o tema — de Foucault a Althusser, de Lacan e Derrida a Bhabha e Hobsbawm<sup>2</sup> — é que o conceito de identidade não existe fora da linguagem e dos poderes que a estruturam. Assim, ao tratar a questão da identidade, é inevitável que se trate de um processo de articulação e de representação, ou seja, um processo que é linguístico e literário. Foi esse processo que eu quis aqui abordar, usando as técnicas específicas para a análise do texto e partindo de alguns estudos de caso, enriquecidos pela observação participante e pela entrevista em profundidade.

Toda a identificação identitária surge simultaneamente como um acto de poder do sujeito e um acto de outros poderes dentro da linguagem. Trata-se sempre de um processo de intersecção entre esses discursos — um processo dinâmico, condicional e contingente, tal como o sujeito e o contexto a partir do qual a si próprio se desenha. Como Stuart Hall afirma, na esteira de Derrida:

---

<sup>1</sup> Cada uma das variáveis referidas exigiria todo um artigo para tratar em profundidade da sua relevância. Limito-me, aqui, a iluminar brevemente esta diversidade que subjaz ao meu objecto: os poemas.

Sobre a questão da diferença sexual cf. o artigo apresentado no *3rd European Feminist Research Conference* (Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Julho de 1997), já publicado na forma de *work-in-progress*, *Oficina do CES*, nº 92, com o título «Female Voices in the Poetry of Portuguese Immigrants». Uma versão revista e alargada deste artigo encontra-se em preparação para publicação em: Ferreira, Virginia, *et al.*, *Shifting Bonds, Shifting Bounds: Women, Mobility, and Citizenship in Europe*. Oeiras: Celta Editora, 1998 (no prelo).

<sup>2</sup> Sobre os aspectos fundamentais presentes nesta reflexão, vd., por exemplo, Foucault, 1966 e 1972; Althusser, 1971; Lacan, 1977; Derrida, 1981; Bhabha, 1994; Hobsbawm e Ranger, 1983.

There is always «too much» or «too little» — an over-determination or a lack, but never a proper fit, a totality. Like all signifying practices, it is subject to the «play» of *différance*. It obeys the logic of more-than-one. And since as a process it operates across difference, it entails discursive work, the binding and marking of symbolic boundaries, the production of «frontier-effects». It requires what is left outside, its constitutive outside, to consolidate the process. (Hall e Du Gay, 1996).

Toda a fragmentação e multiplicidade do sujeito se acentua fortemente devido à experiência da própria emigração. Sem dúvida que aquilo que se identifica como «o outro», aquilo que é deixado de fora, aquilo que se considera como diferença, é tão importante para o entendimento do processo de identificação quanto aquilo que se inclui para o definir. O jogo com a palavra, a adequação desta a um contexto que é, de per si, mobilidade e diferença, traduz-se nesse «discurso de fronteira» que simbolicamente configura e permanentemente reconfigura a multiplicidade identitária do emigrante. Direi mesmo que a vivência da emigração é, sobretudo, a afirmação dessa impossibilidade da totalização discursiva. Daí que a espacialidade se tenha tornado tão importante na lógica do discurso em observação<sup>3</sup> e que os conceitos de «fronteira» e de «configuração identitária» tenham vindo a mostrar-se tão relevantes<sup>4</sup>.

Não se pretende, com esta lógica espacial, abolir a temporalidade sequencial da História. É porque plenamente ciente de que a linguagem é uma construção social em processo — por isso, de natureza histórica —, que a abordagem para entender o presente. A par da lógica sequencial coloco, isso sim, essa lógica espacial, que me permite observar em cada contexto, microscopicamente, como as várias forças de natureza histórica se jogam dinamicamente no espaço hierárquico de diferentes poderes presentes no discurso. Através das texturas produzidas no texto, apreende-se a multiplicidade e a alternância desses poderes e das vozes de um «eu» que, ecologicamente, procura sobreviver em condições ambientais geradas pela duplicidade do espaço (lá e cá) e do tempo (antes e agora). As estratégias de sobrevivência terão de se jogar, forçosa e paradoxalmente, entre o desejo de

<sup>3</sup> Sobre esta questão, vd., por exemplo, os ensaios sobre Projectivismo e o poema como campo de forças sempre em aberto (*open field*) em Olson (1966), Duncan (1985; 1995) e Bernstein (1992).

<sup>4</sup> Cf. sobre estes últimos conceitos, Santos, 1994; Bosi, 1992; e Nunes, 1994.

assimilação e a afirmação da resistência cultural. A construção deste «eu», a construção da identidade do sujeito, é, pois, sempre contextual e, como toda a construção, uma *forma imaginada* que tem de lidar com outras formas que o imaginam e assim o identificam. «Identities are thus points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us», diz-nos Stuart Hall (Hall e Du Gay, 1996: 16).

De facto, num contexto de globalização, de pós-colonialismo e de emigração, é cada vez mais fundamental que nos interroguemos acerca de «quem» imagina (ou imaginou) as várias práticas discursivas que nos identificam, e porquê. Procedendo a uma arqueologia do discurso nos vários poemas, foi-me possível identificar várias formas imaginadas com que o emigrante tem forçosamente de se confrontar no seu espaço «entre»: várias formas de imaginar a Nação e a História e Geografia da Nação (da memória de «centro» de um Império a exportadora de emigrantes); várias formas de imaginar Portugal, os EUA e o Brasil (centros, periferias, semiperiferias); várias formas de imaginar os Portugueses, os Norte-Americanos, os Brasileiros e os emigrantes; e, finalmente, várias formas de imaginar a língua portuguesa. Foi assim possível identificar outras tantas formas imaginadas de configurações identitárias resultantes do permanente processo de negociação que o emigrante deve gerir no seu discurso e do qual depende o espaço da sua própria sobrevivência.

Por tudo isto, facilmente poderá depreender-se que a generalização se torna extremamente difícil. Reconhecem-se, contudo, alguns traços comuns que aproximam diferentes comunidades, sempre diferenciadas pela cultura e política de emigração do país de recepção, mas também por uma identificação com Portugal que se faz sobretudo através do espaço regional, mais do que nacional. A identificação com o espaço nacional surge, quase sempre, através de uma «memória de centro»: imagem mítica de um Império que a memória se recusa a perder e que se afirma, sobretudo perante a discriminação, como forma de impedir a total dissolução da identidade e da dignidade. A saudade é a presença que domina e liga os dois espaços e os dois tempos que caracterizam a vivência do emigrante. Ela é a força em que a construção da identidade ancora e que assim empresta a força das raízes do passado ao presente. A língua portuguesa faz parte dessa força mítica e imaginada, que o emigrante não pretende perder, ainda que a realidade o empurre em sentido oposto. Ao



contrário do que seria de esperar, também no Brasil se verificou que a questão da língua é o factor diferenciador mais importante. Confirmaram-se as conclusões resultantes da pesquisa anteriormente realizada nos EUA, mas aqui a existência do colonialismo multiplica, não só os autores, como sobretudo as complexidades que revelam, de forma ainda mais óbvia, a negociação conturbada da hierarquia de poderes num discurso a que permanentemente está subjacente uma retórica neutralizadora: uma «retórica de irmandade», que pretende mascarar situações, históricas e actuais, de profunda desigualdade. Talvez, mais do que em qualquer outro contexto, seja no Brasil que mais claramente se reconheça a violência da linguagem, tal como Jean-Jacques Lecercle a formula — a violência que, perante o poder, traduz o silêncio de uma recusa de interlocução ou de uma impotência a que só a irracionalidade carnavalesca pode dar voz (Lecercle, 1990):

Este trabalho traduz assim uma análise microscópica do fenómeno da emigração, procurando identificar, através dos usos da linguagem numa manifestação de carácter simbólico como é a escrita da poesia, quais as principais linhas que delineiam a realidade privilegiada deste «espaço de fronteira» — tal como o espaço da língua que a constitui e que, simultaneamente, lhe dá voz. Penso que será possível contribuir desta forma para um entendimento mais profundo das grandes questões que afectam o espaço macro do mundo em que nos movemos: um espaço cada vez mais transnacionalizado e delineado por poderes que insistem em continuar a dividi-lo através do discurso da inclusão e do discurso da exclusão. A compreensão das grandes questões relacionadas com os temas da emigração e da identidade deverá, pois, em meu entender, passar também por uma reflexão sobre a política da linguagem. É essa reflexão que me proponho fazer aqui.

A experiência da emigração surge quase sempre miticamente imaginada e presente no universo simbólico português como outra fase da presença da nossa nação no mundo. Um resultado complexo desta histórica «imaginação do centro» (Santos, 1993a e 1994) é um diversificado grupo de poemas, escritos e publicados por emigrantes portugueses nas suas comunidades, que reflectem, enquanto simultaneamente vão também construindo, um vasto leque de configurações identi-

## **2. Um espaço «entre» — Próspero e Caliban**

tárias. Trata-se, curiosamente, de um fenómeno que parece recolocar na origem da própria prática poética, como Thompson (1978) e Zumthor (1990) nos mostram, a função do poeta e da poesia no social e na história: ouvimos, de novo, a voz do indivíduo representativo — a voz do bardo que, ao escrever-se, escreve e guarda a experiência e a história do seu povo.

Ao contrário dos EUA onde, apesar de as ambiguidades e contradições existirem, as duas línguas distinguem de imediato uma diferença cultural e identitária, no Brasil essa diferença começa por ser negada pelo uso da mesma língua, que acabará por ser utilizada (bem como os seus produtos culturais e literários) pela retórica dominante como instrumento de neutralização. Contudo, simultânea e paradoxalmente, o «sotaque» distingue-nos. Num contexto de pós-colonialismo muito específico, torna-se, pois, fundamental que encaremos as «narrativas» daqui decorrentes como processos históricos, sempre dinâmicos e em mutação: discursos de identidades em processo, complexamente tecidas entre uma história de dominação passada — em que Portugal é «centro» e força colonizadora — e uma história de dominação presente, resultado da nossa actual situação semiperiférica no sistema mundial que, de potência colonizadora, nos transforma agora em país de exportação de emigrantes<sup>5</sup>. Assim, nesta poesia iremos encontrar identidades que resultam da intersecção de culturas<sup>6</sup> que, mesmo quando definidas pelo «Mesmo» que é a Língua, teimarão sempre em trazer o «Outro» e a Diferença.

Portugal e Brasil exibem uma vasta literatura sobre a questão da identidade nacional e cultural, facto que decerto traduzirá a complexidade pós-colonial de uma mudança histórica ainda recente. E, embora reconheçamos que os estudos de uns sobre os outros são parcos, sobretudo no que diz respeito ao panorama mais recente<sup>7</sup>, o facto é que, ao falar da especificidade dessa identidade nacional e cultural, é inevitável que acabe por se falar de relações luso-brasileiras. Há, pois, que identificar as várias «invenções» ou «ficções»

<sup>5</sup> Sobre a questão da semiperiferia e a realidade portuguesa, vd. Santos, 1993a.

<sup>6</sup> Cf. também, sobre intersecção de culturas no âmbito da emigração portuguesa, Feldman-Bianco, 1993; 1996.

<sup>7</sup> Neste panorama, pretendendo colmatar um pouco a ausência de trabalhos mais virados para o presente e entrar em diálogo com a realidade africana, não posso deixar de referir uma publicação recente: Galano, Capinha, *et al.* (orgs.), 1996.

que ao longo dos séculos se foram construindo sobre Portugal, o Brasil e a «irmandade luso-brasileira» — as várias formas imaginadas com que os poemas em análise têm de lidar.

«Ser português» ou «ser brasileiro»? — é esta pergunta que nos surge como título de um capítulo de uma recentíssima tese de doutoramento em História assinada por Gladys Ribeiro (1997), onde se procura entender toda a complexidade das várias perspectivas sobre a distinção de duas identidades, que deveriam reflectir a distinção de duas nações — uma distinção que, concomitantemente, se tentava neutralizar. A construção de uma identidade nacional é, simultaneamente, a construção do discurso do que é a nação, como bem nos mostra Gladys Ribeiro na sua análise cronológica, reconhecendo as ambiguidades e as ambivalências que fizeram parte integrante do processo histórico da independência do Brasil, um processo permeado de conflitos anti-lusitanos (1821-1834). Eis um dos exemplos referidos pela historiadora:

De uma maneira geral, até o início de 1822 nascer brasileiro significava «ser português»; com isto designava-se apenas o local de nascimento dentro da Nação portuguesa, vendo preservados e respeitados os seus direitos de «patriota».

Mas a ambiguidade insinuava-se:

Quanto muito, os «portugueses da Europa» que partilhavam e defendiam os interesses americanos, e que moravam no Brasil, eram também chamados «brasileiros» — eram os «bons portugueses» [...]. Este era o sentido dos escritos ditos «brasileiros», mas que eram de portugueses residentes aqui há anos; é igualmente o significado de artigos, cartas e reflexões dos editores de jornais que acusavam representantes brasileiros nas Cortes de «portugueses» e, em contrapartida, chamavam portugueses eleitos pela América de «brasileiros» de coração se defendessem a causa da liberdade [...]. (Ribeiro, 1997: 89-90).

Ou seja, já então, dependendo de quem nomeava e dependendo do contexto em que se nomeava, ora se era português, ora se era brasileiro. Estava a começar a «imaginar-se» a Nação brasileira e, simultaneamente, uma nova Nação portuguesa, sem o Brasil. O que fica aqui bem claro é o carácter ficcional da construção da Nação, tal como Anderson o descreve (Anderson, 1983). A discussão, de ordem económica primeiro, e política depois, rapidamente se transformou numa discussão de ordem social: com as andanças

da Monarquia, cá e lá, havia que saber quem era colono e quem era vassalo. A questão nacional e étnica transforma-se então, rapidamente, numa questão de hierarquia social.<sup>8</sup> «O outro» é a potência colonizadora, os portugueses, que passam a ter uma «identidade negativa», mas pejada de ambiguidades: são os senhores e os que acumulam riqueza através da exploração dos brasileiros, mas também os vassalos e, já então, os emigrantes pobres; são os defensores de uma ordem absolutista, reaccionária e ultrapassada, mas também «os bons portugueses», que são, no fundo, aqueles que se identificam com «o mesmo», logo brasileiros. A tudo isto se vem juntar o impacto da perda do Império na identidade nacional portuguesa — um Império perversamente mumificado pela retórica salazarista — e a actual globalização da economia mundial, com Portugal, de certa forma, a passar por um processo de recuperação da sua posição de centro ao integrar a Comunidade Europeia, enquanto o Brasil procura cumprir o seu destino inegável de futuro centro. Por outro lado, é notório que, numa tentativa clara de neutralizar tensões e conflitos sociais e políticos, o discurso desenvolvido pelos governos portugueses e brasileiros ao longo da história se tem traduzido nessa «retórica de irmandade», cujo principal suporte tem sido — e continua a ser — a língua portuguesa. O «sotaque», quase sempre ligado a um nem sempre velado sentimento discriminatório, paradoxalmente, distingue «os irmãos»; e a sua constante referência parece ser um sinal do fracasso de uma igualmente neutralizadora retórica estruturante de todo o universo simbólico brasileiro: uma retórica igualitária que define o Brasil como «um cadinho de culturas e de raças». Ao abordar os diversos discursos identitários presentes no texto poético verificamos que todos eles procuram assentar numa qualquer destas formas igualitárias e universalistas, mas verificamos igualmente que a dificuldade se apresenta na sua formulação: talvez porque estes igualitarismo e universalismo se sentem como um particularismo imposto (por histórias de colonização, por histórias de emigração, por retóricas de irmandade ou de cadinhos de culturas e raças).

---

<sup>8</sup> A ambivalência tornou-se-me por de mais evidente, ainda hoje, ao realizar o trabalho de campo no Brasil: raramente seremos identificados como os «senhores» («colonos»); ser português parece significar, quase sempre, ser pobre, ignorante e membro da classe trabalhadora, enquanto o sucesso económico parece representar uma das formas de integração e de acesso à identidade brasileira.

Com um título bastante sugestivo, *Brasil e Portugal — A Imagem Recíproca*, um título que evoca a presença do espelho que é a linguagem, também Nelson Vieira se irá debruçar sobre os vários reflexos do «outro», desta feita ao longo da tradição literária de cada um dos países (Vieira, 1991). Na Literatura, a insistência numa «identidade e cultura luso-brasileiras», e portanto numa unidade identitária e cultural, começa por se manifestar, curiosamente, no momento em que uma outra unidade, a económica e a política, estás prestes a ter um fim. Na literatura brasileira, a primeira referência que se conhece dá-nos, para o português, a metáfora do caranguejo, «arranhando ao longo do mar» (Vieira, 1991: 51), extraindo a riqueza da maneira mais rápida possível para, em seguida, se transformar no «torna-viagem», de regresso a Portugal — uma metáfora que, de resto, permanece nos manuais escolares brasileiros.

A diferença de pronúncia surge já na viragem do século XVI para o XVII, quando a diferença entre os «reinóis» e os «mazombos» (os filhos da terra) começou a ser notada: procurava-se já distinguir quem eram os «portugueses» e quem eram os «brasileiros» (que, no entanto, podiam ter nascido em Portugal e adquirido o «sotaque»). O que parece provar-se é que a língua se transforma no factor distintivo mais importante. Não deixa de ser interessante registar que o *Primeiro Dicionário Português-Brasiliiano e Brasiliiano-Português* se publica em Lisboa, em 1795, sendo que o Brasiliiano constava como a língua dos índios: estamos, claramente, a assistir à invenção da tradição de que nos fala Hobsbawm (Hobsbawm e Ranger, 1983).

Um outro aspecto referido por Vieira é a comprovação de que, na literatura, a imagem recíproca que se foi criando, quer de um lado do Atlântico, quer do outro, assenta na personagem do emigrante: este é, simultaneamente, o único «português» que os brasileiros conhecem e o único «brasileiro» (o torna-viagem) que os portugueses viram (pelo menos até à chegada da telenovela à nossa televisão).

Visível na literatura e mantendo-se até aos dias de hoje é também a questão da culpa: o português é visto como o causador do subdesenvolvimento do país, «um conveniente bode expiatório» (Vieira, 1991: 122). Sem querer apagar as nefastas repercussões do colonialismo — e, ainda por cima, de um colonialismo muito singular, pela extrema limitação do capital económico e militar e, sobretudo, do capital humano

da Metrópole<sup>9</sup> — não deixa de ser interessante reflectirmos aqui sobre um aspecto que Vieira refere e que tem a ver com o fim da escravatura e com a enorme necessidade de mão-de-obra daí decorrente. Uma necessidade que fez com que se abrissem também as portas a emigrantes de outras nacionalidades. Diz Vieira:

Este antagonismo foi também fomentado por outros emigrantes doutras origens étnicas que descobriram a influência dos portugueses no mundo do negócio no Brasil, ameaça para os seus próprios empreendimentos. (Vieira, 1991: 74).

A questão deixara, pois, de se colocar apenas entre «re-nóis» e «mazombos» e as personagens portuguesas do romance brasileiro do século XIX vão continuar a reflectir esta questão étnica, que é também uma questão de classe: o «portuga» vem de uma Nação atrasada e subdesenvolvida, e é o português obcecado com a riqueza que fica com os melhores empregos e explora o brasileiro. A questão racial surgirá agora também pejada de ambiguidade: o português é branco e isso é positivo; mas, simultaneamente, é por ser corrupto e sem escrúpulos que instala a decadência, misturando as raças. Uma ambiguidade que encontramos no próprio Gilberto Freyre e no seu conceito de luso-tropicalismo (Freyre, 1940, 1961 e 1977): por um lado, a união nacional do Brasil deve-se a essa plasticidade do colonizador, mas, por outro, são essas «raízes libidinosas» que se encontram também num sistema que é patriarcal e autoritário. Em meu entender, não será tanto um carácter corrupto ou angelical a estar em causa, mas a, quase sempre e curiosamente, esquecida fraqueza da colonização portuguesa, que cedo percebeu que a única forma de vencer era sobrevivendo: misturando-se com os escravos e os autóctones, tal como Afonso de Albuquerque fazia ver ao rei nas suas cartas da Índia.

Quanto à imagem do Brasil na literatura portuguesa, ela fica-se, no século XIX, pelo arquetípico paraíso tropical e o entendimento da sua produção literária, como prolongamento da nossa vasta herança cultural — imagens que ainda hoje se mantêm. As referências à pronúncia brasileira são recorrentes e sempre sinónimo de ignorância da língua. Só com o

<sup>9</sup> Basta recordar que há um Édito Real, já do tempo de D. João V (primeira metade do séc. XVIII), em que se proíbe a emigração para o Brasil, porque a Metrópole estava a ficar «deserta de gentes».

Modernismo é que as próprias ambiguidades se virão a tornar tema. Contudo, temendo-se, de ambos os lados, uma «desnacionalização» lenta do Brasil pela entrada massiva de outros grupos étnicos, como o espanhol e o italiano, a cooperação entre os dois Estados Novos incentiva o «lusu-brasileirismo» e a «irmandade» Portugal/Brasil. Assistimos, então, às várias conferências e publicações sobre essa «realidade» — ocasiões, científicas e políticas, de reafirmar o grande laço cultural que é «A Língua»... (e os acordos ortográficos sucedem-se, sempre sem êxito).

Por outro lado, os emigrantes continuam a ser predominantemente apresentados como incultos e ambiciosos, oferecendo-se uma impressão unidimensional da sociedade portuguesa — e a ignorância manter-se-á, também devido a uma certa indiferença. Estas ignorância e indiferença resultam, a meu ver, não só das imagens estereotipadas de séculos, mas, sobretudo, da perdurável «retórica da irmandade» e do «lusu-brasileirismo», que insiste em nos afirmar como «o mesmo». Por isso, ao contrário de Nelson Vieira, não acredito que «a comunicação luso-brasileira só se realizará a cada lado reconhecer e sentir a presença de uma genuína afinidade cultural entre os dois povos» (Vieira, 1991: 239). Antes disso, parece absolutamente imprescindível que aprendamos a reconhecer e a sentir as nossas «não-afinidades» culturais: que nos vejamos nas nossas realidades de «outros», sem estereótipos e sem discursos neutralizadores das nossas diferenças.

Um outro autor que abordou recentemente estas questões foi Alfredo Bosi, vindo a encontrar as raízes para toda a ambiguidade no discurso e toda a ambivalência identitária no que ele chamará o discurso fundador do próprio colonialismo (Bosi, 1992). Na sua perspectiva, a história do mundo contemporâneo assenta em ciclos de colonização, sempre recorrentes ao longo dos vários séculos, e a legitimação deste poder colonizador assenta, em termos ideológicos, em mediações simbólicas que possibilitam e manifestam o enraizamento no passado da experiência actual do grupo. Há que consagrar o quotidiano. Deste modo se inicia o processo de génese de duas retóricas que se fundem no mesmo discurso colonizador: desde os Gregos que «dilatam o Império» surgirá concomitantemente com «dilatam a Fé». O colonialismo significa, assim, não só o domínio económico de um povo sobre outro («dilatando o Império»), mas também o confronto, que permanentemente se pretende neutralizar («dilatando a Fé»),

entre duas linguagens que são simultaneamente duas formas de compreender o real: a linguagem do dominante e a linguagem do dominado.

Assumindo uma perspectiva claramente marxista e explorando a contradição, Bosi irá proceder, foucaultianamente, à arqueologia dos discursos colonialista e pós-colonialista, produzidos no contexto da formação do Brasil, para sublinhar o carácter de resistência das «expressões de fronteira», que mais não são que formas de arte e de cultura populares. Segundo o autor, no contexto do país colonizado, a cultura de fronteira resulta, acima de tudo, de uma tradição oral intimamente ligada ao homem pobre e dominado. Defende, assim, que, num processo de colonização, a única aculturação entre as diferentes etnias — a verdadeira mestiçagem — só acontece no encontro da tradição oral do migrante pobre com a tradição oral do nativo igualmente pobre ou do escravo: só aí há um equilíbrio de poderes, só aí existe um verdadeiro sincretismo democrático. A questão de classe é, pois, fundamental. Sobretudo no plano das práticas religiosas (e, do meu ponto de vista, também da criação artística), será a cultura «sob o limiar da escrita», esta cultura do homem dominado (também, por isso, do emigrante pobre que vem do país colonizador), que acabará por exercer aquilo a que o autor chamará uma «resistência passiva». Tratando-se de um «contra-saber», como diria Boaventura de Sousa Santos (1992), esta cultura opõe-se sempre à cada vez maior hegemonia da classe burguesa colonizadora, ao seu elitismo de inovações eruditas cujos reflexos encontraremos na escrita da elite em formação da terra colonizada. Escreve Bosi:

[...] os projectos mais agressivos do capitalismo ocidental se plantam por entre modos de viver antigos e, nesta ou naquela medida, resistentes. Que esse coabitar do arcaico com o modernizador não seja um paradoxo conjuntural, mas um fenómeno recorrente na história da colonização, é hipótese que só novas pesquisas de campo e de texto poderão confirmar. (Bosi, 1992: 51)

Num contexto um pouco diferente, os meus próprios estudos sobre a poesia da comunidade portuguesa emigrante, nos EUA e no Brasil, têm confirmado essa hipótese: provando, precisamente, que essa resistência e esse contra-saber continuam a manifestar-se perante a hegemonia (Capinha, 1993 e 1997) De uma forma ou de outra, os valores do colonizado (do emigrante, do pobre, das minorias —



dos que se encontram condenados a ser ou «exteriores ao centro» ou «internamente excluídos», para usar a terminologia de Balibar) estão sempre a jogar-se ambiguamente no seu próprio universo simbólico, entre um discurso de exclusão (do racismo, por exemplo, como Bosi e Balibar bem referem) e um discurso de inclusão (da democracia igualitária e do fracassado Estado-Providência). Desenraizado, entre uma desterritorialização e uma reterritorialização, o emigrante, este homem pobre e dominado, encontrará na prece, na palavra e no canto (na arte e na religião) — na linguagem dos mortos que deixou para trás e na linguagem de agora seus outros mortos — a energia para sobreviver, para impedir a total dissolução da sua dignidade e da sua identidade.

Em «Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira», Boaventura de Sousa Santos (1994: 119-137) refere a cultura portuguesa também como uma cultura de fronteira numa perspectiva um pouco diferente, que funciona como paralelo deveras interessante para a reflexão de Bosi:

A manifestação paradigmática desta matriz intermédia, semiperiférica, da cultura portuguesa está no facto de os Portugueses terem sido, a partir do século XVII, [...] o único povo europeu que, ao mesmo tempo que observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos ou selvagens, era, ele próprio, observado e considerado, por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem. Por outro lado, enquanto os puritanos foram colonizadores na América do Norte, os Portugueses, além de colonizadores, foram emigrantes nas suas próprias colónias. O trabalho português no Nordeste do Brasil, no século XVIII chegou a ser mais barato que o trabalho escravo. Portugal, ao contrário dos outros povos europeus, teve de ver-se em dois espelhos para se ver, no espelho de Próspero e no espelho de Caliban, tendo a consciência de que o seu rosto verdadeiro estava algures entre eles. Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colónias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador conseqüente. (Santos, 1994: 133)

Na minha própria pesquisa no Brasil, esta concepção confirmou-se plenamente. E é aqui que regresso à questão que já nos surgia em Nelson Vieira, e que tem que ver com a entrada de emigrantes de outros grupos étnicos europeus no Brasil. Ou seja, tornou-se claro, não só nas referências à questão da discriminação nas entrevistas e poemas, como no número de poetas emigrantes a escrever, que existem dife-

renças fundamentais entre o tecido étnico de São Paulo, do Rio e de Salvador, e que essas diferenças se fundem com a questão de classe quando se trata de identificar o «português», uma identificação que surge ambigualmente entre Próspero e Caliban.

Em São Paulo, existe uma predominância de outros grupos étnicos europeus (italianos, alemães, judeus de várias proveniências europeias, etc.) e foi precisamente aí que a questão da discriminação e da resistência mais se colocou: o número de emigrantes a escrever é maior, os poemas debruçam-se mais especificamente sobre estes aspectos, o discurso sobre a necessidade de afirmar a nossa cultura e língua foi sempre recorrente, e foi aí que se organizou recentemente o I Congresso de Intelectuais e Artistas Portugueses no Brasil (cf. Neves, 1990). Os portugueses são sobretudo identificados como Caliban e a necessidade de resistir a essa identificação manifesta-se claramente.

No Rio, encontrei uma situação intermédia: o tecido social é mais claramente de descendência portuguesa, mas os outros grupos étnicos também gozam de uma presença poderosa. Não surgiu de forma tão explícita a referência à discriminação, nem à necessidade de resistir, mas antes um velado sentimento de vergonha e, até, medo. Vergonha, porque a situação económica actual faz sentir ao emigrante que não está à altura da sua memória de Portugal como centro; e medo de que isso se venha a saber, porque assim se pareceria vir a legitimar a discriminação de que é alvo, por ser «um estrangeiro pobre e ignorante». Esta vergonha parece-me ainda ter implicações de outra ordem, que resultam, em todos os casos de primeira geração, de uma formação pessoal ocorrida em pleno salazarismo: como se a repercussão na «Pátria» deste estado de coisas pudesse trazer represálias para aqueles que ora «envergonham» o «Império Português» (assim, algumas das histórias de vida são muitas vezes voluntariamente lacunares e até fantasiosas: vários doutoramentos ou licenciaturas em universidades portuguesas, etc.). A esta vergonha, junta-se a vergonha de ter maltratado o «irmão», ou a de ser maltratado por este — e os assuntos de família são privados. Parece-me pois que as inúmeras colectividades portuguesas do Rio de Janeiro<sup>10</sup> (onde, ao contrário

<sup>10</sup> Uma interessante tese de mestrado sobre estas colectividades, com o título *Sob o Signo da Ambiguidade: Configurações Identitárias no Espaço Português do Rio de Janeiro*, foi realizada por Artur Gomes, um dos auxiliares de investigação ligados a este projecto, e acaba de ser aprovada para defesa.

dos Estados Unidos, não encontrei qualquer encorajamento para a escrita de poesia, só presente nas letras para canções dos grupos folclóricos) procuram, através da cultura popular e folclórica, transformar essa «vergonha» e fazer a mediação étnica, tentando materializar assim a «retórica da irmandade» e ludicamente construir um espaço «luso-brasileiro» (com muitos brasileiros a participar nas festas destas casas), um espaço que é, também claramente, marcado pela classe social (pequenos comerciantes, empregados de serviços, etc.). O resultado deste esforço é que a ambiguidade, entre a imagem de Próspero e a imagem de Caliban, surge ainda mais acentuada no Rio de Janeiro.

Finalmente, na Baía, os portugueses continuam a ser sobretudo Próspero: não há produção poética emigrante que justifique sequer uma referência. O Real Gabinete de Leitura tem as suas publicações com poesia da grande tradição literária portuguesa, o Clube Português é o grupo da elite social da Baía (de todos os grupos étnicos, que, por vezes, têm um dos seus elementos a dirigi-lo), a Beneficência Portuguesa é uma instituição pública no verdadeiro sentido da palavra, e a Casa dos Açores limita-se a reunir apenas alguns conterrâneos (e muito ocasionalmente). A afirmação da identidade portuguesa faz-se precisamente pela ausência dessa afirmação.

A especificidade da cultura da semiperiferia — se é que dela podemos falar<sup>11</sup> — deverá, em meu entender, ser formulada a partir desta questão, enunciada por Bosi e por Santos, de uma «cultura de fronteira» que, afinal, se traduz numa tradição mais longa e mais complexa de formas culturais de resistência perante o poder hegemónico da cultura dos países economicamente mais desenvolvidos. As duas maneiras de entender o fenómeno, apresentadas pelos dois sociólogos, não só não se excluem, como, parece-me, se combinam de forma enriquecedora. Partilhando actualmente uma posição semiperiférica, talvez Portugal e Brasil se encontrem, assim, numa posição dianteira pós-moderna no que respeita ao contexto pluralista da cultura mundial. A existência de relações de poder desiguais na História comum dos dois países acaba por funcionar como um microcosmos, onde é possível observar a dinâmica dessa resistência: primeiro, com Portugal como centro (poder colonizador — cuja fraqueza, no

<sup>11</sup> Cf. Wallerstein, 1990 ou 1991. Especificamente sobre Portugal, cf. a secção «Intermediações Culturais», in Santos, 1993a.

entanto, exigirá a intersecção como única forma de sobrevivência) e o Brasil como periferia (colónia); e, depois, o Brasil como centro (país de recepção de emigrantes portugueses) e Portugal, de certa forma, assim transformado na sua periferia. Hoje iniciam-se já estudos sobre a recente emigração de brasileiros para Portugal (recuperando este país uma posição de centro no contexto da CEE). Esta oscilação de poderes económicos e políticos exige, pois, uma permanente negociação da hierarquia dos poderes no discurso e talvez por isso se torne cada vez mais claro, no actual contexto de globalização, que não é possível neutralizar a contradição subjacente ao discurso legitimador da hegemonia: cada vez menos, e como diria Bosí, «dilatar o Império» se aceita como tradução de «dilatar a Fé»; cada vez menos a desigualdade dos poderes e de uma lógica histórica de violência e contra-violência pode traduzir-se em «irmandade».

É do campo da linguagem, onde todas estas forças se jogam, que a(s) poesia(s) e a(s) identidade(s) emigrante(s) emergem: em permanente processo de configuração e reconfiguração.

### 3. Os poemas

O que tenho vindo a comprovar, ao longo desta pesquisa, é que a situação de fronteira que é a emigração oferece uma posição privilegiada para a observação das tensões e ambiguidades que resultam da intersecção e do confronto entre duas línguas e duas culturas. Estas representam, implicitamente, formas diferentes de olhar o real — olhares que se constroem num processo simultâneo de construção identitária, que assim se revelará sempre múltipla e plural. Em última instância, é este o processo que aqui se procura observar: um processo estruturado *pela* linguagem e *na* linguagem.

A forma de entender a realidade — intrinsecamente ligada à língua e às «ficções credíveis»<sup>12</sup> com que se aprendeu a estruturá-la — é, no mínimo, parcialmente inadequada à experiência da emigração. Basicamente, é daqui que resultam todas as contradições e ambivalências: em relação ao país de origem, mas também em relação ao país de acolhimento, com os consequentes fenómenos de desenraizamento e marginalização.

<sup>12</sup> Como decerto lhes chamaria o poeta norte-americano Wallace Stevens [1951].

Daqui resultam também fenómenos linguísticos, como é o «sotaque português» (e o «portinglês», no caso dos Estados Unidos)<sup>13</sup>. Por um lado, há o desejo de assimilação da língua, ou da forma de falar a língua, do novo país, mas por outro, em relação à escrita da poesia, surge-nos uma maior consciência linguística e a exploração de novos espaços e de novas estruturas: muitas vezes como formas de ironizar a própria experiência emigrante e as ficções credíveis que a ela se associaram. A saudade é a ponte que une a duplicidade identitária entre os dois tempos (passado e presente) e os dois espaços (lá e cá) — a ficção credível sobre a qual se inaugura, através da memória, uma sempre renovada identidade.

Evito, nesta abordagem, e propositadamente, o conceito de «narrativa da identidade», porque ele inevitavelmente me surge associado a uma lógica racionalista e sequencial de causa-efeito, cujo resultado se pretende artefacto final e fechado. O que procuro mostrar é, precisamente, como o discurso da poesia — e da poesia emigrante, em particular — assenta noutro tipo de lógica: uma lógica centrípeta e aberta, que reúne, no mesmo campo, forças que só aparentemente se excluem. Neste tipo de discurso e neste campo, que é o poema, não encontraremos «uma identidade», mas antes mutáveis «configurações identitárias» (Nunes, 1994) numa terminologia que muito se aproxima da dos poetas norte-americanos dos anos 50, herdeiros de Walt Whitman e defensores da «teoria do campo aberto» e da «poesia projectiva» («Open Field» e «Projective Verse»)<sup>14</sup>.

Confrontados directamente com todas as ambiguidades e contradições do sistema, os emigrantes portugueses irão construir uma poesia que se joga na (im)possibilidade de escolher «entre um discurso paradigmático e um discurso subparadigmático» (Santos, 1995). Trata-se, pois, de uma poesia que se joga na (im)possibilidade de poder escolher entre ser ou um sujeito interpretativo transformador ou um

---

<sup>13</sup> Sobre esta questão, cf. Capinha, 1993.

<sup>14</sup> Refiro-me a poetas como Charles Olson ou Robert Duncan, que entendem o poema e a linguagem enquanto realidades espaciais. O poema e a linguagem são campos abertos que nada excluem da vivência humana e que, por isso, devem integrar também ordens do «erro», do «nonsense», do irracional, do «eu» que é múltiplo. Essas ordens chocam-se e interceptam-se num processo permanentemente dinâmico que é a existência do poeta projectando a matéria da sua existência: o poema e a linguagem existem ao escrever o poeta (que é também o leitor) existindo. Sobre esta questão, cf., por exemplo, Olson (1966) e Duncan (1985).

sujeito interpretativo adaptativo. O que existe nesta poesia é a permanente re-negociação e é aí que se joga a construção da(s) identidade(s) do poeta. Através do experimentalismo subjacente ao discurso poético, e ainda que incipientemente, estes poemas procuram *uma forma outra* de lidar com as contradições e as ambivalências resultantes de um processo de desterritorialização e reterritorialização.

### 120 3.1. A tradição

Encontramos neste grupo de poetas uma relação muito estreita com a tradição literária portuguesa. Esta pode surgir através da imitação dos modelos populares da tradição oral, com as suas pequenas quadras (por vezes musicadas, em fados ou cantigas para o rancho folclórico da colectividade), que podem ser ou de pendor meditativo (quase sempre sobre a saudade), ou de sátira à realidade social da própria comunidade emigrante, que permanentemente inclui as outras duas realidades sociais entre as quais se move (a portuguesa e a brasileira). Foi já este o tipo de poesia que encontrei nas comunidades nos EUA, mas a relação que aí existia entre o poeta e a comunidade a que dava voz era incomparavelmente mais próxima e isso deve-se ao facto de essas comunidades formarem um pequeno nicho, limitado pela diferença linguística, no contexto norte-americano mais amplo. No Brasil, a comunidade encontra-se muito mais dispersa e entrosada no contexto social brasileiro, o que se deve à própria História de colonização e à emigração portuguesa em massa, que nunca teve lugar nos EUA. Contudo, e ainda que em proporções menores, o fenómeno continua a observar-se. Estes são os poetas reconhecidos pela comunidade mais vasta, que os admira e incentiva através da crítica imediata nas conversas do quotidiano. A forma de divulgação é também o jornal (*Mundo Português, Voz de Portugal, Portugal em Foco* — todos publicados no Rio de Janeiro, mas com a colaboração de várias outras comunidades portuguesas no Brasil), o pequeno boletim da colectividade ou do clube recreativo e, sobretudo, no Brasil, de forma privilegiada, o programa de Rádio — uma fortíssima forma de divulgação que não encontrei nos EUA. A característica principal desta poesia será, também no Brasil, a imagem cristalizada no tempo de um Portugal que nos surge como um paraíso perdido e a saudade, a presença principal em quadras bem ao gosto popular.

Ainda só com alguns poemas publicados no jornal *Voz de Portugal*, quando, em 1983, Vovó Isaura (Isaura Leal Varela)

fica a substituir o filho, temporariamente ausente, à frente do programa «Portugal Trilha Nova» da Rádio ABC de São Paulo, resolve «dar uma ajudinha» e começar a ler os seus versos através dos microfones. O êxito foi tal que nunca mais parou. O programa, em que já colaborava com outras tarefas, existia, à data da entrevista (1994), há vinte e nove anos, indo para o ar todos os domingos. Com noventa e dois anos, praticamente cega, hoje Vovó Isaura dita os versos à nora ou ao filho, que agora se encarregam também de os ler. Ecoando alguns dos depoimentos que tive oportunidade de ouvir nos EUA, Vovó Isaura dizia-me ter um público fiel:

121

Quando me encontram, abraçam-me e dizem «Que satisfação conhecer a Vovó pessoalmente!» Sou muito conhecida na comunidade. Gostam muito de mim. E isso é um incentivo muito grande para mim!

Nascida em Lagos, segue o marido, já em 1954, primeiro para o Rio e depois para São Paulo. Mas o Algarve continua a encher os seus poemas. O mar surge como a ponte entre os dois espaços (Portugal e Brasil) e entre os dois tempos (passado e presente) — uma presença que une duas vivências da identidade. Ele representa o lugar da viagem e a esperança do retorno a Portugal «antes de morrer». Ou melhor, de voltar «ao Algarve». Esta especificidade do espaço de onde se parte leva-me a uma outra questão sobre a qual já me debrucei na pesquisa anterior, confirmando Boaventura de Sousa Santos quando afirma que, por razões que se prendem com o contexto da diáspora que marca a nossa História, essa construção identitária vai do local ao transnacional, sem passar por um processo de territorialização nacional (Santos, 1994). O exemplo de Vovó Isaura é, sem dúvida, bastante ilustrativo: a sua identidade portuguesa é, acima de tudo, a identidade algarvia, que regressa em vários poemas, como «Recordando o nosso Algarve»<sup>15</sup>, também na sua realidade histórica, ponto de partida da expansão portuguesa:

Lembro a tua baía encantadora  
A segunda do mundo inteiro  
De Sagres de onde partiu D. Sebastião  
Sendo esperado numa manhã de nevoeiro,  
[...]

---

<sup>15</sup> Todos os poemas, divulgados através do programa «Portugal, Trilha Nova», foram-me gentilmente cedidos em manuscrito pela autora.

Algarve! Meu querido!  
Serás sempre para nós  
E em todas as existências  
A árvore que floresce e frutifica.

O final do poema traduz a multiplicidade da existência (ligada, sem dúvida, à realidade da emigração), mas, mais interessante, a consciência da saudade e do passado como forças que impelem o presente e o futuro. Num tom um pouco mais pessimista e reflectindo esse sentimento de «deslocado/a», que permanentemente encontramos nesta poesia, podemos ler em «Seguiremos o mesmo caminho»:

Vives sem caminho marcado  
Sem saberem que existes  
És de todos os caminhos  
Sem amor e sem carinhos  
[...]

Apesar de Vovó Isaura me dizer, em entrevista, «Não me sinto emigrante! Como já estou aqui há tanto tempo...», a verdade é que uma das suas primeiras histórias foi contar-me como os patrões do marido ficaram espantados quando este começou a trabalhar:

É que ele era um homem muito inteligente! [...] Que aqui dizem que o português é burro. Não sei porquê!... [...] «Eles» acham que não devem ser amigos dos portugueses, porque os portugueses os roubaram. Ora, «eles» nem estavam cá! Ora, quem descobriu «isto» foram os portugueses!...

Em relação à adaptação ao novo meio, contava-me que tivera alguma dificuldade:

por causa da língua. Sabe... «lá» temos um português mais correcto... E aqui não me entendiam. Eu dizia, por exemplo, na mercearia, «Dá-me...», e «eles» não entendiam; porque aqui dizem «me dá...». Mas, com estes anos todos, já até o meu português verdadeiro se foi...

Se o «português verdadeiro» tem a ver com a pronúncia, posso afirmar que isso não aconteceu. De facto, devo dizer que, sem excepção, todos os poetas que entrevistei mantêm quase intacta a pronúncia de Portugal — o que não acontece na restante comunidade e me leva a concluir que a manutenção dessa pronúncia só é possível porque resulta de um



esforço voluntário, só compreensível como mais uma forma de resistência.

Quando interpelei Vovó Isaura acerca da sua identidade «portuguesa ou brasileira», a resposta foi imediata: «É metade». E depois explicou:

Eu sinto assim: a minha pátria, eu sinto-a com muito amor e muito carinho. Mas, para ser sincera, eu também admiro muito e gosto muito do Brasil... É uma balança muito equilibrada.

É essa negociação dinâmica que se faz na balança com várias forças, vários pesos dentro do discurso; forças e pesos que têm que ver, entre outros, com discursos de patriotismo, de colonialismo, de classe, de discriminação e de resistência cultural. A «retórica da igualdade» surge também como «retórica da maternidade» num poema dedicado «Aos vinte anos de Portugal Trilha Nova»:

[...]  
tudo por amor ao nosso querido  
Portugal.  
[...]  
Partiste da nossa querida Pátria-mãe  
E através desta atmosfera, que se espalha  
[...]  
Vives num grande país, que é seu filho  
Não menos querido, o nosso Brasil!

O «nosso» Brasil, ao contrário de um Portugal sempre identificado com o passado, é quase sempre só identificado com o futuro. E este «nosso» é realmente muito ambíguo, pois funde o natural desejo de assimilação do emigrante com uma retórica que ecoa um certo tom colonialista. Levando às últimas consequências essa leitura do poema, o futuro do Brasil (do filho) é ainda o futuro de Portugal. É dessa simultaneidade estrutural de espaços e tempos sociais distintos que resulta a diversidade de todas estas configurações discursivas.

José de Oliveira Carvalho foi um dos apoiantes de Norton de Matos e, como me dizia em entrevista, depois disso «a PIDE nunca mais me deixou descansar!» Perante esta situação, vê-se obrigado a vender ao sócio a quota da pequena indústria na Trofa e segue o caminho do pai, que morrera emigrante no Brasil. Não foi como exilado, mas, como refere ironicamente, «facilitaram-me a saída...». À data da entrevista (1995), tinha setenta e cinco anos e vivia no Brasil há

quarenta e três, numa casa repleta de recordações de um passado de luta que me exibia, orgulhoso, nas fotografias onde, entre muitos outros, se destacava o grande amigo, «que esteve aqui em casa, como tantos outros que vieram de 'lá' fugidos», e que se chamava Humberto Delgado. Foi esse o nome escolhido para a Associação de que foi Presidente e co-fundador.

Começou a escrever poemas depois da aposentação («Só sobre a saudade e essas coisas...»), enviando-os primeiro para a imprensa regional da Trofa e de Famalicão (de onde é oriundo) e, só depois, para o programa de Rádio «Visitando a Santa Terra Portuguesa», através do qual se tornou conhecido no Rio de Janeiro. Um desses poemas chama-se precisamente «Sentimento de um Imigrante»<sup>16</sup> e nele, tal como em todos os outros, torna-se claro que um toque de pronúncia brasileira ajudará a manter a métrica:

Imigrante é palavra fácil  
Para quem nunca imigrou,  
Quem imigra é que sabe  
As saudades que deixou.

A pessoa que imigra  
Que só leva a esperança,  
Sempre tem no pensamento  
Onde nasceu e foi criança.

Lembra sempre a Igreja  
Tudo lhe fica na mente,  
Também lembra a escola  
Muitas saudades que sente.

Chegando a outra Nação  
Sempre com povos diferentes,  
Ele tem que se adaptar  
A todos costumes existentes.  
[...]

A esperança de voltar não deixa de existir e o lugar «onde nasceu e foi criança» é identificado com a pequena aldeia (a Igreja, a escola) e não com a Nação — essa é aquela a que chega. Em entrevista, dizia-me: «O emigrante não é feliz!...» — o que, além da vida de trabalho duro e difícil, justifica pela

---

<sup>16</sup> Todos os poemas, divulgados através do programa «Visitando a Santa Terra Portuguesa», foram-me gentilmente cedidos em manuscrito pelo autor.

situação de «deslocado», pela vivência no espaço desterritorializado do «entre»:

Chego lá, tenho saudades de cá — do filho, dos netos... Chego aqui, tenho saudades de lá.

Depois do 25 de Abril — e após trinta e quatro anos sem poder entrar em Portugal —, alguns amigos insistem para que regresse, mas a família ficara no Brasil e «o reboleço» (como ele lhe chama) em Portugal era grande; sobretudo para alguém já não muito jovem a pretender reintegrar-se. Num poema com o título «Portugal-Brasil», surge-nos a identidade dividida entre as «duas pátrias», mas sem «irmãndades», nem «paternidades». Apenas com «gentes parecidas» e numa perspectiva política que claramente se orgulha da actual democracia portuguesa:

São duas Pátrias queridas  
Primeira por ter nascido,  
Com suas gentes parecidas  
Segunda onde eu vivo.

Em Portugal tem Democracia  
Brasil não sei o quê,  
Tudo isto é burguesia  
Constituinte o que se vê.  
[...]  
Portugal tem os políticos  
No Brasil tem marajás,  
Ainda existem os críticos  
Povo fica para trás.  
[...]

Por detrás desta crítica está sobretudo uma consciência política que se proclama socialista e que continua a não aceitar que, nas suas palavras, «um dos países mais ricos do mundo tenha a mais desigual distribuição de renda do mundo!». A confirmar esta consciência, o facto de a propósito da sua dupla cidadania só ter a dizer: «Voto lá e voto aqui! Tudo o que eu tenho direito!» Quando a discriminação surge, diz-me, «eu brinco com 'eles' sobre isso. O português vem para aqui e 'é burro'... Mas não vem para roubar. Vem para trabalhar. E, às vezes, chega ao fim e não tem nada!...» Veja-se o poema cheio de ironia, que dedica ao seu amigo brasileiro, Carlinhos:

[...]  
Sou Português com orgulho  
Pátria onde eu nasci  
Também poderia ser Brasileiro  
Se fôsse parido aqui.

O Carlinhos quando fala  
Ninguém fica com vez  
Talvez seja por despeito  
Não ter nascido Português.  
[...]

Ao contrário do que me foi dado observar nas comunidades em geral, onde, como já afirmei antes (Capinha, 1993), a vivência num espaço «entre» e o sentimento de «deslocado» se traduzem numa enorme passividade que resulta em grande conservadorismo, a intervenção é palavra de ordem para José de Oliveira Carvalho. «Eu sou, acima de tudo, em todo o lugar, um democrata», afirmava. É essa democracia que encontramos na sua visão, dividida e igualmente lúcida, que deliberadamente abdica de neutralizadoras retóricas de afirmação do «Mesmo». A saudade é sempre pelo tempo outro, pelo local outro, pelos amigos e familiares que por lá ficaram; e a infelicidade resulta da ausência permanente que é forçoso preencher para tecer, mais do que a pertença, a presença do «eu» reconfigurando-se:

«Minha Despedida»

Adeus Portugal, Adeus Trofa  
Adeus ao Louro também,  
Me despeço dos amigos  
Familiares que quero bem.

[...]  
Portugal como te amo  
De ti nunca me esqueci,  
Te lembrarei enquanto viver  
És a Pátria onde nasci.

Brasil é outra Pátria  
Para mim também querida,  
Onde mais tempo passei  
Os anos da minha vida.

[...]  
Com saudades da minha família  
Lembro-a a todo o instante,  
Cada vez mais eu penso  
Como é infeliz o imigrante.

Ainda cultivando essa relação estreita com a tradição literária portuguesa, mas agora através da imitação dos modelos do grande Cânone literário, encontramos um outro grupo de poetas, que faz parte das lideranças da comunidade e que constituiu uma das surpresas desta pesquisa. Publicando sobretudo em jornais, são também aqueles que possuem algum poder económico e apoios suficientes para avançarem com a publicação de alguns livros, que, contudo, não parecem ter grande divulgação fora do seu meio.

Falecido recentemente, após mais de vinte anos como vice-cônsul de Portugal em São Paulo, Rui Assis e Santos deixou-nos uma obra vasta que, além de poesia, se alargou à crónica e ao ensaio. Em *Viagem Pela Cultura Portuguesa* (1993), encontramos ensaios sobre os grandes temas nacionais em que se incluem também títulos como «Gilberto Freire» ou «Carlos Drummond de Andrade», o que claramente aponta para a tendência, de raiz histórica como vimos, de encarar a cultura e a literatura brasileiras como um prolongamento da cultura portuguesa. Em *Páginas da Comunidade* (1994a), a presença do Portugal contemporâneo é dominante, bem como a presença de textos sobre aspectos da vida da comunidade emigrante no Brasil. Simultaneamente, encontramos críticas acerbas à discriminação e ao estereótipo do português presentes em títulos e artigos de jornais brasileiros. Segundo Assis e Santos,

há um grande complexo da parte dos brasileiros! E os descendentes dos outros grupos étnicos não têm qualquer interesse em valorizar a história de Portugal aqui. Quase todas as outras comunidades têm instituições de divulgação cultural e de ensino. Nós não. [...] A história portuguesa é propositadamente deturpada nas escolas: os portugueses só são os maus, os colonizadores! Olhe para o que fizeram os espanhóis: chacinaram índios e deixaram umas 'republiquetas'. E nós? Deixámos um continente unido e os índios estão aí (e o que lhes estão a fazer hoje não é culpa nossa!).

Tecem-se, de novo, ambivalentemente, os traços colonialistas (a ver com a «memória de centro» e a falta de reconhecimento da diferença brasileira causada pela neutralizadora «retórica da irmandade») com a resistência à discriminação étnica e de classe e com a premência de conflitos que as novas realidades emergentes da situação económica do mundo contemporâneo vão gerando. Como nota curiosa e ilustrativa, apenas um pequeno episódio que teve oportuni-

dade de observar da primeira vez em que assisti a um discurso político de outro alto dirigente da comunidade portuguesa no Brasil: além da clara e prioritária demarcação de classe — que o levou a afirmar categoricamente que ele «não era um *emigrante*, mas um *residente*» — afirmava que só através da cultura nos podíamos «tornar visíveis», já que

os portugueses, aqui, falam a mesma língua! E não temos, nem uma cor de pele, nem uns olhos amendoados, que nos distingam!<sup>17</sup>

128

Ou seja, afirmava-se que (1) nem todos os portugueses que vivem no Brasil são emigrantes (i.e. pobres e ignorantes, confirmando em si o estereótipo), (2) os brasileiros têm que ser «o Mesmo» que os portugueses, mas (3) os portugueses é que não podem ser «o Mesmo» que os brasileiros. O curioso é verificar que a responsabilidade principal da nossa ausência (da nossa invisibilidade) recai na língua — que, paradoxalmente, é a nossa presença (cf. Capinha, 1996b). Como se a contradição não chegasse, o discurso terminava com a afirmação de que

Portugal é agora um pequeno país de botas arrumadas ao canto da Europa. O único futuro possível para a cultura portuguesa é o Brasil.

Este futuro que, insistente e obsessivamente, nos surge na poesia emigrante.

É, pois, destas cores e fios que se tece a identidade e a poesia de Rui Assis e Santos, cujas principais características serão a questionação do «eu» e a afirmação da «memória de centro», a qual, confirmando Bosi, passa também pelo esforço em fundir a retórica do Império com a retórica da Fé, numa linguagem profundamente marcada pela religiosidade católica, onde se funde a vivência histórica dos Descobrimentos com a vivência actual da emigração, como podemos observar em «Pátria» (1978: 64):

[...]

Foi-se a longa noite de opróbio e inverno

E não estamos mais sós

Na tumba, nossos avós

Os Henriques, os Gamas, e por que não os Pombais?

---

<sup>17</sup> A Casa de Portugal em São Paulo fica no bairro japonês.

Acordam na polvorosa  
E são ofuscados pela luz do novo dia  
Embrulhados no manto diáfano da fantasia  
[...]

Esta «memória de centro» será recorrente em todos os seus livros, da mesma forma que os motivos da viagem, do mar, dos ventos e das caravelas. Mas a questão da resistência cultural dissolve-se nos laivos de um discurso colonialista em que, por exemplo, Portugal surge como única força (pro)criativa, sem a qual o mundo, e o Brasil em particular, não teriam qualquer existência. Como neste poema de *Porto Seguro, Rumo ao Futuro* (1994b):

Sonho caravelas mar além  
Porto Seguro  
Baía de Cabrália  
epopéia sem par  
senhora da esperança  
devoção, amor, fé  
no altar  
consagração a Deus  
[...]  
chegou Cabral  
nasceu porto Seguro.

Em «Ser Feliz» de *Ânsia de Infinito* (1992: 51), o país do futuro irá surgir numa imagem de «incúria» e «mediocridade» e o que se exige, na vivência actual, é um esforço de resistência «numa rota / com dignidade»:

[...]  
ataco a incúria  
[...]  
a mediocridade  
que me cerca  
[...]  
mas existo  
resisto  
[...]  
numa rota  
com dignidade.

Quanto à questão da velha «irmandade», e tentando explicar a contradição implícita na necessidade de resistir afirmava:

Não temos que pôr essa problemática! Há uma identidade luso-brasileira a que pertencem descendentes de outros grupos étnicos, que gostam de nós e que colaboram connosco. E também há um grande distanciamento dos filhos dos portugueses (segunda geração): não estão ligados à comunidade portuguesa. Mas, hoje, por causa da C.E.E., os netos (terceira geração) são mais portugueses que os pais!

Trata-se pois de uma «irmandade» que ultrapassa as fronteiras étnicas e geracionais — uma metáfora que continua a conquistar com uma força centrípeta, a que não é alheia a nova reorganização dos poderes económicos e políticos mundiais, de que Portugal é uma peça agora mais prestigante.

Finalmente, a questão da língua, que nos surge em *Ofício de Viver*, e tal como o próprio Pessoa defendeu<sup>18</sup>, como poética conquistadora do mundo (1987: 14):

Ode Triunfal em Forma de Soneto

Os caminhos do mundo já são nossos  
Há sons marciais, há verdade  
E a história dos feitos valorosos  
Viverá por toda a eternidade

Histórias antigas, nobres, belas  
Páginas escritas com sangue e fé  
Bastava a gesta das caravelas  
E a lusa-gente mostra o que é  
[...]

O que fica é a história dos feitos, as páginas escritas — a narrativa, a linguagem — com que se faz o presente e o futuro. É assim que a(s) identidade(s) portuguesa(s) se tecem, sempre entre o longe e o perto, numa língua que embla gentes e continentes, que reflecte e que constrói mitos de grandezas e sacrifícios. Uma identidade que, nas palavras de Assis e Santos, se alarga — universalmente? colonizadamente? — ao tamanho do mundo, porque é a sua voz:

O meu país

O meu país é um céu aberto  
está longe e está perto

---

<sup>18</sup> Sobre a invenção pessoana de Portugal como poético centro semiperiférico, cf. Santos, Maria Irene, 1993.



tem o tamanho do mundo  
igual-se ao mar profundo  
a sua voz é o vento  
que embala gentes  
continentes  
é igual à voz do mar  
[...]  
a voz do meu país  
é a voz do mar profundo  
e a voz do mar  
é a voz do mundo  
(1992: 15)

De novo, o grupo aqui identificado se apresenta numa diversidade maior e mais complexa do que a encontrada nos EUA, o que passa não só pela sua maior dimensão decorrente do contexto histórico colonialista, mas também pelas consequências do regime salazarista. Incluo nesta categoria os intelectuais e exilados políticos, que procuraram o Brasil pela maior facilidade de adaptação que a língua parecia oferecer-lhes. A consciência do hibridismo identitário é grande, tal como a consciência das ambiguidades a ele inerentes, e vão ser esses, precisamente, os temas principais desta poesia. Intrinsecamente relacionada com eles, encontraremos, quase sempre, a ironia como principal estratégia retórica de distanciamento crítico. A poesia aqui encontrada é muito mais experimental e próxima do panorama literário brasileiro — quando não totalmente entrosada nele. No que se refere à própria comunidade emigrante, de novo surgirá o distanciamento, que se liga à questão de classe e que se traduz, em todas as entrevistas, na sempre repetida incapacidade e/ou impossibilidade de a camada mais vasta da «colônia» se interessar por uma produção poética que exige um outro nível educacional. Simultaneamente, não deixarão de referir-se os processos discriminatórios mais subtis que, segundo os autores, se encontram ligados ao reconhecimento (através do «sotaque», nomeadamente) da sua portugalidade. Também aqui, há que distinguir uma subdivisão, que é geracionalmente marcada: a geração mais velha, onde se nota um cunho social maior e, muitas vezes, um empenhamento político, que foca o contexto português, mas também o contexto brasileiro; quanto à geração mais nova, se, por um lado, é verdade que se encontra ainda mais entrosada no mais novo panorama literário brasileiro, por outro, a sua militância em

### 3.2. A mudança

prol da resistência cultural é bastante mais agressiva do que em qualquer outro dos grupos abordados, o que não deixa de ser curioso. A justificação para tal poderá residir na vivência ainda adolescente da Revolução de Abril, que assim gravou firmemente os ideais revolucionários e de justiça social; mas, provavelmente, poderá também encontrar-se na actual (global?) atitude e desejo de regresso às raízes, num mundo que parece querer insistir em as neutralizar.

Da geração mais velha, destaco o nome de Fernando Lemos. Se tivesse que procurar uma metáfora para traduzir a imagem que me ficou do encontro com este poeta, creio que teria de escolher a imagem do seu *atelier*, onde me recebeu com um imenso sol da tarde de Inverno paulista a iluminar, através da vidraça de uma parede inteira, a profusão complexa de objectos de arte cobrindo a totalidade do espaço de texturas diversas. De todas as entrevistas, foi esta a que mais clara e lucidamente se (auto-)debruçou sobre a complexidade de uma identidade e de uma arte construídas dentro de um contexto de múltiplas intersecções, ambiguidades e contradições. E o olhar do artista (poeta, pintor, gravador, fotógrafo) a todas iluminou, com o profissionalismo que Jorge de Sena lhe reconhece no Prefácio à antologia *Cá & Lá* (1985), um título que bem define o âmbito desta poesia e desta identidade, que se movem num espaço «entre».

Vivendo no Brasil desde 1953, Fernando Lemos define-se como «um luso-brasileiro... um luso-confuso... um lusco-fusco». Diz-me que

sim, senhor, «nós» somos discriminados! Digo-o como alguém que se sente muito integrado. E olhe que não tenho vocação para «patriotices», nem nada disso!...

Num poema cujo primeiro verso é «A linguagem é apenas um processo» (1985: 126-7), a sua posição torna-se um pouco mais clara:

Entrando mal dentro de um  
quadro, por exemplo, a gente pode cair num abismo alheio que  
não foi feito para as nossas quedas.

Podemos ler aqui a consciência do que representa uma história de colonialismo e, agora mais próxima, de uma emigração que o substitui: o espaço é outro (novo mundo, novo país, abismo alheio) e tudo depende da maneira como entramos nele. No caso de Lemos, e ainda no mesmo poema,

podemos perceber que o esforço será sempre no sentido da negociação:

Diálogo é tudo o que nasce sempre maior que o lugar onde nasceu.

Em pleno período salazarista e depois da provocatória exposição surrealista do Chiado, em que participou, resolve emigrar para o Brasil, onde se junta ao grupo dos exilados, vindo posteriormente a ser proibido de reentrar em Portugal, uma situação que se manteve até à Revolução de Abril. Reconhece que essa pertença ao «grupo dos exilados» é uma razão para o seu desconhecimento das «coisas da colónia portuguesa». A questão política e a questão social são aqui de particular relevância. Nesta, como noutras entrevistas, a «colónia portuguesa» é referida como estando profundamente marcada pelo salazarismo que, para o emigrante comum, afirma-se, faz parte integrante da imagem cristalizada no tempo do Portugal que ficou para trás e que se pretende manter vivo. Deste modo, o «grupo dos exilados» forma um bloco à margem da comunidade emigrante e penso que será difícil separar o que foi marginalização do que foi auto-marginalização. A questão de classe parece-me fundamental e está intimamente relacionada com o contexto social dos dois países: em Portugal, a separação entre os que então tinham e os que não tinham acesso à cultura marcava indelevelmente duas camadas sociais; a mudança para o Brasil — ao contrário do que acontece com a niveladora passagem pela fábrica dos EUA (Capinha, 1993) — não atenua essa divisão social, mas, pelo contrário, irá acentuá-la devido à própria estrutura social brasileira, rigidamente hierarquizada, facto que, segundo alguns autores já canónicos, é apenas mais uma herança da experiência histórica marcada pelo autoritarismo colonialista (cf., por exemplo, Holanda, 1991, ou Freyre, 1977):

Apesar desta separação da camada mais vasta da comunidade emigrante portuguesa (onde um passado de pobreza e pouca instrução se misturam num estereótipo comum) e apesar da sua naturalização brasileira, Fernando Lemos diz, talvez menos paradoxalmente do que se possa imaginar:

Ainda hoje, quando desço aqui qualquer avenida, para mim, o fim tem que ser o cais.

Ou, num poema:

Sítios há  
onde me sinto  
como se lá  
fosse dar um recado  
e minto  
(1985: 72)

134

Este estar «entre» (cá e lá) aponta para um real de contornos difusos, entre o concreto e o imaginário, um real sempre subjectivo que carrega a impossibilidade de ser ou «o Mesmo», ou «o Outro», apenas. Dar um recado, de Lá ou de Cá, é ficar-se pela metade. E aí reside a mentira, porque esta identidade só pode ser múltipla e plural. O fim da avenida é, pois, simultaneamente, o fim da avenida em São Paulo e em Lisboa (o cais). De novo, a especificidade do espaço local ilustrando, e confirmando, as conclusões de Boaventura de Sousa Santos sobre a passagem do local ao transnacional na identidade portuguesa e ecoando Fernando Pessoa:

Para mim, Portugal é Lisboa [...]. E é assim que nós somos verdadeiramente universalistas! Quando aqueles homens se metiam em barcos, não iam à procura do passado; não estavam preocupados com a tradição, mas, sim, com o futuro, com o universo. Daí o sermos capazes de integrar o nosso regionalismo e de nos inserirmos numa coisa multidimensionada — o que fez, simultaneamente, com que fossemos provincianos. Porque isto é ser provinciano! Felizmente! [...] Nós somos antiquários por natureza. Tornamos em antiguidade, imediatamente, aquilo que a gente faz: porque fica! Permanece! Porque somos uma cultura com tantos séculos e porque cultura é uma coisa viva, feita no presente [...]. É neste sentido que eu me sinto português. A minha maneira de criar e de ser faz parte desse universo.

Como podemos ver, o espaço local é transnacionalizado e é nesse sentido que o passado se transforma em presente. Tempo e espaço parecem ser uma e a mesma coisa. O que nos faz universalistas parece ser a incapacidade — ou impossibilidade — de apagarmos a História, os pequenos e grandes tempos e espaços passados. São esses que nos impedem de esquecer a relatividade do espaço e tempo presentes. Num poema, já nos dizia: «O tempo é que mede o outro tempo e só dois tempos podem/ analisar-se ou ler-se» (1985: 126). E porque se ufana «de rir brasileiro» (1985: 220), a sua ironia está mais legitimada quando reflecte sobre o mito do futuro que convencionalmente se cola ao Brasil. Esse Brasil que é futuro é-nos apresentado, de forma desen-

cantada, na realidade nua e crua de um presente que se quer ver negado, uma realidade quase grotescamente<sup>19</sup> carnalizada pelo ritmo do samba, em «Tem Não Tem» (1985: 223-4; sublinhado meu):

tem tem tem/ não tem não tem não tem...  
tem samba de mármore/ tem samba de pinho  
tem a melhor cachaça/ tem o péssimo vinho

tem fome para dar e vender/ tem samba de exportação  
tem liberdade de papo/ tem cortes na opinião  
tem tem tem/ não tem não tem não tem...

tem de tudo não falta nada/ muitas indústrias na falência  
gráfinos em quantidade/ fazendo beneficência  
tem sertão e tem veredas/ esporte tricampeão  
tem meninos ensinando aos índios/ padre-nosso e civilização  
(...)  
só não tem autorização/ pra falar o que é duro  
*porque isso é só presente/ nosso país só tem futuro*

tem tem tem/ não tem não tem não tem  
tem tem tem/ não tem não tem não tem

Quando indagado sobre o futuro da pessoa «pátria que é a língua», Fernando Lemos responde: «Não tenho discussões à volta disso. Não me preocupa!» Falando, ainda hoje, com uma irrepreensível pronúncia de Portugal, continua a seguir o conselho, que António Sérgio lhe deu ao chegar («Se queres viver no sossego aqui, não te metas em discussões sobre a língua!...») e a ser sempre conciliador quando reparam no seu «sotaque», não lhe fazendo diferença nenhuma usar nos seus livros uma ortografia diferente, exigida para a publicação no Brasil. De resto, é notório que, à medida que avançamos numa leitura cronológica da sua obra, a experimentação com a linguagem — ao nível fonético, mas também morfológico e sintático — se vai tornando cada vez mais sofisticada. Reportando-me à obra de Peter Quartermain, *Disjunctive Poetics* (1992), onde se mostra como foi fundamental para o desenvolvimento de técnicas experimentalistas a presença de uma outra realidade linguística no processo de enculturação de alguns dos maiores poetas norte-americanos, atrevo-me a sugerir que também esse fenómeno não é alheio aos poetas emigrantes em geral (e

---

<sup>19</sup> Sobre a cultura de massas brasileira e o grotesco, vd. Sodré, 1972.

recordo também, da minha anterior pesquisa, por exemplo, o caso de José Brites). É como se a realidade brasileira e a vivência dessa realidade linguística transformadora fosse dialogando com o poeta e, gradualmente, se lhe fosse impondo. É esse processo que encontramos em «Diálogo» (1985: 180), em que o ritmo de samba se torna por de mais óbvio, enquanto o encontro e o choque entre o «um» e o «outro» distintos vão gerando a música (a língua) do poema:

Um  
 imaginação demais  
 desimaginação demais  
 demagogia demais muita  
 imaginária em imagem  
 mudança — em agem muitação  
 mudar aí imagem emação margem  
 marcagem dinção danagem darção  
 mui imam construção atrásdação  
 imagem gensão tensa mina ex-plosão

O outro  
 ide ima ina desi masi agi  
 assim ême  
 m imagem cagem tassagem são  
 gem dem tem quem vem bem nem  
 nação traição gição ão são  
 [...]

«Quem vem bem, nem nação, nem traição» — limitando-se a existir («são»), para além de mitos de nacionalismos ou tradições inventadas, como nos diriam Anderson (1983) ou Hobsbawm (1983). E essa existência não é fácil, nem linear, porque carrega as marcas inexoráveis do tempo e da lei da História:

[...]  
 marcas do temputil  
 nas marcas do tempólei tempólóleo  
 e odiliavamse mutumultuadamente

Um  
 prometianoselhe porponto pontopor  
 finaliasamento em e  
 entreuntanto outrotento sucumbiaselheambos  
 criaturage emama&má

O outro  
 achurava convulsessivamente

O ódio «mutumultuado» traduz-se no conflito das palavras e sons para chegar ao sentido, um conflito que ironicamente termina em choro «convulsivo». Mas, entretanto, o poema «escreveu-se», gerou-se a partir da vivência nesse cotidiano, a partir de meramente «existir».

O poeta aceita pois a necessidade brasileira da marcação da distância e da diferença como preço inevitável a pagar por uma história de colonialismo e de emigração, ainda que lamente que os seus alunos da Faculdade de Arquitectura desconheçam em absoluto as origens do nome que usam, que os poucos apoios e reconhecimento da sua arte possam ter que ver com o facto de não ter nascido brasileiro e que o racismo hipócrita de outros grupos étnicos estenda ao português o seu preconceito, «porque os fizemos menos brancos». Toda essa complexidade é reconhecida como parte integrante da sua vivência cultural, pessoal e artística: uma complexidade em processo dinâmico que é a sua própria identidade, sempre em transfiguração, acompanhando e coreografando a dança da língua, como podemos perceber no final de um poema sugestivamente intitulado «Mudanças» (1991: s/p.):

[...]

Reacordar  
quando o tempo do morto é  
vício pele reciclada

Recomeçar  
linguajar contínua mancha  
viverente reinventada.

«O tempo do morto é» — é o tempo do passado e da História que nos veste, mas que temos que ir reciclando, se não queremos ficar nus pelos andrajos desfeitos em pó. «Recomeçar», a partir da História, vício já na pele reciclado por outras gerações, é intrinsecamente «linguajar», viver essa História e essa reciclagem na língua que, por sua vez, as reinventa e recomeça. Vida e linguagem traduzem-se, pois, tautologicamente, numa dança que é movimento em círculo, recomeço e reinvenção permanentes. É assim com a língua portuguesa no Brasil, mas também — talvez no processo um pouco mais lento do Velho Mundo — com a língua portuguesa em Portugal, como parece evidente no final do «Hino Triste Sem Melodia» (1985: 190-2), escrito em Lisboa em 1975, onde a imagem do ovo e da galinha reaparece com ironia (histórica e linguisticamente):

[...]

Levantai hoje de novo  
o esplendor da galinha  
o imortal povo  
ovo pai da rainha.  
Mas primeiro país depois  
Portugal

Pobreza em pó orgulho  
pre-conceito generoso  
e desfeito.  
Viva meu irmão do coração  
azar mas... às armas...  
pela pátria lutar depois  
sem mar  
só com chão Recomeçar.

Esta ideia de recomeço é um *leitmotiv* da poesia de Lemos. De novo, a História surge, agora ironicamente, na imagem de um Império desfeito, entre o orgulho e a pobreza, entre a «eterna» paternidade traduzida (para forçosamente permanecermos) em «irmandade», através do mar. O «azar da pátria», apesar do recurso às armas, é ficar sem mar, perdendo as colónias e reduzindo-se à insignificância do seu pequeno chão. Uma insignificância grandiosa, contudo, porque, não nos esqueçamos, o ovo é imortal, possibilidade eterna de criação. Por isso, recomeçar: o processo de uma nova história e de uma nova linguagem, com outros mitos, já que estes são «tempo do morto», como antes se dizia. É essa a identidade portuguesa possível. Sempre em processo: «Artesanal// pedra de remoer-se em// mim. [...]», como afirma Lemos em «Concavidade descoberta», último poema de *O Quadrado Visualterado* (1991). A perenidade da pedra, sem dúvida a especificidade histórica que nos constrói, mas também o trabalho — por vezes penoso e esforçado — que a transforma e modela na identidade subjectiva e na vivência do presente (que é semelhança e fé quebradas), um presente a que os novos ventos dão movimento. E assim termina:

[...]

Sou retorno. Semelhança  
modular de tempo na fé  
quebrada face do vento.

Da mudança ainda, mas de uma voz da geração mais nova:



O mundo, cuidava eu, girava na louca vertigem dos sonhos que me percorriam as veredas das palmas das mãos. O inquietante estar! A peregrinação obsessiva e melancólica a dispor do corpo, os sonhos, cada vez mais na sombra e a regatear outros espaços. Contudo, via-me mais transparente, como se tivesse trepado a uma enorme árvore e, de lá, a perfeição (a meta da aventura) se parecesse com o infinito que as minhas mãos, invariavelmente, tentavam apanhar. Era como no amor. Sim. Quando nos julgamos no topo e, ainda ébrios, nos descobrimos fora do mundo!

139

Este poema de João Barcellos (1988a) faz parte de uma sequência a que o autor dá o título «A Sedução da Liberdade» e escolho-o, não só porque reúne em si vários dos temas e dos motivos encontrados neste tipo de poesia, mas sobretudo porque tenta lidar com a questão da própria ambiguidade de que se tem vindo a tratar, procurando-se a linguagem que lhe conceda uma forma outra. A metáfora do amor funciona aqui como essa forma — uma forma que reproduz o «inquietante estar» entre o desejo e a impossibilidade da «perfeição (a meta da aventura)».

O objecto de desejo é (para o emigrante e talvez para o português em geral) «o mundo», e o motivo recorrente da viagem surge na metáfora, por de mais literária, da peregrinação. Tanto o mundo como a peregrinação se apresentam como sonhos, mais do que como realidades, mas são esses sonhos, a lembrar Foucault (1981), que vêm «dispor do corpo». A peregrinação não pára nunca, já que cada espaço encontrado não extingue o desejo. O que encontramos, isso sim, é o movimento sempre «a regatear outros espaços» e é esse movimento que se apresenta como infinito. Não o espaço, porque esse fica além do que «as mãos, invariavelmente, tentavam apanhar». A conquista da totalidade não é, pois, possível e, assim, a viagem, a procura, deve continuar — «como no amor», afirma Barcellos. É a viagem das Descobertas que encontramos aqui e que incluirá uma imagem múltipla da História portuguesa: dos navegadores, dos emigrantes e do «eu» do poeta. São os sonhos e o desejo pelo «outro» (desconhecido) que geram o movimento infinito (pela descoberta, pela conquista), que geram a *permanência* da viagem: o espaço «entre» — um espaço «fora do mundo». Neste «horizonte de nada», como se lhes refere Barcellos, já na última secção do seu poema (1988a: 19), a identidade (também a poética) alarga-se e multiplica-se. Por isso, o poeta aí afirma: «Reconhecia-me de muitos lados» — dando-

-se conta também de que afinal, em vez de conquistar, fora conquistado.

Há onze anos a residir no Brasil, à data da entrevista, dizia-me Barcellos do seu centro e ponto de partida:

Quando escrevo é sobre o quotidiano brasileiro, mas toda a perspectiva cultural com que eu trabalho é *a minha* — e eu sou português. Sempre com *a minha cultura europeia!* O meu centro continua a ser português e espero nunca o perder.

140 Não deixa de ser interessante verificar que esta afirmação de resistência se venha a encontrar na identificação com a Europa, a que decerto não será alheia a actual conjuntura económica e política que parece repor Portugal no seu perdido lugar de centro. Apesar desta afirmação, em *Estórias Poéticas* e num texto híbrido em que se mistura o conto com o poema, a que chamou «O Pescador», a personagem principal grita: «eu sou cheio [...] sou uma nação por inteiro» (1988b: 9-12) Uma nação que é agora o Brasil — a pátria cuja existência é preciso afirmar:

sabe da holanda e de portugal e da frança como  
d' argentina que esteve nessas bandas ainda me  
nino e moço ah mas pra este pescador nada é  
igual ao seu bocado e nem quer saber de mais só  
tudo aquilo que faça a pátria ser como outras  
grandes pátrias

De outro dos seus «muitos lados», em entrevista, afirmava convicto:

A História do Brasil não existe fora da História de Portugal! [...] E depois de passar por vários outros países antes de para cá vir, digo-lhe, aqui é onde encontro mais resistência a tudo o que é português!

A ambivalência entre «o mesmo» e «o outro» oscila permanentemente:

[...]  
Ali, no sopé do morro,  
o feitiço carioca é árvore que cresce  
numa dança cheia; apesar do choro  
e da droga e da morte, a alegria não desce!

Vejo-me na onda que favorece  
a viagem além de tudo; estou do lado

certo dum desejo. Estremece  
o meu ser. O que é? Talvez um novo fado.

[...]

(1988a: 34)

A alegria, mesmo trágica, a alegria do feitiço do morro, não desce. Cá em baixo fica o poeta, no seu sentir diferente de português, que da tragédia, em vez de alegria, faz fado. Uma antítese que se joga também na diferença dos tempos, passado e presente, mas que, no entanto, se acabam por fundir numa (outra) mesma canção:

[...] Não podemos dizer mais «foram-se os bons tempos» porque o hoje se canta também na rima do passado que nos fez chegar a esta hora [...]

(1988a: 47)

Será deste modo que a História do Brasil não existe fora da História de Portugal, como afirmava?

Barcellos defende que as manifestações culturais portuguesas devem procurar-se «dentro da comunidade» (a partir dos seus próprios intelectuais e artistas) e não a partir de cima, do Governo português e de uma elite intelectual portuguesa:

Eu desisti de trabalhar com portugueses. Ninguém se interessa por nada! [...] Falar ao Estado português de apoio aos intelectuais portugueses da diáspora?! Só se já for Comendador é que tem apoio de Portugal. Dá raiva ser português! [...] E, no entanto, 'nós' é que *resistimos* a que a nossa cultura desapareça aqui: intervindo nas escolas, nas praças, organizando espectáculos de teatro, publicando e lendo poesia, romance [...].

Quando lhe falei de uma identidade luso-brasileira, contestou irónica e veementemente:

Luso-brasileiro? Isso não existe!! Falar nisso aqui, só se se for masoquista! Não somos todos «irmãozinhos»!... Hoje?!... Não! [...] Mas o Brasil devia «bater» ainda mais no português. A ver se «ele» deixava de se esquecer que o era. O português esquece-se que é português no Brasil, porque fala a mesma língua. Mas a cultura é completamente diferente! Sistemas culturais completamente diferentes. E hoje, cada vez mais!

A língua novamente. A língua que, paradoxalmente, neutraliza a nossa presença, em vez de a afirmar. A língua que é, assim, o principal obstáculo ao reconhecimento da diferença: dos diferentes modos de olhar o real, que correspon-

dem a linguagens que são, em simultâneo, ordens diferentes de estruturar a realidade — ordens culturais diferentes.

Brasil e Portugal surgem, de novo, em toda a ambiguidade das relações que a sua História e a sua língua tecem. E parte desse tecido constitui-se na neutralizadora «retórica da irmandade», sem dominantes e sem dominados, como podemos ver num outro texto híbrido «Olhar Pra Ver e Sentir», através de uma ironia que acabará por se transformar em sarcasmo:

[...]

sei que cheguei ao brasil numa nau d' asas e  
logo eu descobri coisas tamanhas

sei que cheguei ao brasil numa nau d' asas e  
logo descobri que terreiro de desgraças

[...]

neste belo brasil brasileiro tão falado e encantado fazendo sonhar portugueses estupidamente esquecidos da história e querendo esta mantida ou vertida em estórias pra melhor sonhar com o império tropical das casas grandes e sanzalas

[...]

(1988b: 49-50)

O poeta recusa-se assim a igualmente «verter» essa história em «estórias para melhor sonhar com o império tropical das casas grandes e sanzalas» — uma retórica que, como podemos verificar, também ele entende como estando demasiado próxima do colonialismo que prega paraísos luso-brasileiros, sem tensões e sem conflitos.

E do «terreiro de desgraças» emerge, apesar de tudo, como me dizia em entrevista,

uma cultura fortíssima, importantíssima! Eu defendo que, hoje, o Brasil, tem um peso cultural no mundo muito maior que o português.

Apesar da resistência do imigrante português que é Barcellos, será sem dúvida esse peso a afirmar-se na voz — que parece íntima ao poeta (outro dos seus lados?) — do «boia-deiro» de «O Velho e a Terra» (1988b: 43-46):

é coisa louca  
meu bem  
diz o velho caipira bufando no  
corno

pra boiada que  
se une a ele num só lanço  
do difícil viver  
[...]

desde que veio a este mundo há muitos e muitos  
anos este boiadeiro não se cansa de olhar pra  
paisagem que o fez homem até por que ela se  
tornou sua mulher sua amante sua filha enchen-  
do-lhe as tripas dos odores mais naturais no  
que ele diz pra quem o quer ouvir que

esta terra tá prenha

às vezes as gentes olham-no atônitas por não  
saberem o quê e a significação das palavras  
ditas qual profecia

tá prenha de mim  
[...]

A significação das palavras, a profecia, estão sem dúvida nesta prenhez do próprio poema e poeta, que só se fez homem na terra, «sua mulher sua amante». Regressa agora a imagem do ciclo do amor: do homem que se funde com a terra, que a transforma e a enche de vida com o seu trabalho; da terra-mulher que o faz homem capaz, «velho caipira bufando no corno», que o transforma também na significação das palavras, do som, prometida revelação da profecia, uso da língua sempre a adequar-se à experiência que se transforma. Tal como aconteceu com João Barcellos, ousaria dizer: sempre o «mesmo» e sempre o «outro», nesse espaço «entre», sugestivamente ecoado na prenhez do poema. É essa a prenhez a revelar-se na própria linguagem — que já não é só (nem jamais poderia ser) a de Portugal apenas. ■

## Referências Bibliográficas

144

- Althusser, L. 1971 *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books.
- Anderson, Benedict 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel 1991 *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Barcellos, João 1988a *Estórias Poéticas*. Rio de Janeiro: Oficina Letras & Artes.
- Barcellos, João 1988b *Poesia e Seis Contos Dum Baralho Só*. São Paulo: Edicon.
- Bernstein, Charles 1992 *A Poetics*. Cambridge: Harvard University Press, .
- Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bosi, Alfredo 1992 *Dialéctica da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Capinha, Graça. «Literatura e Emigração: Poetas Emigrantes de Massachusetts e Rhode Island», in Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Portugal: Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento, 1993.
- Capinha, Graça 1995 «A Produção do Discurso Literário num Contexto de Globalização: A Propósito da *Dialéctica da Colonização* de Alfredo Bosi», *Oficina do CES*, nº56.
- Capinha, Graça 1996a «O Discurso Literário num Contexto de Emigração: A Propósito da *Dialéctica da Colonização*», in Losa, Margarida *et al.* (orgs). *Literatura Comparada: Os Novos Paradigmas. (Actas do II Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada)*. Porto: Afrontamento.
- Capinha, Graça 1996b «Poetry Between Portuguese Discoveries and Portuguese Immigration: The History of an Identity», *Oficina do CES*, nº 77.
- Capinha, Graça 1997 «Female Voices in the Poetry of Portuguese Immigrants», *Oficina do CES*, nº 92.
- Derrida, J. 1981 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duncan, Robert 1985 *Fictive Certainties*. New York: New Directions.
- Duncan, Robert 1995 *Selected Prose* (ed. Robert Bertholf). New York: New Directions.
- Feldman-Bianco, Bela 1993 «(Re-)construções da Classe, Etnicidade e Nacionalismo entre Emigrantes Portugueses», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38.
- Feldman-Bianco, Bela 1996 «(Re)construindo a Saudade Portuguesa em Vídeo», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 45.
- Foucault, Michel 1966 *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel 1972 *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel 1981 *The History of Sexuality*. Harmondsworth: Penguin.
- Freyre, Gilberto 1940 *O Mundo que o Português Criou: Aspectos das Relações Sociais e da Cultura do Brasil com Portugal e as Colônias*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Freyre, Gilberto 1961 *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das

- Comemorações do 5º Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Freyre, Gilberto 1977 *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Galano, Ana; 1996 *Língua-Mar. Criações e Confrontos em Português*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte (Ministério da Cultura).
- Capinha, Graça, *et al.*, (orgs.)
- Gomes, Artur 1998 *Sob o Signo da Ambiguidade: Configurações Identitárias no Espaço Português do Rio de Janeiro*. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, (tese de mestrado).
- Hall, Stuart; 1996 *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Gay, Paul Du (orgs.)
- Hobsbawm, Eric; 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: CUP.
- Ranger, Terence (orgs.)
- Holanda, 1976 *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Sérgio Buarque de.
- Lacan, Jacques 1977 *Ecrits*. London: Tavistock.
- Lecerclé, 1990 *The Violence of Language*. London: Routledge.
- Jean-Jacques
- Lemos, Fernando 1985 *Cá & Lá*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.
- Lemos, Fernando 1991 *O Quadrado Visualterado*. São Paulo: Empório Cultural.
- Neves, 1992 *Intelectuais e Artistas Portugueses do Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Americanos Fernando Pessoa.
- João Alves das (org.)
- Nunes, 1994 «Reportórios, Configurações e Fronteiras: sobre cultura, identidade e globalização», *Oficina do CES*, nº43.
- João Arriscado
- Olson, Charles 1966 «Projective Verse», in Ch. Olson, *Selected Writings*. New York: New Directions.
- Quartermain, Peter 1992 *Disjunctive Poetics. From Gertrude Stein and Louis Zukofsky to Susan Howe*. Cambridge: CUP.
- Ribeiro, Gladys 1997 *A Liberdade em Construção: Identidade Nacional e Conflitos Anti-Lusitanos no Primeiro Reinado*. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas (dissertação de doutoramento).
- Santos, 1992 «11/1992 (Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal)», *Oficina do CES*, nº 21.
- Boaventura de Sousa
- Santos, Boaventura 1993a *Portugal: Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento.
- de Sousa (org.)
- Santos, 1993b «Descobrimientos e Encobrimentos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38.
- Boaventura de Sousa
- Santos, 1994 «Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira», in B. S. Santos, *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Boaventura de Sousa
- Santos, 1995 *Towards a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Boaventura de Sousa
- Santos, Maria Irene 1993 «A Poesia e o Sistema Mundial», in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Portugal: Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento.
- Ramalho de Sousa
- Santos, Rui Assis e 1978 *A Hora da Vida*. São Paulo: Editora Parma.
- Santos, Rui Assis e 1987 *Ofício de Viver*. São Paulo: edição de autor.

- 146
- Santos, Rui Assis e 1992 *Ânsia de Infinito*. São Paulo: Seara Nova.
- Santos, Rui Assis e 1993 *Viagem Pela Cultura Portuguesa*. São Paulo: Seara Nova.
- Santos, Rui Assis e 1994a *Páginas da Comunidade*. São Paulo: Seara Nova.
- Santos, Rui Assis e 1994b *Porto Seguro, Rumo ao Futuro*. São Paulo: Seara Nova.
- Sodré, Muniz 1972 *A Comunicação do Grotesco*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Stevens, Wallace 1951 *The Necessary Angel. Essays on Reality and the Imagination*. New York: Vintage Books.
- Thomson, Denys 1978 *The Uses of Poetry*. Cambridge: CUP.
- Vieira, Nelson 1991 *Brasil e Portugal. A Imagem Recíproca, (O Mito e a Realidade na Expressão Literária)*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Wallerstein, Immanuel 1990 «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», in Featherstone, Mike (org.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Wallerstein, Immanuel 1991 «The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?», in King, Anthony D. (org.). *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representations of Identity*. London: Macmillan.
- Zumthor, Paul 1990 *Oral Poetry. An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.