

**DE PORTUGAL A MACAU**  
**FILOSOFIA E LITERATURA NO DIÁLOGO DAS CULTURAS**



Universidade do Porto. Faculdade de Letras

2017

## **Ficha técnica**

**Título:** De Portugal a Macau: Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas

### **Organização:**

Maria Celeste Natário (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Renato Epifânio (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Carlos Ascenso André (Instituto Politécnico de Macau)

Gonçalo Cordeiro (Universidade de Macau)

Inocência Mata (Universidade de Macau/ Universidade de Lisboa)

Jorge Rangel (Instituto Internacional de Macau)

Maria Antónia Espadinha (Universidade de S. José)

**Editor:** Universidade do Porto. Faculdade de Letras

**Ano de edição:** 2017

**ISBN:** 978-989-99966-9-4

O presente livro é uma publicação no âmbito das atividades do Grupo de Investigação Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

## PAISAGEM DE UMA IDENTIDADE EM DEVIR: UTOPIA E HETEROTOPIA DA/NA LÍNGUA

Hugo Monteiro

Instituto de Filosofia - Universidade do Porto.  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto  
(351) 226 077 100 | [ifilosofia@letras.up.pt](mailto:ifilosofia@letras.up.pt)

Resumo: *Paisagem de uma identidade em devir* é um título/pretexto para se repensar a paisagem da língua como acolhimento e responsabilidade inventiva, na necessária transformação de uma identidade necessariamente plural.

Palavras-Chave: Cultura; Paisagem; Identidade; Língua

Abstract: *Landscape of fluid identity* is a title and a pretext to rethink linguistic landscape as hospitality and responsibility, by a transformed and necessarily reconsidered plural identity.

Keywords: Culture; Landscape; Identity; Language.

## Abertura

Um emaranhado de palavras, de filosofemas, de conceitos, de incontáveis intersecções entre filosofia e literatura debate-se na energia de uma intenção, quando esta se formula a partir de um título: *Paisagem de uma identidade em devir. Utopia e Heterotopia da/na língua*. Compõe-se este emaranhado da palavra “paisagem”, da palavra “identidade”, do conceito de “utopia” e do filosofema “heterotopia”. Cada uma destas palavras um foco problemático e um feixe de caminhos possíveis, num contexto que interroga a chamada “lusofonia” (*outro novo!*) pressupondo-lhe uma destinação, um endereçamento, uma recusa em acastelar-se numa determinada *política* da língua que, quase glosando Rancière, facilmente incorreria no acto vigilante de uma determinada *polícia* da língua. Ora, atravessando silenciosamente este emaranhado, encontramos-nos também com a ideia de “cultura”, essa que tão decisivamente se acolita *na* língua e *pela* língua.

Plano fundamental de disputa teórica e, não raras vezes, objecto de abordagens celebratórias que – involuntariamente ou não, ingenuamente ou não – subjagam o conceito a um enredo soberanista, tramando-o numa exaltação de solo e de fronteira, o conceito de cultura não tem uma formulação estável nem linear. Reassumir esta instabilidade corresponde a uma posição militante em nome da cultura como território disputável, remetendo simultaneamente para a sua inscrição histórica. Já no plano da história, confrontando-se e substituindo-se progressivamente ao termo “civilização”<sup>1</sup>, a noção de cultura comporta uma ideia de perda de solo, de recuo do universalismo racionalista no seu optimismo de razão e na sua vontade de poder. Daí que a ideia de cultura esteja em debate, tal como as práticas culturais que, não raras vezes, sustentam reificações equívocas, confundem *cultura* com *indústria cultural* ou com *consumo cultural* e abdicam de uma problematização que passa também, senão fundamentalmente, *pela língua e pela sua política*. Pela língua que, inapropriável, reclama em si mesma a desconstrução da cultura como substância, solo ou fronteira. Pensar este emaranhado a partir da língua e da sua experiência – na escrita e na literatura – implica conceder atenção ao que nenhuma concepção ou conceito de cultura permitem totalizar, delimitar ou conter, respeitando o emaranhado “cultura” no

---

<sup>1</sup> Cf. José A. Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura* (Lisboa: Edições Séclo XXI, 2002), 58-69.

registo plural e incontido da língua como experiência. Cultura é então uma palavra predestinada a reformulação permanente.

Assumindo o emaranhado, começaremos por este subentendido silente, tão problemático quanto, por certo, inevitável.

### **No coração de um emaranhado: cultura e diferença**

Recorrendo ao conhecido dilema de T.S. Elliot, só podemos conceber uma *cultura mundial* tendo em conta a sua impossibilidade de facto. Toda a cultura é uma constelação, um palimpsesto inabsorvível com óbvio enraizamento *in situ*, mas na senda do inultrapassável chamamento de feição “universal”<sup>2</sup>. Em recente revisitação desta aporia, Pedro Eiras nota que, realmente, nenhuma “cultura mundial” se poderia fechar, sem se desumanizar, numa “cultura uniforme”, mas que é necessário ter em conta o registo dinâmico, líquido, migratório das diferenças culturais, que não se aquietam a estruturas fixas ou a lugares estabelecidos<sup>3</sup>. A cultura enquanto problema, enquanto travessia silenciosa num emaranhado conceptual, confronta-nos de imediato com a questão da diferença, da separação e da fronteira<sup>4</sup>.

A forma desse confronto, ou o modo como escolhemos enfrentá-lo, não se resume à mera identificação entre cultura e fronteira, na cultura *como* fronteira, no limite simbólico ou na identificação identitária (palavra do nosso emaranhado!) de uma determinada noção de cultura; tenta, sim, assumir a fronteira no interior da cultura, na cisão consigo mesma que a redefine, a cada passo, como não-coincidência consigo mesma. Ouçamos a este respeito Jacques Derrida:

[...] o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma. Não o não ter identidade, mas o não poder identificar-se, dizer “eu” ou “nós”, de não poder assumir a forma do sujeito senão na não-identidade a si ou, se preferirem, na diferença consigo. Não há cultura ou identidade cultural sem esta diferença consigo.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> T.S. Elliot, *Notas para uma definição de cultura* (Lisboa: Edições Sécuro XXI, 1996), 70.

<sup>3</sup> Pedro Eiras, *Constelações 2. Ensaio comparatistas* (Porto: Afrontamento, 2016), 17.

<sup>4</sup> “[...] uma noção de fronteira como espaço de comunicação e de interacção tenderá a assumir um valor crítico e emancipatório [...]; pelo contrário, conceber a fronteira como espaço de separação e diferenciação tende a receber um sinal negativo e conservador”. António Sousa Ribeiro, “A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira”, in: *Globalização. Fatalidade ou utopia?*, org. Boaventura de Sousa Santos (Porto: Afrontamento, 2001), 467.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *O outro cabo*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: A Mar Arte, 1995), 96.

É, pois, esta diferença consigo, esta capacidade de divergir em si mesma – como condição de si mesma – que reposiciona toda a questão da identidade, da identidade cultural, de Oriente a Ocidente e a cada travessia. No axioma de Derrida – “*o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma*” – afirma-se o desafio de se repensar a identidade a partir da não coincidência, isto é, a partir da diferencial legibilidade em que uma identidade se põe em jogo, atravessada que está de uma alteridade constitutiva, de uma fenda, de um inquieto e permanente reposicionamento. E estamos em pleno coração do nosso emaranhado.

### **Paisagem, espacialidade e língua**

O segundo momento de coabitação com este emaranhado tem a ver com o termo “paisagem”. Com o seu enredo estético, filosófico e literário e com a sua ligação a uma certa ideia de acantonamento, de delimitação e de fronteira. A história de uma certa transmigração do termo – de lugar familiar e concreto, de “circunscrição territorial” e de “território ocupado” para motivo de uma figuração estética, até à genérica designação de “aspecto geral de uma porção de território que se oferece à vista de um observador”<sup>6</sup> – alerta-nos para uma determinada apropriação dos lugares ou, mais especificamente, dos espaços.

A diferença deve ser tida em conta: falaremos de espaços sabendo que, ao contrário dos lugares<sup>7</sup>, não se reduzem a marcos geodésicos ou a *empaízamentos*<sup>8</sup>. Os espaços são maleáveis, podem justapor-se e sobrepor-se – podem fugir ao registo da confrontação, da invasão ou da colonização inerentes à história do lugar como gula soberanista.

E falamos de espaço atentando no modo como a abordagem estritamente filosófica, enraizadamente disciplinar – no *lugar* da Filosofia – pode circunscrever em demasia a sua possível abordagem. Num curto, mas muito curioso fragmento, Levinas fala da actividade filosófica como fidelidade ao solo, de tal maneira que a filosofia se definiria como apego ao local de origem ou nostalgia de regresso. Não que se entenda, no âmago da atitude filosofante, uma espécie de sedentarismo

---

<sup>6</sup> Adriana Veríssimo Serrão, “A Paisagem como problema da Filosofia”, in: *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (Lisboa: CFUL, 2011), 14.

<sup>7</sup> Hugo Monteiro, “Po-Éticas. O cultivo da língua como identidade em 5 proposições”, *Fragmentum*, 47 (2016), 104 e sgs.

<sup>8</sup> Hugo Monteiro, “Latitude e longitude. A paisagem como irresolução”, *Revista Visuais*, 3/2 (2016), 79-92.

enraizado, em que a viagem artístico-literária desempenhasse um papel de antítese. Trata-se, antes, de uma espécie de emergência no limite da evasão, que não a exclui porque nela se acoita. O filósofo responde ao desejo de viagem com o sentido de um regresso, moderando-se a loucura viajante com o lúcido e temperado movimento de apego a uma certa origem: “Filosofar é regressar à sua pátria”<sup>9</sup>. Todo o exercício do filosofar fica, pois, incompleto sem o exercício da escrita, sem o ofício viajante da literatura e da própria viagem, atravessados indistintamente pelo reduto sem âncora do pensamento; “na penúria actual do mundo”, como alertou Heidegger, conferir mais atenção ao pensamento<sup>10</sup>.

E é aqui que se sobreleva todo o espaço da paisagem. Concretamente: o espaço da paisagem no poema; o espaço da língua como invenção na arquitectura da paisagem, construindo-lhe os domínios sem delimitação ou clausura.

### **O espaço num ponto (i)limitado - terceiro momento**

Na sua simplicidade cristalina, tomemos como exemplo um conhecido poema de Camões. Um poema cuja composição transparente perfeitamente se adequa ao que Eugénio de Andrade, a propósito de outros segmentos da lírica camonianiana, descreveu como “consolo dessa errância sem destino, em busca de algum paraíso que só tem forma e figura na nossa imaginação”. Espaço, pois, em vez de lugar; e enquanto espaço, também na expressão de Eugénio, “suprema festa da língua”<sup>11</sup>. Leiamos ou ouçamos “Verdes são os campos”, na sua arquitectura perfeitamente paisagística.

O poema é, desde o seu início constativo – “Verdes são os campos” – cromático e sensitivo. Mima o olhar como um quadro e revolve-se numa musicalidade pictórica como uma paisagem. A comparação é directa, visual e aparentemente plana: *Verdes são os campos/ da cor de limão*. Assim se inicia o poema de Camões, recriado no cancionero português com a notoriedade permitida pela simplicidade diáfana da sua composição. Poema visual, paisagístico – trata-se de uma paisagem, povoada pelo olhar amoroso que a canta, mas também que a funda e legitima.

---

<sup>9</sup> Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits* (Paris: Grasset & Fasquelle/IMEC, 2009), 344.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, “Lettre sur l’humanisme” in: *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1996), 127.

<sup>11</sup> Eugénio de Andrade, “Suprema festa da língua”, in: *Sonetos de Luís de Camões* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2000), 7.

Ora não há paisagem sem localização ou, sendo fieis ao nosso princípio, sem espaçamento. Qualquer paisagem pressupõe um quadro, um referencial determinado que permita a manutenção do seu nome localizante – país –, mas que seja simultaneamente fiel a uma perda de alcance, um espaço *num ponto (i)limitado*. Numa paisagem, o mistério da deslocalização, um exílio, uma perda de cidadania – no caso “apenas” estético-literária –, na demonstração do ponto cego em que algum desalcance se anuncia.

Regressemos a Camões:

Gados que pasceis/ Com contentamento,/ Vosso mantimento/Não no entenderéis;  
A paisagem nunca se conhece a si mesma. Está longe de si, como o gado que, personagem em paisagem alheia, não entenderá o mantimento, mas também como aquele que, de longe e num canto de distância, compõe a paisagem a partir de uma posição de desalcance, de uma extensão sem soberania e tão fendida como a própria memória. O perder-se na paisagem é condição da paisagem, que, por ser paisagem, vai divergindo as formas da sua acessibilidade, os códigos da sua leitura – e de cada vez lhe pertencemos e de cada vez ela nos expatria. *A paisagem é o espaço num ponto (i)limitado*. É então movente, passageira, incristalizável; “Sôbolos rios que vão/ Por Babylonia, me achei...”

Vejamos agora um outro expatriamento – este separado por séculos – numa outra e bem diferente *paisagem em devir*.

### **Paisagens de imaginário: Eça de Queirós e o Mandarin**

O ano de 1880 viu nascer duas versões de duas novelas de Eça de Queirós: *O Crime do Padre Amaro* e *O Mandarin*. Ainda que haja diferenças substanciais entre os escritos, a simultaneidade da sua publicação faz-nos assistir à vizinhança entre dois posicionamentos, que Carlos Reis designa como “uma escrita do real” e, por outro lado, a visita a “outros mundos possíveis”<sup>12</sup>. Em *O Mandarin*, como é sabido, um Oriente imaginado serpenteia na imaginação fotográfica de Eça.

Em carta a Ramalho Ortigão, Eça anuncia *O Mandarin* como uma novela gratuita, para “fazer pacientar” os leitores do *Diário de Portugal*. Paralelamente, dando novas de uma Inglaterra “governando pela lei marcial”, fala do que classifica como o autoritarismo de Gladstone, “representante estreito das classes proprietárias do

---

<sup>12</sup> Carlos Reis, *Eça de Queirós: a escrita do mundo* (Lisboa: INAPA/Biblioteca Nacional, 2000), 26.



anglicanismo, e duma espécie de cesarismo filosófico-religioso, em que os génios cristãos devem governar pela força, e produzir o progresso autoritariamente...”<sup>13</sup>. Numa mesma disposição passageira, o nosso esteta lamenta a circunstância de uma Inglaterra que “não está em sorte” e refere a vinda a lume de um livro que classifica, num artifício de modéstia<sup>14</sup>, como mero entretenimento. Certo é que hoje – sabendo, como então, que a Inglaterra “não está em sorte” – poderemos descortinar nesta disposição simultânea o lamento pelo progresso que se produz autoritariamente e o anúncio de um romance em torno de uma região que nunca se visitou, cuja paisagem se frequenta por mero exercício de imaginação. O que comporta riscos, caso menosprezemos a potencialidade estético-política de uma imaginação ocidental, povoada pelo acento europeu que pronuncia a partir do seu próprio idioma e referencial a visão do outro, sobre o outro – e na sua própria paisagem utópica. E, todavia, na própria viagem da língua, sem que o saibamos, existe não só o indício do seu ímpeto viajante mas, também, a discreta acusação do seu fatal enraizamento.

Assim o denuncia o general Camilloff, em troca com o desventurado Teodoro em determinada passagem de *O Mandarim*:

- O meu prezado hóspede sabe o chinês? – perguntou-me de repente, fixando em mim a pupila sagaz.

- Sei duas palavras importantes, general: “mandarim” e “chá”.

Ele passou a sua mão de fortes cordoveias sobre a medonha cicatriz que lhe sulcava a calva:

- Mandarim, meu amigo, não é uma palavra chinesa, e ninguém a entende na China. É o nome que no século XVI os navegadores do seu país, do seu belo país...

- Quando nós tínhamos navegadores... - murmurei, suspirando.

Ele suspirou também, por polidez, e continuou:

- Que os seus navegadores deram aos funcionários chineses. Vem do seu verbo, do seu lindo verbo...

- Quando tínhamos verbos... - rosnei, no hábito instintivo de deprimir a Pátria.<sup>15</sup>

Provavelmente, nunca o personagem queirosiano habitou verdadeiramente o território que ensaiava ocupar. Todo o seu enredo, aliás, se constrói em torno de

<sup>13</sup> Eça de Queiroz, “A Ramalho Ortigão (20/02/1881)” in: *Correspondência - Vol. I* (Lisboa: Caminho, 2008), 303.

<sup>14</sup> Cf. Carlos Reis, *Eça de Queirós: a escrita do mundo*, 26.

<sup>15</sup> Eça de Queiroz, *O Mandarim* (Lisboa: Livros do Brasil, s.d.), 82-83.

uma barreira intransponível entre um código que pretendia deslindar, de modo a expiar o fantasma de um Mandarim que a sua ambição matou, e a insistente evidência de que os seus esforços redundavam em nada: “por mais alto que se levantasse o voo das minhas imaginações – pensa Teodoro –, elas terminavam por ir fatalmente ferir as asas nesse monumento de miséria moral”<sup>16</sup>. Desta maneira, toda a paisagem se nutre em torno de um idioma, de uma língua, de um espaço de uma língua, que não um lugar que se oferece a uma ocupação descritiva. E nada de abordagem utópica

Vogamos agora no espaço ilimitado da paisagem, no registo hesitante de uma identidade fendida. Se uma paisagem é um espaço, também ele uma experiência da/na língua, talvez possamos agora regressar ao lugar como lugar inexistente, como lugar provisório ou como lugar orientador: utopia ou heterotopia da/na língua?

### **Geografias do ilimitado: Entre Camões e Eça**

No domínio utópico, enquanto filosofema actuante, trata-se também de ensaiar pensar as virtudes e limites da espacialização da utopia, enquanto inscrição de um não-lugar. Inevitavelmente, tratar-se-á ao mesmo tempo de pensar o tempo *u-crónico* que o filosofema “utopia” faz anunciar, na tradição da sua palavra e na heterodoxia da sua herança. Deveremos, aqui, considerar o *ainda-não* da utopia enquanto dimensão temporal espacialmente vertido num *aqui-agora* – no espaço de um *aqui* e num tempo de um *agora* –, base da sua operacionalidade, enquanto espaço mediado pelas múltiplas dimensões desse *ainda-não*.

Tendo, desde logo, por referencial aquela que é a mais célebre de todas as abordagens utópicas, vemos a *Utopia* de Thomas Morus como “ideal de vida feliz na sociedade”, pressupondo nesse ideal a perfectibilidade do ser social<sup>17</sup>, no desejo formulado de outras abordagens ao viver em comum. A ilha da *Udetopia* – cuja tradução por “nunca”, aliada a “nenhures” alcança, na carta introdutória de Guilherme Budé, um sentido mais claramente temporal<sup>18</sup> – reclama também um sentido de anúncio e de apelo à construção da cidade em fraternidade (“Útopo,

---

<sup>16</sup> Idem, p. 63.

<sup>17</sup> José V. de Pina Martins, “Thomas More e *A Utopia*”, in: Thomas Morus, *A Utopia ou A melhor forma de governo*, trad. Aires de Nascimento (Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2015), 62-65.

<sup>18</sup> Guilherme Budé, “Carta a Tomás Lupset (31/7/1517)”, *Ibidem*, 202.

meu soberano, de não ilha me fez ilha”<sup>19</sup>), na ilha recortada em quarto crescente<sup>20</sup> urdida pela pena de Morus.

Herdeira de uma tradição que remonta à antiguidade clássica, com força particular nos textos platónicos e, expressivamente, em *A Política*, de Aristóteles, trata-se de um filão que é necessário distinguir de uma segunda raiz, mais teológico-metafísica, gerando frequentemente abordagens de natureza moralizadora ou salvífica<sup>21</sup> nem sempre prestigiantes para o estilo filosófico-literário indistintamente conhecido por “estilo utópico”. Há que não confundir utopia com contra-utopia, ou com distopia. E há que eliminar estas últimas vertentes ao considerar criticamente uma palavra tão culturalmente carregada, mas também tão solidamente inscrita no interior de uma certa paisagem europeia. A narrativa utópica, ou pelo menos a atitude de um certo utopismo, ainda que entendida como ideia reguladora, em que o não-lugar ilumina e abre o presente ao projecto, corre o risco de falhar as suas emergências e de se descentrar da acção. Tudo se passa na possível articulação entre espaço e paisagem, entre justaposição de espaços e formas de locomoção, criação e afirmação a partir deles.

Não é à toa que, para Foucault, o espaço adquire renovada importância, a partir do século XIX, com uma reconfiguração geral de toda a ideia de *fronteira*. É a partir desta reconfiguração geral que surge a noção de *heterotopia*. Desenvolvidas por Foucault, heterotopias são “lugares reais, lugares efectivos, lugares que estão desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-localizações, espécies de utopias efectivamente realizadas [...]”<sup>22</sup>. Coloca-se em causa, em muitos planos, a possibilidade de uma crítica geral à abordagem tradicionalmente utópica, onde se sublinha que “não há provavelmente uma única cultura no mundo que não constitua heterotopias”<sup>23</sup>. Elas são multiformes, regem-se por vários princípios – cada um deles *lugares outros* face ao regime normativo instituído pela palavra “cultura” – mas quase coincidem com o registo da utopia quando, na descrição de Foucault, se traz à liça a experiência reflexiva do espelho: “lugar sem lugar”, o espelho parece configurar-se como experiência utópica, sendo

<sup>19</sup> Thomas Morus, *A Utopia ou A melhor forma de governo*, 209.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 290.

<sup>21</sup> Cf. João Maria André, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens – em tempos de globalização* (Coimbra: Ariadne, 2005), 69-70.

<sup>22</sup> Michel Foucault, “Des espaces autres”, in: *Dits et écrits*, 2 (Paris: Gallimard, 2001), 1574.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1575.

ao mesmo tempo um espaço virtual que não é realmente ocupado pelo objecto que reflecte, que se vê no lugar de uma ausência. O que se passa, na alternativa heterotópica, é que tudo depende de uma fronteira delimitável, em vez do espaço/tempo adiado da utopia; este sublinhar da função da fronteira torna-a mais um lugar do que propriamente um espaço: lugar do mesmo e do outro, lugar periférico ou central – localização por demais calculável. Ora é preciso que as fronteiras se indistingam, desde logo na experiência e pela experiência da língua.

A urgência de um *aqui e agora*, que não traduz um esvaziado pragmatismo ou uma prática cega, nutre-se da negociação entre cálculo e incalculável<sup>24</sup>, na instigação criativa que habita o coração da língua, o desafio da ideia de fronteira e a experiência da escrita como experiência migratória capaz de cindir, reinventar, atravessar toda a questão identitária. Onde há texto – onde há literatura, onde há filosofia – as fronteiras instabilizam-se, desde logo entre literatura e filosofia. Onde há escrita, as fronteiras não se apagam, nem os limites se anulam – antes, onde há escrita, fronteiras e limites são reconsiderados numa lógica de *tradução e transfert*<sup>25</sup>. Paisagens em devir, consistindo este devir num processo de migração imprevisível, incalculável, sem contenção numa simples economia de leitura.

Uma paisagem excede o país para se resignificar, na língua, como possibilidade migratória infinita; como espaço no espaço da língua.

### **O espaço num ponto (i)limitado**

Dirigimo-nos abruptamente para a conclusão, revisitando o título a partir do qual deambulamos: *Paisagem de uma identidade em devir – Utopia e heterotopia da/na língua*.

Não basta, mesmo que com a melhor das intenções, inverter as relações de poder nas questões identitárias, incorrendo, com a exaltação identitária do outro, no perigo da reificação de identidades, numa espécie de estratégia remediativa e, como tal, insuficientemente crítica. Este posicionamento, como bem notou G. Spivak, promove uma “contradominação” reprodutora das mesmas condições

---

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser* (Paris: Galilée, 2011), 85-86.

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Les arts de l'espace* (Paris: Éditions de la différence, 2015), 305; 308.

sistémicas de domínio<sup>26</sup>. Trata-se antes de formular uma outra e reinventada identidade, surgida na invenção permanente<sup>27</sup> da experiência da língua – essa, que não se possui<sup>28</sup>. Daí que não haja identidade (justa) sem indefinição, sem intervalo, sem incoincidência. Daí que ela seja infinita, na lonjura paisagística da sua abordagem movente.

Faz-se assim abalar um determinado sentido de identidade, cujo significado sociológico, filosófico, literário... se reconhece em profunda mutação; um conceito que, no estremecimento dos seus múltiplos sentidos, encontra uma profunda urgência na actual e maculada Europa, mas que se encontra frequentemente aprisionado numa minada acepção política ou, por outro lado, debaixo de uma inoperante torre de marfim especulativa. Para sair dela, por hipótese, estamos obrigados à ideia já assinalada por Eduardo Lourenço, segundo o qual “não é Portugal ou os países lusófonos que falam português, é a língua portuguesa que fala Portugal e esses países”<sup>29</sup>; por outro lado, nunca uma nação é “*dona* da sua língua, pois é nela que encontra as suas imateriais, mas não menos resistentes fronteiras”<sup>30</sup>.

Fazer falar a própria língua, num gesto europeu de desconfiança para com o eurocentrismo<sup>31</sup>, é uma responsabilidade efectiva num princípio de *filiação à língua*<sup>32</sup>. Uma filiação que perturba sismicamente todas as estagnações identitárias, em toda e qualquer fronteira.

---

<sup>26</sup> Cláudia Álvares, “Teoria Pós-Colonial. Uma abordagem sintética”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 28 (2000), 223.

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne, 2005), 30-31.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem*, trad. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 1996), 13-14

<sup>29</sup> Eduardo Lourenço, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia* (Lisboa: Grádiva, 1999), 185.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 185-186.

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *Aprender finalmente a viver*, op cit, 42.

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem*, op. cit., 30.