

# O VIAJANTE DO CONTINENTE IMATERIAL: AGUALUSA, O RELATO DE VIAGEM E A LUSOFONIA

---

## *The traveller of the immaterial continent: Agualusa, the travel reporting and Lusophony*

Aulus Martins\*

*Não há lugar achado  
sem lugar perdido.*  
Ruy Duarte de Carvalho

### RESUMO

O presente artigo investiga o relato de viagem no romance *Nação crioula*, do angolano José Eduardo Agualusa, indagando de que forma o uso desse gênero narrativo, que consolidou, de acordo com Pratt (1999) e Ferro (2006), uma determinada imagem do colonizado, conveniente ao colonizador, aponta, no contexto pós-colonial, para a construção de novas identidades e territórios, configurando o que Lourenço (2001) denomina de “espaço simbólico da lusofonia”, em que a língua portuguesa, antes de unificar, expõe os conflitos e impasses da experiência colonial e de seus processos de aculturação e hibridismo.

Palavras-chave: *literatura de viagem; lusofonia; José Eduardo Agualusa.*

### ABSTRACT

This paper investigates the travel novel *Nação Crioula*, written by the Angolan José Eduardo Agualusa. It questions how the use of this narrative genre, which has consolidated, according to Pratt (1999) and Ferro (2006), a certain image of the colonized, convenient to the colonizer, points, in a post-colonial

\* Doutor em Letras pela UFRGS. Professor de Literatura do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas.

context, to the construction of new identities and territories, thus characterizing what Lourenço (2001) calls “symbolic space of Lusophony”. Here, the Portuguese language, before unifying the conflicts and impasses of the colonial experience its processes of acculturation and hybridity, exposes them.

Keywords: *Travel Literature; Lusophony; José Eduardo Agualusa.*

## INTRODUÇÃO

As narrativas de José Eduardo Agualusa encenam personagens em constante deslocamento espacial. Essas situações narrativas (angolanos em trânsito pelo país ou territórios estrangeiros e, ainda, estrangeiros em trânsito por Angola) colocam em crise os limites das identidades nacionais e dos próprios espaços geográficos que a configuram. Em pelo menos dois pontos de sua obra, Agualusa dialoga, através de diferentes estratégias narrativas, com o relato de viagem para questionar as fronteiras identitárias, sobretudo aquelas vinculadas a um determinado espaço geográfico ou contexto histórico. *Nação crioula* ([1997] 2001a) narra as andanças de Fradique Mendes por Angola e Brasil, subvertendo a estrutura clássica do relato de viagem e se constituindo em um discurso anacrônico sobre a relação da metrópole e suas colônias. *Um estranho em Goa* ([2000] 2001b) é, em certo sentido, um contraponto ao romance anterior, pois o itinerário do viajante ganha outra configuração: o movimento não parte do centro (metrópole) para a margem (colônia), mas entre as margens (de Angola a Goa). A questão que este artigo pretende desenvolver é em que sentido *Nação crioula*, a partir da apropriação do relato de viagem e da personagem de Eça de Queiroz (1997) Fradique Mendes, constrói, ao eleger Portugal, Angola e Brasil como os espaços privilegiados da ação narrativa, novos espaços geográficos e identidades culturais, articulados ao contexto da lusofonia. Convém salientar que se trata mais de um estudo de caso do que uma proposta de discussão acerca de conceitos fundamentais do pós-colonialismo ou dos estudos culturais – que se fazem presentes, entretanto, neste artigo. Desse modo, questões bastante pertinentes, tais como a constituição do cânone, o estatuto da língua herdada do colonizador em narrativas pós-coloniais, as noções de mestiçagem e hibridismo, a presença feminina em obras que confrontam o cânone imperial (e, portanto, branco e masculino), são apenas mencionadas. Com isso, não se nega, naturalmente, a relevância dessas perspectivas teóricas e críticas, mas apenas procura-se enfatizar o mencionado aspecto pontual em *Nação crioula* – a apropriação do relato de viagem no contexto do debate da lusofonia.

## LUGARES E MARGENS DA LUSOFONIA

A lusofonia não é por certo um termo inocente, que designa, de acordo com a definição dicionarizada, o conjunto de países que têm o português como língua oficial ou dominante. A polêmica que se arma em torno da noção de lusofonia diz respeito, sobretudo, a dois aspectos. O primeiro aponta para o contexto histórico-social em que a língua portuguesa expandiu-se pelo mundo e às relações de poder decorrentes dessa expansão; o segundo, ao caráter polissêmico e difuso da palavra, que é associada indistintamente a ideologias políticas, relações culturais, trânsitos supranacionais, questões linguísticas e identitárias. De qualquer forma, em ambos os casos, a noção de lusofonia decorre de uma questão linguística, pois, se existe a lusofonia é porque existe a língua portuguesa – e mesmo nesse aspecto tão óbvio a polêmica se instala, uma vez que se trata de verificar a extensão e o peso da língua na constituição da lusofonia: para alguns, a língua portuguesa é o seu principal elemento, dentre tantos, e, para outros, o único possível.

Alfredo Margarido, em *A lusofonia e os lusófonos* (2000), condena o uso que determinados setores da sociedade portuguesa fazem da lusofonia, transformando-a em um instrumento ideológico de contornos neocolonialistas, com indisfarçada intenção de restaurar o Império perdido mediante uma reivindicação de propriedade linguística. Deste modo, ainda na percepção de Margarido, a noção de lusofonia, ao propor uma pátria linguística supranacional, atualiza a velha hierarquia imperialista, substituindo o projeto civilizatório do colonialismo por um projeto agora centrado na língua, ainda hegemônico, uma vez que tende a considerar a existência do “Outro” apenas após o encontro com o explorador português, ou melhor, com a língua portuguesa (MARGARIDO, 2000, p. 76). A noção de lusofonia, que procura solucionar as inúmeras contradições do passado imperialista, na verdade aprofunda-as, trazendo à tona a falência do projeto colonialista e o paradoxal desejo de recuperar, simbólica e talvez politicamente, os “espaços imperiais”, como afirma Eduardo Lourenço (2001). Nessa perspectiva, a valorização ou até mesmo hipervalorização da língua portuguesa, hoje, evidencia a ausência, no passado (estou pensando evidentemente na África), de um “projeto pedagógico” (ainda segundo Lourenço) de divulgação da língua, cujo uso restringia-se aos colonos portugueses. Alfredo Margarido interpreta essa lacuna a partir das convicções racistas do colonizador português, para quem o africano, inferior intelectualmente, era incapaz de aprender corretamente a língua portuguesa. Para a mentalidade colonialista portuguesa, a ignorância da língua não se constituía em entrave ao projeto imperialista, uma vez que (retomando Margarido) o africano poderia muito bem trabalhar para os colonos, “mesmo condenados à mudez comunicacional” (MARGARIDO, 2000,

p. 50). Assim, a fragilidade da língua portuguesa verificada nas ex-colônias africanas não deixa de ser um atestado da incompetência portuguesa na execução de um projeto muito mais grandioso do que a capacidade lusitana, naquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de colonialismo periférico (SANTOS, 2006, p. 230 ss.).

Dessa maneira, o conceito de lusofonia, que se apresenta com as vestes de um pensamento moderno, carrega a herança de uma “ideologia-estrupe”, nas palavras de Margarido (2000, p. 57). A partir de um pensamento português conservador, a lusofonia talvez implique outra palavra, o luso-tropicalismo, formulado pelo brasileiro Gilberto Freyre ao longo de sua extensa obra, principalmente em *Casa Grande e Senzala* (1933). Prova disso é o uso mais ou menos corrente da expressão “pós-luso-tropical” para designar a lusofonia, utilizada tanto para exaltá-la quanto para criticá-la.

Como se sabe, o luso-tropicalismo no pensamento de Gilberto Freyre procura dar conta do processo de miscigenação racial e hibridismo cultural verificado na sociedade brasileira, descrito em termos de generosidade do homem branco para com o homem negro. Para Freyre, a miscigenação racial existe por efeito de uma aclimação do português nas colônias, que soube abdicar de sua posição superior para interagir com outras raças e culturas. Neste sentido, o luso-tropicalismo suprime as contradições ideológicas presentes na miscigenação e no hibridismo, resolvendo a questão de forma *caseira*, digamos, uma vez que a casa grande e a senzala encontram-se na cozinha ou na cama da mulher negra, sem elidir naturalmente os papéis sociais dos agentes envolvidos em tão produtivo conluio. Não é uma simples coincidência que o luso-tropicalismo tenha se tornado a ideologia oficial do Estado Novo salazarista para as questões do Ultramar. Confundir lusofonia e luso-tropicalismo parece ser, portanto, uma tentativa de bloquear uma aceção mais ampla e profunda dos encontros culturais mediados pela língua portuguesa. Tal confusão explica em parte a desconfiança, ou até mesmo a rejeição do termo lusofonia no contexto africano, cujos países que falam o português apenas recentemente superaram a dominação política.

Em oposição aos matizes neocolonialistas que a lusofonia poderá assumir, é possível vislumbrar no termo o sentido de um positivo e frutífero espaço simbólico de trocas culturais. Este é sem dúvida o pensamento de Eduardo Lourenço, cuja obra ensaística empenha-se na construção de um território lusófono plural em que a língua portuguesa tanto unifica quanto expõe as contradições e conflitos do processo que permitiu sua expansão. O autor de *A nau de Ícaro* observa que a lusofonia não tem nem poderia ter o mesmo significado em todos os pontos cardeais desse espaço que possui uma língua em comum (LOURENÇO, 2001, p. 179). Se a língua é a mesma, não se trata de pensá-la como “um fator contingente de comunicação entre

os homens, mas [como] a expressão de sua diferença” (2001, p. 121). Deste modo, lusofonia não se confunde com *portugalidade*: embora Portugal seja o “espaço matricial da língua portuguesa”, não se pode atribuir a essa centralidade “na esfera lusófona outra dimensão que não seja essa de essência genealógica” (2001, p. 182). Em que pese, de fato, a permanência de uma mentalidade imperialista no imaginário português, a lusofonia deve ser pensada como uma “galáxia” (2001, p. 111), uma “tapeçaria de diversa consistência e trama” (2001, p. 183), como, enfim, um “continente imaterial disperso pelos vários continentes” onde se fala o português (2001, p. 176).

O pensamento de Eduardo Lourenço parece fornecer um importante referencial crítico para pensar a relação entre as literaturas de língua portuguesa. Entendida como o espaço simbólico em que a “matriz linguística” não ocupa uma posição hegemônica, essa noção de lusofonia só se tornou possível com a independência política dos cinco países africanos que têm o português como língua oficial. A entrada dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) nesse cenário evidenciou a necessidade de um novo (ou verdadeiramente primeiro) mapa da lusofonia, cujos territórios, a partir de então, devem ser redesenhados a fim de que as literaturas daqueles países encontrem o lugar e o modo de estar que lhes cabe no “continente imaterial”, ou, dito de outra forma, o lugar de onde ecoa a língua portuguesa, que não é mais (ou apenas) aquela do “espaço matricial” e sim aquela que, por expressar a diferença, lhes garante um lugar na “galáxia” lusófona.

## VIAGENS, TERRITÓRIOS, TEXTOS

Em *Nação crioula*, Agualusa toma emprestado de Eça de Queiroz o brilhante e irreverente Fradique Mendes. Dividido em duas partes, o romance de Eça apresenta, inicialmente, a biografia de Carlos Fradique Mendes, e, depois, inclui a correspondência dessa personagem, em que relata, sobretudo, suas andanças pelo mundo. É interessante destacar que, nas cartas que o narrador da primeira parte seleciona, o mundo por que Fradique viaja é o continente europeu, em especial Inglaterra e França, os lugares de onde escreve para seus amigos. No entanto, a África pertence ao itinerário das viagens de Fradique, assim como a “América do Sul desde o Amazonas até as areias da Patagônia” (QUEIROZ, 1997, p. 89). Entretanto, por mais que os relatos de Fradique sobre a África impressionem seu biógrafo, a ponto de sugerir-lhe que escrevesse sobre essa viagem (QUEIROZ, 1997, p.113), essa experiência não é contemplada na seleção das cartas, que compõe a segunda parte do romance.

Desse modo, o romance de Agualusa opera uma espécie de restituição da rasura da experiência africana de Fradique Mendes. Ao estabelecer um diálogo intertextual com Eça de Queiroz, *Nação crioula* incorpora essa tradição, demarcando um sentido de pertencimento, e, ao mesmo tempo, subverte-a, pelo uso da ironia e do pastiche, assinalando uma posição crítica ao silêncio da literatura canônica portuguesa quanto à África colonial.

Se o Fradique de *Nação crioula* encarna o colonizador algo dileitante em viagem de turismo pelo Império, sua verve, bem ao estilo do século XIX já sob a influência do Realismo-Naturalismo, permite-lhe lançar um olhar desencantado e irônico à metrópole. Ao desembarcar em 1868 numa confusa e malcheirosa Luanda, proclama ao lívido e descomposto Smith, o mordomo inglês, que vomitava: “Bem vindo a Portugal!”. Expressão ambígua que trai, em tom de zombaria, a mentalidade colonizadora (Luanda como extensão de Portugal), mesmo que rebaixe a metrópole e sua ação civilizatória (Luanda como imagem reduzida de Portugal). A postura da personagem indica, sob o impacto do primeiro olhar, a ambiguidade fundamental do distanciamento do viajante em relação à realidade observada, que lhe propicia tanto uma perspectiva privilegiada (por ser de fora, estar de passagem e não ter a intenção de criar vínculos com o grupo local) quanto a possibilidade de formular juízos equivocados, decorrentes de seu lugar de enunciação; por outras palavras, Fradique atualiza a figura do viajante que a tudo observa com os “olhos do Império”, na expressão de Pratt (1999). Por outro lado, entretanto, é possível vislumbrar na atitude de Fradique, já nessa situação inicial, bem como através do jogo intertextual com a personagem iconoclasta de Eça, uma ideia “fora do lugar”, sugerindo o anacronismo do romance de Agualusa em relação ao gênero de que é pastiche, o relato de viagem.

Ao estudar a tipologia histórica do romance, Bakhtin assinala que o romance de viagem caracteriza-se por “mostrar e evidenciar a diversidade estática do mundo através do espaço e da sociedade” (BAKHTIN, 1992, p. 223). O protagonista move-se, pois, em um mundo em que a alteridade condiciona-se a uma “percepção bruta” das diferenças e contrastes, e não ao “conjunto integrado que constituem” (1992, p. 224), configurando, assim, um registro que se detém no aspecto “exótico” do território visitado. Assim, conclui Bakhtin, no romance de viagem a “imagem do homem é inteiramente estática, como é estático o mundo que o rodeia” (1992, p. 225).

Por sua vez, Marc Ferro, destacando o contexto colonial em que o romance de viagem frutificou, observa que as metrópoles construíram uma “lenda cor-de-rosa” em torno de suas colônias. Uma das manifestações dessa lenda aparece no discurso que justifica a ação colonizadora em termos de proselitismo, recorrendo à “vocação para cristianizar e civilizar povos considerados inferiores ou qualificados como tais” (FERRO, 2006, p.

194). Outra, mais amena, não visa a “glorificar a grandeza do Império”, mas “apenas apelar para o imaginário, fazer sonhar...” (FERRO, 2006, p. 195). A literatura de viagem cumpre com a função de apresentar à Europa uma colônia exótica e paradisíaca, através de duas estruturas romanescas. Em uma categoria, o relato de viagem apresenta “personagens emblemáticos e uma história de amor entre um europeu e uma jovem nativa que representa a pureza, enquanto que na metrópole tudo é corrompido” (FERRO, 2006, p. 195). Em outra, o relato de viagem assume a forma do romance de aventuras, transformando “as dificuldades encontradas na Europa numa série de ações heroicas” que têm por escopo intervir positivamente na colônia, no sentido de operar a passagem de uma visão idealizada da natureza para um “mundo realmente civilizado – do progresso, da técnica, da higiene” (FERRO, 2006, p. 195).

É bem verdade que Fradique Mendes vive uma história de amor com uma jovem nativa e que se embrenha no continente africano buscando reconstituir o itinerário de um viajante italiano que afirmava ter descoberto “perversões geológicas”. Mas também é verdade que o romance com Ana Olímpia (que é bela, mas nem tão nativa assim, já que cita Kant e Confúcio, troça das teses de Charles Darwin e comenta com inteligência e novidade a moderna lírica francesa) (AGUALUSA, 2001a, p. 24) põe a nu tanto a decadência da metrópole quanto os vícios da colônia e que o saldo de suas peripécias ao interior da África resume-se à descoberta de que não era imune “às gerais enfermidades que afectam os homens” (AGUALUSA, 2001a, p. 27).

Desse modo, o relato de Fradique Mendes não corrobora a “lenda cor-de-rosa”, tampouco endossa a visão extremamente negativa das colônias, a chamada “lenda negra” com seus relatos sobre “maus selvagens” e bárbaros, que “quase sempre vivem na África negra” (FERRO, 2006, p. 196). A viagem que *Nação crioula* celebra é a descoberta de outros significados ou “localizações” para os territórios colonizados. A última carta que Fradique Mendes envia de Paris ao “querido José Maria”, em outubro de 1888, é o balanço de suas aventuras por Angola e Brasil, irônica chave de ouro com a qual arremata sua vivência de “metropolitano esclarecido” entre nativos e reinóis, cafres, mestiços e degredados. Muito mais do que acusar a falência de um projeto imperialista, Fradique Mendes *lê* a metrópole a partir da colônia e não a colônia a partir da metrópole, invertendo, portanto, o movimento que parte do centro para as margens.

Boaventura de Sousa Santos lembra que a localização das colônias sempre foi problemática, constituindo-se no argumento para justificar a relação do descobridor com o descoberto. Os territórios colonizados situam-se *longe, abaixo e nas margens* da metrópole, da civilização (SANTOS, 2006, p. 182). As viagens de Fradique Mendes desestabilizam esta hierarquia e

reorganizam a localização de Angola e Brasil. O pastiche do relato de viagem possibilita a Fradique Mendes assumir posições ideológicas fora de seu lugar de enunciação, e, por assim dizer, modernas, tendo em vista tanto sua localização temporal (século XIX) quanto espacial (a Metrópole portuguesa) da personagem. Ao refletir sobre a presença portuguesa em África e o projeto expansionista que a sustenta, Fradique conclui que Portugal construiu um império “imaginário”, cuja única possibilidade de se tornar real assenta-se na inversão da ordem imperialista: “Para construir uma África portuguesa seria necessário que Portugal se fizesse africano” (AGUALUSA, 2001a, p. 133). No utópico império proposto por Fradique, Luanda deveria se tornar a capital do Reino e para Portugal seriam transferidos os criminosos a cumprir pena de degredo em Angola e Moçambique. Os territórios do império português, da metrópole às colônias, arranjam-se em um novo desenho, configurando, *avant la lettre*, o mapa da lusofonia.

Nesse sentido, a trajetória de Fradique Mendes expõe a dialética do ato de descobrimento em que o descobridor também é descoberto, e vice-versa, como assinala Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 181). A viagem do protagonista de *Nação crioula* leva-o a descobrir um espaço intermediário entre a metrópole e a colônia e a descobrir-se pertencente a esta condição híbrida. A percepção do hibridismo e da mestiçagem está diretamente vinculada ao movimento da própria viagem: à medida que o viajante avança nos novos territórios, mais acurado torna-se seu olhar. Recém-chegado a Luanda (1868), Fradique desqualifica as manifestações híbridas e mestiças, como a rebita, “moda do país que com singular harmonia combina a graça mundana da valsa e o ritmo selvagem dos batuques” (AGUALUSA, 2001a, p. 23); ou, ainda, algum tempo depois (1872), ao acusar a cafrealização do médico Luís Gonzaga que, por falta de conhecimento ou recursos, socorria-se de um feiticeiro. “Este país o colonizou”, escreve Fradique para Ana Olímpia, e conclui:

Eu começo a compreender que em toda a parte onde domina a noite, ou seja, onde a luz eléctrica ainda não chegou, não há ciências exactas. O que há é isto: a grande escuridão depois que o sol se põe, o alto céu onde navegam estrelas; rumores e medos. Espíritos que dançam (AGUALUSA, 2001a, p. 28).

Naturalmente que a perspectiva de Fradique é sempre ambígua. Como já se disse, ele é uma espécie de “metropolitano esclarecido” e cosmopolita, cujas ideias extravagantes desorganizam a imagem do metropolitano (e por isso mesmo são extravagantes), mas não eliminam, até determinado ponto da narrativa, sua “elevada” condição face à colônia. Embora sua visão



desqualifique o hibridismo, Fradique não se furta em acusar a mentalidade da elite colonial de Luanda.

Ao fim de sua trajetória, entretanto, é outra a percepção de Fradique Mendes, que, em 1888, reconhece a falência do projeto colonial em África e desnuda seus mecanismos de legitimação. À crítica de que os nativos são um obstáculo ao desenvolvimento de Angola por se recusarem a falar o português, Fradique lembra que os ingleses, franceses e alemães também se recusam a falar a língua portuguesa (AGUALUSA, 2001a, p. 133). Em outro momento, considera mais felizes os portugueses que, esquecidos na África pelo Reino, “perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafrealizam” (2001a, p. 132). Assim, no arco que se estende de seu desembarque em Luanda ao ano de sua morte, Fradique perde a memória da pátria, pelo menos daquela pátria que ironiza ao pisar pela primeira vez o solo angolano e deixa-se paulatinamente cafrealizar, não no sentido que o termo assume no discurso colonialista, ou seja, a degenerescência do colonizador “assimilado” pelo nativo, mas na perspectiva da experiência de trocas simbólicas transformadoras. Neste sentido, o romance, ao retomar o tema do amor entre um europeu e uma bela nativa – a “descoberta” de Ana Olímpia faz com que os olhos de Fradique se abram “com outro interesse” para o país e sua gente (AGUALUSA, 2001a, p. 23) –, transcende a clássica relação assimétrica entre colonizador e colonizado e instaura uma dinâmica em que os encontros e desencontros amorosos não dependem tanto dos papéis sociais e políticos previamente fixados, mas da maneira como esses papéis são ressignificados ao longo da narrativa. Assim, homem branco colonizador e mulher negra ou mestiça colonizada não correspondem, no romance de Agualusa, aos paradigmas definidos pela mentalidade metropolitana. A ruptura desses papéis promove, portanto, uma “nova ordem” amorosa, e também social e política. As mutações de estatuto social de Ana Olímpia (escrava, senhora de escravos, novamente escrava, abolicionista), por exemplo, que só fazem sentido nesses territórios híbridos, conduzem a trama amorosa e propiciam a Fradique Mendes novas perspectivas e opiniões a respeito da sociedade colonial. O ponto culminante desta aventura amorosa e intelectual é certamente o nascimento da filha de Fradique e Ana Olímpia, a “belíssima menina” Sophia (AGUALUSA, 2001a, p. 127). Em carta datada de 1878, Fradique anuncia a descoberta de um novo homem:

Quem lhe escreve esta carta não é mais o ocioso irresponsável aventureiro que V. viu crescer, vestindo-se nos melhores alfaiates de Paris para ocultar a miserável nudez da alma, pensando com ideias emprestadas, sentido o mundo com sentimentos alheios, e cujo único projecto de vida era, simplesmente, deixar-se viver (AGUALUSA, 2001a, p. 127).

Na última carta ao amigo Eça de Queiroz, Fradique não é mais o turista que a tudo assiste com superior distanciamento, cujo olhar não se libertou da hierarquia colonizador/colonizado. Vinte anos transcorridos de sua chegada a Angola, tocado pela “sabedoria” à qual o nome da filha alude, sua percepção capta aquilo que lhe escapara anteriormente (como, por exemplo, o significado da rebita ou das práticas pouco ortodoxas do médico Luís Gonzaga), o que lhe permite repensar a presença portuguesa na África. Deste modo, Fradique propõe um novo sentido para a ação colonizadora: não se trata apenas de transformar o descoberto, mas também deixar-se transformar pelo outro. Ao término de sua jornada, a “descoberta” de Fradique Mendes transcende, portanto, o plano pessoal: o ilustre viajante descobre “novos homens”, novos territórios e novos papéis sociais e culturais que afloram no contexto político dos países lusófonos.

Dessa forma, *Nação crioula*, pelo jogo intertextual do pastiche, confere novos significados ao deslocamento do protagonista narrado na vertente clássica da literatura de viagem. O romance de Agualusa subverte a “diversidade estática do mundo” e não sanciona as lendas “cor-de-rosa” e “negra”, através das quais a Metrópole legitimava sua ação colonizadora. O que *Nação crioula* narra é uma errância cultural, movimento que articula, em uma flutuante zona de contato, representações oriundas de diversos lugares de enunciação; textos que se deslocam, pela via do pastiche, de um contexto histórico para outras margens de significação; ideias e imagens que transitam de um tempo para outro, tecendo e amalgamando o território da lusofonia, entendido como um espaço transcultural em que, na rede das trocas simbólicas, colonizados e colonizadores permutam e se apropriam reciprocamente de bens culturais.

O nascimento da mestiça Sophia enfatiza a sabedoria mestiça que se revela na “nação crioula”, cujos limites não desenham nem Angola, nem Brasil ou Portugal, mas os múltiplos espaços lusófonos em que o narrador e as personagens movimentam-se. Não deixa, portanto, de ser curioso que “nação crioula” designa ainda outro “território”: o navio negreiro que transporta o casal em fuga para o Brasil e conduz Ana Olímpia, paradoxalmente, à liberdade. Assim é a “nação crioula” (embarcação) que propicia a experiência da “nação crioula” (o espaço lusófono), através da metáfora do deslocamento nesse espaço imaterial e movente que é a lusofonia.

## REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Um estranho em Goa*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001b.

BAKHTIN, Mikhail. O romance de educação na história do realismo. In: \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. Tradução: Maria Ernestina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 221-276.

FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências (séculos XIII a XX)*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

LOURENÇO, Eduardo. *A nau de Ícaro e imagem e miragem da lusofonia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução: Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

Submetido em: 07/10/2011

Aceito em: 27/08/2012