

Geometrias da memória:
configurações pós-coloniais

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO (Orgs.)

Geometrias da memória: configurações pós-coloniais

GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO
MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

No ano de 2003, na sequência da Guerra do Iraque, dois dos mais destacados intelectuais europeus, Jürgen Habermas e Jacques Derrida, assinaram conjuntamente e fizeram publicar nos jornais *Frankfurter Allgemeine Zeitung* e *Libération* uma declaração intitulada «A nossa renovação. Depois da guerra: o renascimento da Europa».¹ O apelo teve grande ressonância e indiscutível significado. Nele se convoca a utopia de uma Europa capaz de se unir e de se refundar em torno de um programa fundamental de respeito pelo outro. Mas quem é este outro? Uma leitura atenta mostra que os autores têm em mente, antes de mais, o outro europeu. Da perspectiva de Habermas e Derrida, os muitos conflitos que marcaram e fizeram a Europa, permitindo explicar a «rica diversidade cultural» desta e levando a uma capacidade específica de lidar com a diferença, são, no essencial, conflitos intra-europeus (Habermas/Derrida, 2003: 294). Na verdade, a percepção de que uma parte fundamental da história da modernidade europeia se passou fora dos limites geográficos da Europa e, por outro lado, que a experiência colonial não transformou apenas diversas partes mais ou menos longínquas do mundo, mas revolucionou igualmente a Europa de forma radical – não sendo, por conseguinte, possível pensar o continente fora de um quadro global –, não surge nunca no texto. É apenas no breve parágrafo final que se faz referência ao facto de muitas nações europeias terem entretanto passado pela experiência da perda do império, estando, assim, em condições de «assumir uma distância reflexiva em relação a si próprias» e de assumir a responsabilidade pelo que, de modo marcadamente eufemístico, é carac-

¹ Numa versão um pouco diferente, o apelo viria a ser reproduzido na revista *Constellations* (Habermas / Derrida, 2003).

terizado como «a violência de um processo de modernização forçado e desenraizador» (*ibid.*: 297).²

É oportuno invocar este episódio, tanto mais revelador por se tratar da iniciativa bem intencionada de dois intelectuais inspirados por uma ideia radical de democracia,³ porque ele revela com clareza a forma como o inconsciente político europeu continua preso a um grande silêncio sobre a forma como a Europa moderna se constituiu historicamente enquanto tal através do processo da colonização de vastas partes do mundo e, concomitantemente, sobre o modo como essa longa duração histórica continua a plasmar de modo profundo o presente europeu. Em particular num momento como o actual, em que essa história recalcada regressa na forma fantasmática do «Islão» ou, de modo que não podia ser mais dramático, na forma dos milhões de refugiados à procura da perspectiva de futuro que lhes é negada nos locais de onde provêm (a acrescentar aos milhões entretanto já radicados, em muitos casos há dezenas de anos, em países europeus, mas agora crescentemente alvo, também eles, de discursos e actos populistas e xenófobos), torna-se irrecusável e premente uma reflexão que traga para o centro do debate as muitas incidências contemporâneas do passado colonial europeu. Na verdade, pensar a Europa pós-colonial implica perceber que aquilo que mais a definiu como Europa foi a vocação imperial – nas suas várias declinações – e que, conseqüentemente, a descolonização não foi apenas um movimento a Sul e que atingiu os países descolonizados. Foi também um movimento que atingiu e atinge radicalmente o continente colonizador que foi a Europa e que precisa de ser descolonizado, ou seja, precisa de reler o passado e a linguagem imperial e inequívoca em que foi narrado para melhor compreender o presente e pensar o futuro num tempo equivocadamente designado de guerra de civilizações. Um processo onde a Europa aprenda a vencer a sua condição de múltiplas nações pós-imperiais e a descolonizar-se das suas ex-colónias, o que marca uma brusca inversão de paradigmas históricos, produzindo outras narrativas continentais e criando de facto, assim, e só assim, uma verdadeira hipótese de comunidade.

² Não cabe aqui desenvolver um comentário sobre a forma como o texto assenta no equívoco conceito de uma «Europa nuclear» («*Kerneuropa*» ou «*core Europe*»), um conceito que interpreta positivamente as clivagens e assimetrias de poder que, pelo menos em parte, reproduzem no interior do espaço europeu modelos de percepção da diferença de raiz colonial.

³ Vale lembrar que se trata de dois autores cujas posições, muitas vezes, se tinham situado em campos antagónicos do pensamento filosófico. O texto foi escrito por Habermas, tendo Derrida sugerido aparecer como co-sinatário, dado partilhar as teses fundamentais do apelo.

Neste processo de recentramento do debate em bases que recusem as rotinas de pensamento instaladas, a consideração do trabalho da memória tornou-se mais do que nunca num imperativo simultaneamente político e ético. Com efeito, como é bem patente no caso português, mas constitui um paradigma também observável em muitos outros casos, a intensidade das muitas declinações das memórias privadas, muitas vezes de segunda e terceira geração, não encontra correspondência na concomitante consolidação de uma memória pública robusta, capaz de articular pontos de convergência que permitam a construção de uma esfera pública crítica, que o mesmo é dizer, intolerante em relação a quaisquer manifestações de racismo, xenofobia ou, em geral, de toda a lógica excludente que, cada vez mais, ganha força na Europa. Um tal trabalho de memória terá, inevitavelmente, de fazer-se num quadro informado por uma reflexão pós-colonial, a única capaz de fazer justiça à complexidade dos vectores em presença, desde logo pela capacidade de manter presente em todas as circunstâncias o foco na desigualdade das relações de poder que marcou, e em muitos casos ainda marca, o relacionamento da Europa com os seus muitos Outros.

Na verdade, a partir do momento em que se assumiu como crítica radical à ordem do saber na modernidade e às pretensões universalistas do pensamento ocidental, a teoria pós-colonial demonstrou uma relevância transversal a todo o campo do conhecimento e adquiriu, assim, uma evidente centralidade na discussão contemporânea – de tal modo que pode dizer-se com segurança que as perspectivas pós-coloniais constituem um dos factores mais determinantes da transformação das ciências sociais e das humanidades nos nossos dias. Uma das consequências mais importantes está em que, através da reivindicação da perspectiva do colonizado, o pensamento pós-colonial restituiu a noção da pluralidade do mundo e da pluralidade dos modos de conhecimento, submetendo, assim, a uma crítica intransigente a narrativa unidireccional da modernidade e, em geral, todas as abordagens tendentes à imposição do modelo de uma «história única» verberado num discurso entretanto tornado famoso da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

Neste processo, o campo dos estudos de cultura não ficou imune. Pelo contrário, ao constituir-se como espaço plural de renovação epistemológica, o campo do pensamento pós-colonial potencia a transmigração e recodificação de conceitos centrais para a análise da política, da sociedade e da cultura – como, entre muitos outros, nação, nacionalismo, hegemonia, memória, identidade, diáspora, cidadania, tradução – enriquecendo-os com novas possibilidades e, assim, não apenas alar-

gando, mas também reperspectivando de muitas maneiras o terreno do conhecimento. Deste modo, o pensamento pós-colonial afirma a sua vocação transversal e institui-se como uma vertente fundamental da teoria crítica contemporânea.

Um dos contributos de maiores consequências dos estudos pós-coloniais está na percepção de que a relação colonial não é simplesmente unidireccional, antes afecta inevitavelmente todos os intervenientes, constituindo aquilo que Edward Said, numa expressão de grandes consequências metodológicas, denominou «*intertwined histories*», «histórias entrelaçadas» (Said, 1993). Esta percepção do encontro com a diferença na forma de uma história «entrelaçada» constitui um pressuposto basilar de qualquer conceito de tradução, o que faz da tradução um dos conceitos mais fortes da análise pós-colonial. O acto de subsumir, de assimilar, corresponde, como pode ler-se, nomeadamente, em Theodor W. Adorno, a exercer poder no domínio conceptual. Pelo contrário, onde há articulação sem assimilação existe a possibilidade de que se gere uma dinâmica híbrida com a potencialidade de desestabilizar a aparente fixidez dos termos em relação e, assim, de dar visibilidade a domínios da experiência e do discurso até aí silenciados.

Foi assim que os estudos pós-coloniais puderam revolucionar em muitos aspectos os estudos de cultura. Mas fizeram-no, como já referido, de uma forma que põe em causa um conjunto de dicotomias estabelecidas, nomeadamente a dicotomia entre cultura e política. Na verdade, a discussão recorrente sobre um possível viés «culturalista» de algumas vertentes dos estudos pós-coloniais está condenada à esterilidade. Sabemos bem, pelo menos desde Voloshinov e Bakhtine, que o campo do discurso concebido como espaço de dialogicidade, isto é, de intersecção, negociação e confronto entre diferentes vozes, correspondentes a outras tantas posições no jogo social, é profundamente político – o signo verbal é «uma arena da luta de classes», escrevia Voloshinov em 1928 (Voloshinov, 1973: 23). Conceber as relações de hibridação como processos de tradução impede, por definição, a diluição de fronteiras que marca as versões acrílicas daquele conceito e mantém presente a irredutibilidade de relações de conflito. São os termos dos processos de tradução, os quais são sempre locais e contingentes, de resultado não previsível à partida, que definem o resultado, sempre provisório, da permanente negociação das diferenças e das fronteiras que constitui o mundo da vida e das interações sociais – o espaço da dialogicidade no sentido de Bakhtine, enquanto espaço de articulação de diferenças irredutíveis. É neste quadro que a diferença colonial pode ser pensada em toda a sua complexidade, incluindo as muitas representações, narrativas e interpretações de que é objecto nos discursos públicos e privados de um tempo em

que a marca das fracturas coloniais permanece muito para além do fim do regime político da colonização.

É neste contexto que o trabalho da memória se revela inseparável da dimensão do político e se perfila como um campo de análise fundamental. A memória pós-colonial é, por definição, multidireccional, no sentido em que é dialógica e assenta no princípio de que a concorrência das memórias não significa nunca menos, mas sim mais memória, mas também no sentido em que está sempre consciente de que se articula inevitavelmente no seio de uma rede marcada por relações assimétricas e por dimensões de conflito. É, ainda, transterritorial e transnacional, uma vez que se trata de uma memória partilhada em territórios e em contextos nacionais diversos. Essa partilha, que traz profundamente inscrita a marca de uma história de violência, não se confunde com um conceito de comunidade, mesmo que se baseie em patrimónios – a começar pelo da língua – que são comuns. Ela faz-se, sim, de diferentes maneiras e a partir de pontos de vista muitas vezes diferentes ou antagónicos, gerando uma rede de complexidades que não é abarcável senão por abordagens suficientemente atentas à especificidade dos contextos. Por outro lado, como é próprio de todo o trabalho de memória, a apropriação, sempre selectiva, do passado faz-se num presente projectado para um futuro – a desestabilização dos quadros de referência que os processos de deslocalização e de translocalização característicos das formas de mobilidade, voluntária e forçada, contemporâneas acarretam consigo fazem com que os quadros sociais da memória se transformem e ganhem dimensões de ambivalência crescentemente sujeitas a lógicas interculturais.

O presente volume lança uma reflexão sobre o conjunto de questões expostas, abordando temas relevantes para uma análise do modo como constelações do passado, nomeadamente do passado colonial, se projectam e condicionam o presente: na forma de conceber a relação com o outro, na arquitetura das relações de poder, na persistência de formas de violência, nas dinâmicas através das quais o campo político e cultural procura articular uma estratégia virada para a construção de um futuro que não constitua uma repetição do passado. Originalmente concebido no âmbito do programa de doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais / Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (e cumpre-nos agradecer a Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, que conosco dividiam a coordenação desse programa, pela partilha do impulso inicial para esta publicação), o livro ganhou a sua forma definitiva no âmbito do projecto *MEMOIRS: Filhos de Império e pós-memórias europeias* do Centro de Estudos

Sociais da Universidade de Coimbra, financiado pelo European Research Council e dirigido por Margarida Calafate Ribeiro. A interrogação do tempo europeu contemporâneo a partir de diferentes contextos históricos e de diferentes países – França, Bélgica e Portugal – visada por este projecto encontra no conjunto de textos aqui incluídos uma primeira abordagem, a partir de temáticas e perspectivas muito variadas. MEMOIRS estuda a diversidade da Europa contemporânea, olhando para o impacto das memórias coloniais e dos processos de descolonização e independências africanas das ex-colónias nas gerações seguintes, as daqueles para quem tudo isto seria já história mas, muitas vezes, se transforma também em pós-memória, pela densidade da dimensão de cruzamento das suas memórias de família com as memórias públicas. Aqueles que cresceram, foram marcados e influenciados por esses processos históricos e os reconhecem ou interrogam nos gestos políticos que se prolongam, nas palavras pronunciadas, nas narrativas e acções ou ainda nas representações que eles próprios criam. MEMOIRS interroga a geometria e a geopolítica das memórias europeias, exigindo-nos uma Europa e uma democracia com memória. É assim que, por entre a diversidade dos contributos inseridos neste volume – o primeiro de uma colecção que irá reunir um conjunto de títulos relevantes para a temática do projecto –, esperamos que seja facilmente reconhecível um programa de investigação virado, no essencial, para a densidade do contemporâneo, enquanto espaço de cruzamento de dinâmicas múltiplas permeadas por continuidades e rupturas que não podem ser simplesmente compreendidas a partir do presente, antes exigem a profundidade de uma análise em que história e memória se iluminam reciprocamente.

Uma apresentação caso a caso dos capítulos que compõem este livro obrigaria a alongar este prefácio muito para além dos limites do razoável⁴. Cada um desses textos fala por si, na sua articulação, explícita ou implícita, com o programa atrás sumariamente traçado. Trata-se, em todos os casos, de momentos de uma reflexão em curso, articulada com um conjunto de temáticas desde sempre fortemente presentes nos interesses de investigação do Centro de Estudos Sociais e dos seus programas de formação avançada, e que encontra agora, no âmbito do projecto MEMOIRS, um espaço de congregação específico. Aos autores e autoras, que se dispuseram, em vários momentos, a habitar este espaço de diálogo e generosamente nos ofereceram o seu contributo, é devido um agradecimento sincero. Às Edições

⁴ A obediência, ou não, às normas do Acordo Ortográfico foi deixada à livre decisão de cada um dos autores e das autoras, respeitando-se em cada caso a opção seguida.

Afrontamento, que aceitaram acolher no seu programa de publicações este volume e a colecção que com ele tem início, igualmente um muito obrigado.

Referências bibliográficas

- Habermas, Jürgen; Jacques Derrida (2003), «February 15, Or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning at the Core of Europe», *Constellations*, 10(3), 292-97.
- Said, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Voloshinov, V. N. (1973), *Marxism and the Philosophy of Language*. Trad. Ladislav Matejka e I. R. Titunik. New York / London: Seminar Press.

Umbral I

A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais?

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

Domus della Nave Europa

Il nome di questa domus deriva dal graffito di una nave de carico presente sulla parte a sinistra del porticato. È raffigurata una nave, «Europa», che rimorchia una barchetta di salvataggio: è l'immagine più imponente ed elegante di imbarcazione ritrovata in área vesuviana. La casa è caratterizzata da un porticato posto al centro della struttura e delimitato sui tre lati da un colonato dórico. Sono state rinvenute un grande numero di anfore, probabilmente legate all'attività commerciale della domus. La vasche presenti a destra del porticato servivano verosimilmente a pulire le anfore stesse (apresentação da Domus della Nave Europa, em Pompeia)

Miragem é um fenómeno ótico que ocorre em dias particularmente luminosos e quentes. Metaforicamente, confunde-se com sonho, algo que ambicionamos, utopia talvez. Mas, na verdade, miragem é um desvio do olhar, um excesso de visão, que nos faz ver coisas que na realidade não estão lá, não têm existência. Imaginamos, enfim, fundimo-nos numa dissolução ensolarada. Assim, talvez hoje o sentido de comunidade, que fundou a Europa pós-Segunda Guerra Mundial, uma miragem de união de muitas Europas, na sua capacidade de transformar uma memória de guerra em futuro de paz.

A dissolução por via da guerra e de outras formas de violência permeia o imaginário ocidental europeu. Basta pensarmos apenas no século XX e o catálogo é denso e extenso: a Primeira Guerra Mundial, a Guerra Civil de Espanha, seguida da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto; a ação colonial praticada pelos Europeus no Sul Global ou, nos modelos centro-europeus ou nórdicos modernos, junto dos povos vizinhos igualmente descritos como «selvagens» e a «necessitar de ação

civilizadora»; as pouco narradas guerras coloniais europeias na Ásia e em África; a descoberta dos gulags soviéticos e a denúncia da violência estalinista; a aparentemente pacífica e celebrada queda do Muro de Berlim, seguida da dissolução do império soviético; os conflitos e a dissolução da ex-Jugoslávia e o consequente redesenhar do mapa geopolítico da Europa; as ações de guerras sem fim, em que, de forma individual ou colectiva, os europeus participam, em nome da liberdade contra o seu temor historicamente mais íntimo e apavorante: o Islão, nas suas várias declinações, mas passado na televisão sob uma única forma, geradora de um *fundamental fear*, para usar as palavras do intelectual britânico muçulmano B. Sayyid (2004). Esta enumeração dos conflitos, das fraturas, das tensões e violências fundadoras da Europa atual implica um reconhecimento de que, pela sua vocação planetária, grande parte da história europeia ou de países europeus se passou fora do continente europeu e, portanto, concentra-se na dimensão expansionista imperial europeia, em particular a de cariz ultramarino. Assim, da mesma forma que a história dos países ex-colonizados não se reduz a um apêndice da história das antigas metrópoles colonizadoras, também a história da Europa não coincide com os seus limites territoriais e sentimentais literais. Trata-se, de facto, de uma história que excede a Europa e que simultaneamente lhe deu sentido e posição mundial durante cinco séculos, uma história que se projetou noutros territórios, noutras línguas, noutras culturas, transformando e gerando outras identidades e outros patrimónios que, ao mesmo tempo que «reapresentam» a Europa noutras paragens, a interrogam e dela se emancipam. Todavia, e paradoxalmente, a Europa, no seu conjunto, raramente reconhece esta história como sua (Lourenço, 2001: 13), mas na verdade, quando vista do exterior, como hoje tem vindo a ser feito através de múltiplos estudos que descentram o olhar e o foco de enunciação da narrativa da história europeia, esta é a história da pulsão imperialista que define a Europa como o Ocidente, por oposição ao Oriente, ao Islão, a história que estrutura a Europa, lhe dá sentido e a projetou a nível planetário. Internamente falando, esta foi também, como costuma dizer Eduardo Lourenço, a história das *Europas* «com a alternância neste papel de uma ou de outra das suas nações com vocação verdadeiramente universal: Portugal e Espanha pioneiros da primeira modernidade europeia, a França, a Alemanha, a Holanda, a Inglaterra e, num outro sentido, a própria Rússia» (Lourenço, 2001). Mas, externamente, para fora, esta foi Europa, no singular, primeiro pela mão de venezianos, florentinos, genoveses, portugueses e espanhóis e depois com outros europeus: franceses, ingleses, holandeses, belgas.

Desta forma, e pensando em particular no século XX, como fiz na afirmação inicial, esta perspetiva da história da Europa, e a análise dos seus prolongamentos atuais, exige a inscrição da violência colonial e religiosa, pública e privada, na história das referidas violências do século XX, enquanto espaços reais das tensões fundadoras da história europeia após a Segunda Guerra Mundial e também após as descolonizações, com todas as consequências inerentes a este reestruturante processo histórico, a Sul e a Norte. Trata-se, portanto, de uma visão da história que se funda ontologicamente numa geopolítica encoberta e extraterritorial, onde a violência acaba por se legitimar, silenciosamente, em função de um alibi identitário, baseado em narrativas culturalistas.

A Europa em questão – primeiro andamento

A geração que assistiu ao pós-Segunda Guerra, que viu a Europa em escombros e a sonhou como «sonho futuro», como «manhã por vir, sem fronteiras com cães de guarda, com nações de riso franco abertas de par em par» (Monteiro, 1993: 127), como preconizou Adolfo Casais Monteiro, em 1946, sonhou ainda uma Europa para si. Um mundo em que o tempo europeu continuaria a ser o tempo universal, ainda que já vulnerável à nova hegemonia saída da Segunda Guerra Mundial e que iria ser protagonizada pelos Estados Unidos e pela União Soviética, no quadro da Guerra Fria. A crise do Canal de Suez deixaria visível o fim da Europa, e da Inglaterra em particular, como potência mundial, sob o duplo ultimatum das duas superpotências (Lourenço, 2001: 34) e a clara manifestação de uma vontade árabe de não mais ser subalternizada, como definia Nasser no célebre discurso de Alexandria, de 1956, e que, depois da revolução pela independência total do Egito (1952), se condensaria na Guerra da Argélia, para onde convergiu todo o ideário pan-arabista em demanda de emancipação e, portanto, só aparentemente envolvendo apenas a França. Como não olhar para a Guerra da Argélia não apenas como uma guerra entre a colónia e a metrópole, mas antes como uma das grandes interpelações do mundo árabe ao Ocidente?¹ E nesta lógica, mais tarde, como não olhar também para as Guerras Coloniais portuguesas não apenas como a obsessão cega de um ditador em manter

¹ Sobre este assunto ver os estudos de Benjamin Stora (em especial, para uma síntese sucinta, Stora, 2012).

as colônias, encerrado no seu próprio labirinto, mas também como uma das grandes interpelações da África Austral pela libertação total?

Hoje é-nos, de facto, possível olhar para o processo da construção europeia – que é simultaneamente o processo da sua reconstrução – como a operação de *peace-building* de maior sucesso pós-Segunda Guerra Mundial. Mas a construção da Comunidade Europeia foi também a resposta subtil à perda da hegemonia mundial, que não se reduzia apenas ao avanço dos Estados Unidos e da União Soviética na cena mundial, mas à perda de uma hegemonia que tinha sido, durante séculos, planetária. Assim sendo, há dois elementos que entre si dialogam e se completam na construção europeia: por um lado, a criação de uma estrutura defensiva da Europa de forma a conter os sangrentos conflitos internos, que periodicamente a desfaziam; e, por outro lado, a forma de preencher o vazio de sentido que o início do fenómeno da descolonização ia provocando, ainda que isso, no momento, não fosse nem imediatamente visível, nem, ainda hoje, politicamente assumido. Robert Schuman, um dos grandes arquitetos da Europa, na sua declaração de 9 de Maio de 1950 – portanto, já depois da independência da Índia e de outras independências asiáticas – fala ainda da missão do continente europeu em África. Neste documento, um dos certificados de nascimento da Europa como hoje a conhecemos, ou seja, um dos documentos iniciais da construção europeia, falava-se ainda a partir de uma perspectiva da Europa colonial, e da sua ação no desenvolvimento em África, como um elemento estruturante da missão europeia.

Os emigrantes que entretanto iam chegando para, literalmente, reconstruir essa Europa em escombros saída da Segunda Guerra Mundial vinham do Sul, das colônias europeias ou de um genérico Sul que a Europa sempre olhou colonialmente, subalternizando. Tal como nas Grandes Guerras, esses povos colonizados chamados a defender a sua potência imperial nos conflitos europeus, ora nas suas terras, ora vindo para a Europa, foram vendo que, afinal, os europeus eram de carne e osso como eles e que o seu sangue, vertido nas trincheiras, corria da mesma cor e com a mesma dor do que o deles.. A liberdade começava, assim, a ganhar outros sujeitos-em-luta, a tornar-se um ideal também sonhado a Sul e a desenhar aquilo que hoje pode ser visto como uma consciência nacionalista dos anos 20 e 30. A deslocação de populações do antigo mundo colonial, ora para as Grandes Guerras ora depois, na sequência da Segunda Guerra Mundial, para reconstruir a Europa, fazia assim parte de um movimento de utilização do serviço e do trabalho numa conceção do mundo que, ao longo dos impérios, implicou grandes deslocações populacionais, por razões laborais, entre as várias colônias, não se colocando, na maioria dos

casos, a questão do regresso às terras de origem. Todavia, não foi assim nas Grandes Guerras: os soldados voltaram às suas terras imbuídos de um sentido de liberdade que permeava a Europa nestes tempos e que iria encontrar eco nos movimentos nacionalistas nascentes, que nos seus países davam passos contra a violência colonial e procuravam restituir aos povos a dignidade hipotecada pela humilhação colonial. Iniciava-se, assim, uma onda de luta pela libertação que caracterizaria as vidas políticas dos continentes asiático e africano por várias décadas, como hoje alguns estudos sobre a participação destas populações nos conflitos nos mostram. Colóquios como *La Guerre des Autres, les colonies dans la Première Guerre Mondiale – traces, récits, mémoires*, em Paris, organizada por Tramor Quemeneur e Zineb Ali-Benalil em 2 e 3 de dezembro de 2014 no âmbito do ano temático «Le siècle commence en 14, commémorer la rupture», ou estudos como *The Raj at War: A People's History of India's Second World War*, de Yasmin Khan, e *India's War: World War II and the Making of Modern India*, de Srinath Raghavan, fazem parte desta vasta bibliografia que apresenta outros pontos de vista, a partir de outras geografias, sobre os grandes conflitos mundiais e os seus impactos globais.

Mas nesta última deslocação de povos das antigas colónias para a Europa depois da Segunda Guerra Mundial, houve também uma parte destas populações que não voltou às suas terras. Ficou na Europa como imigrante, chamou as suas famílias, iniciando assim uma gigantesca diáspora Sul-Norte. Acresce, poucos anos mais tarde, o movimento das descolonizações propriamente dito, que deslocou para a Europa segmentos significativos de população com vivência colonial, ora como ex-colonizadores, ora como ex-colonizados, e ainda as novas vagas de emigrantes nas primeiras décadas das independências.²

Mas a Europa saída da aliança franco-alemã e dos textos de Jean Monet e de Robert Schuman nunca contemplou as populações colonizadas a viver na Europa como parte sua, nem contabilizou as que estavam ainda sob o seu jugo político nas colónias, ou seja, nunca as entendeu como sujeitos de uma mesma história. Na época, tudo se concentrou no Plano Marshall, sem cuidar de saber sequer quem também o executou a partir de baixo. Esta não contabilização faz, portanto, parte ainda do projeto colonial, assinalando assim a permanência de um «inconsciente colonial» europeu, que ainda hoje nos domina. Hoje, estas pessoas, os seus filhos

² Acrescem a estes movimentos populacionais de larga escala os fluxos migratórios intra-europeus, já nos anos 60, com os europeus do Sul e da Turquia em fuga da pobreza e das ditaduras, rumo à Europa democrática e rica.

e os seus netos, são parte da Europa vista por Paul Gilroy (2005), na sua análise da melancolia pós-imperial europeia, como um espaço multicultural em falha, mas que Tariq Moodod (2007) insiste em ver como positivo, ou seja, como um espaço de contacto e encontro, apesar do desequilíbrio fundador em que este encontro foi traçado e das segregações raciais, sociais e habitacionais que o novo urbanismo europeu gerou, possibilitando uma invisibilização de uma grande parte desta população europeia, muitas vezes étnica e religiosamente marcada. A relação orgânica desta invisibilização com a herança colonial traduz-se na relutância em assumir essa herança, evitando os temas do racismo e da exclusão, que geraram uma relação deficitária destas pessoas com o Estado, nomeadamente impedindo o acesso, «durante muito tempo, à cidadania autêntica e válida» (Gilroy, 2007: 172). Esta condição, que se projeta até hoje, tem vindo a ser designada por estudiosos franceses como a *fracture coloniale* (Blanchard *et al.*, 2005). Fratura colonial que marca não só a França mas toda a Europa atual. É uma fratura que inclui não apenas o mais íntimo fantasma que une a Europa dos nossos dias – a herança e a memória coloniais –, mas também as fantasias que projetamos para rapidamente o afugentar – miragens, de novo –, e que se transformaram em comunidades como a Commonwealth, a Francofonia, a Lusofonia, criadas sob o olhar melancólico da Europa e o olhar desconfiado dos países anteriormente colonizados. Este olhar assinala a rejeição da cumplicidade subalterna em que a ordem colonial assentava e de que a política de assimilação era matriz. Hoje, é essa posição de expressão complexa, multifacetada e acompanhada de um lastro de ressentimento histórico que – como nos demonstra Marc Ferro em múltiplos contextos intra e extra-europeus – «é um explosivo cuja carga não para de se acumular» (Ferro, 2007: 49).

Nos anos 50-60, anos iniciais da criação da Europa como hoje a conhecemos, estávamos no início da transição entre aquilo que poderíamos chamar, com Sebastian Mallaby (2002), *o fardo do homem branco e o fardo do homem rico* das ajudas internacionais, mas o projeto colonial, apesar de agonizante, ainda estava em marcha como um ativo, para muitos, ou um legado vivo, para outros tantos. Estavam, assim, abertas as portas para os processos de descolonização, mas também para os processos neocoloniais, que logo se seguiram, com todas as graves consequências que daí advieram ainda hoje para a Europa e para muitos países prisioneiros de um desenvolvimento concedido e raramente escolhido, como desde logo nos explica Kwame Nkrumah em *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism* (1965).

Contudo, e como hoje nos é possível ver retrospectivamente, a fratura era evidente, pois o processo geral das guerras coloniais e, posteriormente, das descolo-

nizações, com todas as movimentações populacionais que fomentou, era já o fim do «olhar ocidental como olhar absoluto da história», como refere Eduardo Lourenço (2001:35, 2000). Mas, no momento mais imediato, tão dominado pelo xadrez da Guerra Fria, as consequências destas descolonizações na Europa parece terem ficado ocultas, ou melhor, possíveis de invisibilizar, até ao momento em que outras narrativas começaram a ser traçadas e as interrogações sobre a Europa começaram a ser vocalizadas por outros sujeitos, perdendo-se a hegemonia crítica da Europa como material de produção e consumo interno, num registo crítico e, por vezes, de quase autoflagelação de longo traço, que vai de Montaigne a Michel Foucault.

Europa em questão – segundo andamento

Começa a partir de então a desenhar-se uma primeira vaga de ressentimento histórico,³ que não foi vista nem ouvida pelos europeus como uma mensagem também para si. Já não se tratava de um combate antiocidental conduzido em nome de ideologias geradas no Ocidente, como foi característico dos movimentos anti-coloniais e nacionalistas, mas de uma interrogação feita a partir da mais recalcada das suas expressões culturais: a religião, a partir do que ocidentalmente designamos por mundo árabe, como bem viu Eduardo Lourenço. As primeiras interpelações vão de Khomeini à *fatwa* sobre Salman Rushdie na sequência da publicação de *Versos satânicos*, nos anos 80,⁴ às interpelações lançadas ao discurso do Ocidente, com *Orientalismo*, de Edward Said, publicado em 1979, e à história, com *As Cruzadas vistas pelos árabes*, de Amin Maalouf, de 1983. Tratava-se, genericamente, de uma interpelação à história como uma luta pela linguagem, uma luta pela narrativa. Era o discurso que o Ocidente tinha elaborado sobre o Oriente – o texto – que estava em causa e era essa dialética negativa, constitutiva do Ocidente, que era questionada e que era urgente descolonizar.

Como refere Fabrice Schurmans, entre nós – os europeus e os outros, portanto, ex-colonizadores e ex-colonizados – continua escrito um texto prévio, um texto há muito escrito e reescrito, como mostram as obras acima referidas e, mais recen-

³ Sobre o conceito de ressentimento histórico ver Ferro, 2007: 43-58.

⁴ Sobre isto ver Rushdie, 2012.

temente, muitas obras críticas relativas à relação entre o Ocidente e a África e de que a obra de Valentim Mudimbe *The Invention of Africa* (1988) será seminal. O texto analisado, como defende o autor, diz muito mais sobre o Ocidente, os seus valores, as suas dúvidas e as suas razões do que propriamente sobre a África e sobre os africanos (Schurmans, 2011: 18-20). Esta aceitação de uma história comum, mas a partir de memórias muito diferentes, narrada por outros sujeitos históricos e a partir de outros lugares de enunciação, implica uma narrativa da história aberta à diversidade epistemológica do mundo e, conseqüentemente, mais ampla na sua autocritica da pulsão imperialista, constitutiva da civilização ocidental, sendo a colonização parte desse movimento.

Hoje, como nos diz Eduardo Lourenço, quotidianamente, e não apenas através dos seus intelectuais, os povos que Hegel um século e meio antes tinha inscrito como «fora da História» interpelam-nos, julgam-nos, questionam a nossa história passada recontando-a. Saem das periferias onde há muito vivem e surgem nas praças europeias mostrando-se sob a forma de «erupções de memória»⁵ colonial já protagonizada por uma segunda geração e, portanto, já não pelos detentores de uma memória colonial, erguida na experiência e no testemunho, a primeira geração, mas pelos seus filhos e descendentes. Os filhos e netos dos grandes movimentos migratórios acima referidos, fruto do pós-guerra e das descolonizações – mas também da fuga à pobreza, à violência e ao abandono e à falta de desenvolvimento –, mostram-se, tornam-se incomodamente visíveis. «Transferência de memória» colonial é um conceito criado por Benjamin Stora (1999), com o objetivo de explicar, na França actual, a memória da Guerra da Argélia continuada no racismo anti-árabe e noutras formas de segregação pós-colonial, que mostram a continuação de um não assumido colonialismo íntimo, revelando-se numa política de integração assombrada pela assimilação e que, em tempos coloniais, significava, depois de um grande esforço de desidentificação e de alienação, ser *quase* francês, ser *quase* português.

Estas populações europeias mostram-nos hoje, quotidianamente, como a Europa foi dando soluções coloniais para os problemas pós-coloniais que elas constituíam (Barnor e Sayyid: 2006) e, assim, foram-nos mostrando que o ato colonial não terminou com quem o praticou e com o enquadramento histórico que conduziu

⁵ A expressão foi proferida por António Costa Pinto, na sua apresentação na reunião da European Science Foundation, *Colonial Wars: Collective Traumas, European Memories*, organizada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em 1 e 2 de Outubro de 2011.

à independência política, nem se resolve com invenções de cosmopolitismos teóricos, na verdade nunca escolhidos pelos sujeitos porque são apenas, como designa o intelectual brasileiro Silviano Santiago, «cosmopolitismos de pobre» (2004), numa crítica profunda aos «multiculturalismos celebratórios» (Santos, 2006), historicamente amorfos e esvaziados de sentido real.

De todas as declinações dos fantasmas coloniais que se têm revelado na civilização ocidental de tempos a tempos, nenhum outro é tão profundo como o contemporâneo renascimento do Islão. E, no entanto, há séculos que convivemos com o Islão, de formas nem sempre lineares, mas também nem sempre conflituosas, como nos mostram os trabalhos de Jocelyne Dakhlia, Bernard Vincent e Wolfgang Kaiser, *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe: une intégration invisible*, de Lucette Valensi, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI-XVIII siècles)*, ou ainda de Isabelle Poutrin, *Convertir les Musulmans. Espagne, 1419-1609*. Contudo, nunca, ao longo da história, o Islão foi transformado pelos europeus apenas num desafio, como tantas outras diferenças com que nos cruzámos ao longo da Expansão, e depois no período colonial. Como defende Zygmunt Bauman, para a Europa o Islão foi sempre vivido como uma ameaça (2004: 19). É o retorno do grande fantasma.

Como refere Salman Sayyid, os fantasmas geram terror, mas não existem; são uma ficção, são reminiscências de mortos, criaturas fora do tempo. Assim olhamos hoje os muçulmanos, fora do nosso tempo, ecos de tempos coloniais, prisioneiros de uma cultura de crença, sem qualquer subjetividade (Sayyid, 2003). São pessoas de longe, do Magreb, do Sul, da Ásia, da África Oriental, mas são também europeus, hoje talvez os europeus de quem mais se fala e que menos falam. Na sua grande maioria, e como nos tempos coloniais, vivem nas periferias da cidade fazendo-a mexer desde manhã. Como nos tempos coloniais, tornaram-se «*l'ennemi intime*», o inimigo íntimo, que é aliás título de um filme sobre a questão argelina em França.⁶ Hoje, como os fantasmas, aparecem por todo o lado e onde menos se espera, deslocam-se naquela que só nós pensávamos ser a nossa casa europeia. Transgridem fronteiras, estão em Londres e no Egipto, na Bósnia e na Tchechénia, em Boston, em Nova Iorque. Estiveram sempre presentes, mas sempre fora da nossa história, mas, como noutros tempos, colocam sob suspeita a hegemonia do Ocidente. Aliás,

⁶ A expressão é tomada do filme de Florent Emilio-Siri, *L'Ennemi Intime*, 2007, com argumento de Patrick Rotman, a partir do seu próprio romance de 2002, *L'Ennemi Intime* (Chihab Edition). Mas esta expressão tem origem na alegação de Pierre Leroy, último governador belga da província do Congo Oriental, «Lumumba, mon ennemi intime». Sobre este assunto, ver Omasombo Tshonda (2004).

como sublinha Daniel Rivet (2011), desde há muito que estão desde Marrocos até ao Afeganistão, em território praticamente contínuo e falando, na nossa imaginação, mais ou menos uma mesma língua, professando também, na nossa imaginação, uma religião comum mas plena de fraturas, instigadores das guerras civis e inter-Estados mais violentas, tal como o Cristianismo foi instigador das maiores divisões na Europa, ainda hoje visíveis entre o Norte da Europa, plurirreligioso, protagonista da segunda modernidade europeia, e o Sul da Europa, protagonista da Expansão, historicamente monorreligioso e com o Islão geograficamente à porta.

Hoje, intelectuais muçulmanos europeus e americanos explicam-nos em múltiplas publicações quem são, como se definem, como se disputam. Mostram-nos como todos estão também ansiosos, inseguros, pois esta ansiedade não acontece apenas em Estados não muçulmanos, mas também, e com uma grande violência, em Estados muçulmanos, muitas vezes em revoluções que estão muito longe de serem felizes e onde existem confrontos violentos. Como defende Sayyid (2003), para o Ocidente parece o renascimento de Deus que tanto trabalho nos deu a matar, para que o ser humano pudesse viver livre. O retorno de uma ideia de crença entra, portanto, em conflito com a ideia progressista da libertação da humanidade e da laicidade do Estado, o que não deixa de ser sintomático de como hoje, na Europa, assistimos à história, pois este juízo pressupõe que só no Ocidente há pessoas em luta pela liberdade. E basta abrir as televisões, os jornais, o computador, para ver o erro solitário deste juízo de valor. Trata-se de um *fundamental fear* (Sayyid, 2003), que não podemos ignorar, enquanto por nossa conta, dita europeia, as periferias europeias vão rebentando em nome de outros fundamentalismos, desta vez económicos e financeiros, provocando mais pobreza, exclusão, desânimo, medo, incerteza, transformando, sem consulta, aquilo que foi o sonho da comunidade europeia numa sociedade anónima com sede difusa entre Berlim e Bruxelas, as cúmplices elites de cada Estado membro, bem como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional.

A emergência do Islão, como habitualmente se designa, levanta questões fundamentais sobre nós próprios, sobre o que é a Europa e sobre a sua herança colonial, sobre o seu legado de conflito interno e externo, sobre os seus limites e, finalmente, sobre os seus íntimos fantasmas, refletidos na vocação suicidária que a enforma, e que, de tempos a tempos, se manifesta.

Pensar a Europa pós-colonial implica, portanto, perceber que aquilo que mais a definiu como Europa foi a sua vocação imperial – nas suas várias declinações – e que, conseqüentemente, a descolonização não foi apenas um movimento a Sul e

que atingiu os países descolonizados. Foi também um movimento que atingiu e atinge radicalmente o continente colonizador que foi Europa e que precisa de ser descolonizado, ou seja, precisa de reler o passado e a linguagem imperial e inequívoca em que foi narrado para melhor compreender o presente e pensar o futuro num tempo designado de guerra de civilizações. Um processo onde a Europa aprende a vencer o seu estado de múltiplas nações pós-imperiais e a descolonizar-se das suas ex-colónias, o que marca uma brusca inversão de paradigmas históricos, produzindo outras narrativas continentais e criando de facto, e assim, uma verdadeira hipótese de comunidade. Mas a Europa de hoje, e apesar dos seus líderes sonâmbulos⁷, fundamentalistas também de outros ideais sem Deus, dominados pela finança ou pura e simplesmente perdidos, caminha inexoravelmente para uma nova fase de descolonização que a «fratura colonial», vivida à escala global e no interior da Europa, demanda. Não se trata apenas de descolonizar a linguagem das grandes narrativas europeias, a que apelava Edward Said, mas de descolonizar as pessoas, descolonizar o descolonizador e a sua imagem e descolonizar o descolonizado e a sua imagem (Barnor e Sayyid, 2007: 13-31). Ou continuaremos com as designações que caracterizaram ainda o século XX, como o «estrangeiro» ou, no caso das populações oriundas das antigas colónias, falaremos ainda à maneira francesa de *les indigènes*, ou seja, aqueles que não são cidadãos, mas são sujeitos da nação na lógica da mais pura assimilação? Falaremos então de um «estrangeiro pós-colonial» ou de um «indígena pós-colonial» como sugere Pascal Blanchard? Continuaremos a gerar uma violência quotidiana assente na herança colonial? Continuaremos a gerar, sem os querer perceber, os «fundamentalistas relutantes» de que fala Mohsin Hamid no seu romance *The Reluctant Fundamentalist*, em que a personagem principal, educada nas grandes universidades americanas, gestor de topo de uma grande multinacional, de repente se surpreende a si próprio ao ver as Torres Gémeas explodir, e, mais tarde, no seu trabalho, fica paralisado, perante mais uma das grandes operações financeiras que iria destruir a vida de um país e dos seus cidadãos. Hesita, fica incapaz de apresentar o relatório financeiro que destruiria, em absoluto, a cidade chilena onde tinha estado em trabalho e que lhe relembra, nas pessoas, nos ambientes, nas conversas, nas lojas, o seu nativo, mas

⁷ A expressão, «*The Sleepwalkers*», era capa da revista *Economist*, 25 a 31 de Maio de 2013, mostrando os líderes europeus rumo a um abismo, como sonâmbulos, ecoando neste título o da conhecida obra de Christopher Clark sobre a Primeira Guerra Mundial, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, ele próprio possivelmente inspirado pelo título da trilogia romanesca *Die Schlafwandler (Os sonâmbulos)* do escritor austríaco Hermann Broch, publicada em 1931-32.

absolutamente distante, Paquistão. Todas estas ideias colocam em perspetiva crítica as noções das identidades nacionais circunscritas às curtas dimensões do Estado-nação historicamente tão penalizador da diferença e tão implacável na produção de espaços socialmente homogéneos. Elas denunciam que o tempo da Europa das nações já passou, e que as identidades, como até então pensadas, se dissolveram nos fluxos e refluxos da história, apontando para uma dimensão transnacional das identidades e, conseqüentemente, das memórias que as constroem numa dimensão transnacional, muitas vezes antagónica, assente na dimensão transterritorial sob a qual se construíram os impérios.

É este o percurso analítico realizado pelos intelectuais franceses já citados, Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire, que, em 2005, lançaram o marcante livro *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, olhando a sociedade multicultural francesa a partir da sua herança colonial e desafiando o país a assumir o seu passado colonial, até ao muito recente *Vers la guerre des identités – de la fracture coloniale à la révolution ultranationale* (2016), organizado por Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Dominic Thomas, após o terrível ano de 2015, com os seus sucessivos atentados. Neste livro, os autores traçam um diagnóstico das revoltas dos arredores em termos de uma «fratura pós-colonial» em que o Islão emerge como questão política, dentro de um quadro que combina herança colonial, permanência de subalternidades e emigração. Mas há duas críticas que eu apontaria a este livro. Uma primeira, na linha da curta recensão de Nicolas Well, no *Le Monde* de 19 de Maio de 2016, sobre a necessidade de perceber como é que esta memória da colonização é transmitida e passa para as gerações seguintes, para assim avaliar melhor o seu real impacto (Well: 2016: 23). Ou seja, como é que o lastro de nostalgia pela perda, para uns, e de permanência de subalternidade, para outros, é transmitido, reinterpretado e reescrito no contexto pós-colonial europeu pelas gerações seguintes àquela que protagonizou o evento traumático – as guerras coloniais, o deslocamento de populações em massa –, provocando hoje estas revoltas das periferias na Europa, que têm na sua raiz uma herança colonial ultramarina, chegando a fenómenos como o que o jornalista britânico Andrew Hussey apelidou, de forma sem dúvida apressada, de *The French Intifada – the long war between France and its Arabs?* Uma segunda crítica que faria a este livro é a ausência de uma reflexão importante sobre os processos a que António Sousa Ribeiro, na linha de Aleida Assman, chamou transnacionalização da memória. «Transnacionalização não apenas no sentido, por exemplo, em que um país historicamente colonizador partilha memórias e patrimónios – nomeadamente, desde

logo, o da língua – com países que são suas ex-colónias, mas também no sentido de que os limites nacionais se revelam demasiado estreitos» (Ribeiro, 2015: 89), por exemplo, para a atribuição de uma identidade. E de que modo é que estas memórias transterritoriais e transnacionais se transmitem e são reelaboradas pelas gerações seguintes, criando mesmo, por vezes, e para utilizar um conceito de Fernandez Retamar referindo-se à América Latina, uma «cultura de descendentes» (2004), ou seja, no caso europeu, de um europeu com memória angolana, congolosa, argelina? E não me refiro aqui apenas aos filhos de ex-colonizadores que também legitimamente reclamam essa herança, mas aos filhos de ex-colonizados. Entre outros, os ensaios de Abdellali Hajjat que conjugam o binómio imigração pós-colonial e herança colonial a partir de um olhar de segunda geração (2005), bem como o livro organizado por Nacira Guénif-Souilamas, *La République mise à nu par son immigration*, discutem amplamente as «transferências de memória» colonial (Stora, 1999) na atualidade europeia, visíveis na sobrevivência de fenómenos de subalternização, racismo, discriminação, intolerância religiosa, que, entre outros fatores, contribuem para uma certa ideia de sem lugar entre estas comunidades na França atual, ao mesmo tempo que a sua identidade francesa coloca em questão a narrativa da República. No limite, como defendeu recentemente num artigo de opinião Farhad Khosrokhavar, o problema não está na oposição entre Islão e laicidade *per se*, mas na herança histórica que os opõe em terreno político. O diferendo colonial presente na memória modifica, portanto, o conteúdo da laicidade, visto por uns como uma agressão e, por outros, como uma ameaça (2016: 20). É assim que, ao mesmo tempo que a história fica refém deste presente, porque é matéria orgânica da sua composição, também se torna um alibi para não se discutir esse mesmo presente pós-colonial, como referiu João Paulo Borges Coelho falando de um outro contexto pós-colonial, o do seu país, Moçambique (2016).

Na parte seguinte deste ensaio, proponho uma leitura desta herança e da reclamação desta herança para o caso português, utilizando como suporte a análise de algumas obras literárias recentes, que narram a história daqueles que, não sendo socialmente desprotegidos, também ficaram de fora do paradigma narrativo dominante. Refiro-me àqueles que a seguir ao 25 de Abril de 1974 regressaram a Portugal, como *retornados*, e pretendo analisar brevemente como hoje é vista e narrada a história desses regressos pela segunda geração no caso português.

Trata-se de «histórias» histórica e politicamente «entrelaçadas», para recuperar a expressão de Edward Said em *Culture and Imperialism*, ou seja, de uma história comum de memórias muito diferentes e, conseqüentemente, de diferentes impactos

e expressões, seja do ponto de vista privado, seja do ponto de vista público, pois aquilo que para uns constitui a rememoração do trauma do «paraíso perdido» foi, para outros, a libertação da opressão e da subalternização e a conquista da independência. Trata-se de apreciar também nestes casos a transnacionalidade e trans-territorialidade das memórias, que levam a reclamações identitárias semelhantes, mas comportam memórias dissonantes, competitivas ou mesmo antagónicas ou que assim têm vindo a ser lidas.

Portugal em questão hoje

O presente que vivemos é criado pelo nosso passado, sendo que o presente é simultaneamente fruto e negociação desse passado no presente, tornando inclusive esse passado como algo de novo quando vivenciado pelos cidadãos hoje. Por isso a interação entre memória e história é tão pertinente, pois ela encena quotidianamente um debate sobre a atualidade. Mas há também nesta relação, nesta negociação, como bem apontou Fernando Rosas na sua última lição,⁸ a criação de uma «desmemória», que não é propriamente o esquecimento, mas é o resultado da conjugação de fatores objetivos e subjetivos, ligados a agentes, nomeadamente políticos, aos *media*, aos currícula das escolas e universidades, aos agentes culturais e às narrativas produzidas, que nos colocam num tempo descontextualizado, como se os fenómenos que vivemos não tivessem uma relação orgânica com o passado (Rosas, 2016).⁹ A prazo, todos estes fatores contribuem para definir, e até vão ditando, o que as sociedades devem esquecer e o que devem lembrar. Se, por exemplo, na Europa em geral existe uma memória oficial cultivada em relação às Grandes Guerras, o mesmo não pode dizer-se em relação à herança colonial europeia, em muitos casos dramatizada com processos bélicos e de descolonização abrupta com grandes movimentos populacionais. Dois acontecimentos passados, que nos fazem refletir sobre os usos públicos da memória e da sua relação com a história; duas

⁸ Fernando Rosas, «História, (des)memória e hegemonia», Universidade Nova de Lisboa, 5 de Maio, 2016. Disponível on-line em <https://www.youtube.com/watch?v=JxHwbiCnYxE>. Acedido a 7 de Setembro de 2016.

⁹ Sobre esta última lição ver o notável artigo de Almeida, 2016: 34.

heranças que nos constituem enquanto europeus do século XXI: uma, ficou do lado do que devemos lembrar, o lado do luto pronunciado e da comemoração para que não esquecêssemos e não repetíssemos, procurando uma paz sempre renovada e obtida pelo diálogo; outra, ficou do lado do que devemos esquecer, o lado do luto a medo pronunciado, não reconhecido publicamente, resultado de uma paz obtida pelo silêncio.

Sabemos que o silêncio é essencial à memória e à história. Trata-se de uma espécie de luto necessário para que o diálogo se restabeleça e haja condições não só de estudo científico, como de prestação de testemunho. Por isso há uma legislação que protege os arquivos por determinado tempo de consulta. No que diz respeito à história, na sua relação com a política, só situações excepcionais, como por exemplo as de um inquérito parlamentar a um determinado acontecimento, permitem a abertura dos arquivos, como aconteceu recentemente na Bélgica na investigação do assassinio de Patrick Lumumba, que conduziu a um pedido de desculpas formais do Estado belga à família; no que diz respeito ao testemunho, não há uma legislação formal, mas há, seguramente, a necessidade de que haja condições para prestação do testemunho, seja da parte de quem o presta, seja da parte de quem o escuta. Por isso, por exemplo, no imediato pós-Segunda Guerra Mundial, não existia na sociedade alemã – e na sociedade europeia em geral – interesse relativamente à experiência dos campos de extermínio nazis, nem capacidade das vítimas para elaborar um testemunho; como não havia, na sociedade francesa pós-Guerra da Argélia, ou na sociedade portuguesa pós-25 de Abril, interesse em saber o que se tinha passado em África, nem com a guerra, nem com os colonos.

Que testemunho poderia então ser dado sobre as Guerras Coloniais ou sobre o retorno de colonos e funcionários a Portugal ou a França nos inícios da descolonização? Que condições de receção havia na sociedade francesa ou portuguesa para a audição deste testemunho? Quem estava de facto interessado em ouvir falar sobre o que se tinha passado em África? Para que haja testemunho, é necessário que exista um interesse por parte da sociedade em conhecer aquilo que é testemunhado. No caso português, pela natureza ditatorial do regime do Estado Novo, a longa Guerra Colonial, de 1961 a 1974, resistia logo de início a ser nomeada – Guerra do Ultramar, Guerra de África, ação de soberania – e resistia à narrativa. As notícias eram escassas no domínio público e frequentes, mas pronunciadas, na surdina das cartas e dos regressos pelos combatentes ou em poemas e canções censuradas e de circulação restrita. No pós-25 de Abril, e pela natureza libertadora do momento pelos mesmos militares que em África fizeram a guerra, a guerra foi silenciada e

resistiu de novo à narrativa. Por motivos diferentes, mas semelhantes na necessidade de geração de um silêncio, o mesmo se passou com a questão da Argélia em França, só reconhecida como guerra pela sociedade francesa na Assembleia Nacional em 1999. Assim, estas guerras tornaram-se inconfessadas e inconfessáveis e o regresso de milhares de colonos um simples efeito colateral do final dos impérios, reduzindo-se, no início, o espaço de recordação aos seus protagonistas: os ex-combatentes, os retornados, os *pied noirs* e as suas famílias.

No caso português que a partir de agora me irá ocupar, no pós-25 de Abril de 1974 pensaríamos, quase intuitivamente, que todos os temas seriam amplamente discutidos, mas a verdade é que o império, a Guerra Colonial que levaria ao seu fim, a descolonização que se lhe seguiu, com o retorno de centenas de milhar de pessoas a Portugal, constituíram sempre uma espécie de memória silenciada, uma memória incómoda, difícil de assumir e elaborar pelo novo regime. É evidente que as razões do silêncio sobre África antes e depois do 25 de Abril são de natureza diferente, mas é sobre este silêncio que se negocia o que se deveria esquecer e o que se deveria recordar – da ditadura, de África, da Guerra Colonial – para, sobre este pacto de esquecimento e recordação, inventar uma possível democracia no tempo prescrito de eleições e outros urgentes processos que compõem o corpo social e político dos sistemas democráticos ocidentais. Memória e esquecimento, silêncio, trauma, recalçamento, mas também exaltação, imaginação, invenção e novidade são, assim, alguns dos pressupostos sobre os quais se ergueu a jovem democracia portuguesa, nascida sobre uma revolução imaginada como pacífica, esquecendo assim, de um só golpe, todo o sangue de África que ela continha. Resumindo, a memória – e, sobretudo, a memória de África – não parecia ser contemplada como um elemento essencial à construção da democracia. Pelo contrário, ela era permanentemente o seu elemento perturbador, pois nela tropeçávamos a cada passo, ora sob a forma dos ex-combatentes regressados, ora sob a forma de retornados de África, ora ainda sob a forma de complexas negociações diplomáticas que cada dia nos comprometiam com a rota europeia e nos desresponsabilizavam de África no âmbito do quadro geral da Guerra Fria em África.¹⁰ Numa espécie de contradiscurso, a ficção portuguesa do pós-25 de Abril ia mostrando a importância da memória, não só como essencial à construção da democracia, mas como seu elemento fundamental. Hoje, o império e a sua herança povoam a literatura portuguesa contemporânea, tanto com memórias douradas desse tempo, numa imagi-

¹⁰ Sobre esta questão ver Anstee, 1997.

nação «pós-luso-tropical» (Almeida, 2000) do império perdido, como com memórias cinzentas da brutalidade do colonialismo e da Guerra Colonial que pôs fim ao império. Escritores como António Lobo Antunes, João de Melo, Carlos Vale Ferraz, Helder Macedo, Lídia Jorge, Ricardo Saavedra, mas também os mais jovens Paulo Bandeira Faria, Rodrigo Guedes de Carvalho, Isabela Figueiredo ou Dulce Maria Cardoso, têm vindo a preencher significativamente esta heterogênea linha ficcional. Pelas análises profundas que empreendem do Portugal contemporâneo, intrinsecamente ligado à memória da ditadura, e pela leitura política e ideológica que fazem do que foi o colonialismo em África, estas obras oferecem-nos, através dos enredos, das personagens e das experiências por elas vividas, uma maior inteligibilidade do social e do histórico e questionam os protocolos de esquecimento sobre os quais se fundou e construiu a nossa democracia, mais à procura da Europa do que de si própria, exigindo-nos uma democracia com memória.

O Esplendor de Portugal, de Lobo Antunes (1997), enquadra-se nestas análises profundas de Portugal, elegendo como tópico o «nosso colonialismo inocente» (Lourenço, 2014), pensado por Eduardo Lourenço em vários artigos e em vários momentos da democracia portuguesa, trabalhado ficcionalmente por Helder Macedo no romance *Partes de África*, logo em 1991, por Isabela Figueiredo em *Caderno de memórias coloniais*, de 2010, Dulce Maria Cardoso em *O retorno*, de 2012, e, recentemente, por Vasco Luís Curado em *O país fantasma*, de 2015. Em 1991, *Partes de África* constituía um livro pioneiro neste aspeto e, à semelhança de *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, fundava-se sobre um diálogo póstumo com a figura do pai, transfigurada ora na nação portuguesa, ora na própria imagem do colonialismo português em África. Por seu turno, *Esplendor de Portugal* trazia à cena do texto a questão identitária do colonizador e do ex-colonizador, não tanto a partir da análise das relações desiguais de poder, como em *Caderno*, de Isabela Figueiredo, mas a partir da fraturada relação de pertença/posse dos sujeitos brancos à terra de Angola outrora colonizada, deixando-os a todos, em tempos de descolonização, sem lugar. *O Esplendor de Portugal* dá início a essa narração trágica. Ao rejeitar as metanarrativas dominantes da historiografia, *O Esplendor de Portugal* questiona os silêncios que o antigo e o novo regime saído do 25 de Abril fizeram sobre a gesta colonial e o seu trágico fim. Reclama o direito de narrar, trazendo para a cena do texto aqueles que esse mesmo paradigma assume como ruínas de impérios, de casas, de corpos, na medida em que fraturam a sua coerência narrativa, como tão bem vêm mostrar os livros de interrogação e questionamento sobre este passado de Isabela Figueiredo e Dulce Maria

Cardoso, ao colocarem as questões que a geração que ainda protagonizou o império não poderia enunciar:

Se houvesse guerra aqui sempre queria ver se os de cá se iam todos embora, se deixavam tudo ao deus-dará como nos obrigaram a fazer. O pai tinha razão, aquilo era a nossa terra, devíamos ter ficado lá, só um covarde abandona a sua terra sem dar luta. O pai pode não ter sido esperto como o Sr. Manuel mas o pai é que tinha razão, foram todos cobardes, e eu também, eu mais que todos. (Cardoso, 2011: 125-6)

Numa continuidade da exploração da figura do ex-colonizador que fica sem lugar, mas também numa perspetiva de segunda geração como em *Cadernos, O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, lida com a herança dos filhos de colonos metidos à pressa em mais um avião da ponte aérea de 1975, em fuga para Portugal. Elegendo como narrador um jovem que retorna com a irmã e a mãe à desconhecida e imaginada metrópole, *O retorno* assume as perplexidades e as questões de um adolescente que não entende por que razão Angola já não pode ser a terra que sente como sua. E é a partir da sua vivência num hotel de retornados que toma contacto, por um lado, com Portugal, através da rua, da escola, dos namoros, e, por outro lado, com o seu grupo de pertença em trânsito, *os retornados*, num país que na verdade não acolhe, colocando-os entre os hotéis e as salas de espera do IARN onde de um momento para o outro o império se foi acomodando:

Estavam lá retornados de todos os cantos do império, o império estava ali, naquela sala, um império cansado, a precisar de casa e de comida, um império derrotado e humilhado, um império de quem ninguém queria saber. (Cardoso, 2012: 86)

A partir de diferentes posicionamentos, memórias, lugares e encenações, todos estes livros mostram quanto a descolonização atingiu o continente colonizador que foi a Europa e, no caso sob análise, Portugal, que, no pós 25-de Abril de 1974, se tornou o espaço de aportagem de emigrantes, exilados políticos, desertores, retornados e ex-combatentes. Neste sentido, esta literatura, saída da variedade de trânsitos que compõem o Portugal atual, acusa uma viragem essencial na tomada de consciência pós-colonial do espaço antigamente colonial e das vivências aí havidas como essenciais à nossa identidade de portugueses, de europeus, e às nossas identidades individuais. Por isso, a viagem de retorno pós-colonial que estes livros

encenam – de Portugal para África –, à semelhança de outras literaturas europeias, e penso em particular nos casos de França e do Reino Unido, inverte o sentido da *história de regressos*,¹¹ sobre o qual se foram construindo e narrando os impérios ultramarinos europeus. A viagem europeia agora empreendida é mais complexa. Ela constitui um reconhecimento de que grande parte da história que nos constitui se passou fora de Portugal e da Europa e que, para perceber a «fratura colonial» que nos marca a todos, tem de se contar a história das pertenças e vinculações de muitos sujeitos àquelas outras terras outrora parte do império, sob pena de ficarem todos como uma espécie de «refugiados da história» (Marcus, 1997: 17), como as personagens de *O Esplendor de Portugal*, perdidas numa Lisboa que não os acolhe ou a própria narradora de *Caderno*, quando se autocalifica como «desterrada», ou seja, sem terra, vivendo a coincidência impossível de resolver, enquanto herdeira do sujeito colonizador: é que a sua história individual de pertença àquela terra – «Na terra onde nasci seria sempre a filha do colono» (Figueiredo, 2010: 133) – coincide com a história pública do colonialismo português em África.

As obras de Isabela Figueiredo, *Caderno de memórias coloniais*, de Dulce Maria Cardoso, *O retorno*, e *O país fantasma*, de Vasco Curado, oferecem a grande novidade do olhar sobre o colonialismo português já não a partir do olhar de quem mal ou bem o protagonizou, ora como filho de administrador colonial, ora como antigo colono, ora como miliciano ou militar do exército colonial em África, mas a partir da memória do olhar de uma criança que, ao mesmo tempo que acorda para o mundo, acorda também para a realidade do colonialismo, personificado na complexa, amada e odiada figura do pai, no caso de *Cadernos de memórias coloniais*, e para a sua identidade até então assumida como pacífica e com vagas referências a uma família em Portugal e a um pai lutador por uma vida melhor a que nunca teve direito na então metrópole, em *O retorno*. Neste aspeto, *Caderno de memórias coloniais*, bem como *O retorno* e *O país fantasma*, alinham-se não nas produções da geração de retornados ou de ex-combatentes, mas nos da geração dos netos que Salazar não teve: a geração dos filhos da Guerra Colonial,¹² os filhos da ditadura,

¹¹ A expressão remete para o título do meu livro *Uma história de regressos – Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo* (Ribeiro, 2004).

¹² Algumas das reflexões aqui tecidas no âmbito da segunda geração e pós-memória da Guerra Colonial têm origem no projeto «Filhos da Guerra Colonial: pós-memória e representações», que decorreu no Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra, com financiamento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (PTDC/ELI/65592/2006) e do Ministério da Defesa Nacional (2009). Este projeto foi coordenado pela autora deste texto e fizeram parte da equipa os investigadores António Sousa Ribeiro (CES), Roberto Vecchi (Universidade de Bolonha/ CES), Luisa Sales (Hospital Militar de Coimbra), Rui Mota Cardoso

os filhos dos retornados, aqueles que têm uma memória própria, mas de criança, dos eventos que levaram ao fim do império português em África, ou pós-memórias¹³ já, ou seja, aqueles que não têm memórias próprias destes eventos, mas que cresceram envolvidos nessas narrativas sem delas terem sido testemunhas.

Falo de uma geração, portanto, com memória de criança da Guerra Colonial como Paulo Bandeira Faria no romance *As sete estradinhas de Catete*, onde a personagem principal é um filho de um oficial da Força Aérea, que relata a guerra a partir do olhar de uma criança que procura encontrar o sentido de um mundo às avessas; de Rodrigo Guedes de Carvalho em *Daqui a nada*, em que um pai «retorna» – sem de facto nunca voltar da guerra – para uma filha que não mais conseguirá amar; de António Teixeira Mota, que, nos poemas de *Luta incessante* chora o pai, que nunca conheceu, morto em combate; de Norberto Vale Cardoso, que regista no seu romance *Impressão digital* e na sua poesia as «metástases» da guerra que povoaram a sua infância.

Mas a que nos referimos quando falamos deste tipo de memória? Falamos de uma memória marcada pela distância geracional, ou seja, memória de segunda geração, filha de uma primeira de testemunhas (vivenciais, presenciais, experienciais), marcada pelo silêncio. Mas no contexto português, abordado nos livros referidos, uma outra questão se coloca, na linha do que Roberto Vecchi (2011) tem vindo a apontar nos seus estudos sobre a Guerra Colonial: que tipo de memória e pós-memória poderá emergir de uma memória tão disputada e controversa como a dos portugueses em África em tempos coloniais, tão incapaz de ainda hoje gerar memórias políticas partilháveis? Que pós-memória então?

Enquanto poderoso tipo de memória que surge mais do silêncio que das palavras, mais dos fragmentos do que das narrativas completas, mais de interrogações do que de respostas, a pós-memória configura-se como uma memória específica, que se alicerça numa relação ética com a experiência traumática dos pais/do país, de que os filhos se sentem herdeiros, e que requer um reconhecimento, no seio familiar e no espaço público.¹⁴ E aqui reside a cisão, manifesta na impossibilidade

(Faculdade de Medicina, Universidade do Porto), e as investigadoras júniores, Hélia Santos, Aida Dias, Luciana Silva, Mónica Silva (CES) e Ivone Castro Vale (Faculdade de Medicina, Universidade do Porto).

¹³ O conceito de pós-memória é inicialmente desenvolvido por Hirsch (1996) e amplamente colocado em questão por Sarlo (2007).

¹⁴ Estas reflexões no seu conteúdo e forma foram retiradas dos artigos de autoria coletiva, onde são amplamente desenvolvidas, Ribeiro *et al.* (2012) e Ribeiro e Ribeiro (2014).

de amor, pela traição, que o livro de Isabela Figueiredo a tanto custo grita e que o torna trágico. Aquele pai de quem ela dificilmente se despegou no aeroporto de Lourenço Marques estava, como Lourenço Marques e a sua infância, perdido para sempre e, por isso, é solicitado à narradora, quando parte para a metrópole, que dê testemunho do que estava a acontecer aos brancos, do que estava a acabar naquele ponto português do Índico – «O tempo dos brancos tinha acabado» (Figueiredo, 2010: 88). Mas o testemunho que a narradora é capaz de emitir não é aquele que os futuros retornados que se despediram da menina filha do electricista no aeroporto de Lourenço Marques insistiram que ela contasse, para que cumprisse o seu papel de testemunha:

Transmitiram-me o recado no caminho até ao aeroporto, passada a picada de areia alta que vinha das entranhas da Matola, e se fazia a 90 à hora até chegar ao alcatrão. Repetiram-mo. «Não te esqueças de contar.» [...] Contas tim-tim por tim-tim os massacres de Setembro. Contas tudo o que nos aconteceu. E à Candinha... (Figueiredo, 2010: 79)

Sem deixar de dar esse testemunho do que acontecia aos brancos, mas sabendo bem que nunca foi portadora da sua mensagem, a narradora dá também testemunho do que foi acontecendo aos negros ao longo do final do processo de colonização que testemunhou, e isso não era suposto fazer, porque «os outros brancos que lá estiveram nunca praticaram o colun..., o colonis..., o colonialismo, ou lá o que era. Eram todos bonzinhos com os pretos, pagavam-lhes bem, tratavam-nos melhor, e deixaram muitas saudades» (Figueiredo, 2010: 49).

O testemunho de Isabela Figueiredo assenta essencialmente em três elementos fundamentais sobre os quais se funda qualquer colonialismo que, por mais pobre que seja, nunca é «subalterno» (Santos, 2001: 24), nunca é «inocente»: a diferença manifesta no racismo que a narradora capta de forma acutilante com os seus olhinhos de criança – «a vida dos negros, essa vida dos que eram da minha terra, mas que não podiam ser como eu» (Figueiredo, 2010: 52); a exploração do trabalho, que a narradora denuncia, sob a forte imagem dos «pretos do meu pai»; e o medo colonial que gera e justifica a violência, cuja responsabilidade é sempre imputada ao outro. Este testemunho sobre o outro lado do colonialismo praticado pelos portugueses era suposto ter ficado em silêncio, como em silêncio ficou o que aconteceu ao pai de Rui, de *O retorno*, que chegou meses depois da família a Portugal, com o corpo com cicatrizes e a palavra muda, como em silêncio ficou toda a violência

narrada em *O país fantasma*. Todavia, e como fica patente nas narrativas, em Portugal ninguém estava de facto interessado em saber o que tinha acontecido nem aos negros, nem aos brancos.

Não bastava olhar, era preciso ver, e houve muitos que, ao contrário de Isabela Figueiredo, não quiseram e continuaram a não querer ver, tornando a memória de África na sociedade portuguesa uma memória ainda conflituosa e não partilhável. Daí o seu sentimento de abandono, a sua solidão, as suas manifestações privadas ou grupais de recordação. Por isso, talvez, os colonos se tenham mantido colonos até ao fim da vida, como o pai de Isabela ou como o Pacaça e o Sr. Belchior de *O retorno*, «os velhos do hotel» onde está Rui, que «não conseguem parar de falar do império» (Cardoso, 2011: 188), exemplificando assim o que Benjamin Stora tem vindo a definir, em termos contemporâneos europeus, como a «transferência de memória» (Stora, 1999) do mundo colonial para as populações etnicamente marcadas que fazem parte da Europa/do Portugal actual:

O meu pai revoltava-se quando encontrava uma branca com um negro, já depois do 25 de Abril, em Portugal. Fitava os pares como se visse o Diabo. Eu dizia-lhe, pára de olhar, o que é que te interessa? Respondia-me que eu não sabia, que um preto nunca poderia tratar bem uma branca, como ela merecia. Era outra gente. Outra cultura. Uns cães. Ah, eu não entendia. Ah, eu não podia compreender. Ah, eu era comunista. Como é que tinha sido possível eu dar em comunista? (Figueiredo, 2010: 16, 15)

Os de cá podem dizer o que quiserem que não vão mudar a minha opinião, os pretos não prestam. (Cardoso, 2011: 92)

Talvez a partir dos livros de Isabela Figueiredo, de Dulce Maria Cardoso, de Paulo Bandeira Faria, de Rodrigo Guedes de Carvalho, de Norberto Vale Cardoso, de Vasco Luís Curado e outros se possa constituir não só um discurso fundador de uma identidade da segunda geração (filha de retornado, filha de um ex-combatente, filha de um preso político, filha da ditadura), mas também, e pela partilha que oferece, restituir uma (im)possível memória da cena traumática para quem a protagonizou, ainda que, como mostram Isabela Figueiredo ou Helder Macedo, só se possa fazê-lo postumamente e, portanto, com efeitos efetivos apenas na segunda geração, mas seguramente que com efeitos morais de prolongado impacto. Daí, e mais uma vez, a importância do testemunho, o elemento aparentemente capaz de fazer cumprir aquilo a que Primo Levi chamou «o dever de memó-

ria»,¹⁵ ao estabelecer um cúmplice compromisso entre quem conta – cumprindo, assim, a sua função de testemunha – e quem ouve – assim tomando conhecimento e não mais podendo dizer que não sabia. Desta forma, gera-se o pacto de responsabilidade partilhada inerente à funcionalidade da literatura-testemunho e gera-se a obrigação de a geração seguinte continuar na busca de respostas para as questões dos pais, tentando fazer a síntese entre um excesso de memória individual dos pais e a falha da memória pública, aquela que, no fundo, define aquilo que *devemos esquecer* e o que *devemos recordar*.

Considerações finais

À semelhança do que acontece na Europa atual que, como Portugal, vive marcada pela «fratura colonial», um elemento de grande relevância política emerge destas ficções: o ato colonial não termina com quem o executou, ele passa para as gerações seguintes sob a forma das figuras do ex-colonizador e do ex-colonizado que complexamente reencenam uma fantasmagoria que se identifica com o habitante mais íntimo do inconsciente europeu – o seu fantasma colonial, que, ora sob a forma de «transferências de memória» colonial, ora sob a forma de «erupções de memória», entre outras, se manifesta e assim interroga a essência das sociedades multiculturais europeias. Esta não é, portanto, uma questão francesa ou portuguesa como aqui mais intensamente trouxe, a partir de alguns textos literários. Esta é uma questão da Europa, um continente que se estruturou sobre o ato colonial, seja num modelo central europeu, russo ou turco de anexação do território do próximo, criando assim grandes extensões de domínio territorial contíguo ao território metropolitano, seja na sua versão nórdica particularmente desenvolvida pela Suécia e pela Dinamarca, seja ainda naquele que particularmente aqui abordei: o modelo de vocação ultramarina da Europa mais ocidental, e que hoje colhe as suas heranças, que vão desde a diáspora planetária das suas línguas, modos e heranças políticas, às populações de ex-colonizadores e de ex-colonizados que, na sequência de vários fluxos migratórios, passaram a integrar a Europa.

¹⁵ Utilizo a tradução portuguesa (Levi, 1997).

Será de facto a partir da descolonização das pessoas, desse ato político, que se pode construir um discurso europeu inclusivo, que implique na sua base uma reformulação identitária do ser europeu, e que não passa seguramente pela rasura da diferença europeia, que muitos intelectuais europeus praticam num inebriamento de um «multiculturalismo celebratório» (Santos, 2006) historicamente amorfo, nem pela assimilação (palavra de memória colonial) do outro como europeu. Mas passará provavelmente, como diz Eduardo Lourenço ao longo da sua múltipla reflexão sobre a Europa, pela aceitação de que o paquistanês, o indiano ou o senegalês querem ser paquistaneses, indianos ou senegaleses na Europa, como aliás nós fomos em situação de grande privilégio político, social e económico, portugueses, franceses, ingleses em África, na Ásia, no mundo. Como mostra Eduardo Lourenço, não é fácil para o continente que subalternizou meio mundo, julgando que a ambição dos outros só poderia ser serem europeus na perspetiva da mais pura assimilação, colher hoje no interior da Europa, e expressa por europeus, esta perceção, porque ela implica, como diz Roberto Vecchi, uma «exceção de nós próprios» (2011). Mas não é um sistema de inversão de papéis que está aqui em causa, ou seja, uma «colonização às avessas»,¹⁶ mas sim a construção efetiva de uma comunidade que tem o tamanho do mundo e, por isso, o desafio que se coloca hoje à Europa tem a dimensão do que nos acontece. É radical, e implica não apenas uma mudança do olhar, mas uma mudança da escala do olhar.

Só promovendo o ato de descolonização, também da Europa, podemos perceber o estado de suspensão de sentido de um percurso que vivemos hoje e, finalmente, entender que o que nos acontece hoje vai muito para além da crise, primeiro bancária, depois financeira e agora todas as anteriores mais a crise orçamental, como é visível na progressão adjetival da crise nos documentos emanados dos organismos europeus. A adjetivação da crise é infinitamente mais vasta do que o falhanço financeiro e político gerido rumo a um fundamentalismo financeiro sem saída e, em breve, sem pessoas, incapaz de perceber o que é de facto ser europeu hoje, incapaz de saber estar «num Sagres qualquer» (Pessoa, 1977) e perceber «as partes sem todo» de que falava Alberto Caeiro, e que é a Europa no mundo de hoje. Olhando a Europa como miragem comunitária dos cidadãos, só podemos rejeitar o equívoco do olhar suicidário nacionalista e apostar no ambicioso sonho que a miragem num dia «de luz perfeita e exata» colocou no horizonte, como «um sonho

¹⁶ Evoco aqui o poema de Louise Bennett, «Colonization in Reverse» e a discussão à volta deste conceito (ver Bennett, 1983).

nítido como uma fotografia» (Pessoa, 1977). Um sonho em que «entraremos de pé no tempo dos outros» (Lourenço, 2007), porque «eles» já não são «outros», mas nós mesmos, protagonistas não de uma história e de uma «contra-história»,¹⁷ mas de uma história plural. Um sonho em que ser europeu é uma condição geopolítica e espiritual de liberdade, em que a casa tem o tamanho do mundo.

Referências bibliográficas

- Almeida, Miguel Vale (2000), *Um mar da cor da terra: Raça, cultura e política de identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- Almeida, Nuno Ramos de (2016), «A paixão do real», *Jornal i*, 16 de Maio, 34.
- Anstee, Margaret Joan (1997), *Órfão da Guerra Fria, radiografia do colapso do processo de paz angolano, 1992/ 93*. Porto: Campo das Letras.
- Antunes, António Lobo (2001), *O esplendor de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.
- Blanchard, Pascal et al. (2005), *La fracture coloniale: La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: Éditions La Découverte.
- Blanchard, Pascal et al. (2016), *Vers la guerre des identités? De la fracture coloniale à la révolution ultranationale*. Paris: La Découverte.
- Barnor, Hesse; Sayyid, Bobby (2006), «Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary», in N. Ali et al. (orgs.), *A Postcolonial People: South Asians in Britain*. London: Hurst & Company, 13-31.
- Bauman, Zygmunt (2004), *Europa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bennett, Louise (1983), *Selected Poems*. Kingston: Sangstar's.
- Cardoso, Dulce Maria (2011), *O retorno*. Lisboa: Tinta-da-China.
- Cardoso, Norberto Vale (2005), *Impressão digital*. Lisboa: Roma Editora.
- ____ (2006), *Fogo fátuo: metástases da infância*. Porto: Ecopy.
- Carvalho, Rodrigo Guedes (1992), *Daqui a nada*. Lisboa: Dom Quixote.
- Coelho, João Paulo Borges (2016), «Uma conversa com o escritor moçambicano João Paulo Borges Coelho, a propósito do seu último livro, *Água, uma novela rural*», *Rede Angola*, 25 Julho. <http://www.redeangola.info/especiais/as-sociedades-estao-em-ruptura-e-a-tradicao-nao-da-resposta-a-problemas-desta-magnitude/>. Acesso em 14 de Setembro 2016.
- Curado, Vasco Luís (2015), *O país fantasma*. Lisboa: Dom Quixote.
- Dakhli, Jocelyne, Vincent, Bernard (orgs.) (2011), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*. Tome 1: *Une intégration invisible*. Paris: Albin Michel.

¹⁷ A expressão é de Gilroy, 2007: 175.

- Dakhli, Jocelyne, Kaiser, Wolfgang (orgs.) (2013), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. Tome 2: Passages et contacts en Méditerranée*. Paris: Albin Michel.
- Faria, Paulo Bandeira (2007), *As sete estradinhas do Catete*. Lisboa: Quidnovi.
- Figueiredo, Isabela (2001), *Caderno de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.
- Gilroy, Paul (2005), *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.
- ____ (2007), «Multicultura e convivialidade na Europa pós-colonial», in António Pinto Ribeiro (org.), *A urgência da teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Tinta da China, 167-88.
- Ferro, Marc (2007), «O ressentimento na História: um passado mais presente que o presente», in António Pinto Ribeiro (org.), *A Urgência da Teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Tinta da China, 45-58.
- Hamid, Moshin (2007), *The Reluctant Fundamentalist*. London: Hamish Hamilton.
- Hajjat, Abdellali (2005), *Immigration postcoloniale et mémoire*. Paris: Hartmann.
- Hirsch, Marianne (1996), «Past Lives: Postmemories in Exile», *Poetics Today*, 17(4), 659-86.
- ____ (2002), *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge/London: Harvard University Press [1997].
- Guerif-Souilames, Nacira (org.) (2006), *La République mise à nu par son immigration*. Paris: La Fabrique.
- Hussey, Andrew (2014), *The French Intifada – The Long War between France and its Arabs?*. New York: Farrar, Straus e Giroux.
- Khan, Yasmin (2015), *India at War: the Subcontinent and the Second World War*. Oxford: Oxford University Press.
- Khosrokhavar, Farhad (2016), «Le fondamentalisme laïque fragilise la France», *Le Monde*, 9 Setembro, 20.
- Levi, Primo (1997), *O dever da memória*. Lisboa: Civilização/Contexto.
- Lourenço, Eduardo (1999), *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- ____ (2000), *A morte de Colombo – Metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Lisboa: Gradiva.
- ____ (2001), *Europa desencantada: para uma mitologia europeia*. Lisboa: Gradiva.
- ____ (2007), «O nosso tempo e o tempo dos outros», aula inaugural da Cátedra Eduardo Lourenço, Universidade de Bolonha, Dezembro.
- ____ (2014), *O colonialismo como o nosso impensado*. Org. Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva.
- Macedo, Helder (1991), *Partes de África*. Lisboa: Presença.
- Mallaby, Sebastian (2002), «The Reluctant Imperialist – Terrorism, Failed States and the Case for American Empire», *Foreign Affairs*, 81(2), 2-7.
- Marcus, Greil (1997), *The Dustbin of History*. London: Picador.
- Monteiro, Adolfo Casais (1993), *Poesias completas*. Lisboa: INCM.
- Moodod, Tariq (2007), *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity.
- Mota, António Teixeira (2005), *Luta incessante*. Espinho: Elefante Editores.

- Mudimbe, Valentin (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson & Sons, Ltd.
- Omasombo Tshonda, Jean (2004) «Lumumba, drame sans fin et deuil inachevé de la colonisation», *Cahiers d'Études Africaines*, 173-174, 221-61.
- Pessoa, Fernando (1977), *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Poutrin, Isabelle (2012), *Convertir les Musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: PUF.
- Raghavan, Srinath (2015), *India's War: World War II and the Making of Modern India*. New York: Allen Lane.
- Retamar, Roberto Fernandez (1971), *Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México Editorial Diógenes.
- Ribeiro, António Sousa; Ribeiro, Margarida Calafate (2013), «Os netos que Salazar não teve: Guerra Colonial e memória de segunda geração», *Abril – Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, 5(11), 25-36.
- Ribeiro, António Sousa (2015), «Memória», in Walter Rossa; Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Patrimónios de influência portuguesa: modos de olhar*. Coimbra: IUC, 81-94.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos: Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- ____ (2009) «Uma outra história de regressos: Eduardo Lourenço e a cultura portuguesa», *Colóquio-Letras*, 171, 151-63.
- Ribeiro, Margarida Calafate *et al.* (2012), «The Children of the Colonial War: Post-Memory and Representations», in Isabel Capelo Gil; Catherine Nesci (orgs.), *Plots of War: Modern Narratives of Conflict*. Berlin: De Gruyter, 11-23.
- Rivet, Daniel (2012), «Les Indigènes de la République», *Le Nouvel Observateur*, hors de série, n.º 79, Janvier-Février, 42-44.
- Rosas, Fernando (2016), «História, (des)memória e hegemonia», Universidade Nova de Lisboa, 5 de Maio. Disponível online em <https://www.youtube.com/watch?v=jxHwbiCnYxE>. Acedido a 7 de Setembro de 2016.
- Rusdhie, Salman (2012), *Joseph Anton: A Memoir*. New York: Random House.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), «Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade», in Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (org.), *Entre ser e estar – Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 23-85.
- Santiago, Silviano (2004), *O cosmopolitismo do pobre: Crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: UFMG Editora.
- Sarlo, Beatriz (2007), *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras e Editora da UFMG.
- Sayyid, Bobby (2003), *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.

- Schurmans, Fabrice (2013), *O trágico do Estado pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*. Coimbra: Almedina.
- Stora, Benjamin (1999), *Le transfert d'une mémoire: De l'«Algérie française» au racisme anti-arabe*. Paris: La Découverte.
- ____ (2012), «Algérie, la guerre de tous les Arabes», *Le Nouvel Observateur*, hors de série, n.º 79, Janvier-Février, 52-54.
- Valensi, Lucette (2012), *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Payot.
- Vecchi, Roberto (2011), *Excepção atlântica: Pensar a literatura da Guerra Colonial*. Porto: Afrontamento.
- Well, Nicolas (2016), «Malaise coloniale ou le présent d'une oppression», *Le Monde*, 19 de maio, 23.

Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO

O genocídio nazi, hoje correntemente designado por Holocausto,¹ constitui um acontecimento que não encontra paralelo na história da humanidade, enquanto marco supremo da história da violência num século XX certamente definido como a «era dos extremos» (Hobsbawm, 1994). Auschwitz tornou-se, assim, sinónimo da violência absoluta, o signo da «ruptura civilizacional» diagnosticada por Dan Diner (1988; 2006), do abismo irreparável que a violência de massas nazi abriu em definitivo em toda a crença ingénua na ordem das coisas na modernidade. É bem sabido como essa ruptura teve influência decisiva no desenvolvimento de uma crítica da modernidade como a que encontrou expressão paradigmática na *Dialéctica do Iluminismo*, de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Não obstante, a percepção de que o Holocausto não representou um simples acidente ou desvio no curso da história, antes constituiu a manifestação consumada de uma das possi-

¹ São conhecidas as ambiguidades associadas ao uso da palavra Holocausto para referir o genocídio nazi, um uso vulgarizado sobretudo a partir dos finais da década de setenta graças ao fortíssimo impacto da série televisiva norte-americana *Holocaust*. A principal dessas ambiguidades é, sem dúvida, a ligação a um conceito de sacrifício expiatório inscrito na etimologia da palavra (cf., por todos, Agamben, 1999). Não apenas, contudo, como lembra Jon Petri (2000), existem exemplos convincentes de um amplo uso secular da palavra pelo menos desde o início do século XX, mas também não é possível ignorar o facto de a designação estar, hoje em dia, inerradicavelmente inscrita no discurso corrente. O mais importante, como lembra Ruth Klüger, ela própria sobrevivente de Auschwitz, é que haja uma palavra «que possa ser usada sem mais e sem necessidade de qualificativos», uma palavra, em suma, que ofereça «um terreno de pensamento pacificado» no qual possa ter lugar um diálogo que faça sentido (Klüger, 1995: 353-54) – mesmo que não deva perder-se de vista que o extermínio dos judeus é apenas uma das faces extremas de uma violência que atingiu igualmente outros grupos, como os ciganos. A vulgarização do uso da palavra, usada em contextos muitas vezes controversos ou mesmo francamente inadequados (como, por exemplo, no título da obra de Robert N. Proctor sobre os malefícios do tabaco, *The Golden Holocaust*), é ela própria um índice da dimensão paradigmática assumida pelo genocídio nazi relativamente a outros processos marcados pela violência extrema (cf., por exemplo, Thornton, 1987; Davis, 2001; Preston, 2012; Arbex, 2013).

bilidades inerentes ao projecto da modernidade, só lentamente se foi impondo. Escrevendo em 1958, H. G. Adler, ele próprio sobrevivente de Theresienstadt e Auschwitz e autor do primeiro grande estudo sociológico sobre um campo de concentração nazi (Adler, 1955), afirmava que o genocídio nazi não representa senão «um caso especial e extremo [...] de condições efectivamente existentes ou, pelo menos, [...] das possibilidades latentes que podem encontrar-se em toda a parte na sociedade moderna» (Adler, 1958: 513).² Trata-se de uma análise que, na altura, de modo nenhum era amplamente partilhada. Hoje em dia, em contrapartida, a percepção da modernidade do Holocausto tornou-se relativamente consensual. Entre muitos outros exemplos, bastará mencionar o influente livro de Zygmunt Bauman sobre este tema.³ A tese central de Bauman em *Modernity and the Holocaust* é que «o Holocausto foi consequência de uma conjunção singular de factores que, em si mesmos, são perfeitamente vulgares e comuns» na sociedade moderna (Bauman, 1989: xiii). Trata-se de uma tese que, na justa medida em que põe simultaneamente em relevo a modernidade do Holocausto e a posição única que ele ocupa nessa modernidade, coloca o problema no lugar adequado e abre definitivamente portas a uma compreensão mais aprofundada dos muitos paradoxos associados ao processo do genocídio nazi.

A questão da singularidade do Holocausto, que tem feito correr rios de tinta até hoje, está longe de ser uma questão inocente. Como pudemos ver nos anos oitenta na Alemanha em torno da chamada disputa dos historiadores (*Historikerstreit*), a negação da singularidade do genocídio nazi resvala facilmente para uma dimensão apologética e visa muitas vezes um objectivo relativizador. Para o historiador Ernst Nolte, o principal porta-voz da facção relativizadora, era tempo de pôr ponto final na culpabilização dos Alemães pelo Holocausto, já que, a seu ver, idênticos horrores podiam ser imputados, por exemplo, à repressão estalinista. Mais até, para este historiador, a verdadeira explicação histórica do Holocausto estaria na existência do Gulag – o terror nazi mais não seria do que uma reacção, em última análise legítima, ao terror estalinista. Estas teses, que logo na altura foram cabalmente refutadas, são, evidentemente, inaceitáveis.⁴ Há, de facto, aspectos absolutamente singulares no Holocausto, nomeadamente a determinação de

² Salvo indicação em contrário, todas as traduções são minhas.

³ Um livro, assinale-se, que, estranhamente, omite qualquer referência aos importantes estudos de H. G. Adler.

⁴ Sobre a «disputa dos historiadores», cf., nomeadamente, AAVV, 1987; Evans, 1990; Peacock, 2001; AAVV, 2006.

exterminar não apenas um grupo enquanto tal, mas também todos os seres humanos classificados como pertencentes a esse grupo, até ao último; a centralidade do anti-semitismo para a ideologia nazi, que leva a que o extermínio, em toda a sua complexa logística, se processe para além de toda a racionalidade político-militar; o papel do saber científico e académico como discurso legitimador das políticas racistas; a dimensão industrial do genocídio, traduzida na organização logística que referi e na planificação eficaz da eliminação em massa, marcada por uma racionalidade tecnológica que vai da organização da deportação até às câmaras de gás e aos crematórios, passando pelo aproveitamento integral dos despojos das vítimas, incluindo os próprios corpos, como matéria-prima.

Esta singularidade sinaliza, efectivamente, um extremo de violência absoluta, e é enquanto exemplo consumado dessa violência que o Holocausto se oferece como paradigma. Mas afirmar a singularidade do genocídio nazi não significa que ele não possa sofrer comparação com outros eventos históricos igualmente extremos. Na verdade, é a própria singularidade que suscita a relevância da comparação, que não só é legítima como necessária. Sublinhar que o Holocausto é uma consequência extrema da junção de factores que, em si mesmos, não são excepcionais é, como vimos já, um gesto de grande relevância, também no sentido em que ele ajuda a entender a violência nazi como violência estrutural, não apenas como um regresso fortuito à barbárie devido à acção de elites políticas desvairadas, mas como um fenómeno inscrito na própria lógica da modernidade. A esta luz, a singularidade da cadeia de acontecimentos epitomizada no nome Auschwitz não apenas não anula ou secundariza, pelo contrário, reclama directamente a comparação com outros genocídios na história e com outras experiências de violência e exclusão radicais inerentes ao processo da modernidade.

Em anos recentes, um dos objectos de uma tal comparação tem vindo crescentemente a ser a experiência do colonialismo europeu. O processo de construção da diferença colonial sobretudo através do conceito de raça oferece, na verdade, analogias flagrantes com o processo de constituição do anti-semitismo moderno. O modo como uma definição enfática da Europa se baseia nessa diferença tem uma relevância directa para a questão da violência e da legitimidade da violência. Segundo a lógica do processo a que Bernd Hüppauf chamou «relegação», a violência é, para a ideologia eurocêntrica, sempre a violência do outro (Hüppauf, 1997). No contexto da Primeira Guerra Mundial, isto torna-se muito claro no jogo de autolegitimação dos diferentes discursos nacionalistas. Num processo ainda insuficientemente analisado, são estereótipos da diferença desenvolvidos em contextos coloniais que

constituem uma base fundamental para a cultura da violência radicalizada a partir de Agosto de 1914 e que alimenta um conflito de duração e escala inauditas. Um exemplo particularmente revelador encontra-se no chamado «Manifesto dos 93», difundido em 4 de Outubro de 1914 com o título «Ao mundo da cultura!» e as assinaturas de cientistas, artistas e intelectuais alemães de renome. O manifesto revoltava-se contra a imputação à Alemanha das culpas pelo eclodir da guerra e, em particular, contra a acusação de comportamento criminoso das tropas alemãs na Bélgica invadida. A aliança com nações eslavas e o recurso a tropas recrutadas em África constituem um dos argumentos fulcrais da tentativa de deslegitimação dos opositores da Alemanha:

Os que menos direito têm de se apresentar como defensores da civilização europeia são aqueles que se aliam a Russos e Sérvios e oferecem ao mundo o espectáculo vergonhoso de ataçarem mongóis e negros contra a raça branca. (<http://www.europa.clio.online.de/2006/Article=63>)

Num quadrante ideológico muito diverso, o escritor pacifista Romain Rolland, reportando-se aos relatos de atrocidades cometidas pelas várias forças em presença, escreve o seguinte, quase a abrir os extensos diários em que registou o percurso das suas reflexões durante a Primeira Guerra Mundial e documentou a sua vasta actividade de tenaz resistência às posições belicistas:

Em nenhuma guerra no Ocidente, desde há três séculos, se mostrou uma tal crueldade. Actos de selvajaria e de sadismo, mutilações, o prazer não apenas de matar, mas de fazer sofrer. Que se passou entre as nossas raças que acordou nos últimos dez ou vinte anos estes instintos horrendos? Suponho que grande parte da explicação está nas guerras coloniais, e também na recente Guerra dos Balcãs, cujos relatos nos jornais deixaram traços em muitos cérebros. (Rolland, 1952: 49-50)

Nas reflexões de Rolland, mormente quando se revolta, num tom estranhamente reminiscente do passo do «Manifesto dos 93» atrás citado, pelo recurso das forças beligerantes a «hordas selvagens», a «todos os bárbaros do universo, sudaneses, senegaleses, marroquinos, japoneses, cossacos, hindus, sikhs, cipaiais, etc.» (*ibid.*: 50),⁵ é patente o viés eurocêntrico, o espanto da visão racionalista europeia

⁵ A questão do peso dos estereótipos raciais no contexto da Primeira Guerra Mundial necessita ainda de investigação mais aprofundada (para uma análise do papel da antropologia neste contexto, cf. Evans,

perante a irrupção de uma violência que se julgava superada e se associava a contextos pré-modernos ainda não tocados em profundidade pelo processo da civilização.⁶ No entanto, a percepção manifestada por Rolland de que a experiência da violência das guerras coloniais está na raiz dos processos de desumanização que permitem a expressão de uma barbárie moderna no contexto do conflito mundial é de uma extrema acuidade e testemunha, no plano de uma reflexão sobre essa violência, a relação indissolúvel entre o colonialismo e a constituição da modernidade europeia.

Poderia ir buscar-se exemplos a vários outros contextos. Limito-me a referir o retrato traçado pelo historiador britânico Paul Preston no seu livro recente *The Spanish Holocaust*: a brutalidade assassina de Franco radica, segundo Preston, na sua experiência dos anos vinte como comandante na Guerra do Rif, em que conquistara as suas esporas através de uma conduta militar assente no total desprezo pela vida dos colonizados e em práticas de carácter genocida. Um episódio narrado por Preston a abrir a sua obra, como ilustração da justeza do título escolhido para ela, é absolutamente revelador: ao ouvir a notícia do pronunciamento dos generais de Marrocos, o conde de Alba de Yeltes, um aristocrata e oficial de cavalaria na reserva, mandou formar os trabalhadores do seu latifúndio do sudoeste da província de Salamanca e assassinou seis deles a tiro como exemplo para todos os outros (Preston, 2012: 23). É dificilmente pensável que a ideia de que os trabalhadores rurais pertenciam a uma esfera sub-humana, de cujas vidas sem valor o senhor podia dispor sem ter de recear ser punido – por outras palavras, o facto de a distinção de classes estar tão claramente marcada por um signo racista, uma verdadeira linha abissal⁷ – pudesse existir sem uma relação com a experiência colonial.

O pensador marxista alemão Karl Korsch terá sido um dos poucos a reflectir expressamente, da perspectiva europeia, sobre este complexo de questões. Em 1942, escreveu:

2010). É uma questão que aflora também na memorialística de combatentes portugueses com experiência dos teatros de guerra africanos e europeus, como, por exemplo, na frase seguinte do capitão David Magno: «Entre a África e a Europa o meu critério de soldado foi sempre que antes morrer de uma granada de branco do que de uma bala de preto» (Magno, 1921: 269).

⁶ Nas suas «Reflexões tempestivas sobre a guerra e a morte», de 1915, Sigmund Freud manifesta um olhar bem mais crítico do processo da civilização ao escrever que a decepção provocada pelo comportamento generalizado dos seus concidadãos perante o eclodir da guerra não se justifica, uma vez que se baseia numa simples ilusão: «Na verdade, eles não desceram tão baixo como reaceamos, porque não tinham subido tão alto como julgávamos» (Freud, 2000: 44).

⁷ Sobre o conceito de linha abissal, cf. Santos, 2009.

A inovação da política totalitária [...] é simplesmente que os nazis alargaram às nações europeias «civilizadas» os métodos que, até esse momento, estavam reservados para os «nativos» ou «selvagens» que viviam fora dos limites daquilo a que se chamava civilização. (*Apud* Traverso, 2003: 50)

Esta percepção de Korsch ecoa distintamente, da perspectiva africana, nas palavras muito citadas de Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o colonialismo*, publicado originalmente em 1950 e que, recorde-se, abre com uma chamada de atenção para o facto de a colonização levar à «descivilização do colonizador» (Césaire, 2004: 12):

[...] no fundo, o que ele [o muito distinto, muito humanista, muito cristão burguês do século XX] não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, e a humilhação do homem branco e o facto de ter aplicado à Europa processos colonialistas que, até ao momento, apenas diziam respeito aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros de África. (*Ibid.*: 13-14; sublinhados no original)⁸

Uma reflexão comparativa entre o colonialismo e o nazismo, enquanto configuração específica da modernidade assente numa ideologia de dominação essencialmente racista, não só faz todo o sentido como pode permitir iluminar reciprocamente aspectos relevantes da lógica de violência estrutural comum às duas formações históricas. Na verdade, a investigação recente, sem pôr em causa a singularidade do genocídio nazi, tem vindo a insistir em que esse genocídio não se torna compreensível sem uma perspectiva mais ampla capaz de o situar no *continuum* de violência que marca a modernidade europeia. Trabalhos recentes sobre o colonialismo alemão têm, aliás, sublinhado em grande pormenor não tanto

⁸ Três anos antes, W. E. B. Du Bois escrevera: «Não houve nenhuma atrocidade nazi – campos de concentração, mutilação e assassinio em bloco, abuso de mulheres ou blasfémia horrenda contra a infância – que a civilização cristã ou a Europa há muito não tivessem vindo a praticar contra as pessoas de cor em todas as partes do mundo em nome de uma Raça Superior nascida para governar o mundo e em defesa dessa Raça» (Du Bois, 1965: 23).

O historiador Mark Mazower corrobora, noutros termos, a mesma percepção: «Julgo que pode ter havido [...] um pressuposto implícito muito generalizado de que o assassinio em massa de povos africanos ou americanos era uma coisa distante e, em certo sentido, uma parte ‘inevitável’ do progresso, ao passo que o que era genuinamente chocante era a tentativa de exterminar um povo inteiro na Europa» (Mazower, 1994: 6).

as conexões históricas directas (embora estas não deixem de existir em vários aspectos, incluindo no tocante aos percursos biográficos de alguns intervenientes) como, sobretudo, as condições estruturais e as tipologias das práticas de violência que iriam ser levadas ao extremo pelos nazis. Na verdade, o primeiro genocídio registado no século XX, o extermínio quase total do povo dos Herero no chamado Sudoeste Africano, a actual Namíbia, pelo exército colonial alemão em 1905, lançou mão de métodos que viriam mais tarde a ser utilizados em muito maior escala e de um modo muito mais refinado pelos nazis, nomeadamente o assassinio em massa indiscriminado, o internamento em campos de concentração e o trabalho forçado em condições tão extremas que tornavam a sobrevivência num factor absolutamente improvável (Zimmerer e Zeller, 2003; Madley, 2005; Brehl, 2007; Olusoga e Erichsen, 2010; Sarkin, 2011; Zimmerer, 2011).⁹ A definição dos Herero como uma «raça» inferior, infra-humana, como justificação para o genocídio apoiava-se nas teorias geneticistas e eugenistas desenvolvidas pelas ciências da vida a partir sobretudo das décadas finais do século XIX e que constituíram a base do arsenal ideológico do anti-semitismo moderno.

Na sua forma moderna, como ideologia política subjacente a um movimento político organizado de matriz populista, o anti-semitismo constitui, efectivamente, a expressão de uma lógica de colonialidade que, apesar das suas especificidades, é inseparável da experiência colonial europeia, incluindo a do colonialismo intra-europeu. Nos seus «Elementos do anti-semitismo», Adorno e Horkheimer defendem que existe uma diferença basilar entre colonialismo e anti-semitismo, uma vez que este se fundamenta numa ideologia de eliminação:

Os homens e mulheres negros devem ser mantidos no seu lugar ao passo que a Terra deve ser purificada dos judeus. (Adorno e Horkheimer: 1986, 1402)

A estratégia eliminacionista, no entanto, de modo nenhum está ausente do colonialismo, como provam os vários episódios de genocídio ao longo da história deste. E é indesmentível que existem semelhanças estruturais entre a construção do judeu pelo nazismo e a construção do colonizado no quadro da diferença colonial. Veja-se, por exemplo, para me referir a um elemento central da caracterização

⁹ Para uma perspectiva crítica, cf., entre outros, Kundrus, 2005; Gerwarth e Malinowsky, 2007. Para um debate recente sobre o tema, cf. Pergher, *et al.*, 2013. Num artigo recém-publicado, Patrick Bernhard defende a relevância do colonialismo italiano como modelo para a política genocida do nacional-socialismo (Bernhard, 2016).

do anti-semitismo por Adorno, como ambos operam pelo método da falsa generalização, o processo de radical construção do Outro através da atribuição indiferenciada a todo um grupo de um conjunto de estereótipos negativos, extrapolados sem qualquer consideração por motivos substanciais (Adorno, 1986: 7022; cf. também Postone, 1988; Diner, 1993, Bhabha, 1994). É por isso que, como Fanon haveria de insistir, é no colonizador, e não simplesmente no colonizado, que deve incidir a atenção crítica, uma vez que o colonizado apenas existe como tal enquanto projecção do olhar do colonizador. Em *Peau noire, masques blancs*, de Frantz Fanon, a força desses estereótipos é um tema de primeira importância que, mais do que uma vez, é abordado através de uma analogia com o anti-semitismo:

E, naturalmente, tal como um judeu que gasta dinheiro à toa é suspeito, o negro que cita Montesquieu deve ser vigiado. (Fanon, 1971: 27)

Na obra clássica de Fanon, a analogia entre o negro e o judeu é repetidamente utilizada. A tese de Jean-Paul Sartre nas suas *Réflexions sur la question juive*, uma obra publicada em 1946, de que o judeu está prisioneiro de um sistema de representação que o objectifica e que, por conseguinte, o seu comportamento é sempre determinado a partir de fora (Sartre, 2006), é aplicada por Fanon ao estatuto do sujeito colonizado, vítima de um tipo semelhante de violência epistémica. A súpula do seu programa traduz-se, assim, em «levar o negro a não ser escravo dos estereótipos» cultivados por um «exército de imbecis» (Fanon, 1971: 27). Para entender correctamente a analogia de Fanon entre o negro e o judeu, é fundamental manter presente que ela não se baseia numa teoria universal da violência que, por sua vez, proporcionaria uma definição universal da situação da «vítima», mas antes num entendimento muito específico da estrutura da colonialidade, isto é, do modelo de poder baseado na classificação social a partir da ideia de raça. Leia-se o seguinte passo, uma referência central por vezes citada sem a decisiva frase de conclusão:¹⁰

À primeira vista, pode parecer surpreendente que a atitude do anti-semita se aparente à do negrófobo. Foi o meu professor de filosofia, de origem antilhense, que mo recordou um dia: «Quando ouvir dizer mal dos judeus, apure o ouvido, é de si que estão a falar.» E eu pensava que ele tinha razão universalmente, entendendo com isso que eu era responsável em corpo e alma pela sorte

¹⁰ Por exemplo, por Matthias Becker (s.d.).

reservada ao meu irmão. Entretanto, compreendi que ele queria simplesmente dizer: um anti-semita é forçosamente negrófobo. (Fanon, 1971: 98)

Os dilemas da pessoa negra analisados por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* têm muito que ver com aquilo a que W. E. B. Du Bois chamou «dupla consciência» (Du Bois, 2007), isto é, a cisão de identidade provocada por uma situação em que se está simultaneamente incorporado na lógica da modernidade e excluído por ela. Esses dilemas são extremamente parecidos com os do judeu, entalado entre uma dinâmica de assimilação no espírito do universalismo iluminista e a violência da exclusão, em última análise, de carácter genocida. Deste ponto de vista, tanto o colonialismo como o anti-semitismo são constituintes fundamentais da modernidade europeia, pertencem ao lado sombrio da Europa branca, são reversos silenciados da modernidade que há que fazer falar para que possa ser trazida à luz a sua relevância para o questionamento da grande narrativa do moderno.

Não obstante, a teoria pós-colonial pouca atenção tem prestado até ao momento à comparação entre as experiências dos povos colonizados e as dos judeus estigmatizados pelo anti-semitismo e, no final, vítimas da deportação e do extermínio. Uma excepção saliente é Paul Gilroy que, na sequência do seu hoje clássico *Black Atlantic*, procede, na obra *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race* (2000), a uma análise das relações entre «raça» e fascismo.¹¹ Gilroy foi também, julgo, o primeiro a chamar a atenção para a proximidade existente entre Jean Améry e Frantz Fanon como pensadores, respectivamente, do Holocausto e do colonialismo.

Será com referência a estes dois autores que, no que se segue, irei abordar aspectos da crítica da modernidade tal como surge formulada no pensamento pós-colonial e no pensamento pós-Holocausto, tendo particularmente em consi-

¹¹ Tanto quanto posso ver, a hipótese da relação entre o Holocausto e a «carnificina colonial e imperial» foi suscitada pela primeira vez por Hannah Arendt em 1951, na sua obra sobre *As origens do totalitarismo* (Arendt, 2006; cf. Grosse, 2006; King, 2007). Para abordagens recentes, desta perspectiva, cf. Traverso, 2003; Mbembe, 2005; Zimmerer, 2005; Fitzpatrick, 2008; Verinakis, 2008; Stone, 2010; Zimmerer, 2011; Kühne, 2013; Pergher *et al.*, 2013. Veja-se também a síntese ampla proporcionada por Miguel Bandeira Jerónimo no capítulo «Revisitando os lutos inacabados do império» do presente volume.

O genocídio dos Herero reflecte um princípio fundamental das guerras coloniais, o princípio da não distinção entre combatentes e não-combatentes, próprio do conceito de guerra total desenvolvido já no âmbito da Primeira Guerra Mundial e depois integralmente adoptado pelos exércitos nazis, em particular nos territórios conquistados do Leste.

deração alguns textos a que Gilroy não recorre, mas que podem substanciar a sua percepção das convergências profundas entre ambos.¹²

Será provavelmente ocioso referir no contexto do presente volume a importância da obra de Fanon para o pensamento anti-colonial e pós-colonial, mas valerá, seguramente, a pena um breve enquadramento da personalidade de Jean Améry. Nascido na Áustria em 1912 numa família judaica assimilada, Hans Maier, que, nos anos cinquenta, viria a adoptar o pseudónimo de Jean Améry, foi obrigado ao exílio na sequência da anexação da Áustria pela Alemanha nazi e, tendo-se envolvido em actividades de resistência na Bélgica, foi preso pela Gestapo em 1943. Depois de brutalmente torturado, foi deportado para Auschwitz, e, após a evacuação desse campo, para outros campos, terminando em Bergen-Belsen, onde sobreviveu até à libertação pelo exército britânico em 15 de Abril de 1945. Nos anos do pós-guerra, Améry trabalhou como escritor e jornalista, vindo a atingir a notoriedade pública com a transmissão radiofónica e subsequente publicação, em 1966, de um conjunto de cinco ensaios com o título de *Jenseits von Schuld und Sühne (Para além da culpa e da expiação)*.¹³ Desde esse momento até à morte por suicídio em 1978, Améry tornou-se uma figura de primeira linha da cena intelectual alemã. Na sua extensa obra ensaística, mostrou-se capaz de combinar o compromisso de prestar testemunho da sua experiência pessoal sob o nazismo com a posição do intelectual europeu cosmopolita, embora a sua adesão a um universalismo esclarecido fosse permanentemente ensombrada pela sua própria experiência de perseguição e exclusão.¹⁴ A publicação relativamente recente, em vários volumes, de uma selecção muito representativa da sua obra, incluindo muita documentação dispersa, permite hoje avaliar a extensão plena da sua recepção de Fanon e reconhecer melhor a natureza emblemática da sua relação com o pensador anti-colonial.

Na juventude, Améry vivera ainda em Viena o esplendor final da grande tradição da cultura literária e artística centro-europeia, agora irremediavelmente perdida. Numa carta de 22 de Julho de 1961, ele escreve ao seu amigo e correspondente Ernst Mayer:

¹² O interessante ensaio de Yfaat Weiss sobre Améry e Fanon (2006) também não recorre a esses importantes textos. Sobre a relação entre os dois autores, cf. também Gilroy, 2010. Gilroy faz questão de sublinhar, com inteira justeza, que Améry foi «um dos leitores mais entusiásticos e cuidadosos de Fanon no pós-guerra» (2010: 24).

¹³ Não existe tradução portuguesa deste livro capital. Para uma versão inglesa, cf. Améry, 1980.

¹⁴ Para uma biografia de Améry, cf. Heidelberg-Leonard, 2004.

Tens razão, o universo cultural dos filhos requintados da burguesia de 1900-1910 praticamente já nada tem a ver connosco, que vivemos na época de Bourguiba e Nkrumah. (Améry, 2007: 95)

«Na época de Bourguiba e Nkrumah». Basta esta simples frase para tornar claro o ponto que, para Améry, é fundamental: a irrupção na cena da história dos protagonistas da luta anti-colonial obriga a repensar radicalmente a própria ideia de cultura e exige uma desconstrução completa dos valores estabelecidos de uma tradição cultural eurocêntrica.

1961, o ano da carta de Améry, foi, como é sabido, o ano do julgamento de Eichmann em Israel. Foi também, como lembra Michael Rothberg num artigo significativamente intitulado «Entre Auschwitz e a Argélia» (Rothberg, 2006), o ano da publicação, no número de Maio de *Les Temps Modernes*, de excertos de Primo Levi e Frantz Fanon. Em 17 de Outubro de 1961, manifestantes argelinos foram massacrados pela polícia em Paris – o chefe das forças policiais e responsável pelo banho de sangue era o famigerado Maurice Papon, antigo supervisor do Serviço das Questões Judaicas em Bordéus sob o governo de Vichy. 1961, finalmente, um dado relevante não mencionado por Rothberg, foi também o ano da publicação de *Les damnés de la terre*, de Fanon. Tudo isto são factos que, como escreve Rothberg, dão substância à hipótese de que «o emergir da memória do Holocausto e o desenrolar da descolonização [devem ser vistos] como processos sobrepostos, e não separados» (Rothberg, 2006: 160).

O prefácio à primeira edição de *Les damnés de la terre* é da autoria de Jean-Paul Sartre, que nele formula uma denúncia feroz da França colonialista e declara inteira admiração pela defesa da violência revolucionária por Fanon.¹⁵ Sartre era uma referência de primeira linha para Améry, que, ao longo de toda a vida, manteve uma ligação muito próxima à cena intelectual e cultural francesa, que seguia com extrema atenção. Contudo, a mediação de Sartre neste caso, embora, com toda a probabilidade, não deixasse de ser relevante, não foi de modo nenhum decisiva. Na verdade, Améry deparara-se já com Fanon pela primeira vez dez anos antes, em 1951. Neste ano, como ele próprio relata num ensaio escrito em 1968 e intitulado «O nascimento do ser humano do espírito da violência. O revolucionário Frantz Fanon», lera na revista francesa *Esprit* o ensaio «L'expérience vécue du noir» («A

¹⁵ De acordo com a recordação pessoal de Immanuel Wallerstein, Fanon considerava o prefácio de Sartre «brilhante» (Wallerstein, 2008: 4).

experiência vivida do homem negro»), que seria mais tarde incluído em *Pele negra, máscaras brancas* como quinto capítulo. A descrição por Améry do seu primeiro e decisivo encontro com Fanon lê-se como uma experiência de epifania e merece ser citada nalguma extensão:

Aqui, pela primeira vez, uma pessoa que, na juventude, não atribuíra significado especial a ouvir falar de colónias e de colonialismo, que fora capaz, sem ferver de indignação, de olhar para fotografias que mostravam negros a transportar cargas sob a vigilância de brancos de capacete colonial – pela primeira vez tornou-se claro a um europeu que não é «natural» ser um escravo colonial dominado por colonizadores, que também para aqueles homens de cor que, por uma cadeia de circunstâncias favoráveis, tinham escapado à condição de escravos, não podia ser «natural» estar encerrados na pele negra em meio a uma civilização de brancos. O grito de acusação de Frantz Fanon [...] acordou um branco ingénuo da sua agradável sonolência: o humanismo «branco» foi exposto perante ele como mistificação, os valores «brancos» na sua totalidade tornaram-se-lhe questionáveis. (Améry, 2005a: 429-430)

Há uma razão principal para a forte impressão que o texto de Fanon provocara em Améry e que é sublinhada por este logo de início em termos muito claros:

«A experiência vivida do homem negro», como Fanon a transmitira, correspondia em muitos aspectos às experiências marcantes e inapagáveis que eu próprio vivera enquanto prisioneiro de um campo de concentração. (*Ibid.*: 428)

A relação autobiográfica, como está a ver-se, tem um papel determinante no interesse tão pronunciado de Améry por Fanon. A questão, contudo, está longe de ser simplesmente autobiográfica num sentido estrito, vai muito além da «ligação subjectiva mútua» sublinhada por Yfaat Weiss (2006: 163), uma vez que a experiência individual de Améry – tal como a de Fanon – é, ao mesmo tempo, uma experiência colectiva. Tem um valor exemplar, na medida em que aponta para o modo de funcionamento de mecanismos de poder que, ao objectivarem o colonizado ou o judeu, dão, por definição, ao discurso testemunhal que reflecte sobre essa experiência uma qualidade trans-subjectiva. Essa dimensão concreta exemplar da experiência está no cerne da técnica ensaística tanto de Améry como de Fanon:

Enquanto escritor bem versado na fenomenologia, tal como enquanto vítima pessoal e portador da violência, Fanon permanece preso na sua descrição ao acontecimento concreto: é este que lhe impõe a teoria. (*Ibid.*: 437)

Há um conjunto de aspectos dignos de nota nas referências de Améry a Fanon. Limitar-me-ei à dimensão mais central, a questão da violência e, em particular, a noção de violência redentora cultivada pelo próprio Améry e para a qual ele claramente encontra um nítido paralelo em Fanon. O capítulo mais marcante de *Para além da culpa e da expiação* intitula-se simplesmente «Tortura». Nele, Améry, num *tour de force* admirável, encontra palavras para descrever uma experiência que, por definição, está para além das palavras, a experiência de ser submetido à tortura. Cito algumas linhas, que apresentam a tortura como uma experiência de redução radical e de confinamento do ser humano:

Mas só sob a tortura é que a transformação do ser humano em carne se torna completa: uivando de dor, a pessoa torturada [...] já só é corpo e nada mais. [...] Quem foi torturado permanece torturado. A tortura foi marcada a fogo nele de maneira indelével, mesmo quando não persistem traços objetivos dela no sentido clínico. [...] Quem sucumbiu à tortura jamais poderá voltar a chamar ao mundo a sua casa. (Améry, 1988, 50-51, 58)

Vêm à memória os relatos clínicos de Fanon, no capítulo final de *Les damnés de la terre*, sobre os seus muitos doentes que tinham sofrido a tortura e, em muitos aspectos, estavam para além da possibilidade de cura.¹⁶ A questão, tanto para Améry como para Fanon, é a que foi sintetizada de uma vez por todas por Primo Levi na fórmula «se isto é um homem». A questão central aqui é que a tortura representa uma prisão perpétua, uma forma de confinar a vítima para sempre nos limites de uma corporeidade redutora. A analogia com a reflexão de Fanon sobre a inescapabilidade da sua pele negra é evidente.

À luz do passo sobre a experiência da tortura que acabei de citar, tem toda a lógica que, para Améry, a impossibilidade do esquecimento seja concomitante com a impossibilidade absoluta do perdão. Na verdade, o quarto ensaio do livro a que tenho estado a referir-me tem por título «Ressentimentos». Nele, Améry formula

¹⁶ Dan Diner associa expressamente o modo de abordagem seguido por Améry neste ensaio com o contexto da discussão sobre a tortura, maciçamente utilizada pelo exército francês na Argélia, na esfera pública do início dos anos 60 em França (Diner, 2012).

uma recusa intransigente de qualquer ideia de tolerância relativamente aos carrascos. Alguns críticos – como, por exemplo, Tzvetan Todorov no seu livro *Face à l'extrême* (1990) – consideram esta intransigência difícil de entender e impossível de aceitar.¹⁷ Mas é esta posição que permite a Améry preservar a sua dignidade ou, mais especificamente, a sua humanidade. Ter sobrevivido e ter sido libertado dos campos de extermínio não é suficiente; a humanidade da vítima, aos olhos de Améry, só pode ser restituída se ela, por sua vez, submeter o seu carrasco à violência. Desta forma, toda a sua teoria e prática do testemunho podem ser compreendidas como violência simbólica, e como uma vingança simbólica, uma palavra que Améry não se coíbe de utilizar (2005a: 441; cf. também, por exemplo, Améry: 2005b).

É neste ponto que o conceito de violência redentora adquire significado e é este o ponto em que a reflexão sobre Fanon e sobre a luta anti-colonial se torna, do mesmo passo, uma reflexão sobre a situação pós-Holocausto. Améry acompanha inteiramente Fanon de *Pele negra, máscaras brancas* a *Os condenados da terra*, até à conclusão partilhada de que a violência como «cura de uma ferida real» se torna, a seus olhos, uma «tarefa humana» (Améry, 2005a: 442).

A violência revolucionária é a afirmação do ser humano em processo de se realizar a si próprio contra a negação do ser humano, a negatividade dela tem uma carga positiva. (*Ibid.*: 443)

Num passo do ensaio em que oferece um breve esboço biográfico, Améry alude à experiência de Fanon como médico num hospital de Argel, escrevendo o seguinte:

Fanon já não se situava no circuito fechado de ódio, desprezo, ressentimento. Não era nem branco nem árabe, não era um francês por inteiro e também não era argelino: assim, pôde escolher, escolher-se *a si próprio* no sentido de Sartre. A prisão da cor negra da sua pele estava aberta. Saiu para fora e escolheu a liberdade da luta. (*Ibid.*: 435; sublinhado no original)

Este passo é tanto sobre Fanon como sobre o próprio autor. Nele, a experiência do colonizado e a do prisioneiro do campo de concentração condensam-se na visão utópica de um estado de humanidade já não predicado pelos falsos universalismos da razão moderna nem produto do simples hipostasiar de uma condição de

¹⁷ Para uma defesa da ética do ressentimento baseada em Améry, cf. Brudholm, 2008.

negatividade. Pelo contrário, essa visão foge às dicotomias inscritas na ordem da representação colonial e anti-semita e pode, assim, ocupar um espaço, mesmo que precário e imprevisível, cuja própria ambivalência é condição do seu potencial de transformação.

Referências bibliográficas

- AAVV (1987), «*Historikerstreit*». *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Piper.
- AAVV (2006), «The *Historikerstreit* Twenty Years On», *German History*, 24(4), 587-607.
- Adler, H. G. (1955), *Theresienstadt. 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Adler, H. G. (1958), «Ideas toward a Sociology of the Concentration Camp», *The American Journal of Sociology*, 63(5), 513-22.
- Adorno, Theodor W. (1986), «Schuld und Abwehr», in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band 9: Soziologische Schriften II*. Org. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6849-7224.
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (1986), «Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung», in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Band 3: Dialektik der Aufklärung*. Org. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1401-1475.
- Agamben, Giorgio (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*. Trad. Pierre Alferi. Paris: Rivages.
- Améry, Jean (1980), *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Trad. Sidney Rosenfeld e Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press.
- Améry, Jean, 1988. *Jenseits von Schuld und Sühne*. München: dtv.
- Améry, Jean (2005a), «Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt. Der Revolutionär Frantz Fanon», in J. Améry, *Werke. Band 7, Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*. Org. Stephan Steiner. Stuttgart: Klett-Cotta, 428-49 [1968].
- Améry, Jean (2005b), «Brief an Hans Egon Holthusen», in J. Améry, *Werke. Band 7, Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*. Org. Stephan Steiner. Stuttgart: Klett-Cotta, 47-52 [1967].
- Améry, Jean (2007), *Ausgewählte Briefe 1945-1978. Werke. Band 8*. Org. Gerhart Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arbex, Daniela (2013), *Holocausto brasileiro. Vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do Brasil*. São Paulo: Geração Editorial.
- Arendt, Hannah (2006), *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.

- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press.
- Bhaba, Homi K. (1994), «The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism», in H. Bhabha, *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 66-84.
- Becker, Matthias (s.d.), «Violence and Recognition. Aspects of Autobiographical Thinking in Frantz Fanon and Jean Améry». Disponível em: http://textarbeit.net/fanon_amery.htm (consultado em 28 de Novembro de 2007).
- Bernhard, Patrick (2016), «Hitler's Africa in the East: Italian Colonialism as a Model for German Planning in Eastern Europe», *Journal of Contemporary History*, 51(1), 61-90.
- Brehl, Medardus (2007), *Vernichtung der Herero: Diskurse der Gewalt in der deutschen Kolonialliteratur*. München: Wilhelm Fink.
- Brudholm, Thomas (2008), *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press.
- Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la négritude*. Paris: Présence Africaine.
- Davis, Mike (2001), *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London/New York: Verso.
- Diner, Dan (1988), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Diner, Dan (1993), «Reason and the 'Other': Horkheimer's Reflections on Anti-Semitism and Mass Anihilation», in Seyla Benhabib et al. (orgs.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 335-63.
- Diner, Dan (2006), «'Rupture in Civilization.' On the Genesis and Meaning of a Concept in Understanding», in Moshe Zimmermann (org.), *On Germans and Jews under the Nazi regime. Essays by Three Generations of Historians*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 33-48.
- Diner, Dan (2012), «Verschobene Erinnerung. Jean Amérys 'Die Tortur' wiedergelesen», *Mittelweg* 36, 21(2), 21-27.
- Du Bois, W.E.B. (1965), *The World and Africa: An inquiry into the Part which Africa Has Played in World History*. New York: International Publishers.
- Du Bois, W. E. B. (2007), «Of Our Spiritual Strivings», in W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*. Oxford/New York: Oxford University Press, 7-14.
- Evans, Andrew D. (2010), *Anthropology at War: World War I and the Science of Race in Germany*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Evans, Richard J. (1990), *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (1971), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- Fanon, Frantz (2002), *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Fitzpatrick, Matthew P. (2008), «The Pre-History of the Holocaust? The Sonderweg and Historikerstreit Debates and the Abject Colonial Past», *Central European History*, 41(3), 477-503.
- Freud, Sigmund (2000), «Zeitgemäßes über Krieg und Tod», in S. Freud, *Studienausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Fischer, 33-60.

- Gerwarth, Robert; Stephan Malinowski (2009), «Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz», *Central European History*, 42(2), 279-300.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gilroy, Paul, 2000. *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*. London: Penguin.
- Gilroy, Paul (2010), «Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism», *Theory, Culture & Society*, 27(7-8), 16-32.
- Grosse, Pascal (2006), «From Colonialism to National Socialism to Postcolonialism: Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*», *Postcolonial Studies*, 9(1), 35-52.
- Heidelberger-Leonhard, Irene (2004), *Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hobsbawm, Eric (1994), *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- Hüppauf, Bernd (org.) (1997), *War, Violence and the Modern Condition*. Berlin: de Gruyter.
- King, Richard H.; Stone, Dan (orgs.) (2007), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books.
- Klüger, Ruth (1995), *weiter leben. Eine Jugend*. München: dtv.
- Kühne, Thomas (2013), «Colonialism and the Holocaust: Continuities, Causations, and Complexities», *Journal of Genocide Research*, 15(3), 339-62.
- Kundrus, Birthe (2005), «Von den Herero zum Holocaust? Einige Bemerkungen zur aktuellen Debatte», *Mittelweg* 36, 14, 82-92.
- Madley, Benjamin (2005), «From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe», *European History Quarterly*, 35(3), 429-464.
- Magno, Capitão David (1921), *Livro da guerra de Portugal na Flandres*. Vol. 1. Porto: Companhia Portuguesa Editora.
- Mazower, Mark (1994), «After Lemkin: Genocide, the Holocaust and History», *Jewish Quarterly*, 41(4), 5-8.
- Mbembe, Achille (2005), «Faces of Freedom: Jewish and Black Experiences», *Interventions*, 7(3), 293-298.
- Olusoga, David; Casper W. Erichsen (2010), *The Kaiser's Holocaust: Germany's Forgotten Genocide and the Colonial Roots of Nazism*. London: Faber and Faber.
- Peacock, Mark S. (2001), «The Desire to Understand and the Politics of Wissenschaft: An Analysis of the Historikerstreit», *History of the Human Sciences*, 14(4), 87-110.
- Pergher, Roberta et al. (2013), «The Holocaust: A Colonial Genocide? A Scholars' Forum», *Dapim: Studies on the Holocaust*, 27(1), 40-73.
- Petrie, Jon (2000), «The Secular Word HOLOCAUST: Scholarly Myths, History, and 20th Century Meanings», *Journal of Genocide Research*, 2(1), 31-63.
- Postone, Moishe (1988), «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch», in Diner (1988), 242-54.

- Preston, Paul (2012), *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: W.W. Norton.
- Rolland, Romain (1952), *Journal des années de guerre 1914-1919. Notes et documents pour servir à l'histoire morale de l'Europe de ce temps*. Paris: Albin Michel.
- Rothberg, Michael (2006), «Between Auschwitz and Algeria. Multidirectional Memory and the Counterpublic Witness», *Critical Inquiry*, 33(1), 158-184.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», in B. S. Santos; Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 23-71.
- Sarkin, Jeremy (2011), *Germany's Genocide of the Herero: Kaiser Wilhelm II, His General, His Settlers, His Soldiers*. Cape Town: UCT Press James Currey.
- Sartre, Jean-Paul (2006), *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- Schaller, Dominik J. (2008), «From Conquest to Genocide: Colonial Rule in German Southwest Africa and German East Afrika», in A. Dirk Moses (org.) (2008), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 296-324.
- Stone, Dan (2010), *Histories of the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press.
- Thornton, Russell (1987), *American Indian Holocaust and Survival: A Population History since 1492*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Todorov, Tzvetan (1990), *Face à l'extrême*. Paris: Seuil.
- Traverso, Enzo (2003), *The Origins of Nazi Violence*. New York: The New Press.
- Verinakis, Theofanis (2008), «The (Un)civilizing Holocaust: From the Colony to the Lager», *Social Identities*, 14(1), 53-62.
- Wallerstein, Immanuel (2008), «Ler Frantz Fanon», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, 3-12.
- Weiss, Yfaat (2006), «Jean Améry Reads Frantz Fanon: The Post-colonial Jew», in Moshe Zimmermann (org.), *On Germans and Jews under the Nazi Regime. Essays by Three Generations of Historians*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 161-76.
- Zimmerer, Jürgen; Zeller, Joachim (2003), *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen*. Berlin: Christoph Links Verlag.
- Zimmerer, Jürgen (2005), «The Birth of the Ostland out of the Spirit of Colonialism: A Post-colonial Perspective on the Nazi Policy of Conquest and Extermination», *Patterns of Prejudice*, 39(2), 197-219.
- Zimmerer, Jürgen (2011), *Von Windhuk nach Auschwitz?: Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*. Münster: Lit Verlag.

Revisitando os lutos inacabados do império*

MIGUEL BANDEIRA JERÓNIMO

I. Os legados do império: memórias, penitências, agendas

A reavistação das histórias imperiais e coloniais tem marcado tanto as agendas historiográficas como os debates públicos das sociedades europeias (e não só), ocupando um lugar importante nas discussões sobre identidades coletivas e imaginações (geo)políticas contemporâneas.¹ Vivemos numa «era das memórias» (Traverso, 2011). Inúmeras leis procuram governar e regular a memória, individual e coletiva, nacional, mas também global.² Vivemos ainda um período dominado por uma «política das exculpações», no qual o debate sobre as reparações, a «justiça transicional» e a importância dos «passados» na interpretação dos vários «presentes» e na imaginação e prescrição de «futuros» sobressai, mobilizando numerosos intervenientes com graus distintos de comprometimento político e ideológico e com modos distintos de interrogação ou instrumentalização histórica.³ A omnipresença de uma «viagem perpétua rumo a um passado pessoal», que está associada a um

* Este texto constitui uma versão revista e alargada de um outro publicado em Belchior, Ana Maria; Alves, Nuno de Almeida (orgs.) (2016), *Dos «anos quentes» à estabilidade democrática. Memória e ação política no Portugal contemporâneo*. Lisboa: Mundos Sociais, 91-112.

¹ Nos Estados Unidos da América, a reavistação do passado imperial e colonial tem sido essencialmente historiográfica. Para os casos europeus, veja-se: Dard e Lefevre (orgs.) (2008), Tombs e Vaisse (orgs.) (2010), Eckert (2009) e Howe (2010). Veja-se ainda o texto recente de Rothermund (2014).

² Em França, a Lei de 23 de fevereiro de 2005, nos seus artigos 3.º e 4.º (este último retirado da lei em 2006), propunha sublinhar o papel dos «franceses repatriados» e inserir uma referência ao «papel positivo da presença francesa ultramarina, nomeadamente no Norte de África» nos programas escolares.

³ Para uma análise erudita que escapa à mera leitura política e politizada, veja-se Warner (2002; 2003; 2005). Para uma análise sobre o problema das reparações, veja-se Torpey (2006), sobretudo o capítulo v, para as «reparações pós-coloniais» na Namíbia e na África do Sul, e ainda Etamad (2008). Para um exemplo de três obras recentes sobre o problema da memória e das «transições» veja-se a recensão crítica de Naidu (2012).

fluxo torrencial de tentativas de definição de memórias coletivas – processo no qual o Estado desempenha um papel central, mas não exclusivo –, assinala «uma crise do futuro», uma incapacidade de imaginar coletivamente o amanhã, como refere Benjamin Stora.⁴

A «memória» e a «identidade» surgem muitas vezes como uma e a mesma coisa, operação de co-constituição e interpenetração que tem beneficiado de uma participação ativa de certas escolas, «paradigmas» e «epistemologias» oriundos do espaço académico. A privatização da memória, processo que merece investigações minuciosas e sistemáticas, e a predominante celebração do passado pessoal e auto-referencial, mas com pretensões de generalização, têm contribuído de modo direto e decisivo para o emergir de obstáculos sérios à produção de conhecimento histórico rigoroso. Ademais, como Alon Confino (1997: 1403) assinalou, o risco de estudarmos a «memória» a partir da sua própria justificação, ou seja, do modo como os indivíduos «constroem o passado através de um processo de apropriação e disputa», é enorme, exigindo um cuidadoso zelo metodológico. A distinção entre «memória como instrumento heurístico» e «memória enquanto equipamento mental de uma sociedade» é decisiva. Obscurecer esta distinção acarreta consequências nefastas, tanto do ponto de vista epistemológico como do prisma do político. Interrogar a memória nos seus enraizamentos sociais e históricos é fundamental, e requer aturadas e apuradas investigações que explorem, com métodos apropriados, o papel do Estado e de inúmeras instituições neste processo e a constituição de redes de relações sociais variadas.⁵ Por estas razões, a guerra das memórias, mesmo a alimentada pela indústria académica, não garante por si «uma resolução pacífica ou arbitragem mutuamente partilhada entre versões do passado em competição» (Stone, 2013: 155). Todos estes aspetos, tomados isoladamente ou em conjunto, constituem um poderoso desafio ao saber histórico. Os (cada vez mais indistintos) usos da história e da memória, incluindo os efetuados ou legitimados pelo mundo académico, exigem uma meticulosa e obstinada vigilância epistemológica.

Ao mesmo tempo, os debates sobre os espaços sociais, públicos e privados, da memória e da História, sobre a sua institucionalização nas escolas e nos museus, e sobre a sua oficialização, juridicalização e judicialização, têm vindo a ocorrer em vários pontos do globo: no Chile, com o escrutínio do regime de Pinochet; na

⁴ A própria historiografia parece padecer deste processo. O predomínio de uma lógica de investigação guiada pela comemoração e pela efeméride é notório. Ver Stora e Leclère (2007).

⁵ Veja-se ainda a leitura crítica do campo oferecida por Fritzsche (2001).

Argentina, com o caso das «mães da Praça de Maio» a assumir-se como o mais mediatizado mas não sendo o único; na África do Sul, com a contínua investigação sobre o sistema de Apartheid e suas consequências (com contornos que não podem ser separados do processo oficial de reconciliação); na Rússia, na Polónia e na Hungria, entre outros, a braços com o passado e os legados comunistas; na antiga Alemanha de Leste com a abertura dos arquivos da Stasi e suas revelações; em Espanha, relativamente ao Franquismo e à Guerra Civil; na Argélia, com a amnistia contida na lei de setembro de 2005 sobre o desenrolar da guerra civil, um processo que não pode ser desligado das suas articulações na antiga metrópole; no Reino Unido com o caso dos *Mau Mau*, mas também da Malásia, que recuperaremos a seguir. Como apontaram Henry Rousso (2007: 3-10) e Benjamin Stora (2008: 12), trata-se, de facto, de um processo memorial mundializado. Todos estes debates transcendem os contextos locais onde são gerados. Alguns destes locais são distintos, mas encontram-se, em vários níveis, fortemente vinculados: os antigos centros e as antigas periferias imperiais. Em todos os casos e países se destaca a judicialização da História e da sua memória.⁶ Igualmente importante é o facto de estas disputas do sentido histórico, e do papel que o passado imperial e colonial neste ocupam, estarem umbilicalmente ligadas a debates sobre a identidade nacional e, também, sobre o lugar que certos grupos sociais (e profissionais) nesta ocupam, sobre o papel que estes nela desempenham.

Neste contexto, abundam os «empreendedores da memória» individual e coletiva, que Elizabeth Jelin definiu como «os que procuram reconhecimento social e legitimação política de uma (a sua) interpretação ou narrativa do passado», definindo a sua ação pública e privada por esforços constantes de manutenção e promoção de «uma atenção política e social sobre o seu empreendimento» (2003: 33-34). Em muito semelhantes aos «empreendedores da moral», seus criadores e seus *enforcers*, tal qual definidos por Howard S. Becker, os «empreendedores da memória» mostram-se particularmente renitentes em participar num debate crítico, informado e plural.⁷ Tal como sucede com outros temas, esta situação é por de mais evidente no que diz respeito aos «empreendedores da memória» relacionados,

⁶ Veja-se o panorama global, organizado tematicamente (colonização e escravatura; «transições» democráticas; Shoah, massacres e genocídios), apresentado em Blanchard *et al.* (orgs.) (2008). Ver também Rousso (2007: 3-10) e Stora (2008: 12). Veja-se ainda uma excelente síntese em Stone (2012).

⁷ Essa característica dos «empreendedores da memória» conduziu Steve J. Stern a propor uma distinção entre estes e «memory knots». Veja-se Stern (2004). Para os «empreendedores da moral», veja-se Becker (1963).

direta ou indiretamente, com a história imperial e colonial. O caso dos *nostalgéiques* – os nostálgicos da Argélia colonial –, que abordaremos adiante, demonstra com clareza esta asserção, que pode, aliás, ser estendida sem dificuldade ao caso português. A concorrência para a administração do passado é intensa. Como veremos de seguida, através de uma breve incursão comparativa sobre vários casos europeus, as disputas públicas sobre a administração das memórias e dos legados dos passados imperiais e coloniais são inúmeras e multifacetadas e não poucas vezes concorrentes entre si.⁸

Em conjunto com os impactos vários, mais ou menos subliminares, mais ou menos evidentes, das trajetórias da descolonização – dos movimentos migratórios e de repatriação de natureza múltipla até à reconstrução de formas de identidade pós-colonial – a (re)descoberta dos lutos inacabados do império tem vindo a animar, de modo crescente mas heterogéneo, os debates memoriais e identitários nos espaços públicos das sociedades europeias, ainda que de modo diverso. «Casos de tribunal, acusações de racismo ou abusos históricos de direitos humanos, furores mediáticos, inquéritos oficiais e pronunciamentos políticos em conflito» sucedem-se. A combinação irregular de «cacofonia e silêncio» sobre os passados imperiais e coloniais, sempre marcada por «memórias seletivas» e instrumentais, predomina (Buettner, 2016: 424, 474).⁹ A ressonância das guerras da memória, da sua «cacofonia» e dos seus «silêncios», tem-se sentido de múltiplos modos, em variadas escalas – do nacional ao internacional –, em diferentes geografias (Stone, 2012: 726-727). Os «ecos do império», as múltiplas modalidades de apropriação, representação e uso instrumental dos passados imperiais, são elementos centrais nas lutas políticas contemporâneas, do jogo das identidades até às imaginações geopolíticas em contenda (Nicolaidis *et al.*, 2015).

⁸ Um rigoroso exercício comparativo está por fazer. Neste texto procuramos apenas identificar os principais tópicos de debate no contexto europeu, na maior parte centrados sobre as *memórias* da violência colonial e da descolonização.

⁹ Vejam-se ainda três volumes que abordam o problema de um modo mais vasto: Muller (2002), Lebow *et al.* (2006) e Pakier e Stråth (2010).

II. Antologias de horrores: pacificações, silêncios e silenciamentos

Os laboratórios do genocídio? A Alemanha e os seus impérios

Na Alemanha, um renovado interesse na história colonial do país espoletou, entre outras questões, um aceso debate sobre a violência extrema e os massacres nos territórios da atual Namíbia (outrora a *Deutsch-Südwestafrika*), por ocasião das revoltas das populações herero e nama. Provocou ainda uma importante controvérsia, que emergiu em 2004, sobre o impacto do seu lastro histórico na definição das políticas genocidas do regime nazi. Não só se procedeu a uma revisão crítica da natureza e funcionamento da expansão e consolidação coloniais, alargando os objetos de estudo e aperfeiçoando as linguagens e os métodos do seu estudo (Schaller, 2008: 296-324),¹⁰ como também se tem vindo a reapreciar a natureza e origens coloniais das nefastas políticas imperiais aplicadas na Europa sob o regime nazi, recuperando e aprimorando a contribuição de Hannah Arendt em *As Origens do Totalitarismo*.¹¹ Como sucedeu em relação a outros aspetos (e outros casos históricos), os territórios coloniais teriam sido laboratórios de experimentação política e militar, espaços de teste e aperfeiçoamento de violentos repertórios de dominação e coerção. A lógica da administração coerciva e do extermínio das «populações problema», cujas origens remontam à supressão da revolta dos Herero em 1904-1907, contribuiu para a formação de uma cultura e um *ethos* militares específicos, geradores de práticas violentas institucionalizadas, cujas consequências perduraram na sociedade alemã (Hull, 2005).¹² As ditas guerras ou campanhas de pacificação foram, assim, momentos fulcrais do desenvolvimento histórico do *modus operandi* genocida, não apenas no caso alemão (von Trotha, 1999).

Num sentido mais amplo, para certos autores, a violência nazi resultou de uma complexa operação de síntese histórica de repertórios sociais próprios da modernidade, da emergência de regimes de vigência, regulação e punição até à

¹⁰ Para uma abordagem de síntese sobre a história colonial alemã veja-se Conrad (2012). Para um dos mais interessantes trabalhos sobre o projeto colonial alemão veja-se Steinmetz (2007).

¹¹ Para o debate veja-se Zimmerer (2004; 2005) e Madley (2005). Gerwarth e Malinowski (2009) apresentam uma visão mais matizada. Para uma excelente síntese da questão, veja-se Langbehn e Salama (orgs.) (2011). Para uma obra de fôlego que se apropria do debate veja-se Mazower (2013). Para um clássico das continuidades da ideologia imperial na história alemã, veja-se Smith (1986).

¹² Veja-se ainda Hull (2003), e Dederling (1999).

difusão do racismo científico, passando, evidentemente, pela moderna burocracia e pela industrialização (e massificação impessoal) da morte. No interior destes repertórios, a expansão imperial revelou-se fundamental. As colônias tornaram-se laboratórios das «fantasias de modernização» das elites europeias. A articulação entre a formulação de violentas e desumanas políticas da diferença e a imaginação de espaços vitais foi particularmente profícua no novo imperialismo, servindo de exemplo para esforços similares posteriores (Traverso, 2003).¹³ Da Rodésia britânica (com os Umvukela e os Chimurenga, 1896-1897) às Índias Orientais Holandesas (em Achém), passando pela conquista americana das Filipinas, os exemplos de «genocídios coloniais *fin-de-siècle*» são múltiplos e encontram paralelos nos processos de desintegração dos «impérios mundiais» euro-asiáticos (Levene, 2008).¹⁴ O «extermínio do todos os selvagens» manifestou-se em múltiplos contextos, com corolários desumanos similares (Lindqvist, 1996).

Como consequência, as historiografias do fascismo, do Holocausto, do genocídio comparado e do imperialismo e colonialismo têm sido obrigadas a dialogar, com benefícios mútuos.¹⁵ Os debates entre os paradigmas da similitude e da diferenciação, que postulam ora as semelhanças entre trajetórias genocidas ora o carácter único do Holocausto, têm-se aprimorado. O mesmo tem sucedido em relação às disputas entre os que colocam a ênfase analítica e explicativa na intencionalidade e na *agency* (incluindo do Estado) ou, pelo contrário, nas estruturas e nos processos sociais. As reflexões conceptuais – permeadas por inúmeros obstáculos – têm continuado a merecer especial atenção por todos os que procuram pensar o efeito destes debates nas modalidades contemporâneas de rememoração e esquecimento do passado, colonial ou não (Moses, 2002, 2008b; Moshman, 2001; Andreopolous, 1994).¹⁶ As conexões entre o *modus operandi* genocida que se abateu sobre as populações nativas nos mundos coloniais e o que acometeu as minorias étnicas ou religiosas no contexto europeu têm sido identificadas e analisadas por contribuições interdisciplinares diversas, ainda que nem sempre partindo das mesmas premissas ou chegando às mesmas conclusões (Gellately e Kiernan, 2003: 117-85).

Origens não são causas, como Arendt bem defendeu. O argumento de que o imperialismo europeu contribuiu, de múltiplos modos, para a criação de condições

¹³ Para uma excelente síntese da literatura sobre genocídio e modernidade, veja-se Moses (2008a). Para a relação entre o novo imperialismo e a imaginação geopolítica veja-se Jerónimo (2016).

¹⁴ Veja-se ainda Wolfe (2006) e Davis (2002).

¹⁵ Chalk e Jonassohn (1990), Gellately e Kiernan (orgs.) (2003) e Stone (org.) (2008).

¹⁶ Sobre o debate da excecionalidade veja-se Rosenbaum (2001).

propícias a que o Holocausto passasse a ser «pensável e executável», como notou Zimmerer, é bastante plausível. O Holocausto representou uma «forma de comportamento radical e extrema que não era desconhecida na história do colonialismo» (Zimmerer, 2005: 211). Transformou-se num «modelo de crueldade», um «código abstrato para a Maldade», a partir dos quais várias instâncias históricas de tragédia humana passaram a ser interrogadas, apesar de todos os riscos de anacronismo (Rothberg, 2009: 264, 229).¹⁷

Os termos definidos na Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio de 1948, nomeadamente no seu artigo 2.º – os atos «cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso» – passaram a ser explorados historicamente, de modo comparativo, escapando aos limites da razão jurídica, questionando os argumentos de excecionalidade e singularidade histórica e resistindo a discursos simplistas sobre a causalidade histórica (a favor ou contra a sua existência, a favor ou contra a sua importância para pensar as genealogias várias do genocídio). Como consequência, os debates sobre a história e as memórias do império colonial alemão, do nazismo e do Holocausto ficam mais fecundos e, apesar dos riscos de anacronismo ou banalização, mais rigorosos.

Investigar massacres na Holanda

Na Holanda, em junho de 2012, três das mais importantes instituições de investigação do país – o Instituto Real de Estudos do Sudeste Asiático e das Caraíbas, o Instituto para os Estudos sobre a Guerra, o Holocausto e o Genocídio, e o Instituto de História Militar – requereram apoio governamental para conduzir uma investigação de larga escala e apoiada por recursos avultados à conduta militar entre 1945 e 1949, tendo acontecimentos como os do massacre de Rawagedeh (hoje Balongsari), que ocorreu em 9 de dezembro de 1947, como objetos centrais. Em 2008, após queixas depositadas contra o Estado holandês por um sobrevivente e por nove viúvas, o Tribunal de Primeira Instância de Haia responsabilizou o Estado holandês e ordenou o pagamento de indemnizações aos queixosos. A 9 de dezembro do mesmo ano, o embaixador holandês na Indonésia deslocou-se a Balongsari para

¹⁷ Para uma reflexão conceptual e historiográfica sobre «memória», que toca na proposta de Rothberg, veja-se Ribeiro (2015).

apresentar desculpas oficiais pelo sucedido. A revisitação crítica do colonialismo, em particular da sua fase terminal, pelo menos do ponto de vista formal, contou-se como um dos resultados deste processo, tanto na academia como fora dela.¹⁸

Tal como sucedeu noutros contextos, nomeadamente o francês (sobretudo com a Argélia) e o português (com exceção da praticada sobre a comunidade branca), a violência da descolonização na Indonésia entre 1945 e 1949 tardou em ser parte integrante dos debates sobre a memória coletiva na Holanda. Um documentário de 1969 abriu a caixa de Pandora. A «política ética» e a «dívida de honra» que marcaram, com evidentes limitações, os discursos e as práticas políticas coloniais nas primeiras décadas do século vinte *não* resistiram aos ventos da mudança, e ao escrutínio público. Testemunhos como o do psicólogo Joop Hueting, que assumiu a sua participação em «crimes de guerra» (expressão com uma ressonância histórica séria), iniciaram uma torrente de confissões, acusações, negações, desculpabilizações, penitências. A publicação de uma *De Excessennota*, um relatório promovido pelo governo de então, com base apenas em documentos de Estado, acirrou os ânimos: como o próprio título do relatório indica, a violência fora resultado de «excessos», não de uma política militar e administrativa pensada e assim aplicada, fora resultado de comportamentos individuais, não de uma ação coletiva, institucional, decorrente de uma estratégia de «contra-subversão». Esta operação de relações públicas, que foi igualmente bem acolhida pelas elites indonésias, providenciou numerosos exemplos de condutas desumanas e foi bem-sucedida, controlando o impacto do assunto no espaço público holandês e indonésio, pelo menos até 1987-1988, 1995, 2011 e 2012, todos momentos em que problemas e debates semelhantes regressaram ao espaço público.¹⁹

Esta revisitação crítica foi reforçada por um outro processo fundamental: o do impacto, heterogéneo mas incisivo, dos migrantes pós-coloniais (qualificativo tomado num sentido meramente descritivo). A invocação do passado colonial no jogo das identidades políticas, nomeadamente as exigências do «reconhecimento e rememoração pública» desse passado, tornou-se recorrente. O declínio da pila- rização (*verzuiling*) – a estruturação da «vida individual e social em redor de linhas divisórias religiosas e ideológicas» (Buettner, 2016: 375-87) – acentuou-se, sendo que a questão memorial-colonial reforçou outros processos sociais, como por

¹⁸ Veja-se, por exemplo: Groen (2003), Frey (2003), Scagliola (2007), Lutikhuis e Moses (2012) e Bijl (2012).

¹⁹ Scagliola (2007: 248-49); Kuitenbrouwer (1996), Buettner (2016: 434-36). Veja-se ainda Romijn (1993), para o sucedido em 1987-1988, e Romijn (2012).

exemplo a aceleração da secularização. A (re)interpretação dos registos históricos da *Verenigde OostIndische Compagnie* (Companhia Holandesa das Índias Orientais), cujos «exemplos positivos» foram sugeridos pelo antigo primeiro ministro Jan Peter Balkenende, em 2006, e cujos quatro séculos de existência foram comemorados com uma dotação de 4,5 milhões de euros para uma Fundação (*Stichting Viering 400 jaar VOC*), e da *West-Indische Compagnie* (Companhia Holandesa das Índias Ocidentais), menos conhecida mas significativamente envolvida no tráfico de escravos, animou este processo político. Ecoando debates da década de 70 e os ocorridos em 1998 a propósito do *Comité Herdenking Gevallen in NederlandsIndië* (Comité para a Evocação dos Mortos nas Índias Orientais), as disputas sobre o sentido da história colonial que precedeu a Segunda Guerra Mundial intensificaram-se, sendo acompanhadas pelas contendas sobre a violência associada ao colonialismo tardio. Como noutras sociedades, a cultura memorial holandesa está fortemente marcada pelos usos e sentidos da história e das experiências coloniais, que afetam sobremaneira o que Gert Oostindie chama de «culturalização da cidadania». As lutas pelo estabelecimento de um «cânone histórico» oficial, legítimo e vinculativo têm sido numerosas. Os esforços de inclusão de narrativas individuais e de grupos específicos nesse cânone por via da invocação do *seu* passado colonial têm-se multiplicado (Oostindie, 2011: 18, 130-35, 139, 159-60).

Italiani brava gente: da reparação à comemoração do império

Em Itália, em 2008, o então primeiro-ministro Silvio Berlusconi aceitou entregar reparações a Muammar Gaddafi pelas iniquidades cometidas durante trinta anos de domínio colonial na Líbia. Sintomático das contradições presentes nas diferentes memórias coloniais, a 11 de agosto de 2012 o chamado «carrasco da Líbia» e «carniceiro da Etiópia», Rodolfo Graziani, viu ser-lhe dedicado um memorial em Affile, pequena cidade da região de Lazio, governada pela extrema-direita. O General Graziani fora responsável pela captura e enforcamento do líder da resistência sanussi, Omar Mukhtar. Foi ainda o principal responsável pelos mais cruéis massacres na Líbia, por inúmeras execuções sumárias, pela tortura generalizada, por deportações em massa, pela criação de campos de concentração (por exemplo em Sirte e em al-Biar) e pelo uso de armas químicas (o uso de gás mostarda nas campanhas da Etiópia contra as tropas abissínicas em 1935-1936 é um exemplo conhecido). Tudo num contexto de uma *Cyrenaica pacificata*, título de um livro de

Graziani, datado de 1932. A pacificação fascista foi, em alguns aspetos, semelhante a outras pacificações. Como seria de esperar, este acontecimento gerou debates públicos inflamados, mostrando como o mito dos *italiani brava gente* perdura, apesar do registo histórico. A reabilitação do colonialismo adquire muitas formas, da persistência de um discurso colonial que sobreviveu ao fim do império até à celebração de um suposto heroísmo pacificador. Tal como na Alemanha, as ligações entre o laboratório colonial e as políticas fascistas têm vindo a ser exploradas, com benefícios significativos para as respetivas historiografias (Atkinson, 2003; Gooch, 2005).²⁰

Un autre regard sobre o Congo

Na Bélgica, a publicação de *Leopold's Ghost* de Adam Hochschild e de *De Moord op Lumumba* de Ludo De Witte, em 1998 e em 1999, respetivamente, suscitou uma animada discussão, rompendo com o tradicional silêncio em torno de questões associadas ao passado colonial. Já em 1986 e 1996, as obras de Daniel Vangroenweghe e de Jules Marchal tinham provocado intensas disputas.²¹ Marchal – um funcionário colonial no Congo Belga (1948-1960), conselheiro técnico no Congo-Zaire (1960-1967), diplomata belga na Libéria (1968-1969) e historiador, que assinou durante anos como A. M. Delathuy – voltou a iluminar os violentos e cruéis repertórios de exploração colonial postos em prática por Leopoldo II e pelos seus seguidores reafirmando, cerca de um século depois, a importância e veracidade das denúncias feitas por figuras como Roger Casement e E. D. Morel e por associações como a *Anti-Slavery and Aborigenes Protection Society* e a *Congo Reform Association*.²²

Em 2005, dois anos após a publicação do documentário de Peter Bate, *White King, Red Rubber, Black Death*, a realização da exposição *La mémoire du Congo: Le*

²⁰ Para uma excelente coleção de textos a propósito do caso italiano veja-se Palumbo (org.) (2003). Para os Sanussi, veja-se o clássico de Evans-Pritchard (1949), *The Sanussi of Cyrenaica*. Para os campos de concentração, veja-se Ottolenghi (1997). Para o mito dos *italiani brava gente* veja-se Del Boca (2003) e ainda Fogu (2006).

²¹ De Witte (2001); Raxhon (2008); Hochschild (2002); Vangroenweghe (1986); Marchal (1996a). Veja-se ainda Buettner (2016: 426-29).

²² Veja-se Marchal (2003; 2008). Sobre o Congo Reform Movement veja-se ainda Louis e Stengers (orgs.) (1968), e Marchal (1996b). Para uma boa apreciação geral veja-se Grant (2005). Para uma síntese recente, veja-se Stanard (2013).

temps colonial no *Musée royal de l'Afrique centrale*, em Tervuren, agitou ainda mais as águas. Como Adam Hochschild demonstrou nas páginas da *New York Review of Books*, em outubro de 2005, a exposição e o seu catálogo minimizavam a constância da violenta exploração das populações nativas, reportando a sua existência apenas ao período em que Leopoldo II foi o dono privado do Estado Livre do Congo, reforçando uma narrativa que atribui à violência colonial um carácter episódico, facilmente imputável a este ou aquele ator particular. Tal como sucedia e sucede em várias apreciações do caso português, os abusos eram e são considerados violações da lei, ou seja, exceções esporádicas. A legislação era e é apresentada como progressista e «humanitária», reproduzindo acriticamente discursos coevos. Tal como sucede em muitas análises «históricas» e «académicas» do passado colonial português, as «transações», os «contactos» e os «diálogos» são transformados em princípios organizadores do olhar histórico, naturalizando as relações sociais desiguais e a violência material e simbólica predominante, não excecional mas sim rotinizada, no contexto colonial.²³

O inegável declínio demográfico entre 1875 e 1930, calculado em quase 50% por investigadores de excelência como Jan Vansina, foi minimizado na exposição, sendo reduzido para cerca de 20%, de acordo com um suposto «consenso científico» (Hochschild, 2005).²⁴ A notória e maciça mortalidade nas comunidades africanas foi tomada como resultante de fatores como doenças e não apenas da brutalidade extrativa e assassina do regime colonial. Esta teria sido perpetrada por um número restrito de pessoas. Como se podia ler na brochura da exposição, numa secção intitulada «Genocide in the Congo?», a ideia de que um pequeno grupo de 400 europeus fora capaz de cometer um genocídio era desvalorizada. A ênfase colocada num argumentário assente em «estimativas populacionais», conscientemente formulado para «minimizar a natureza violenta» do Estado Independente do Congo e do Congo Belga não convenceu, todavia, todos os sectores. O uso da supostamente assética razão estatística, a contabilidade dos mortos que muitos querem passar por razão histórica, visou obscurecer, não revelar, a extensão da desumanidade

²³ Vellut (2005); Hochschild (2005). Veja-se ainda a troca de argumentos entre o coordenador da exposição, Jean-Luc Vellut, e Adam Hochschild, publicada em *The New York Review of Books*, 53(1), de 12 de janeiro de 2006.

Para o uso da legislação como instrumento central de legitimação imperial e desculpabilização política veja-se, para o caso Português, Jerónimo (2010).

²⁴ Estranhamente, os livros científicos usados para apoio à exposição aproximam-se da estimativa superior.

organizada (Gewald, 2006).²⁵ Tal como no caso alemão (e no português, insista-se), a memória e os debates contemporâneos na Bélgica foram profundamente condicionados por uma estratégia que passava por desacreditar a validade da apreciação histórica crítica pelo questionamento do número *exato* de mortes (Gewald, 2006: 483-84).²⁶ As operações de mistificação histórica suscitaram a produção de um guia alternativo, intitulado *Un autre regard sur Tervuren. Guide alternatif de l'exposition*, que identificava silêncios e silenciamentos e corrigia dados e interpretações (Busse-len, 2005).²⁷ A memória colonial belga surge assim despedaçada entre a «nostalgia e a vergonha», num processo que envolve ainda uma outra guerra memorial: a das memórias nacionais em competição numa Bélgica dividida (Bragard e Planche, 2009: 187).

Um outro caso que provocou exercícios de revisitação histórica do passado colonial prendeu-se com o genocídio, unanimemente reconhecido, do Ruanda em 1994, que viu o primeiro-ministro belga apresentar desculpas oficiais, em 2001, pelo envolvimento do país na catástrofe. Um dos exemplos de genocídio «total», segundo as Nações Unidas, o caso do Ruanda foi frequente e erroneamente tomado como o resultado de animosidades étnicas antigas entre os Tutsi e os Hutu. A verdade é que as origens coloniais dessa animosidade combinadas com «um Estado pós-colonial, uma ideologia racalista, uma revolução visando legitimação democrática e uma guerra» criaram as condições históricas modernas para a eclosão descontrolada da violência. O papel da «construção colonial» das etnias em questão, com a correspondente formação de uma política da diferença desigual – favorecendo uma elite tutsi e privando os Hutu de um mínimo de direitos sociais (prossequindo a política alemã precedente) –, desempenhou um papel decisivo. Por exemplo, o «sistema draconiano de trabalho forçado» foi maioritariamente suportado pelos Hutu. Os processos institucionais de tribalização e racialização da sociedade colonial acarretaram consequências profundas, definindo hierarquias sociais e regimes de compulsão vários, do trabalho forçado às culturas obrigatórias. A imaginação política e racial da diversidade cultural e comunitária que governou a estruturação social e civil colonial, e possibilitou as modalidades e repertórios de dominação e ordem coloniais, perdurou, condicionando as formas pós-coloniais de

²⁵ Veja-se a brochura em <http://www.congo2005.be/geheugen/brochureEN.pdf>, nomeadamente nas pp. 8-9. Veja-se ainda De Mul (2011).

²⁶ Para o caso alemão, veja-se Dederling (1993).

²⁷ Veja-se ainda Ewans (2003); Castryck (2010).

relacionamento entre grupos. Estados raciais asseguraram uma das muitas continuidades históricas entre os períodos coloniais e pós-coloniais (Melson, 2003: 326-28).²⁸

Como sintetizou Mahmood Mamdani (2001: 7), «as vítimas tornaram-se nos carrascos». Os processos de racialização da diferença no interior do regime colonial foram decisivos para a violência do genocídio, que constituiu um resultado de «planeamento e participação», ou seja, tanto resultou de estratégias de elites *génocidaires* como de iniciativas populares. A «lógica do colonialismo», nomeadamente a definição de uma «política da raça» (com a decisiva contribuição da Igreja católica e inspirada pela «hipótese hamita») (Mamdani, 2001: 7-10; 76-102), estimulou dois tipos de «impulsos genocidas», um associado à morte do nativo pelo colono (por exemplo no decorrer das campanhas de pacificação), o outro relacionado com o impulso nativo em suprimir o colono. Os «três silêncios» que Mamdani aponta em relação a este caso – os silêncios sobre a sua história (apontando a sua suposta excepcionalidade), sobre a *agency* do processo (o aspeto já referido do *locus* da responsabilidade e causalidade) e sobre a geografia do genocídio (o obscurecimento das dinâmicas regionais conducentes ao descalabro) – continuam a afetar os debates contemporâneos, incluindo aqueles sobre o passado colonial e os seus legados.²⁹ As recentes declarações, em abril de 2014, por ocasião do vigésimo aniversário do genocídio, do presidente ruandês Paul Kagame implicando de modo «direto» os governos francês e belga na «preparação política do genocídio», acusando ainda o primeiro na sua «efetiva execução», mostram como esta questão está longe de estar resolvida. Ademais, os lutos inacabados do império continuam a condicionar a vida política e a paz social nas antigas colónias. Os trabalhos da *Commission Nationale d'Unité et de Réconciliation*, criada em 1999 tendo como modelo o caso da África do Sul, continuam a enfrentar múltiplos obstáculos e a revelar-se incapazes de incorporar as memórias plurais da violência traumática, cujos efeitos quotidianos se continuam a sentir de múltiplas maneiras (Penketh, 2016).³⁰

²⁸ Para os regimes de compulsão, veja-se Mamdani (2001: 93-98). Para importantes abordagens do conflito, veja-se Prunier (1995) e Straus (2006). Para um balanço historiográfico, veja-se Straus (2008).

²⁹ Mamdani (2001: 7-10; 76-102) (*hipótese hamita* e processos coloniais de racialização, incluindo o papel da igreja). Para o papel da Igreja, veja-se Gatwa (2005) e Linden (1977). Sobre a «hipótese hamita», veja-se ainda Sanders (1969).

³⁰ Sobre as resistências ao programa de reconciliação, veja-se Thomson (2013).

Revendo a *pax britannica*

No Reino Unido, onde é difícil argumentar que a questão colonial tenha sido alguma vez marginalizada no espaço público, os últimos anos têm, ainda assim, colocado a ênfase em aspetos relacionados com a violência estrutural do colonialismo tardio. O questionamento crítico de uma descolonização supostamente modelar tem imperado. Em 2005, dois livros marcaram o sentido e o tom do debate: Caroline Elkins publicou o seu *Britain's Gulag: The Brutal End of Empire in Kenya*, e David Anderson *Histories of the Hanged: Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. Ambos os livros colocavam a «emergência» no Quênia, declarada em 1952 (com término em 1960), no centro dos debates sobre a memória imperial e colonial britânica, assunto, curiosamente ou não, sem lugar no panegírico imperial que Niall Ferguson publicou em 2003, *Empire: How Britain Made the Modern World*. As atrocidades no Quênia eram conhecidas, a sua dimensão não. As ocorrências nos campos de detenção e nas aldeias subjugadas, que ocupam Elkins (2005), e o papel dos tribunais nos julgamentos dos «suspeitos» *Mau Mau* – um exemplo perfeito da suspensão de um Estado de direito –, que merece o interesse dedicado de D. Anderson (2005; 2012), são indesmentíveis.³¹ Apesar dos reparos críticos profundos que podem ser efetuados, sobretudo em relação à obra de Elkins, acusada de depender em demasia dos testemunhos orais e de simplificar as ideologias e as políticas coloniais britânicas, ambos os livros marcaram o modo como o passado imperial tem sido pensado e debatido no Reino Unido na última década. A história imperial e colonial tem estado no banco dos réus. A *pax britannica*, que muitos continuam a reproduzir sem qualquer espírito crítico, tem estado sob intenso escrutínio, até para períodos mais recuados, como os vários movimentos *Rhodes must fall* demonstram. A abertura e a maior transparência do acesso aos espólios documentais têm contribuído para tal.³²

³¹ Elkins (2005) (note-se que nos Estados Unidos o título foi diferente: *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*). Para uma excelente recensão dos dois livros, feita por um dos grandes especialistas da história imperial britânica, veja-se Porter (2005). Veja-se ainda, num vasto mundo de referências, Bennett (2007). Para as *dirty wars* do império britânico, com leituras mais matizadas do que a de Elkins, veja-se ainda Branch (2009), Grob-Fitzgibbon (2011) e Ferguson (2003). Para uma excelente crítica ao livro de Ferguson veja-se Porter (2003).

³² Para além de suscitar as reservas tradicionais, o uso de testemunhos orais neste caso gerou outras questões, bastante interessantes de um ponto de vista epistemológico, metodológico e analítico. Nos Kikuyu, como noutros povos africanos, os contos e a «história» são propriedade da comunidade. A apropriação de uma «história» alheia não é tomada como «um abominável acto de plágio», como refere Bernard Porter (2005).

Mais recentemente, os parentes de vinte e quatro malaios (de origem chinesa) que foram assassinados, estando desarmados, a 12 de dezembro de 1948 pela Guarda Escocesa, apresentaram uma petição à rainha de Inglaterra para que fosse apresentada uma desculpa oficial pelo governo, exigindo ainda uma indemnização de 80 milhões de libras. O «Massacre de Batang Kali», como ficou conhecido, não podia ficar sem consequências. A causa dos queixosos foi reforçada pela admissão de responsabilidade culposa por parte de alguns militares e, aspeto igualmente decisivo, pela descoberta de que vasta e esclarecedora informação sobre as guerras e os conflitos coloniais fora escondida pelas instâncias oficiais. A imagem de um império benevolente fora reforçada por operações de limpeza documental patrocinadas pelo Foreign and Commonwealth Office.³³ A «doutrina» de *winning the hearts and minds of the people*, que tantos convenceu e continua a convencer, incluindo os operacionais do mundo académico, adquiriu assim novos contornos e dimensões, décadas após a sua formulação e uso em geografias e conflitos diversos. Um olhar crítico acerca desta «doutrina» não pode esquivar-se à demonstração inequívoca da fragilidade analítica dos argumentos que postulam o carácter episódico e individual, não sistémico, dos atos de violência nas «emergências» no Quênia e na Malásia (e, para todos os efeitos, nos restantes casos de conflito violento em contexto colonial). A defesa da sua importância ou predominância tem de responder aos factos históricos, que demonstram o contrário (Carruthers, 1995).

O «turbilhão memorial» em França

Também em França o debate sobre a história imperial e colonial tem ocupado um lugar central nas guerras da memória.³⁴ Em França, as guerras da memória

³³ Short (2010); Hack (2012). Sobre estes e outros casos, explore-se ainda Bayly e Harper (2007). Sobre a destruição e omissão de documentação, vejam-se os seguintes textos, inseridos na edição de *The Guardian* de 18 de abril de 2012: Ian Cobain *et al.*, «Britain destroyed records of colonial crimes»; Owen Bowcott, «Colonial Office files detail “eliminations” to choke Malayan insurgency»; Ian Cobain e Richard Norton-Taylor, «Sins of colonialists lay concealed for decades in secret archive»; e Caroline Elkins, «The colonial papers: FCO transparency is a carefully cultivated myth».

³⁴ Para o caso francês, veja-se o pioneiro trabalho de Lindenberg (1994), que elenca os principais objetos da guerra de memórias, e ainda Nicolaïdis (org.) (1994). Sobre o lugar do império nessas guerras, veja-se, entre outros citados nas notas seguintes: Hargreaves (2005), Blanchard *et al.* (orgs.) (2005), Bertrand (2006), Blanchard e Bancel (orgs.) (2006), Coquio (org.) (2008) e Coquery-Vidrovitch (2009). Veja-se ainda a recensão que Pierre Nora fez a este livro de Coquery-Vidrovitch em «La question coloniale: une histoire politisée»,

são múltiplas, envolvendo uma miríade de contextos e temas e uma variedade assinalável de estratégias de mediatização: dos manuais escolares à legislação (recorde-se a Lei de 23 de fevereiro de 2005, postulando a necessidade de valorização dos «aspetos positivos» da colonização francesa, que regressou ao espaço público recentemente),³⁵ passando pela estatúria e o monumental e pelo espaço digital. Ao lado de questões como a da eterna Revolução Francesa, a da participação francesa na história da escravatura global, a do *affaire Dreyfus*, a do colaboracionismo e do regime de Vichy, a da deportação de judeus em França, a das lealdades e dos alinhamentos ideológicos da Guerra Fria ou dos do «ano» de 1968, as questões da colonização e da descolonização estão no centro do «turbilhão memorial» que marca este «tempo do silêncio, tempo do testemunho, tempo do conhecimento e do reconhecimento político, tempo das guerras memoriais como forma de fazer entrar o passado no presente», como sintetiza Benjamin Stora (2008: 8).

A «arte de esquecer», de que falava Paul Ricoeur (2000; 2001), tem, ao mesmo tempo, sido apurada pela profusão de cerimónias de rememoração, crescentemente mediatizadas.³⁶ O papel da disciplina histórica tem sido, como no caso britânico, central. Na sequência dos usos e abusos decorrentes, foi criado o *Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire*, que visou precisamente a inquirição crítica dos usos públicos e políticos do saber histórico em França.³⁷ Ao mesmo tempo, o silenciamento do passado estende-se ao silenciamento da produção histórica e da iniciativa não-europeia, como o caso da revolução haitiana demonstra. Não se trata apenas de questionar a historiografia existente, as suas distorções e manipulações, os seus usos no espaço público. Trata-se de sublinhar os seus vazios, os seus silêncios, os seus esquecimentos (Stora e Leclère, 2007: 28-30; 34). A vigilância sobre os usos públicos e políticos do saber histórico deve, obviamente, ser acompanhada

Le Monde, 15 de outubro de 2011; e a de Guy Pervillé, «Réponse au livre de Catherine Coquery-Vidrovitch: Enjeux politiques de l'histoire coloniale (2012)», 6 de setembro de 2012, (consultado a 13-09-2014, em http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=282).

³⁵ Por exemplo, com a declaração de François Fillon sobre a colonização como «troca cultural» no *l'Express* de 31/08/2016; ou com o reconhecimento por François Hollande do «abandono» dos Harkis pela França, publicado na *Courrier International* de 26/09/2016.

³⁶ Vejam-se ainda os seguintes estudos, todos incluídos em Revault d'Allones e Azouvi (orgs.) (2004): Andris Breitling, «L'écriture de l'histoire: un acte de sépulture?» (recuperando a noção de Michel de Certeau) (237-45); Peter Kemp, «Mémoire et oubli: de Bergson à Ricoeur» (246-55); e François Dosse, «Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricoeur» (256-70).

³⁷ Veja-se o site <http://cvuh.blogspot.com> (consultado a 04-10-2016). Consulte-se ainda Liauzu (2005).

pela vigilância constante sobre a produção de conhecimento histórico (Trouillot, 1995).³⁸

Se o passado imperial e colonial foi excluído de *Les lieux de la mémoire* organizados por Pierre Nora, que assim se transformaram também em *lieux d'oubli*s vários, tal não tem acontecido num passado recente. Apesar das inovações metodológicas e da riqueza empírica e analítica da obra, o *oubli* do passado colonial no clássico de Nora é indelével, e incompreensível. Como bem sintetizou Perry Anderson, «de que valem os lugares da memória que se esquecem de incluir Diên Biên Phu?» (2005: 53). Mais recentemente, os debates sobre a questão colonial têm sobressaído no mercado memorial: o *affaire Aussaresses*, marcado pela publicação das memórias do General Paul Aussaresses (2001), dos Serviços Especiais Franceses na Argélia, nas quais este assumia sem pejo o uso rotineiro de tortura e de execuções sumárias; a publicação do *Livro negro do colonialismo*, organizado por Marc Ferro (2003); o tema da memória da escravatura e dos seus legados, onde despontou o *affaire Olivier Pétré-Grenouilleau* (Pétré-Grenouilleau, 2004);³⁹ o caso da «antologia dos horrores coloniais» oferecida pela obra de Olivier Le Cour Grandmaison (2005), *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, obra que tem tanto de esclarecedora como de exemplo de imperfeito escrutínio científico;⁴⁰ a Guerra da Argélia e, mais geralmente, o processo de descolonização;⁴¹ o caso da Lei de 23 de fevereiro de 2005 e do artigo n.º 4, que referimos de passagem anteriormente, sobre os efeitos «positivos» da presença ultramarina francesa, que deveriam ser sublinhados na formação dos estudantes (Manceron e Liauzu (orgs.), 2006; Manceron, 2008); o caso do *Musée Quai Branly*, cujo projeto foi rapidamente acusado de prolongar o olhar e os discursos coloniais;⁴² o tema das relações entre o passado imperial e colonial e as conflituosas geografias políticas e socioculturais urbanas em França, em muito promovido pela revolta das *banlieues* (Gueye, 2006); e os discursos de arrependimento ou de justificação, de Jacques Chirac a Nicolas Sarkozy, que levaram autores mais «conservadores» como Pascal Bruckner, um dos «novos filósofos», ou académicos como Daniel Lefeuvre, um dos maiores especialistas da Argélia (que se envolveu em várias disputas com Catherine Coquery-Vidrovitch), a questionar a obsessão

³⁸ Veja-se ainda Nesbitt (2005); Dorigny (2005).

³⁹ Vergès (2005; 2006; 2008). Para uma cronologia, veja-se Daireux (2006).

⁴⁰ Veja-se a apreciação crítica de Meynier e Vidal-Naquet (2005).

⁴¹ Horne (1977); Stora (1991); Alexander *et al.* (orgs.) (2002); Stora e Harbi (orgs.) (2004); Lazreg (2007); Brower (2009).

⁴² Entre outros, vejam-se Price (2007) e Dias (2008).

pelo «arrependimento colonial».⁴³ Mais recentemente, os trágicos acontecimentos de Paris e de Nice voltaram a ativar reflexões sobre as conexões coloniais e a violência no mundo contemporâneo.

Simultaneamente, o mito da «missão civilizadora da França», reforçado por uma política do esquecimento, resiste à demonstração histórica. E tem paralelos em Portugal.⁴⁴ Como se vê, o «luto inacabado do império colonial» é uma evidência.⁴⁵

III. Um caso exemplar: a sobriedade numa nave de loucos

Outro momento de significativa importância no contexto francófono é o caso da politização da comemoração do centenário do nascimento de Albert Camus, que revela a persistência do trauma argelino mas que desvela ainda outras guerras da memória.⁴⁶ Os esforços de recuperação, neutralização e utilização instrumental de Camus nas guerras da memória, tanto por parte dos nostálgicos do tempo colonial como por parte dos ativistas das guerras intelectuais do pós-guerra, vingaram. Os *nostalgériques*, com importante peso eleitoral em Aix-en-Provence (embora o generalizado argumento de que existe um «voto *pied-noir*» seja discutível) e com uma presença assinalável nos novéis meios de comunicação, sem dúvida condicionaram o processo. Os *nostalgériques* têm estado particularmente ativos no condicionamento de tudo o que se relacione com o passado imperial e colonial francês (Scioldo-Zürcher, 2010; 2012). Também na Argélia se procurou encerrar a

⁴³ O argumento de que existe uma tirania da penitência está próximo da ideia de que não vale a pena insistir sobre questões já suposta e sobejamente conhecidas. Ora, tal não sucede nem em França, muito menos em Portugal, onde o conhecimento do «terceiro» império colonial está longe de poder ser considerado esgotado. Bruckner (2006) recupera algumas ideias do seu *Le sanglot de l'homme blanc* (1983); Lefevre (2005; 2006). Sobre as disputas entre Lefevre e Coquery-Vidrovitch veja-se o texto do primeiro, «Les erreurs de Catherine Coquery-Vidrovitch», disponível em <http://www.blog-lefeuvre.com/?p=20>, que responde à crítica da segunda, disponível em <http://archive.is/dpBEv> (consultados a 04-10-2016). Para uma síntese veja-se Bancel e Blanchard (2008).

⁴⁴ Evidentemente, não procuramos argumentar no sentido da existência de uma política do esquecimento organizada.

⁴⁵ Título do primeiro capítulo da obra de Benjamin Stora e Thierry Leclère (2007).

⁴⁶ Para mais informações, veja-se Miguel Bandeira Jerónimo, «Albert Camus: Um homem irrecuperável», *Público*, 18 de novembro de 2013.

obra de Camus na questão imperial e colonial: círculos «intelectuais» argelinos bloquearam a chamada «caravana Camus», nomeada *Club Camus Méditerranée*, que deveria percorrer, em 2010, diversas cidades argelinas e francesas, com o intuito de difundir a obra camusiana. O argumento foi simples: a celebração da sua obra constituía uma suposta tentativa de reabilitação de discursos a favor de uma Argélia Francesa. Era essa a mensagem da petição «Alerte aux consciences anticolonialistes».

O *dictum* camusiano «nem carrasco, nem vítima» incomodou e incomoda vários círculos, fora e dentro da academia. Após dois comissários (Benjamin Stora e Michel Onfray) e dois títulos com impacto (*Albert Camus, l'étranger qui nous ressemble*, no primeiro caso, e *Albert Camus, un homme révolté*, no segundo), a exposição comemorativa acabou com uma designação inócua: *Albert Camus, citoyen du monde*. O objetivo foi claro: evitar incomodar os «vigilantes» e os «empreendedores» da História, da memória e das identidades nacionais e imperiais, e sossegar as guardas pretorianas intelectuais, fora e dentro da academia. A cedência às disputas presentes pela reapropriação, administração e instrumentalização dos legados do passado e pelos usos da memória ficou cabalmente demonstrada. A situação foi pacificada. Aguardemos, de qualquer modo, as manipulações várias da descoberta do seu ficheiro no FBI, criado em 1946 e assinado por John Edgar Hoover, que decerto se equipararão às que se abateram aquando do debate suscitado pela entrega do prémio Nobel a Camus. Hoover, assim como o agente James Tierney, que seguiu Camus com zelo na sua jornada americana, declararam o pensador franco-argelino o «escritor mais audacioso da sua geração». Sem ele, nomeadamente por causa dos seus escritos no *Combat*, a «escrita da resistência» não teria sido a mesma.⁴⁷

Numa declaração que poderia ser facilmente utilizada para abordar outras realidades políticas e académicas, em França como em Portugal, Onfray afirmou que a sua exclusão se devia a um conjunto de fatores facilmente identificáveis: «As intrigas das redes, a cumplicidade de antigos combatentes de extrema-esquerda reconvertidos ao oportunismo social-democrata, a morgue da impotência universitária, a parvoíce de um ministro confundindo uso público das dotações e punição ideológica, a frouxidão dos institucionais da cultura». A *Nave dos loucos* de Bosch, com a sua esmerada alegoria dos costumes e dos valores epocais da viragem do século xv para o xvi, serviu de metáfora perfeita para descrever os acontecimentos

⁴⁷ Sobre o ficheiro do FBI, veja-se Gay-Crosier e Spiquel-Courdille (orgs.) (2013).

que conduziram à sua recusa.⁴⁸ Todo o caso Camus, de facto, demonstra a multiplicidade de guerras da memória e de conflitos de longa duração que atravessam a sociedade francesa e, em determinados momentos históricos, se articularam e relacionaram.

Eis outra dimensão relevante: este caso patenteia ainda os traços dominantes da razão comunicacional contemporânea que sobressaem da substituição de Stora por Onfray. O académico pouco conhecido do «grande público», supostamente caracterizado por um certo «cinzentismo» mediático, foi substituído por um frenético candidato a um lugar na aristocracia mediática francesa, ocupada por figuras como Alain Duhamel (o «cardeal»), Bernard-Henri Lévy, Laurent Joffrin, Christophe Barbier, Jacques Marseille ou Jacques Attali, esse catálogo de processadores de informação simplificada, de marcadores de uma moral e de ideias consumíveis pela «pessoa comum» da «opinião pública». As relações entre o campo académico e o campo político e o jornalístico são ambíguas. Se, por um lado, o cinzentismo académico é recusado, por outro, a aura da academia ainda é mobilizada publicamente como um garante de (suposta) equidistância crítica face à espuma dos dias. Mas há um outro aspeto interessante em jogo neste caso. Numa análise que seria interessante reproduzir em Portugal, Monna Challet e os seus colegas descreveram bem o processo de controlo da editorialização da realidade, suas causas e suas consequências, bem como o papel que desempenha na administração do passado. Neste mundo de *maîtres du prêt-à-penser* e de editocratas, Camus não teria tido lugar.⁴⁹

Como afirmou Henri Guaino a propósito de uma comparação entre Sartre e Camus (que deve ser lida essencialmente como uma apreciação do modo como os seguidores de pensadores sistémicos como Sartre interpretam Camus sobretudo de forma política): «Sarte dá respostas. Camus formula questões. Sartre procura construir um sistema de pensamento. Camus afirma: “O que me interessa é saber como é que nos devemos comportar”». Infelizmente, as palavras de Agnès Spiquel, presidente da *Société des Études Camusiennes*, ao *Le Monde* em setembro de 2012 são bem mais apropriadas: «Eles não leem Camus, servem-se dele».⁵⁰

⁴⁸ *Le Monde*, 17 de setembro de 2012.

⁴⁹ Em Portugal, a participação de jornalistas no mercado das memórias imperiais e coloniais tem facilitado o debate público desses temas mas tem, sem dúvida, condicionado o modo como este é enquadrado. Challet *et al.* (2009).

⁵⁰ Entrevista a Henri Guaino (e a Benjamin Stora), *Le Figaro Littéraire*, 24 de outubro de 2013, 2-3. Palavras de Agnès Spiquel no *Le Monde*, 15 de setembro de 2012.

IV. Enfrentar os vazios e os silêncios, e as mistificações

Em Portugal, as reflexões sobre o império colonial e os seus multifacetados legados, tanto na sociedade portuguesa como nas nascidas da desintegração desse mesmo império, são escassas, apesar de este cenário estar a mudar, com promissores sinais de esforço comparativo e de recusa dos nacionalismos metodológico e epistemológico ainda reinantes. As especificidades do caso português têm sido e vão continuar a ser questionadas, a sua suposta excecionalidade confrontada, o passado e o legado nacionais e imperiais mais bem interrogados e compreendidos, por exemplo no que diz respeito à questão das «relações raciais», à questão do «trabalho indígena» ou ao fim do império.⁵¹

No entanto, muitas das reflexões sobre o império colonial e os seus legados existentes no espaço público têm sido dominadas por exercícios memorialísticos, de qualidade questionável e de ainda mais duvidoso benefício para a consolidação de um conhecimento plural, mas rigoroso, sobre o assunto. Ou seja, sem que possamos declarar que já existe um corpo sólido de investigações sobre os principais eventos e processos históricos que marcaram a existência do dito «terceiro» império colonial, existe já um mercado diversificado, e assaz mediatizado, de memórias do império. A obsessão com o testemunho ou com a memória, tanto na academia como para lá dos seus muros, tem riscos elevados. Por um lado, requer uma vigilância epistemológica e metodológica contínua, sob pena de servir apenas para a consagração coletiva de memórias privadas, individuais e de grupos específicos, com poder de mediatização da sua narrativa. Por outro, aspeto igualmente preocupante, prolonga o estado de relativa amnésia coletiva, tanto em relação ao império colonial como aos seus efetivos legados políticos, económicos e socioculturais. É fundamental persistir na distinção entre memória, exercício de sacralização e mistificação voluntária e involuntária das recordações, e História, formação disciplinar *savante* que recorre a um discurso crítico, com método, com limitações verificáveis. Como sintetiza Dimitri Nicolaïdis, «o conhecimento é uma coisa, a memória é outra. O primeiro fala-nos da verdade, a segunda da identidade» (1994: 10). Não pode ser

⁵¹ Para dois exemplos coletivos recentes veja-se Jerónimo (org.) (2012a) e Domingos e Peralta (orgs.) (2013). Para a questão das «relações raciais» veja-se Jerónimo (2012b) e Curto (2013). Este último texto deve ser lido em conjunto com a obra prévia do autor, por exemplo, Curto (2011). Para a questão do «trabalho indígena» veja-se Jerónimo (2010) e Jerónimo e Monteiro (2013). Sobre o fim do império e a guerra colonial veja-se Pinto (2009); Ribeiro (2002; 2004), Ribeiro e Ferreira (orgs.) (2003); Jerónimo e Pinto (2015). Veja-se ainda o já clássico *A memória da nação*, org. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (1991).

a segunda a governar a primeira. É isso que sucede com frequência em Portugal, onde os «empreendedores da memória», alguns deles navegando entre a academia e interesses privados e corporativos identificados, têm determinado o ritmo e o conteúdo das reflexões coletivas sobre os passados imperiais e coloniais, nos jornais, na televisão, no mercado livreiro e na internet.

Algumas décadas após a mudança de regime político, o desafio continua a ser o de criar condições para que a disciplina histórica (e outras ciências sociais e humanas) possam produzir conhecimento rigoroso, sejam menos pródigas na reprodução de histórias oficiais, sejam mais resistentes aos fenómenos de politização presentista e identitária, mais imunes a apropriações ideológicas várias, enfim, mais autónomas frente às inúmeras polícias e políticas da memória que procuram governar, e condicionar, o estudo do passado e dos legados imperiais e coloniais. É imperioso romper, de facto, não por mera declaração teórica ou programática, com períodos em que essa rutura epistemológica foi mais difícil de operar. A hagiografia, a instrumentalização política, o policiamento da memória e da identidade, a política do esquecimento e da negação predominaram na historiografia do império durante décadas. Processos semelhantes ocorrem hoje, assumindo outras formas que é fundamental identificar e descodificar. Ora, ao contrário do que tem sucedido, em menor ou maior grau, na maioria dos casos nacionais apresentados anteriormente, o debate público sobre o passado e os legados imperiais em Portugal tem sido essencialmente conduzido sem a presença crítica constante de todos os que se debruçam, de modo disciplinado, sobre o assunto. O caso português caracteriza-se por um peso desmesurado de uma memória dos afetos, do testemunho pessoal, marcado pela instrumentalização do dramático, do singular, do acontecimento, do familiar, do pessoal e intransmissível, inquestionável e propensa a todo o tipo de usos e exclusões. Por um lado, a memória dos afetos não está sujeita a critérios básicos de verificação. Por outro, devido às circunstâncias específicas do mercado académico e do espaço público portugueses – a sua dimensão, a sua cultura institucional e política – a memória dos afetos adquire, erradamente, um estatuto de putativo testemunho ou relato histórico, provocando a ilusão de que todas as narrativas históricas são cientificamente válidas e, deste modo, comparáveis, equivalentes. Não são.

Outro aspeto importante é a persistência de narrativas de excecionalidade colonial: o imperialismo e o colonialismo excecionais, a violência excecional, a civilização excecional, as relações sociais em contexto colonial excecionais, a benevolência e o paternalismo excecionais. Nada que não suceda, com variações, noutros

casos, como vimos com as doutrinas da *pax britannica* ou da *mission civilisatrice* em França. A diferença está no lugar, na importância (quantitativa e qualitativa) e no impacto público das investigações submetidas aos crivos essenciais da atividade científica, mesmo com todas as suas limitações. Em Portugal, em cada um desses aspetos há muito por fazer. Talvez mais preocupante: é da própria academia que provêm argumentos de proclamação da excecionalidade imperial lusa, gizados pelos oportunistas *spin doctors* da identidade, da memória, posteriormente incorporadas nas suas receitas de «estratégia» nacionais, sempre atentos às recompensas de uma leitura laudatória e comemorativa do passado e disponíveis para valorizar «heróis», «grandes homens», «nobres instituições», «inequívocos patriotas». A continuada promoção das putativas virtudes da «missão civilizadora» que o país teria assumido no seu projeto imperial e colonial (por exemplo, a propagação da língua, da religião católica ou das instituições e arquiteturas lusas) é disso exemplo. A mobilização, passada e presente, do argumentário lusotropicalista e das supostas aptidões colonizadoras especiais dos portugueses, imunes, no geral, a projetos de exploração económica e destituídas de princípios raciais de (di)visão do mundo, é outro⁵².

O mesmo sucede com a exemplaridade do comportamento do Estado colonial e do seu aparelho coercivo, supostamente apenas abalada por acontecimentos esporádicos de suspensão dos mais elementares princípios de um Estado de Direito.⁵³ O nível e o sentido das reações ao dossiê que o jornal *Público* publicou, em 2012, sobre o império colonial português, nomeadamente sobre o cruel e metódico massacre da sanzala Mihinjo, exemplarmente descrito pelo historiador António Araújo, são um exemplo deste facto. Algumas das reações provieram do interior da academia, apressadas e baseadas em graves e suspeitos erros de facto, de leitura e de análise, com um oportunismo e um zelo próprio de relações públicas de instituições e interesses organizados. O negacionismo e formas várias de desvalorização desculpabilizante estão, de facto, a uma distância curta, ainda que por vezes revestidos de uma suposta cientificidade.⁵⁴

A vigilância sobre a produção, disseminação, institucionalização e oficialização de memórias individuais e coletivas, ou individuais feitas coletivas, é um imperativo

⁵² Recuperamos aqui o que escrevemos no jornal *Público* a 28 de agosto de 2013.

⁵³ Veja-se, para o caso da Primeira Grande Guerra, Miguel Bandeira Jerónimo, «Os choques da civilização: testemunhos, horrores e silêncios», *Público*, 5 de Setembro de 2014.

⁵⁴ Para o texto de António Araújo veja-se Araújo (2012: 37-57). Para o dossiê e algumas reações vejam-se a edição do jornal *Público* de 17 de dezembro de 2012.

ético e intelectual. A privatização e a tribalização de memórias específicas, no sentido da equação de uma memória com um dado grupo ou comunidade, que exclui o princípio e o ideal de uma memória partilhada e representativa, é, evidentemente, um processo social com óbvias e indesejáveis consequências. A tribalização da memória e da identidade, a tribalização da História e a tribalização do político são processos paralelos, que é mister evitar. O mesmo cuidado é requerido com a produção, disseminação, institucionalização e oficialização do saber histórico, ou qualquer outro saber disciplinado das ciências sociais e humanas. Os riscos de mistificação, mitificação e amnésia abundam, face à miríade de empreendedores, publicistas e ativistas devotos que por aí pululam, ainda por cima recompensados por Estados que se sentem amiúde tentados a instrumentalizar o *ativismo memorial* que se instalou para efeitos vários: políticos, económicos, sociais e culturais.⁵⁵

Referências bibliográficas

- Alexander, Martin S. et al. (orgs.) (2002), *The Algerian War and the French Army, 1954-62: Experiences, Images, Testimonies*. Abingdon: Palgrave Macmillan.
- Anderson, David (2005), *Histories of the Hanged: Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Anderson, David (2012), «British Abuse and Torture in Kenya's Counter-Insurgency, 1952-1960», *Small Wars & Insurgencies*, 23(4-5), 700-19.
- Anderson, Perry (2005), *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*. Paris: Seuil.
- Andreopolous, George J. (org.) (1994), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Araújo, António (2012), «Sanzala Mihinjo, Abril de 1961», in Miguel Bandeira Jerónimo (org.), *O império colonial em questão*. Lisboa: Edições 70, 37-57.
- Atkinson, David (2003), «Nomadic Strategies and Colonial Governance: Domination and resistance in Cyrenaica, 1923-1932», in Ronan Paddison et al., *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance*. London: Routledge, 93-121.
- Aussaresses, Paul (2001), *Services spéciaux: Algérie, 1955-1957*. Paris: Perrin.
- Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal (2008), «La colonisation: du débat sur la guerre d'Algérie au discours de Dakar», in P. Blanchard; Isabelle Veyrat-Masson (orgs.), *Les guerres de*

⁵⁵ Não se procura aqui propor, de modo simplista, uma distinção nítida entre história e memória. Veja-se Traverso (2005); Manceron e Liauzu (orgs.) (2006).

- mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 137-54.
- Bayly, Christopher; Harper, Tim (2007), *Forgotten Wars: Freedom and Revolution in Southeast Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Becker, Howard S. (1963), *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Belchior, Ana; Alves, Nuno de Almeida (orgs.) (2016), *Dos «anos quentes» à estabilidade democrática. Memória e ação política no Portugal contemporâneo*. Lisboa: Mundos Sociais: 91-112.
- Bennett, Huw (2007), «The Other Side of the COIN: Minimum and Exemplary Force in British Army Counterinsurgency in Kenya», *Small Wars & Insurgencies*, 18(4), 638-64.
- Bertrand, Romain (2006), *Mémoires d'empire: La controverse autour du «fait colonial»*. Bellecombe en Bauges: Éditions de Croquant.
- Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (orgs.) (1991), *A Memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Bijl, Paul (2012), «Colonial Memory and Forgetting in the Netherlands and Indonesia», *Journal of Genocide Research*, 14(3-4), 441-61.
- Blanchard, Pascal *et al.* (orgs.) (2008), «Les guerres de mémoires dans le monde», *Hermès*, 52.
- Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas (orgs.) (2006), *Culture post-coloniale 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*. Paris: Autrement.
- Blanchard, Pascal *et al.* (orgs.) (2005), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte.
- Bloxham, Donald; Moses, A. Dirk (orgs.) (2010), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Bragard, Véronique; Planche, Stéphanie (2009), «Museum Practices and the Belgian Colonial Past: Questioning the Memories of an Ambivalent Metropole», *African and Black Diaspora*, 2(2), 181-91.
- Branch, Daniel (2009), *Defeating Mau Mau, Creating Kenya: Counterinsurgency, Civil War, and Decolonization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brower, Benjamin C. (2009), *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*. New York: Columbia University Press.
- Bruckner, Pascal (1983), *Le sanglot de l'homme blanc*. Paris: Seuil.
- Bruckner, Pascal (2006), *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*. Paris: Grasset.
- Buettner, Elizabeth (2016), *Europe after Empire: Decolonization, Society and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Busselen, Tony (2005), *Un autre regard sur l'Histoire Congolaise. Guide alternatif de l'exposition de Tervuren*. <http://www.deboutcongolais.info/histoire-du-congo.pdf>, consultado em 6/10/2016.
- Carruthers, Susan L. (1995), *Winning Hearts and Minds: British Governments, the Media and Colonial Counter-Insurgency, 1944-1960*. London: Leicester University Press.

- Castryck, Geert (2010), «Whose History is History? Singularities and Dualities of the Public Debate on Belgian Colonialism», in Sven Mörsdorf (org.), *Being a Historian: Opportunities and Responsibilities, Past and Present*. Pisa: CLIOHRES.net, 1-18.
- Challet, Monna et al. (2009), *Les editocrates. Ou comment parler de (presque) tout en racontant (vraiment) n'importe quoi*. Paris: La Découverte.
- Chalk, Frank; Jonassohn, Kurt (1990), *The History and Sociology of Genocide*. New Haven / London: Yale University Press.
- Confino, Alon (1997), «Collective Memory and Cultural History: Problems of Method», *The American Historical Review*, 102(5), 1386-1403.
- Conrad, Sebastian (2012), *German Colonialism: A Short History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2009), *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*. Paris: Agone.
- Coquoio, Catherine (org.) (2008), *Retours du colonial? Disculpation et réhabilitation de l'histoire coloniale*. Nantes: L'Atalante.
- Curto, Diogo Ramada (2011), «Uma história conservadora do Império marítimo português?», in C. R. Boxer, *O Império marítimo português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, I-XVI.
- Curto, Diogo Ramada (2013), «The Debate on Race Relations in the Portuguese Empire and Charles R. Boxer's Position», *E-journal of Portuguese History*, 11(1).
- D'Allones, Myriam Revault; Azouvi, François (orgs.) (2004), *Ricoeur. Cahier de L'Herne*. Paris, Éditions de l'Herne.
- Daireux, Luc, «L'Affaire Olivier Pétré-Grenouilleau. Éléments de chronologie». Disponível em <http://www.clionautes.org/spip.php?article925> (consultado a 13 de Setembro de 2014).
- Dard, Olivier; Lefeuvre, Daniel (orgs.) (2008), *L'Europe face à son passé colonial*. Paris: Rive-neuve éditions.
- Davis, Mike (2002), *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London: Verso.
- De Mul, Sarah (2011), «The Holocaust as a Paradigm for the Congo Atrocities: Adam Hochschild's *King Leopold's Ghost*», *Criticism*, 53(4), 587-606.
- De Witte, Ludo (2001), *O Assassinato de Lumumba*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Dedering, Tilman (1999), «“A Certain Rigorous Treatment of All Parts of the Nation”: The Annihilation of the Herero in German South West Africa, 1904», in Mark Levene; Penny Roberts (orgs.), *The Massacre in History*. Oxford & London: Berghahn Books, 205-22.
- Dedering, Tilman (1993), «The German-Herero War of 1904: Revisionism of Genocide or Imaginary Historiography?», *Journal of Southern African Studies*, 19(1), 80-88.
- Del Boca, Angelo (2003), *Italiani, brava gente?* S.l.: Neri Pozza.
- Dias, Nélia (2008), «Double Erasures: Rewriting the Past at the Musée du Quai Branly», *Social Anthropology*, 16(3), 300-11.
- Domingos, Nuno; Peralta, Elsa (orgs.) (2013), *Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

- Dorigny, Marcel (2005), «Aux origines: l'indépendance d'Haiti et son occultation», in Pascal Blanchard et al. (orgs.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte, 47-57.
- Eckert, Andreas (2009), «Colonialism in the European Memory», *euro | topics*. Consultado a 13/09/2014, em <http://archiv.eurotopics.net/en/home/presseschau/archiv/magazin/geschichte-verteilerseite-neu/europaeische-nationalgeschichten-2008-05/apuz-eckert-kolonialismus/1>
- Elkins, Caroline (2005), *Britain's Gulag: The Brutal End of Empire in Kenya*. London: Jonathan Cape.
- Etemad, Bouda (2008), *Crimes et réparations. L'Occident face à son passé colonial*. Bruxelles: André Versaille.
- Evans-Pritchard, E. (1949), *The Sanussi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewans, Martin (2003), «Belgium and the Colonial Experience», *Journal of Contemporary European Studies*, 11(2), 167-80.
- Ferguson, Niall (2003), *Empire: How Britain Made the Modern World*. London: Allen Lane.
- Ferro, Marc (org.) (2003), *Le Livre noir du colonialisme*. Paris: Robert Laffont.
- Fogu, Claudio (2006), «Italiani brava gente: The Legacy of Fascist Historical Culture on Italian Politics of Memory», in Richard Ned Lebow et al. (orgs.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*. Durham / London: Duke University Press, 147-76.
- Frey, Marc (2003), «The Indonesian Revolution and the Fall of the Dutch Empire: Actors, Factors, and Strategies», in Marc Frey et al. (orgs.), *The Transformation of Southeast Asia: International Perspectives on Decolonization*. New York: M. E. Sharpe, 83-104.
- Fritzsche, Peter (2001), «The Case of Modern Memory», *The Journal of Modern History*, 73(1), 87-117.
- Gay-Crosier, Raymond; Spiquel-Courdille, Agnès (orgs.) (2013), *Camus. Cahier de L'Herne*, 103, 109-16.
- Gatwa, Tharcisse (2005), *The Churches and Ethnic Ideology in the Rwandan Crises (1900-1994)*. Bletchley, Milton Keynes: Paternoster/Regnum Books International.
- Gellately, Robert; Kiernan, Ben (orgs.) (2003), *The Specter of Genocide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerwarth, Robert; Malinowski, Stephan (2009), «Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz», *Central European History*, 42(2), 279-300.
- Gewald, Jan-Bart (2006), «Review Essay: More than Red Rubber and Figures Alone: A Critical Appraisal of the Memory of the Congo Exhibition at the Royal Museum for Central Africa, Tervuren, Belgium», *The International Journal of African Historical Studies*, 39(3), 471-86.
- Gooch, John (2005), «Re-conquest and Suppression: Fascist Italy's Pacification of Libya and Ethiopia, 1922-39», *The Journal of Strategic Studies*, 28(6), 1005-1032.
- Grandmaison, Olivier Le Cour (2005), *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*. Paris: Fayard.

- Grant, Kevin (2005), *A Civilized Savagery: Britain and the New Slaveries in Africa, 1884-1926*, New York: Routledge, 39-78.
- Grob-Fitzgibbon, Benjamin (2011), *Imperial Endgame: Britain's Dirty Wars and the End of Empire*. London: Palgrave Macmillan.
- Groen, Petra M.H. (2003), «Militant Response: The Dutch Use of Military Force and the Decolonization of the Dutch East Indies, 1945-50», *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 21(3), 30-44.
- Gueye, Abdoulaye (2006), «The Colony Strikes Back: African Protest Movements in Postcolonial France», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26(2), 225-42.
- Hack, Karl (2012), «Everyone Lived in Fear: Malaya and the British Way of Counter-Insurgency», *Small Wars & Insurgencies*, 23(4-5), 671-99.
- Hargreaves, Alec G. (2005), *Memory, Empire, and Postcolonialism: Legacies of French Colonialism*. Lanham: Lexington Books.
- Hochschild, Adam (2002), *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de voracidade, terror e heroísmo na África Colonial*. Lisboa: Caminho.
- Hochschild, Adam (2005), «In the Heart of Darkness», *The New York Review of Books*, 52(15), 6 de outubro.
- Horne, Alistair (1977), *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962*, New York: Viking.
- Howe, Stephen (2010), «Colonising and Exterminating? Memories of Imperial Violence in Britain and France», *Histoire@Politique*, (11), 1-12. Consultado a 13/09/2014, em <http://www.cairn.info/revue-histoire-politique-2010-2-page-12.htm>.
- Hull, Isabel V. (2003), «Military Culture and the Production of “Final Solutions” in the Colonies: The Example of Wilhelminian Germany», in Robert Gellately; Ben Kiernan, (orgs.), *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 144-62.
- Hull, Isabel V. (2005), *Absolute Destruction: Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany*. Ithaca/ New York: Cornell University Press.
- Jelin, Elizabeth (2003), *State Repression and the Labors of Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jerónimo, Miguel Bandeira (2010), *Livros brancos, almas negras. A «missão civilizadora» do colonialismo português (c. 1870-1930)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Jerónimo, Miguel Bandeira (org.) (2012a), *O império colonial em questão*. Lisboa: Edições 70.
- Jerónimo, Miguel Bandeira (2012b), «The “Civilisation Guild”: Race and Labour in the Third Portuguese Empire, c. 1870-1930», in Francisco Bethencourt; A. J. Pearce (orgs.), *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-speaking World*. New York: Oxford University Press, 173-99.
- Jerónimo, Miguel Bandeira (2016), «Visões globais: a imaginação política dos Estados-império», in Diogo Ramada Curto (org.), *Estudos sobre a globalização*. Lisboa: Edições 70, 165-98.
- Jerónimo, Miguel Bandeira; Monteiro, José Pedro (2013), «Internationalism and the Labours of the Portuguese Colonial Empire (1945-1974)», *Portuguese Studies*, 29(2), 142-163.

- Jerónimo, Miguel Bandeira; António Costa Pinto (2015), «Ideologies of Exceptionality and the Legacies of Empire in Portugal», in Dietmar Rothermund (org.), *Memories of Post-imperial Nations: The Aftermath of Decolonization, 1945-2013*. Oxford: Oxford University Press, 97-119.
- Kuitenbrouwer, Maarten (1996), «The Never-Ending Debt of Honour: The Dutch in the Post-Colonial World», *Itinerario*, 20(2), 20-42.
- Langbehn, Volker; Salama, Mohammad (orgs.) (2011), *German Colonialism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany*. New York: Columbia University Press.
- Lazreg, Marnia (2007), *Torture and the Twilight of Empire: From Algiers to Baghdad*. Princeton: Princeton University Press.
- Lebow, Richard Ned et al. (orgs.) (2006), *The Politics of Memory in Postwar Europe*. Durham: Duke University Press.
- Lefevre, Daniel (2005), *Chère Algérie. La France et sa colonie, 1930-1962*. Paris: Flammarion.
- Lefevre, Daniel (2006), *Pour en finir avec la repentance coloniale*. Paris: Flammarion.
- Levene, Mark (2008), «Empires, Native Peoples, and Genocide», in A. Dirk Moses (org.), *Empire, Colony, Genocide, Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 183-204.
- Liauzu, Claude (2005), «Les historiens saisis par les guerres de mémoires coloniales», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-54, 99-109.
- Linden, Ian (1977), *Church and Revolution in Rwanda*. Manchester: Manchester University Press.
- Lindenbergh, Daniel (1994), «Guerres de mémoire en France», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 42(1), 77-96.
- Lindqvist, Sven (1996), «*Exterminate All the Brutes*»: *One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*. New York: The New Press.
- Louis, William Roger; Stengers, Jean (orgs.) (1968), *E. D. Morel's History of the Congo Reform Movement*. Oxford: Clarendon.
- Luttikhuis, Bart; Moses, A. Dirk (2012), «Mass Violence and the End of the Dutch Colonial Empire in Indonesia», *Journal of Genocide Research*, 14(3-4), 257-76.
- Madley, Benjamin (2005), «From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe», *European History Quarterly*, 35(3), 429-464.
- Mamdani, Mahmood (2001), *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- Manceron, Gilles (2008), «La loi: régulateur ou acteur des guerres de mémoires?», in Pascal Blanchard; Isabelle Veyrat-Masson (orgs.), *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 241-51.
- Manceron, Gilles; Liauzu, Claude (orgs.) (2006), *La colonisation, la loi et l'histoire*. Paris: Syllepse.

- Marchal, Jules (1996a), *L'État libre du Congo: Paradis perdu. L'histoire du Congo 1876-1900* (2 vols.). Borghue: Éditions Paula Bellings.
- Marchal, Jules (1996b), *E. D. Morel contre Léopold II: L'Histoire du Congo 1900-1910*. Paris: L'Harmattan.
- Marchal, Jules (2003), *Forced Labor in the Gold and Copper Mines: A History of Congo under Belgian rule, 1910-1945*. Popenguine-Senegal: Per Ankh.
- Marchal, Jules (2008), *Lord Leverhulme's Ghosts: Colonial Exploitation in the Congo*. London: Verso.
- Mazower, Mark (2013), *O império de Hitler: O domínio nazi na Europa ocupada*. Lisboa: Edições 70.
- Meynier, Gilbert; Vidal-Naquet, Pierre (2005), «Coloniser, exterminer: des vérités bonnes à dire à l'art de la simplification idéologique», *Esprit*, 162-77.
- Melson, Robert (2003), «Modern Genocide in Rwanda: Ideology, Revolution, War, and Mass Murder in an African State», in Robert Gellately; Ben Kiernan (orgs.), *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 325-33.
- Moses, Dirk (2002), «Conceptual Blockages and Definitional Dilemmas in the Racial Century: Genocide of Indigenous Peoples and the Holocaust», *Patterns of Prejudice*, 36(4), 7-36.
- Moses, Dirk (2008a), «Genocide and Modernity», in Dan Stone (org.), *The Historiography of Genocide*. Houndmills: Palgrave MacMillan, 156-93.
- Moses, Dirk (2008b), «Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History», in A. Dirk Moses (org.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York / Oxford: Berghahn Books, 3-54.
- Moshman, David (2001) «Conceptual Constraints on Thinking about Genocide», *Journal of Genocide Research*, 3(3), 431-50.
- Müller, Jan-Werner (org.) (2002), *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naidu, Ereshnee (2012), «Memory Beyond Transitions: The Role of Memory in Long-Term Social Reconstruction», *International Journal of Transitional Justice*, 6(1), 161-71.
- Nesbitt, Nick (2005), «The Idea of 1804», *Yale French Studies*, 107, 6-38;
- Nicolaïdis, Dimitri (org.) (1994), «Oublier nos crimes: L'amnésie nationale: une spécificité française?», *L'Autrement*, 144.
- Nicolaïdis, Kalpyso et al. (orgs.) (2015), *Echoes of Empire: Memory, Identity and Colonial Legacies*. London: I.B. Tauris.
- Oostindie, Gert (2011), *Postcolonial Netherlands: Sixty-Five Years of Forgetting, Commemorating, Silencing*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ottolenghi, Gustavo (1997), *Gli Italiani e il colonialismo: I campi di detenzione Italiani in Africa*. Milano: Sugarco.
- Pakier, Małgorzata; Stråth, Bo (orgs.) (2010), *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*. New York: Berghahn Books.

- Palumbo, Patrizia (org.) (2003), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Penketh, Anne (2016), «Rwandan President Accuses France of Direct Role in 1994 Genocide», *The Guardian*, 6 de abril.
- Pétre-Grenouilleau, Olivier (2004), *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard.
- Pinto, António Costa (2009), «La fin de l'Empire portugais», in Olivier Dard e Daniel Lefeuvre (orgs.), *L'Europe face à son passé colonial*. Paris: Riveneuve, 197-218.
- Porter, Andrew (2003), «Review of *Empire: How Britain Made the Modern World*», *Reviews in History*. Consultado em 13/09/2014, em <http://www.history.ac.uk/reviews/review/325>.
- Porter, Bernard (2005), «How Did They Get Away with It?», *London Review of Books*, 27(5), 3-6.
- Price, Sally (2007), *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prunier, Gerard (1995), *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. New York: Columbia University Press.
- Raxhon, Ph. (2008), «La commission Lumumba», in Oliver Dard; Daniel Lefeuvre (orgs.), *L'Europe face à son passé colonial*. Paris: Riveneuve, 319-46.
- Revault d'Allones, Myriam; Azouvi, François (orgs.) (2004), *Ricoeur. Cahier de L'Herne*. Paris, Éditions de l'Herne.
- Ribeiro, António Sousa (2015), «Memória», in Walter Rossa; Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Patrimónios de influência portuguesa: modos de olhar*. Coimbra: IUC, 81-94.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2002), «Empire, Colonial Wars and Post-colonialism in Portuguese Contemporary Imagination», *Portuguese Studies*, 17, 132-214.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos: Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, Margarida Calafate; Ana Paula Ferreira (orgs.) (2003), *Fantasmata e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.
- Ricoeur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (2001), *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Romijn, Peter (1993), «Myth and Understanding: Recent Controversy about Dutch Historiography on the Netherlands-Indonesia Conflict», in Robert S. Kirsner (org.), *The Low Countries and Beyond*. Lanham: University Press of America, 219-29.
- Romijn, Peter (2012), «Learning on "the Job": Dutch War Volunteers Entering the Indonesian War of Independence, 1945-46», *Journal of Genocide Research*, 14(3-4), 317-336.
- Rosenbaum, Alan S. (org.) (2001), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Boulder, CO: Westview Press.
- Rothberg, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Rothermund, Dietmar (2014), «Memories of Post-imperial Nations: Silences and Concerns», *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, 70(1), 59-70.

- Rouso, Henry (2007), «Vers une mondialisation de la mémoire», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 94(2), 3-10.
- Sanders, Edith R. (1969), «The Hamitic Hypothesis; Its Origin and Functions in Time Perspective», *The Journal of African History*, 10(4), 521-32.
- Scagliola, Stef (2007), «The Silences and Myths of a “Dirty War”: Coming to Terms with the Dutch-Indonesian Decolonization War (1945-1949)», *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, 14(2), 235-62.
- Schaller, Dominik J. (2008), «From Conquest to Genocide: Colonial Rule in German Southwest Africa and German East Africa», in A. Dirk Moses (org.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 296-324.
- Scioldo-Zürcher, Yann (2012), «Memory and Influence on the Web: French Colonial Repatriates from 1950 to the Present», *Social Science Information*, 51(4), 475-501.
- Scioldo-Zürcher, Yann (2010), *Devenir métropolitain. Politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954-2005)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Short, Anthony (2010), «The Malayan Emergency and the Batang Kali Incident», *Asian Affairs*, 41(3), 337-54.
- Smith, Woodruff D. (1986), *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*. New York: Oxford University Press.
- Stanard, Matthew (2013), «Violence and Empire: The Curious Case of Belgium and the Congo», in Robert Aldrich; Kirsten McKenzie (orgs.), *The Routledge History of Western Empires*. Abingdon/Oxon: Routledge, 454-67.
- Steinmetz, George (2007), *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, Steve J. (2004), *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Durham: Duke University Press.
- Stone, Dan (org.) (2008), *The Historiography of Genocide*. New York: Palgrave-McMillan.
- Stone, Dan (2012), «Memory Wars in the «New Europe», in Dan Stone (org.), *The Oxford Handbook of Postwar European History*. Oxford: Oxford University Press, 714-31.
- Stone, Dan (2013), «Genocide and Memory», in Dan Stone (org.), *The Holocaust, Fascism and Memory. Essays in the History of Ideas*. Houndmills/Basingstoke: Palgrave MacMillan, 143-56.
- Stora, Benjamin (1991), *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*. Paris: La Découverte.
- Stora, Benjamin (2008), «La France et “ses” guerres de mémoires», in Pascal Blanchard, Isabelle Veyrat-Masson (orgs.), *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 7-13.
- Stora, Benjamin; Harbi, M. (orgs.) (2004), *La Guerre d'Algérie; 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris: Robert Laffont.

- Stora, Benjamin; Leclère, Thierry (2007), *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial. Entretiens avec Thierry Leclère*. Paris: Éditions de L'Aube.
- Straus, Scott (2006), *The Order of Genocide: Race, Power, and War in Rwanda*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Straus, Scott (2008), «Historiography of the Rwandan Genocide», in Dan Stone (org.), *The Historiography of Genocide*. New York: Palgrave-McMillan, 517-42.
- Thomson, Susan (2013), *Whispering Truth to Power: Everyday Resistance to Reconciliation in Rwanda*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Tombs, Robert; Vaisse, Maurice (orgs.) (2010), *L'Histoire coloniale en débat en France et en Grande-Bretagne*. Bruxelles: Éditions André Versaille.
- Torpey, John (2006), *Making Whole What has Been Smashed: On Reparations Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Traverso, Enzo (2003), *The Origins of Nazi Violence*. New York: New Press.
- Traverso, Enzo (2005) *Le Passé, mode d'emploi: histoire, mémoire, politique*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Traverso, Enzo (2011), *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*. Paris: La Découverte.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Vangroenweghe, Daniel (1986), *Du sang sur les lianes*. Bruxelles: Hatier.
- Vergès, Françoise (2005), «Les troubles de la mémoire: traite négrière, esclavage, et écriture de l'histoire», *Cahiers d'Études Africaines*, 179-180, 1143-1178.
- Vergès, Françoise (2006), *La mémoire enchaîné. Questions sur l'esclavage*. Paris: Albin Michel.
- Vergès, Françoise (2008), «Esclavage colonial: quelles mémoires? Quels héritages?», in Pascal Blanchard, Isabelle Veyrat-Masson (orgs.), *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 155-64.
- Trotha, Trutz von (1999), «“The Fellows Can Just Starve”. On Wars of “Pacification” in the African Colonies of Imperial Germany and the Concept of “Total War”», in Manfred F. Boemeke et al. (orgs.), *Anticipating Total War: The German and American Experiences, 1871-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 415-35.
- Warner, Marina (2005), «Who's Sorry Now? Personal Stories, Public Apologies», in Nicholas Bamforth (org.), *Sex Rights: The Oxford Amnesty Lectures 2002*. Oxford: Oxford University Press.
- Warner, Marina (2002), «Sorry: The present State of Apology», *openDemocracy*, 07 de novembro. Consultado a 29/08/2013, em http://www.opendemocracy.net/democracy-apologypolitics/article_603.jsp.
- Warner, Marina (2003), «Who's Sorry Now: What Apology Means in the Modern World», *Times Literary Supplement*, 1 de agosto, 10-13.

- Wolfe, Patrick (2006), «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-410.
- Zimmerer, Jürgen (2004), «Colonialism and the Holocaust: Towards an Archaeology of Genocide», in A. Dirk Moses (org.), *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York/Oxford: Berghahn Books, 49-76.
- Zimmerer, Jürgen (2005), «The Birth of the Ostland out of the Spirit of Colonialism: A Postcolonial Perspective on the Nazi Policy of Conquest and Extermination», *Patterns of Prejudice*, 39(2), 197-219.

Podemos descolonizar os museus?

ANTÓNIO PINTO RIBEIRO

Os museus ou são pós-coloniais ou não são nada.

Reconheço desde logo o radicalismo desta afirmação. Mas ela vai permitir-me, em primeiro lugar, expor as continuidades e as discontinuidades havidas na história da criação de museus, quer nos países europeus, onde tiveram origem, quer nos países colonizados pelos impérios europeus e nos EUA, dando particular atenção aos museus da América Latina. Em segundo lugar, a afirmação inicial define um determinado estado da arte relativo às questões do pós-colonialismo e a um certo impasse teórico em alguns setores académicos e políticos.

O campo dos estudos pós-coloniais é uma criação das diásporas antilhanas, africanas e indianas educadas na Europa e nos Estados Unidos em diálogo com vários teóricos europeus e norte-americanos ou em interrogação deles. Di-lo a este propósito Kwame Anthony Appiah, que não tem dúvidas sobre uma certa continuidade entre colonialismo e pós-colonialismo, ao afirmar que «os intelectuais pós-coloniais africanos estão quase totalmente dependentes do apoio de duas instituições: a universidade africana, uma instituição cuja vida intelectual é esmagadoramente concebida como ocidental, e o editor e leitor euro-americano» (Appiah: 2010: 14).

Neste campo de estudos, estamos a falar das narrativas históricas e das ferramentas conceptuais assim estabilizadas em que a noção de tempo assenta sobre uma divisão entre: 1) um tempo anterior à colonização dos Impérios Europeus, de origem e de constituição de comunidades, com a criação das suas matrizes de funcionamento, dos seus objetos de organização das cosmogonias e dos seus rituais; 2) um tempo colonial, de subjugação e destruição destas comunidades colonizadas, de imposição de valores, línguas, técnicas, tecnologias dos ocupantes e de hegemonia cultural e, finalmente, 3) um tempo pós-colonial, frequentemente identificado com

um tempo da pós-independência, que recupera parte do recalcado do tempo colonial.

Aparentemente intransponíveis, estes tempos apresentam, contudo, continuidades que variam em função do tipo de colonização a que foram sujeitos os espaços colonizados e revelam formas diferentes consoante se fale da Ásia, da África ou das Américas. Estas diferenças estabelecem-se no tocante às relações de poder entre os invasores e os primeiros «anfitriões», traduzem-se nos objetos fabricados, que supostamente evocariam as tradições locais, e na imposição de gramáticas, técnicas de organização espacial, ferramentas de memória e coisificação de narrativas que teriam a sua expressão definitiva num tempo pós-colonial.

Os museus são organizações incorporadas em construções materiais e conceituais, fundamentais enquanto ferramentas de memória e coisificação de narrativas. Tarefa aparentemente simples, a função dos museus, desde a sua criação, tem como objetivos comuns recolher, preservar, permitir a fruição e interpretar uma suposta História Universal, contando narrativas sobre os objetos que conservam e sobre o seu contexto, no momento da recolha. Contudo, o programa do Museu não foi sempre o mesmo. Este nasceu como depositário de objetos com estatuto de raridade ou encontrados nas viagens exóticas, e parte da função dos museus nacionalistas era expor este exotismo ao público, maioritariamente da aristocracia, de que faziam parte os viajantes, os exploradores, os aventureiros e os patrocinadores de viagens que assim podiam admirar os objetos trazidos de outros lugares, fossem eles as múmias do Antigo Egipto (British Museum)¹, a Vitória de Samotrácia ou um fragmento da porta do Partenon, da Antiga Grécia (Musée du Louvre), os restos mortais da «Vénus Hotentote» (em exibição no Musée de l'Homme até 1976) ou o Altar de Pérgamo, cidade localizada na atual Turquia (Pergamonmuseum, Berlim)², desde que representassem esses lugares. Em todo o caso, o museu era a instituição europeia que, neste tempo, materializava a ocupação colonial e a posse do resto do mundo. O museu era, portanto, também o arquivo ilustrado do poder e, finalmente, servia como lugar de estabilidade das classificações e das hierarquizações disciplinadas das raças e das espécies e dos cânones artísticos.

Como afirmam Classen e Howes:

¹ É significativo que o *site* do British Museum disponibilize ao público um catálogo completo da coleção por países de origem das obras. Ver https://www.britishmuseum.org/explore/highlights/place_index.aspx. Último acesso 29-09-2014.

² O Pergamonmuseum, em Berlim, encontra-se fechado ao público para restauro até 2019. Ver http://cultura.elpais.com/cultura/2014/09/29/actualidad/1411979606_979420.html. Último acesso 30-09-2014.

Coleccionar é uma forma de conquista e os artefactos coligidos, símbolos materiais de vitória sobre os seus antigos proprietários e locais de origem. Desde sempre, artefactos não-ocidentais trazidos por soldados, viajantes e caçadores de antiguidades desempenharam o papel de despojos de guerra. O que o museu moderno desenvolveu de forma particular, em articulação com o paradigma da conquista, foi o modelo de colonização, de dominação estrangeira (Classen e Howes, 2006: 209).

E os autores referidos acrescentam ainda:

De acordo com o modelo colonial de coleção, uma vez que os artefactos tenham sido adquiridos ou «conquistados», devem ser integrados numa nova ordem social de acordo com um novo quadro de valores imposto pelo seu responsável – o colecionador ou curador. [...] Os artefactos estariam melhor no ambiente limpo, iluminado e protegido do museu, sob a égide dos académicos cultos do Ocidente. (*ibid.*: 209)

Neste período, a importância do toque no objeto é fulcral, é o sentido principal da receção (Classen e Howes, 2006: 199 e 201). A este período de classificação e ilustração do mundo sucede o tempo das manifestações dos nacionalismos e, depois, o da educação, e o toque nas obras passou a ser interdito. A omnipresença do olhar tornou-se protocolo. Olhava-se para as descobertas científicas da mesma forma que para a pintura ou para os artefactos trazidos das colónias. Não foi pacífica a criação destes lugares de estabilização de cânones e de valores:

A crescente especialização como base da autonomia de todos os domínios no século XVIII, levou não apenas à separação entre a arte e a ciência, como de ambas em relação à dimensão prática da vida; também transformou ciência e arte em ciências e artes. Assim, no final do século XIX ainda é possível encontrar museus de arte, mas verifica-se que a subdivisão em galerias de pintura, coleções de escultura e museus de arte aplicada³ se tornou a regra. (Hoffmann, 1994: 3)

Como refere Daniel Sherman, os museus foram comparados a sarcófagos por Adorno:

³ Expressão que designa arte com uma finalidade utilitária: joalharia, mobiliário, mais tarde *design*.

No seu famoso ensaio “Valery Proust Museum”, Theodor Adorno refere-se à forma como os museus modernos podem funcionar como «metáfora... para a produção anárquica de bens numa sociedade burguesa plenamente desenvolvida». [...] Adorno começa por uma formulação concisa de dois dos elementos cruciais da sua crítica. Em primeiro lugar, os museus despojam os objetos da sua vida própria. Para Adorno, «os museus são como conjuntos de sepulcros de obras de arte. Eles são demonstrativos da neutralização da cultura.» Em segundo lugar, os museus, na sua omnipresença e inevitabilidade, monopolizam certos campos de visão e constituem, desta forma, uma estratégia de poder ligada ao capitalismo hegemónico. «Alguém que não tenha a sua própria coleção (e as grandes coleções privadas começam a rarear) pode, de uma forma geral, familiarizar-se com pintura e escultura apenas em museus». Embora esta crítica pudesse, em teoria, abranger todos os géneros de museus, Adorno refere-se apenas a museus de arte, porque estes constituem a instância de descontextualização mais elaboradamente articulada enquanto estratégia de poder. (Sherman, 1994: 123)

Os museus já foram designados como máquinas de autodestruição por Jean Baudrillard em *L'effet Beaubourg, implosion et dissuasion*, de 1977, e, a propósito da espetacularidade de que a arquitetura dos museus é pródiga, num importante ensaio de 1990, «Revisiting the Late Capitalist Museum», Rosalind Krauss afirmou que o aumento desproporcionado da escala dos museus de arte contemporânea desviaria a atenção das obras de arte expostas no interior para a experiência do espaço do museu. A historiadora previa o que está a acontecer, quer com a espetacularidade da arquitetura museológica – Guy Debord (1967) explicaria este fenómeno como mais um modo de espetacularidade do capital –, quer com o fenómeno político e financeiro que é o *franchising* das marcas Guggenheim e Louvre, compradas primeiro por Bilbao e, recentemente, pelos Emiratos Árabes. Afinal, casinos e museus não são a mesma coisa. Do Guggenheim de Bilbao aos museus de Abu Dabi, a «museumania», na feliz expressão de Andreas Huyssen (1995: 14), é, na espetacularidade da sua construção, o ultrapassar das fronteiras que a «alta cultura» ocidental tinha criado na sua origem, ao separar os museus dos casinos. Esta fronteira esbateu-se e os museus são cada vez mais o capitalismo expresso na sua grandiosidade glamorosa, onde o poder se associa às empresas multinacionais de construção civil e ao investimento próprio da circulação de capitais. E verifica-se, neste exemplo dos museus de *franchising* dos Emiratos Árabes, não só uma continuidade do colonialismo europeu, como um neocolonialismo imposto a partir do interior do país

monárquico, em que uma minoria governa uma maioria de imigrantes oriundos de outras ex-colónias (Filipinas, Indonésia) ou de antigos países colonizadores, como, por exemplo, Portugal, França ou Reino Unido. Mas esta continuidade entre colonialismo (este conjunto de sete emirados construiu-se no deserto a partir da década de 60 do século passado) e neocolonialismo é também um ato de vingança, porque são os compradores das marcas dos museus que estipulam as condições de aquisição da própria marca – ficando, por exemplo, o Louvre refém desta negociação⁴ – e o ato de *revanche* é legitimado pelo facto de terem sido estas construções de recolha, às vezes de rapina, e de classificação do mundo – os museus –, as instâncias de excelência da cultura europeia a serem expropriadas pelos ex-colonizados.

O campo de estudos do pós-colonialismo, na sua multiplicidade de autores e de programas de resgate, de denúncia, de representação da subalternidade ou de legitimação de movimentos sociais, na plêiade de autores que vai dos fundadores Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Edward Said, aos teóricos atuais como Dipesh Chakrabarty, Arjun Appadurai, Achille Mbembe, Harry Geruba, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel,⁵ tem um impacto determinante no campo de saberes das universidades europeias e americanas e, de imediato, nas instituições que são subsidiárias ou complementares destas, como as editoras de livros e de discos, o cinema, os teatros, a legislação sobre a circulação das pessoas e os museus.

Tomemos como matéria de análise do campo de estudos pós-coloniais três exemplos de natureza museográfica: a «Olympia» de Manet, pintada em 1863, representa uma cortesã nua deitada, afrontando o olhar do espectador. O cenário é o de um quarto de cortesã rodeada de flores, uma fita de seda no pescoço, habitual fetiche das cortesãs. Num plano anterior, pode ver-se um gato preto e, num plano ainda mais anterior, uma criada negra. Os relatos da época testemunham o escândalo que foi a exposição desta pintura em 1865 no Salon de Paris.⁶ E o escândalo era motivado pela nudez frontal e ousada da cortesã. Sobre a presença da criada negra, nenhum comentário terá sido feito. Tal se deve ao facto de que a negra era

⁴ O tempo de cedência das obras bem como os critérios da sua seleção (com exclusão dos nus, por exemplo) foram impostos pelo governo de Abu Dhabi.

⁵ Estes três últimos designados como «The Coloniality Group» (Salvatore, 2010: 332).

⁶ Causou reações contrárias mais fortes do que «Almoço na relva». Era um retrato de uma jovem prostituta nua e havia uma referência audaciosa à obra de Ticiano (*Vênus de Urbino*). A modelo foi mais uma vez Victorine Meurent, retratada nua, e aos seus pés um gato negro ao invés de um cachorro como no quadro de Ticiano. Em uma atmosfera erótica havia também falta de perspetiva.

invisível ao olhar do espectador burguês da época. Não porque não fosse vista, mas porque, socialmente, apenas representava a hierarquia do colonizador, onde a invisibilidade do negro era a norma naturalizada e constante. E se, durante os anos em que a pintura tem estado exposta no Museu d'Orsay, o choque da nudez da cortesã se diluiu, não se verificou que outro choque, o da ignorância desta invisibilidade do negro, se tenha manifestado nos anais da museografia. Os efeitos do pós-colonialismo não são necessariamente sujeitos a mecanismos de aplicação prática de teorias, mas as representações como a obra «I Like Olympia in Black Face» (1970), do artista Larry Rivers⁷, realizam a desconstrução efectiva do pressuposto de hierarquia das raças do tempo de Manet, dialogando e sustentando assim a argumentação da crítica pós-colonial. Em suma, e como afirma Moira G. Simpson:

Na Europa, a tradição dos museus como instituições que tanto refletem como servem uma elite cultural foi estabelecida há muito e, no essencial, mantém-se. O museu, o «gabinete de curiosidades», é o armazém dos tesouros da nação, fornecendo um espelho no qual se refletem as perspectivas e atitudes das culturas dominantes, e a prova material das proezas coloniais das culturas europeias em que os museus estão enraizados. As origens coloniais do museu permanecem uma influência sobre estas instituições e sobre a percepção pública sobre elas. Tomando o Louvre como exemplo, Giliane Tawadros observou que, «originalmente um bastião da soberania militar e imperial do Ocidente, o Louvre, no seu papel de museu contemporâneo, funciona como um bastião da soberania cultural e intelectual» (Tawadros, 1990: 31). Escritores australianos autóctones fizeram referências ao estado de «colonialismo científico» em que museus e antropólogos funcionam, asseverando que o colonialismo cultural continua a dominar as artes e cultura aborígenes (Fourmile, 1987: 60; Marrie, 1989). Fourmile afirma que a maior parte da propriedade intelectual (aborígene) atualmente nas coleções dos museus foi adquirida em circunstâncias coloniais. (Fourmile, 1990: 57; Simpson, 1996: 1)

Simpson, por seu lado, a partir destas referências, sublinha as transformações em curso.

⁷ Larry Rivers (Estados Unidos, 1923 – Inglaterra, 2002). Óleo sobre madeira, tela plastificada, plástico e plexiglas. <http://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/cqp9dX/rj7edzX>. Último acesso 13-10-2014.

No entanto, apesar da história do colonialismo em que os museus estão inextricavelmente enredados, os museus estão atualmente a atravessar uma mudança radical na forma como funcionam e nas suas relações com as culturas representadas nas coleções; uma mudança que reflete uma viragem na relação entre as culturas dominantes ocidentais e as culturas indígenas, minoritárias e reprimidas em todo o lado. Há um reconhecimento entre os profissionais dos museus pelo mundo fora de que os museus não têm suprido as necessidades das comunidades diversas e que devem operar profundas mudanças nas suas filosofias e atividades, se querem passar a fazê-lo (Simpson, 1996: 1)

O segundo exemplo decorre de um tipo de manifestação pós-colonial que tem origem, não no campo de estudos universitários, mas nas lutas sociais de reivindicação dos direitos humanos e dos direitos dos imigrantes. É o exemplo de uma atitude de resgate da história colonial vivida numa situação que foi subalternizada no período colonial e continuou subalternizada relativamente aos imigrantes caribenhos a viverem nos EUA. Trata-se do Museo del Barrio, fundado em 1969, em Nova Iorque, por Raphael Montañez Ortiz e um grupo de pais e educadores, artistas e ativistas conscientes da invisibilidade da arte latina na cena de Nova Iorque. E se este é o motivo imediato, a história das greves e das manifestações pelos direitos cívicos, boicotes que se deram em Nova Iorque entre os anos 1966 e 1969 por parte da comunidade afroamericana e porto-riquenha de Harlem, são os motivos mais fortes, como aliás aconteceu com muitos outros museus americanos que surgiram da luta pelos direitos das minorias, fossem elas protagonizadas por imigrantes mexicanos ou índios. O Museo del Barrio tem como missão expor as obras e o artesanato das Caraíbas e da América Latina. É um programa que ultrapassa a função museológica para se centrar na transmissão de conhecimentos, quer dizer, numa abordagem em que são questionados os pressupostos epistemológicos da museologia ocidental e se deslocam para a área do cultural, ou seja, das relações simbólicas entre os utentes através dos objectos de arte ou de culto. O conteúdo do Museo del Barrio não reivindica apresentar arte tradicional pura, trata-se de conteúdos de natureza sincrética e muitas vezes híbrida, conforme as consequências das combinações e apropriações havidas nas continuidades e descontinuidades do pré-colonialismo ao pós-colonialismo, sem que tal tenha sido programado, resultando muitas vezes da troca internacional de mercadorias e não de um gesto afirmativo, porque, na verdade, o sincretismo não foi programado como uma «saída» pós-colonial.

Por último, consideremos o caso do Museu do Quai Branly, também conhecido como museu das «artes primitivas», que tem antecedentes modernistas nomeada-

mente no fascínio dos pintores modernos e no choque que essas artes provocaram nos artistas modernistas. Mas, hoje, o Quai Branly resulta de uma conceção anestesiante da relação de uma certa França com o colonialismo, porque é o resultado da recolha, à escala mundial, de artefactos ancestrais de povos indígenas durante o período da Europa expansionista, associada a um imperativo da modernidade europeia que é a do intelectual – o historiador, o etnólogo e o conservador – enquanto criador e defensor da alteridade. Assim, uma possível crítica ao Quai Branly como lugar de exposição de troféus de conquista e de ocupação temporária individual ou da representação dos governos é tolerada (ou mesmo branqueada) pelo imperativo proposto de reconhecimento do outro e da coisificação das suas narrativas. Mas o desconhecimento das narrativas do contexto dos artefactos e dos ritos apresentados contribui para que o espectador tome este «outro» menos diferente, mantendo-o dialogante com o mesmo, o semelhante. Acresce que o dispositivo de exposição remete todas as obras para a categoria de artes populares ou tradicionais, o que, sendo na maioria dos casos uma inevitabilidade da classificação, exclui radicalmente a possibilidade de que algumas obras pudessem ser assinadas por artistas ou por coletivos de artistas e, desse modo, serem aceites na tipologia das artes ocidentais europeias ou norte-americanas. Sem tensão, sem oposição, o artefacto do «outro» desprovido do seu significado acaba por ser um protótipo de uma mercadoria. A este propósito, as declarações feitas por David Rockefeller para o catálogo da exposição *Perspectives: Angles on African Art* do Centro de Arte Africana de Nova Iorque em 1987, com curadoria de Susan Vogel, são esclarecedoras:

As melhores peças (africanas) estão a ser vendidas por preços muito altos. De forma geral, as peças de qualidade mais medíocre não estão a subir de preço. E esta é uma ótima razão para escolher as boas em vez das más. As boas tornam-se mais valiosas. Olho para a arte africana como objetos que seriam apelativos para decorar uma casa ou um escritório... Considero que «a arte africana» não fica necessariamente bem com tudo – embora a melhor das melhores talvez fique. Mas penso que combina bem com a arquitetura contemporânea. (*Apud Appiah, 2010: 3*)

Kwame Anthony Appiah não tem dúvidas. «Resumindo, quero lembrar-vos a importância de a arte africana ser uma mercadoria» (*Appiah, 2010: 3*). O mesmo se poderia dizer de artes incas ou aztecas ou daquilo que pode designar-se como *neo-tradicional* (*Appiah, 2010: 7-10*): as obras produzidas atualmente para o mercado como o artesanato peruano feito pelos *designers* ou algum design brasileiro que

o turista comprador reconheça ou identifique com traços de artes tradicionais e que as lojas de museus vendem como objetos de identificação popular do país.

É aqui que também opera a intenção de inocentar o trauma do colonialismo, o que permite aos vendedores e aos compradores adquirirem obras cuja estética foi valorizada pelos modernistas europeus, responsáveis por as inscreverem na museografia ocidental e no mercado atual, no circuito do fetichismo museológico.

De maneira geral, a ideologia segundo a qual são inseridas é modernista: é a ideologia que trouxe uma coisa chamada «Bali» até Antonin Artaud, uma coisa chamada «África» a Pablo Picasso e uma coisa chamada «Japão» a Roland Barthes. (Appiah, 2010: 12)

Ora, todos estes modelos operativos, a começar pela invenção do próprio museu, foram *transportados* para as colônias pelos europeus colonizadores segundo o princípio imperial: «O colonialismo teve um papel significativo tanto na definição das coleções nos museus como na formatação de públicos que potencialmente podiam usufruir delas. É com esse legado colonial que os museus têm de lidar hoje.» (Simpson, 1995: 2)

É neste contexto que se entende a criação dos museus durante a ocupação colonial, os quais, excetuando a traça mais ou menos de influência local, são réplicas da função museológica colonial, mesmo depois da instauração das independências, como acontece no contexto latino-americano. Estas réplicas alteram-se quando os museus das ex-colônias passam a fazer parte da estrutura ideológica dos governos nacionalistas locais, tais como o Museo Nacional de Belas Artes de Buenos Aires, na Argentina (1895), ou o Museo Nacional de Arqueologia, Antropologia e História de Lima, Perú (1822), ou o Museu da República no Rio de Janeiro (1960). O melhor e mais paradigmático exemplo é o Museo Nacional de Antropologia da Cidade do México, fundado em 1906 e instalado no atual edifício concebido para o efeito desde 1964, tomando a forma de uma cidade; o seu *layout* é decalcado a partir da ideia de um progresso histórico que começa nos povos primitivos indígenas e se prolonga por salas até chegar ao século XVII. É um projeto de identificação de um país a partir do que seria a construção de uma identidade radicada nos indígenas à época da colonização. É de tal forma um projeto de identificação nacional, de resgate de um passado próprio, que na sua construção participaram os pintores modernistas mexicanos, por exemplo Rufino Tamayo, pintando murais e frescos nas paredes. Mas se a ideia de Museu e de Memória está indissociavelmente ligada ao Iluminismo

européu, a ele está também a «racialização» e a catalogação étnica de que os museus são as melhores vitrinas.⁸

Os pós-colonialismos são múltiplos e a sua teorização e programas são diversos e até contraditórios. Se considerarmos, e bem, esta adequação das teorias pós-coloniais ao processo latino-americano, «será possível analisar o que trouxeram de novidade para pensar a subalternidade de sujeitos sociais na América Latina e de que forma podem contribuir para a reflexão sobre as novas formas de inclusão social no Brasil e na América Latina num sentido mais amplo» (Scherer-Warren, 2010: 20). Para tanto recuperam-se pensadores clássicos como Frantz Fanon (1925-1961) e Enrique Dussel (1934), que «interpretaram a Modernidade a partir de um outro lugar, o lugar do sujeito colonizado e, especialmente, possibilitaram a elaboração de uma nova leitura do processo histórico da colonização, a partir desse lugar» (*ibid.*: 20).

Fanon, Roberto Fernández Retamar (1971) e agora Dussel ou Silviano Santiago (2004) com os seus contributos repensam o processo de colonização e de dominação a partir da reflexão de uma nova epistemologia:

Mais recentemente, em 2005, Dussel desenvolve uma teorização crítica ainda mais contundente sobre «uma interpretação eurocêntrica da modernidade mundial», considerada como um mito que poderia ser assim descrito:

- (i) A civilização moderna se autodescreve como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). [...]
- (iv) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (justifica a guerra justa colonial).
- (v) Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc).
- (vi) Para o moderno, o bárbaro tem uma «culpa» (por opor-se ao processo civilizador) que permite à «Modernidade» apresentar-se não apenas como inocente, mas como «emancipadora» dessa «culpa» de suas próprias vítimas.
- (vii) Por último, e pelo caráter «civilizatório» da «Modernidade», interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da «modernização»

⁸ Conferência de Harry Garuba, «Phases of African Intellectual Thinking: Race, Slavery, Colonialism and After», 9 de agosto de 2014, Museu de Arte do Rio de Janeiro.

dos outros povos «atrasados» (imatuos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (Dussel, 2005: 75).

Dussel conclui que, para superar as formações discursivas discriminatórias e opressivas da «modernidade», será necessário negar a negação do *mito* da modernidade, isto é, «des-cobrir» pela primeira vez a «outra-face» oculta e essencial da modernidade: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (Scherer-Warren, 2010: 21; sublinhados da autora).

Entendamos então que o contributo destes autores está em, ao contrário dos teóricos do pós-colonialismo africano, atualizarem o projeto pós-colonial no presente, ao afirmar que o colonialismo de espírito, do controlo dos meios de produção e do poder de manipulação estão presentes e fazem parte do aparelho colonial, mesmo em períodos de pós-independências. Por isto, o Museu da Memória e dos Direitos Humanos em Santiago do Chile é um museu anti-colonial porque é um projeto de desconstrução do que foi o período da ditadura e da colonização do espírito (Ngugi Wa Thiong'o) e do que são os mecanismos de controlo e de manipulação de um povo. O facto de o seu acervo ser maioritariamente constituído por documentos doados pela população contribui para a conceção de um museu criado a partir dos arquivos vivos de ex-colonizados. O modo como os documentos estão expostos e a relação com os visitantes permite-nos evocar a tese de Walter Benjamin:

Não há nenhum documento da cultura que não seja também um documento de barbárie. E é a mesma barbárie que os impregna que impregna também os seus processos de transmissão. É por isso que, tanto quanto lhe é possível, o teórico do materialismo histórico se afasta deles. A sua tarefa é como ele acredita escovar a história a contrapelo. (Benjamin, 1992: 161)

Mas este pós-colonialismo em atividade não se esgota na realização deste Museu. Ao transferir para a dimensão pós-colonial a reclamação dos Direitos Universais, a Teologia da Libertação, os movimentos indígenas, os movimentos de ocupação de terra, novas cartografias das favelas, os autores acompanham as experiências de constituição de projetos de museografia local como é o Museu da Maré no Rio de Janeiro⁹ ou os programas museológicos da Galeria Metropolitana em Santiago do Chile.

⁹ O Museu da Maré encontra-se actualmente numa situação periclitante, ameaçado de despejo. Ver notícia em <http://www.brasil247.com/pt/247/favela247/155254/Museu-da-Mar%C3%A9-est%C3%A1-amea%C3%A7ado-de-remo%C3%A7%C3%A3o.htm>. Último acesso em 30-09-2014.

Apresento agora uma outra experiência, a do Museo de Arte Moderna de Medellín e a exposição nele apresentada em 2013 no contexto do 43.º Salón Internacional de Artistas naquela cidade, subordinado ao tema «Conhecer/Desconhecer». Na verdade, parte substantiva desta exposição apresentava o confronto de duas epistemologias. Uma primeira, digamos, de origem europeia, designada «Conhecer», ancorada na Arte Moderna e Contemporânea e na ideia de que esta arte é detentora de uma qualidade tal que lhe permite reivindicar a posse de uma epistemologia que por ela flui. Esta perspectiva entrava em confronto com uma outra parte, designada como «Desconhecimento», que reunia um conjunto de peças resultante de outros processos de conhecimento não admissíveis na epistemologia tradicional científica – pese a redundância – e que, por isso, eram expostas sob o signo do Desconhecimento: obras de artesanato propositadamente falso produzido por índios¹⁰ e rituais índios em linguagem nativa. Desta forma, utiliza-se os mecanismos típicos do conhecimento ocidental para introduzir o que é desconhecido da cultura dominante, não sem alguma ironia. O que esta exposição produzia era o confronto com a existência de outras experiências de conhecimento simbólico, outras formas de transmissão de saber, estimulando desvios de percepção e de fruição, se tal fosse possível ao espectador. Esta exposição e este museu permitem introduzir uma superação no que parecia estar esgotado no programa pós-colonial, de matriz indiana-americana-africana, através de um novo paradigma epistemológico designado como *Decoloniality*. Separam-no do paradigma pós-colonial clássico o facto de ter como referência de criação a Conferência de Bandung em 1955, na Indonésia, e não a Conferência de Berlim de 1884-85. *Decoloniality* adquiriu como sinónimo o termo *dewesternization*, usado na mesma conferência. Foi a partir desta palavra que teóricos da América Latina – e muito em especial o já referido «Coloniality Group», constituído pelo argentino Walter Dignolo, o argentino-mexicano Enrique Dussel e o peruano Aníbal Quijano – na obra *Coloniality at Large* (Moraña *et al.*, 2008) assumiram este novo paradigma para lidar com a colonização e o seu legado presente, passando por uma «episteme desobediente», por um «desligamento epistemológico» e por uma reconstrução epistémica, recusando a epistemologia ocidental de vocação universal e tentando implementar uma outra *gnosis* ou razão dos subalternos (noções presentes nas obras de Dignolo e Quijano).¹¹ Para tanto, estes autores evocam desde leituras de textos aztecas à

¹⁰ 130 peças de cerâmica alzate.

¹¹ Conceitos abordados na entrevista a Dignolo (2014) ao site *Contemporary And*, disponível em <http://>

Teologia da Libertação e à discussão crítica sobre as teorias europeias ou neo-coloniais sobre mestiçagem (Gilberto Freyre é um visado), e Borges e Moctezuma são também referentes ancestrais desta *Decoloniality*. Os autores não situam o nascimento da modernidade que dá origem ao colonialismo ocidental no século XVIII, mas recuam ao século XVI e à modernidade da conquista ibérica das Américas. Em suma, e para responder à pergunta: pode um museu ser descolonizado? A resposta deste grupo de académicos de *Coloniality at Large* é: pode, deve e é possível, desde que se «desejisteme» o colonialismo ocidental apresentado nos museus e se reconstrua os mesmos através de uma epistemologia desobediente mas também ainda indecifrada.

Em jeito de resposta a esta mesma pergunta – Podemos descolonizar os museus? – os mecanismos de associação de ideias terão porventura chamado um verso de uma canção brasileira muito popular: «Vamos comer Caetano»:

Vamos desfrutá-lo
 Vamos comer Caetano
 Vamos começá-lo
 Vamos comer Caetano
 Degluti-lo, mastigá-lo
 Vamos lamber a língua
 Nós queremos bacalhau
 A gente quer sardinha
 O homem do pau-brasil
 O homem da Paulinha
 Pelado por bacantes
 Num espetáculo
 Banquete-ê-mo-nos
 Ordem e orgia
 Na super bacanal
 Carne e carnaval
 Pelo óbvio
 Pelo incesto
 Vamos comer Caetano
 Pela frente
 Pelo verso

www.contemporaryand.com/blog/magazines/decolonial-aestheticsaesthesis-has-become-a-connector-a-cross-the-continent/. Último acesso em 30-09-2014.

Vamos comê-lo cru
 Vamos comer Caetano
 Vamos começá-lo
 Vamos comer Caetano
 Vamos revelarmo-nus

Vamos devorá-lo.¹²

Esta chamada permite-me entrar na última parte desta exposição dedicada a aquele que é um dos grandes enigmas e motivo de equívocos. No tema colonial/pós-colonial, os dois atores do problema – na equação europeia – são o senhor e o escravo, o colono e o colonizado e, sempre, o branco e o negro. Ora, o mesmo tema apresentado na América Latina tem, além deste binómio, um terceiro elemento que dá pelo nome de Índio e que, independentemente da tribo ou da nação ancestral a que nos referimos, era o nativo e foi o anfitrião à força. Qualquer dos outros dois termos – branco e negro – veio depois e no processo de colonização mediou a relação com este terceiro termo, que foi genericamente abordado através do genocídio de nações inteiras ou da sua exclusão do binómio para zonas de reserva. Ora, é este Índio o mais complexo elemento do processo de descolonização, porque a ele está associada a maior de todas as ignorâncias sobre os seus modos de saber, representar, transmitir o conhecimento e conservá-lo, ao mesmo tempo que é ele o inspirador do momento mais radical anticolonialista sul-americano: a antropofagia.

Recorremos ao maior especialista do problema deste terceiro termo, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, para, de uma forma muito resumida, equacionar o problema. Para Viveiros de Castro – que viveu muitos anos com um povo tupi-guarani amazónico, os Araweté – há duas condições epistemológicas no perspectivismo ameríndio. Segundo muitos povos do continente, «o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos» (Castro, 2002: 347) e, outra ideia fundamental: «Os animais não nos vêem como humanos, mas sim como animais. Por outro lado eles não se vêem como animais, mas como nós nos vemos, isto é, como humanos» (Sztutman, 2007: 35). Estes são os princípios do perspectivismo ameríndio, que se traduzem do seguinte modo:

¹² Poema «Vamos comer Caetano», Adriana Calcanhotto, Disco *Marítimo*, 1998.

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. [...] Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (Castro, 2002: 355)

Ou seja: «O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em outros termos» (Sztutman, 2007: 11). Entramos deste modo nas epistemologias indígenas, que suspendem a relação tradicional colonizadora da memória, passado, preservação, inerte, história, narrativa, pela perspectiva ameríndia. Este perspectivismo não é o lado de lá, o outro oposto simetricamente, mas uma força vinda de um terceiro lado onde a categoria do humano é anterior à do animal e a da cultura não é oposta à natureza.

O perspectivismo é um conceito antropológico, sobretudo porque é extraído de um conceito indígena, porque é «a antropologia indígena por excelência». A antropologia baseada na ideia de que, antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então, experimentarmos-nos outros, sabendo que tais posições – eu e outro, sujeito e objecto, humano e não humano – são instáveis, precárias e podem ser intercambiadas. (Sztutman, 2007: 14)

Aqui, as classificações e todas as taxonomias tomadas como universais, porque datadas do colonialismo, são suspensas:

«Sejamos objectivos.» Sejamos objectivos? – Não! Sejamos subjetivos, diria um xamã, ou não vamos entender nada. Bem, esses respetivos ideais epistemológicos implicam ganhos e perdas, cada um de seu lado. Há certos ganhos em subjetivar «tudo» o que nos passa à frente, como há perdas certas. Essas são escolhas culturais básicas.» (Sztutman, 2007: 41)

O mesmo autor defende, em relação ao perspectivismo indígena:

Eu diria que a minha interpretação do perspectivismo indígena é mais nietzschiana do que leibniziana. Primeiro, porque o perspectivismo indígena não conhece um ponto de vista absoluto – o ponto de vista de Deus em Leibniz – que unifique e harmonize os potencialmente infinitos pontos de vista dos existentes. Segundo, porque as diferentes perspectivas são diferentes interpre-

tações, isto é, estão essencialmente ligadas aos interesses vitais de cada espécie, são as «mentiras» favoráveis à sobrevivência e afirmação vital de cada existente. As perspetivas são forças em luta, mais que «visões de mundo», vistas ou expressões parciais de um «mundo» unificado sob um ponto de vista absoluto qualquer: Deus, a Natureza... (Sztutman, 2007: 121)

Num mundo de infinitas subjetividades humanas (Sztutman, 2007: 121), mas onde não existe uma hierarquização entre pessoas e animais, entre o passado e o presente, a multinatureza e a cultura não têm ponto de vista absoluto, nem histórico nem divino.

Nesta perspetiva ameríndia de infinitas subjetividades e em que as noções de espaço e de tempo se associam a continuidade, reversibilidade e simultaneidade, a criação do museu não só é supérflua como impossível. Em cada pessoa como em cada animal existe uma cosmogonia e uma finitude, um património e um devir em simultâneo, não existe uma ideia de progresso histórico que apele à necessidade de um museu e, embora exista uma situação de subalternidade para os índios, a sua perspetiva ameríndia escapa à noção de colonialismo de espírito. Por isto, nesta perspetiva, a existência de um museu seria paradoxal e a sua inexistência é o gesto mais radical de descolonização, até porque em muitos povos indígenas do Brasil, e em outras partes do mundo, os bens do defunto são inclusive queimados, destruídos, no funeral. A pessoa morre e tudo o que ela tem é destruído para que a memória dela – materializada em objetos de uso – não cause dor aos sobreviventes. Nestas condições, não há sequer objetos para colecionar, o que leva ainda mais longe o radicalismo da não necessidade de um museu, termo para o qual, aliás, não há palavra em língua dos indígenas.

Referências bibliográficas

- Appiah, Kwame Anthony (2010), «Será o pós em pós-modernismo o pós em pós-colonial?». Trad. Maria José Tavares, rev. Manuela Ribeiro Sanches. Disponível em http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_22-pt.pdf. Último acesso em 29-09-2014.
- Baudrillard, Jean (1977), *L'effet Beaubourg: Implosion et dissuasion*. Paris: Editions Galilée.
- Benjamin, Walter (1992), *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Trad. Manuel Alberto, Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz. Lisboa: Relógio d'Água.
- Calcanhotto, Adriana (1998), «Vamos comer Caetano», Disco *Marítimo*.

- Castro, Eduardo Viveiros de (2002), *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify.
- Classen, Constance, Howes, David (2006), «The Museum as Sensescape: Western Sensibilities and Indigenous Artifacts», in Elizabeth Edwards et al. (orgs.), *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford: Berg Publishers, 199-223.
- Debord, Guy (1967), *La Société du spectacle*. Paris, Buchet/Chastel
- Dussel, Enrique (2005), *Europa, modernidade e eurocentrismo*. Buenos Aires: Clacso
- Fourmile, Henrietta (1987), «Museums and Aborigines: A Case Study in Contemporary Scientific Colonialism», *Praxis*, 17, 7-11.
- (1990), «Possession in Nine-Tenths of the Law – And Don't Aboriginal People Know It!», *Bulletin of the Conference of Museum Anthropologists*, 24, 57-66.
- Hoffmann, Detlef (1994), «The German Art Museum and the History of the Nation», in Daniel J. Sherman; Irit Rogoff (orgs.), *Museum Culture. Histories. Discourses. Spectacles*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 3-21.
- Huysen, Andreas (1995), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York: Routledge.
- Krauss, Rosalind (1990), «Revisiting The Late Capitalist Museum», *October*, 54, 3-17.
- Marrie, A. (1989), «Museums And Aborigines: A Case Study in Internal Colonialism», *Australian-Canadian Studies*, 7, 63-80.
- Mignolo, Walter (2014), «Decolonial Aesthetics/Aesthesis has become a connector across the continents», *Contemporary and*, 7th August. Disponível em <http://www.contemporaryand.com/blog/magazines/decolonial-aestheticsaesthesis-has-become-a-connector-across-the-continent/>. Último acesso em 30-09-2014.
- Moraña, Mabel et al. (orgs.) (2008), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Retamar, Roberto Fernández (1971), *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México: Editorial Diogenes.
- Salvatore, Ricardo D. (2010), «The Postcolonial in Latin America and the Concept of Coloniality: A Historian's Point of View», *A Contra Corriente*, 8(1), 332-48. http://www.ncsu.edu/acontracorriente/fall_10/misc/Salvatore_debate.pdf. Último acesso a 29-09-2014.
- Santiago, Silviano (2004), *O cosmopolitismo do pobre: Crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: UFMG.
- Scherer-Warren, Ilse (2010), «Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina», *Ciências Sociais Unisinos*, 46(1), 18-27.
- Sherman, Daniel J. (1994), «Quatremère/Benjamin/Marx: Art Museums, Aura and Commodity Fetishism», in Daniel J. Sherman; Irit Rogoff (orgs.), *Museum Culture. Histories. Discourses. Spectacles*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 123-43.
- Simpson, Moira G. (1996), *Making Representations: Museums*, New York: Routledge.
- Sztutman, Renato (org.) (2007), *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Tawadros, Giliane (1990), «Is the Past a Foreign Country?», *Museums Journal*, 90(9), 30-31.

Umbral II

Reconhecer o desconhecido*

HELDER MACEDO

«Reconhecer o desconhecido» pressupõe um paradoxo: pois como reconhecer o que se desconhece? Mas esse, julgo eu, foi um paradoxo frequentemente manifestado nos primeiros encontros entre povos de civilizações diferentes, a razão dos ilusórios entendimentos e dos equivocados desentendimentos que estiveram na origem da construção dos impérios. De modo que, para falar dos Descobrimentos, vou procurar ilustrar, através de três ou quatro exemplos, a maneira como os pioneiros da aventura imperial europeia reconheceram o que não conheciam, projectando nas coisas e nos povos que foram encontrando os seus próprios desejos, medos, ideais, fantasmas, superstições – em suma, o seu imaginário. A palavra latina *invenire*, que significa «encontrar» ou «descobrir», é também a raiz da palavra «inventar» ou «imaginar».

Na *Alice no País das Maravilhas* – não menos uma crónica de descobrimentos do que a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto – há um magnífico silogismo que irrefutavelmente demonstra que os gatos são loucos porque, como toda a gente sabe, os cães não são loucos e os gatos não são cães. O silogismo também permite, não menos irrefutavelmente, uma segunda conclusão: se os cães fossem gatos seriam loucos. E sugere ainda uma terceira, que é a que prefiro: os gatos são o imaginário dos cães.

* Este texto foi pela primeira vez proferido na sessão plenária do «XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Língua Portuguesa», UFRJ, Rio de Janeiro, Julho/Agosto de 1990, e publicado nas respectivas Actas, 1992. Uma versão mais alargada em inglês foi proferida como «public lecture», no Centro Camões da Universidade de Columbia, Nova Iorque, em 18 de Abril de 1991, e publicada como «The Discoverers and the Discovered in the Age of Expansion», *Camões Center Quarterly*, 4(1/2), 1992, e, no mesmo ano, sob o título «Recognizing the Unknown: Perceptions in the Age of European Expansion», em *Portuguese Studies*, 8.

Os pioneiros europeus levaram consigo a sua língua e, dentro dela, os seus conhecimentos, as suas metáforas, as suas crenças ou, para usar o jargão moderno, o seu sistema de significação. Quando o que se lhes deparava excedia os limites dos conhecimentos, recorriam às metáforas; quando estas ameaçavam subverter a ordem da razão estabelecida, sempre havia a fé para bloquear os abismos do ininteligível. É Camões quem o diz, na mais ambígua das profissões de fé:

Cousas há 'i que passam sem ser cridas
e cousas cridas há sem ser passadas.
Mas o melhor de tudo é crer em Cristo.

Mas até para Camões, até também para Mendes Pinto que, de par com Camões, foi o mais universalista dos portugueses da primeira diáspora imperial, a percepção do desconhecido acaba sempre por voltar a ser um reflexo do conhecido. Camões trouxe para o espaço dignificado da humanidade inteligível a sua escura «bárbara» dando-lhe como nome legítimo essa não-palavra, essa onomatopeia que visava significar a incompreensibilidade da diferença e que na língua diferenciada nada significava. Mas, ao trazer a diferença para dentro da norma literária que era o neo-platonismo europeu, é ainda com os olhos do Petrarca que levou em si que Camões consegue descrever essa bela «cativa que o tem cativo»: virou Petrarca do avesso para o poder reinstaurar como capaz de lidar com uma «pretidão de amor» que «bem parece estranha, mas bárbara não». Indomável explorador de mundos novos, Camões vai ainda mais longe quando, num dos seus mais belos e subtis sonetos («Um mover de olhos brando e piedoso»), revê e ultrapassa as tradicionais conotações negativas atribuídas a Circe como emblemática das forças negativas da diferença. Organizado como um inventário de características que sugerem a baixa condição social e étnica da mulher a quem se dirige (e que poderá ser, ou não, a mesma cativa bela e bárbara que o tem cativo numa pretidão de amor) o soneto – sem precedentes na poesia ocidental – atribui-lhe também todas as qualidades associadas com a «Donna angelicata» da tradição europeia, para que a «alteridade» física desta nova Circe seja vista, finalmente, como uma «celestes formosura». Assim, para Camões, mesmo se essa mulher pudesse ser a causa ou o resultado de um «baixo amor» entendido em termos platónicos, era também um «mágico veneno» capaz de produzir uma regeneradora transformação do pensamento. E Mendes Pinto, na sua prodigiosa reconstrução imaginada da China que observou, sobrepõe aos mapas concretos da diferença a projecção de uma utopia que é a imagem crítica

da semelhança. Ambos chegaram ao ponto da ruptura, o que já foi ir mais longe do que podia ser.

As fronteiras entre o observado e o imaginado são sempre muito ténues, e mais ainda o teriam sido para aqueles que pela primeira vez se confrontaram com as coisas que havia e em que não se acreditava, e coisas que não havia e nas quais se acreditava. A iconografia do tempo é reveladora: entre as representações das novas espécies marítimas que foram encontradas, há uma do «bispo do mar» – um grande peixe vertical com a cabeça em forma de mitra – que nunca existiu; de par com o inverosímil mas real rinoceronte de Dürer, há um mais plausível mas irreal unicórnio a ser içado para a nau de Vasco da Gama numa tapeçaria celebratória da Índia descoberta. E se havia sereias – como não haveria? – por que não Caliban, também com algo de peixe na sua irreconhecida humanidade, «cauda como pernas de homem, barbatanas como braços»? E homens que em vez de terem a cabeça sobre os ombros a traziam debaixo do braço? E não poucos são os mapas que registam ilhas imaginárias com a legenda debaixo do nome: «imaginária». O que era imaginável, era melhor registar, assim colocando tanto o que havia quanto o que não havia no mesmo plano da imaginação em que a expectativa precede o conhecimento, a interpretação se sobrepõe à observação e a analogia neutraliza a diferença. Pois não é verdade que ainda hoje chamamos «índios» aos originais habitantes de Américas erradamente designadas como Índias Ocidentais? Negada a expectativa de que Índia fossem, o nome continuou a registá-la, como nos mapas com ilhas imaginárias.

Mas logo essa falsa expectativa, étnica e geográfica, de num Oriente ocidental se encontrarem os índios da Índia demandada, foi substituída por outra, fabulosa e intemporal. Na «Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o Achamento das Terras de Vera Cruz», Pêro Vaz de Caminha reage como se tivesse encontrado face a face os equivalentes humanos do unicórnio. E, tal como Américo Vespúcio na carta a Lorenzo Pier Francesco de Medici, a sua mente recorre à tradição mítica europeia sobre a Idade de Ouro ou o Jardim do Paraíso para poder lidar com a visão que se apresentou aos seus olhos deslumbrados. As metáforas literárias de Vespúcio são porventura mais explícitas, mas a prosa funcional de Caminha sugere eloquentemente uma perplexidade moral mais profunda: como reconciliar a sua visão do mundo baseada na ideia do pecado com o que julga ser a evidência de que havia nesse mundo uma inocência anterior ao pecado. O tempo mítico em que a terra paria sem dor tinha-se ali tornado espaço:

Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame que aqui há muito e dessa semente e frutos que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios, que o não somos nós tanto conquanto trigo e legumes comemos.

Os corpos que atentamente descreve são todos belos e saudáveis, como se a doença e a fealdade não coubessem ali mais do que teriam cabido no Jardim do Paraíso. Mas o que veementemente, o que reiteradamente acentua é a inocência daquela gente, «que a de Adão não seria mais». Os homens, diz Caminha, «andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto». E, mais adiante, num apelo ao rei para que ao menos visualizasse na imaginação o que ele ali tinha visto e não podia imaginar:

Ali verieis galantes, pintados de preto e vermelho e quartejados assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, pareciam assim bem. Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres moças, assim nuas, que não pareciam mal, entre as quais andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril e a nádega, toda tinta daquela tintura preta e o resto todo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas e também os colos dos pés. E suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha.

Que as tinturas com que se pintavam pudessem ter uma função equivalente à de vestimentos, naturalmente, não lhe ocorreu. Só via, só conseguia ver a nudez e, para poder lidar com o que via, teve de projectar uma ideia de inocência tirada do seu próprio imaginário. Ao procurar pensar o impensável, reconheceu o desconhecido.

O texto de Pêro Vaz de Caminha pode ser esclarecedoramente relacionado com um outro, que descreve acontecimentos passados noutra continente – em partes de África – cinquenta e dois anos depois. Refiro-me à narrativa do «Naufrágio do Galeão Grande de São João», o chamado naufrágio de Sepúlveda da *História Trágico-Marítima*, esse não sei se mais infeliz e certamente não menor equívoco cultural, além de pernicioso exemplo de modéstia feminina para donzelas obtusas.

A história entrou no imaginário português e, ainda hoje, é entendida como um virtuoso exemplo de pudor feminino. Camões tornou-a numa das «profecias» enunciadas por Adamastor, o monstruoso guardião do Cabo das Tormentas, no seu catálogo de desastres que iriam assolar os Portugueses como consequência da sua arrogante ousadia em revelar os segredos do desconhecido. Mas, no centro dessa virtuosa tragédia, encontra-se um desentendimento cultural não menos revelador do que o representado no testemunho de Caminha sobre o seu encontro com os Ameríndios. Esquemáticamente, como talvez todos se recordem, a história é a seguinte:

O galeão em que viajava Manuel de Sousa Sepúlveda com a mulher, Dona Leonor, naufragou não longe do Cabo, na viagem de regresso a Lisboa. O casal e os filhos, acompanhados pelos outros sobreviventes e um séquito de escravos, caminham durante seis meses pela selva, em demanda de outros portugueses que os ajudassem nas terras moçambicanas recentemente encontradas por Lourenço Marques. Vão sendo de facto ajudados, mas por sucessivas populações africanas, de quem no entanto sempre desconfiam. Insensatamente – sugere o narrador que já como um sintoma da loucura que teria acabado por dominá-lo – D. Manuel ameaça com espingardas o último grupo de africanos que estava a querer ajudá-los. E, sem que o entendesse, passou a estar em pé de guerra com eles. Os portugueses foram habilmente neutralizados e desarmados – traídos, diz o narrador – pelos africanos que fingiram continuar a querer ajudá-los, e finalmente roubados de todos os seus haveres, até das roupas que traziam sobre os corpos. Assim despidos, os portugueses – cito a frase mais significativa do texto – «como já não levavam figura de homens», desordenadamente se desagregaram e perderam-se no mato. Quanto a Dona Leonor, «vendo-se despida, lançou-se logo no chão e cobriu-se toda com os seus cabelos, que eram muito compridos, fazendo uma cova na areia, onde se meteu até à cintura sem mais se erguer dali». E, de facto, assim se deixou morrer, preferindo a morte à nudez. O texto não diz como os africanos estariam vestidos ou, mais provavelmente, não estariam. Uma reveladora omissão.

Regressando agora desta aproximação comparativa à *Carta* sobre o achamento do Brasil, poderemos talvez entender melhor a natureza potencialmente subversiva do dilema cultural confrontado por Pêro Vaz de Caminha. Transformado esse dilema num silogismo equivalente ao de Lewis Carroll sobre a normalidade dos cães e a loucura dos gatos, os termos em confrontação seriam os seguintes: a nudez é inocente; mas a nudez não é humana. Conclusão? A inocência não é humana? A conclusão de Pêro Vaz de Caminha foi a seguinte: vestir a inocência, distribuir camisas aos homens e panos às mulheres; salvar a inocência, ensinar a esses homens e mulheres

os rudimentos da fé cristã. E declara: «A esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã que entenderem-nos». De modo que, desde logo, dois degredados – dois criminosos – foram incumbidos de iniciar essa piedosa tarefa, para o «acrescentamento de nossa santa fé».

Mas nem sempre a matéria-prima para o acrescentamento da nossa santa fé foi assim tão propícia. Houve, por exemplo, também os jagas. Tal como os ameríndios de Caminha, que não lavravam nem criavam alimária que acostumada fosse ao viver do homem, os jagas não praticavam a agricultura nem a pecuária. Mas nunca ninguém reconheceu na sua morada o Jardim do Paraíso, seria em vez a Selva do Diabo, já que pareciam viver exclusivamente da pilhagem e da carne dos inimigos aprisionados. Tal comportamento prejudicava a política de cristianização do Reino do Congo, e uma expedição enviada por Dom Sebastião em 1570 expulsou muitos deles para Angola, onde se radicaram no que veio a ser o Distrito do Congo. Mudaram de nome consoante a fronteira, são os actuais Bacongos e Ibangolas, mas a sua reputação de ferocidade ainda perdura, bem como a de continuarem a ser propensos a recrudescências canibalísticas, de ambos os lados da fronteira. São, no entanto, rigorosamente disciplinados, fazem bons soldados e bons polícias. Conta-se que houve um, não há muitos anos, em serviço de sentinela numa circunscrição do Distrito do Congo, que até deixou que lhe cortassem a cabeça para o administrador a enviar à Sociedade de Geografia de Lisboa, em resposta a uma consulta sobre as bossas frenológicas dos canibais. E, no século XVI, depois de relaxados pelos inquietos missionários ao braço militar, tornaram-se um prestimoso incentivo ao tráfico de escravos, não sendo poucas as populações que preferiam entregar-se voluntariamente à servidão perpétua a encontrarem em ventres jagas as suas últimas moradas.

Entretanto, do outro lado da fronteira, missionários já não portugueses insistiam na salvação dos jagas, procurando observar-lhes os costumes para melhor os poderem corrigir. Mas um deles, um inglês, concluiu que os jagas com quem tinha vivido durante quase dois anos afinal não existiam. Seguiram-se-lhe, já no século XVII, um holandês e um italiano que, salvo nalguns pormenores, corroboraram a conclusão: não só não existiam mas existiam em não existir. Isto porque tinham por hábito sistematicamente matar todos os seus filhos e, havendo assim assegurado a sua própria aniquilação biológica, asseguravam depois a sua sobrevivência cívica escolhendo os mais fortes de entre os jovens inimigos aprisionados e adoptando-os no lugar dos filhos que oportunamente haviam enterrado vivos, ou estrangulado, ou lançado aos rios, ou abandonado às feras no meio da selva. Quanto aos outros

prisioneiros, comiam-nos. Este procedimento eugénico sem precedentes em nenhuma outra espécie animal ou vegetal, incluindo o louva-a-deus, tornaria portanto os jagas numa espécie de sorriso de gato de Alice, só sorriso sem gato, mas de dentes canibais ferozes afilados em pontas vorazes. Tratava-se, no entanto, de factos observados e, como tal, entraram nos manuais de História sem grandes sobressaltos, até aos nossos dias. Só que mais uma vez – parece – quem tinha razão era Camões, e esses factos observados sobre os jagas pertencem à categoria das cousas cridas que há sem ser passadas. Com efeito, investigações antropológicas recentes – entre as quais um estudo, que julgo ainda inédito, do meu velho amigo Alfredo Margarido – permitem concluir que os infanticídios sistemáticos atribuídos aos jagas eram afinal uma elaborada encenação simbólica, do mesmo modo que o seu canibalismo, se bem que porventura real, teria uma equivalente função mágica ritualizada. As crianças simbolicamente mortas, como se enterradas, ou estranguladas, ou atiradas aos rios, ou abandonadas às feras, permaneciam escondidas e invisíveis, como se de facto mortas, durante um período de metamorfose que durava cerca de três anos. Estavam então prontas para regressar com outro nome, outra identidade, e, tendo entretanto perdido a sua aparência infantil, com outro corpo. Regressavam como estranhos, representando o poder do inimigo a ser iniciaticamente absorvido na comunidade e magicamente neutralizado no ritual do regresso. Quero crer que esta versão das coisas, que esta nova maneira de reconhecer o desconhecido, é a mais verdadeira. Pelo menos é uma tentativa de entender o ponto de vista dos Jagas.

O meu último exemplo não lida com a inocência nem com a modéstia, ou com metamorfoses das almas e dos corpos, mas continua a lidar, em coisas mais mundanas como a arte da guerra, com leituras erradas de sinais correctos. E leva-nos do Brasil e da África – onde já vimos como um grupo de portugueses pôde estar em guerra sem o saber – para a Índia. Quando os portugueses lá chegaram, apresentaram-se como grandes e poderosos senhores enviados por um grande e poderoso rei. Da perspectiva indiana, nada mais improvável. Vinham do mar, moravam em barcos, e na Índia só quem era tão pobre que nem tinha um pedaço de terra onde pousar os pés ia para o mar e habitava em barcos. Mas, como se sabe, os portugueses insistiram e houve guerras. A guerra, naquelas paragens, era uma arte ainda mais ritualizada do que havia sido na Europa feudal, um imenso xadrez em que enormes exércitos se movimentavam evitando de início confrontar-se, tomando posições estratégicas de outeiro em outeiro, verificando-se de parte a parte. Quanto melhor era um general, mais lenta e elaborada era a sua estratégia. Até que, semanas quando não meses depois, um dos generais chamava o outro e o aconselhava a

admitir que, dadas as excelentes posições que o seu exército tinha tomado, a batalha estava ganha, só faltava um último pormenor: atacar. O outro argumentaria ou não a favor das posições tomadas pelo seu exército, retribuindo o conselho. Mas só quando as linhas de guerra haviam sido firmemente definidas se consideravam ambos prontos a dar batalha. E então atacavam, salvaguardada a sua honra militar independentemente da fatalidade da conclusão. Ao pôr do Sol suspendiam os ataques, recolhiam os mortos, tratavam dos feridos, e iam todos dormir. Ao amanhecer recomeçavam. Ora, quanto aos portugueses, numa proporção numérica ínfima, sabemos pelas crónicas que a surpresa era a sua força principal, muitas vezes interpretando a sólida e lenta organização das forças do inimigo como sintoma de indecisão e de covardia. Atacavam quando os outros não estavam prontos, e até à noite, enquanto eles dormiam. Transformaram assim inevitáveis derrotas em implausíveis vitórias, fazendo os inimigos imaginar, por detrás das poucas dezenas de homens que corriam para eles brandindo armas, reservas militares de facto inexistentes. E que a sua estratégia não era das mais elaboradas pode depreender-se desta citação compósita de várias possíveis:

E com muitas gritas dos nossos, e muitas Ave Marias e brados a Santiago, nos fomos a eles, que ficaram tão assombrados que as carnes lhes tremiam de medo, e riço se lançaram daqueles oiteiros e caíram no mar, e os nossos acabaram ali de matar a todos às zargunchadas, sem um só ficar vivo.

Quando os mal-entendidos começam a esclarecer-se, quando o desconhecido deixa finalmente de ser reconhecido por aquilo que não é, e a norma da diferença se integra na norma que diferencia, então é porque já chegou o tempo do fim dos impérios, quando o pós-imperialismo se pode tornar na consequência positiva de ter havido impérios. E a verdade é que esse fim já estava contido no princípio. João de Barros, o cronista da fundação do império português, já o previa quando, em 1539, escreveu como justificação da sua *Gramática* que as armas e os padrões que Portugal disseminou por todos os continentes eram coisas materiais, que o tempo poderia destruir, mas que a língua portuguesa não seria tão facilmente destruída pelo tempo. É certo que, para tal acontecer, outras línguas, outras civilizações se foram perdendo no caminho. Mas pelo menos, agora, o poeta moçambicano José Craveirinha já pôde publicamente reivindicar Camões como parte da sua literatura; no Brasil é mesmo a língua portuguesa que se fala, por muito que doa a quem ache que deve doer; e os portugueses já começaram a descobrir que a sua língua não é apenas aquela que julgam reconhecer.

Classificar o Outro: historização e flutuação dos conceitos*

ISABEL CASTRO HENRIQUES

Uma das questões fundamentais da História – e, em geral, das ciências sociais – reside na necessidade de estabelecer, na linha aberta por Nietzsche, a genealogia das noções e dos conceitos correntemente construídos e utilizados pelo Ocidente para definir e hierarquizar as diferentes situações históricas que os europeus foram encontrando no mundo, sobretudo a partir do século XV.

Os séculos XV e XVI tinham permitido a revelação dos muitos Outros que caracterizavam a espécie humana, podendo também considerar-se tais séculos como aqueles que exigiram a mundialização, multiplicando o número e o conhecimento dos Outros, o Mesmo deslocando-se para reforçar a posição que ocupava na hierarquia dos homens.

Se o esforço classificatório parte sempre da caracterização do Mesmo, cuja relação dialéctica com o Outro constitui o suporte que dá consistência à alteridade, é necessário ter em conta as operações essenciais: aquelas que permitem definir o indivíduo, assim como as que autorizam a classificação dos grupos ou das sociedades. A epiderme humana permite a compreensão e a explicação do Outro, como aparece nos escritores dos séculos XVIII e XIX.¹

O problema central reside na maneira como o Mesmo se consolida a si próprio e simultaneamente repele o Outro. Há na história dos homens uma relação

* Este texto resume um projecto mais vasto, integrado na investigação a que me consagro, que tem como objectivo pôr em evidência um certo número de obstáculos que é urgente remover para impor uma leitura epistemológica coerente.

¹ Sobre esta questão, ver o estudo consagrado por Georges Canguilhem e outros filósofos da ciência a François Dagognet, em particular a «Apresentação» de Canguilhem, que sublinha a importância da escrita de Honoré de Balzac, na relação com a contingência somática (Canguilhem, 1984: 7-10).

dialéctica constante, que se define como oposição entre o Mesmo hipervalorizado e o Outro, naturalmente desvalorizado, na medida em que o esforço classificatório se apoia sempre na exaltação. Trata-se de operações etnocêntricas, de carácter universal, associadas à contingência da alteridade; todavia fundamentais, contêm elas uma parte de polémica que podemos considerar como o motor das muitas conflitualidades que marcaram e marcam a história dos homens, em particular aquela que, durante séculos, pôs face a face europeus e africanos.

Historização das operações classificatórias²

Situar o problema classificatório do Mesmo e do Outro na história, isto é, extraí-lo da trama histórica que o dilui ou silencia, tornando-o objecto autónomo de estudo, constitui a primeira operação indispensável ao reforço do conhecimento, impondo a análise rigorosa das grelhas classificatórias elaboradas pela Europa para definir as realidades outras. Se todos os actos classificatórios visam reduzir a diferença para poder compreender, integrar ou dominar o Outro, no caso da Europa – devendo o exemplo português ser aqui entendido como a metonímia dos europeus – e do Outro africano as operações de classificação não só pretendem eliminar as distâncias socioculturais, integrando o Outro no sistema de valores, de crenças e de ideias, de práticas culturais e sociais ocidentais, mas também proceder a uma amputação da sua originalidade cultural, da sua identidade social e política, rejeitando qualquer autonomia histórica.

Estes pressupostos teóricos exigem uma leitura atenta da articulação entre a fabricação europeia de categorias classificatórias e as diferentes conjunturas históricas, portadoras de projectos e de experiências diversos, que incluíam a África e os africanos.

A dimensão histórica do processo de construção, consolidação, renovação, recuperação, eliminação, modificação de grelhas classificatórias permite-nos compreender o modo como se foi sedimentando no imaginário europeu/português, desde o século XV, e sobretudo nos séculos XIX e XX, a desvalorização dos africanos.

² Utilizo o conceito de «historização» («historizar») tal como o define Edgar Morin (2004: 185-95).

Se a cronologia que podemos aceitar se inicia no século XV, quando os europeus abandonam o Mediterrâneo para reconhecer, domesticar e socializar o Atlântico,³ que fornece a primeira sapata da mundialização, não devemos esquecer que as populações mediterrânicas tinham já integrado no seu vocabulário o peso da diferença. Podemos sobretudo dar-nos conta da alteridade que fornece o suporte étnico permitindo a lenta mas contínua progressão das estruturas. Operação que exige conhecimento, como se verifica na relação ainda hoje insuficientemente conhecida entre a Grécia e o Egipto. Se Platão denuncia a intervenção do deus Toth, responsável pela invenção da escrita que o filósofo considera não só inútil mas perigosa, a verdade é que a conjugação da matemática, da geometria e da escrita empurram as sociedades mais avançadas no conhecimento a propor as soluções políticas e filosóficas, quer dizer civilizacionais, indispensáveis. Não parece inútil, como fez Cheikh Anta Diop, salientar a dívida da Europa para com a África faraónica, que foi capaz de assegurar a infiltração dos termos do conhecimento redutíveis à matemática, que forneceu às civilizações do Mediterrâneo (Diop, 1955 e 1967). A tarefa, iniciada pelos gregos ensinados pelos egípcios, como salienta Platão no *Fedro*, foi recomeçada no Renascimento, salientando-se Copérnico e depois Galileu.

Voltamos a encontrar nos séculos XVIII e XIX o mesmo interesse pela matematização do universo, incluindo a natureza e os próprios homens. Na longa linhagem dos matemáticos, a maçã de Newton é um antepassado de Einstein e os dois autorizam o desvendamento crescente e indispensável do universo. A mundialização, essencialmente geográfica nos séculos XV e XVI,⁴ concentra-se em torno da física e da química nos séculos XVIII e XIX. Estava-se então perante um corte epistemológico – no sentido de Thomas Kuhn⁵ – que permitia enfim superar o carácter rígido da ciência provinda dos gregos, substituída pela flexibilidade da experimentação.

Estes elementos pretendem sobretudo pôr em evidência a necessidade de pensar o processo classificatório das organizações humanas como um percurso europeu estruturado, mas onde se cruzam ideias, mitos, saberes e experiências de origem diferente, que confluíram ao longo dos séculos, propiciando frequentemente resultados surpreendentes e dramáticos: quem, há um século atrás – excluindo os fundadores afro-americanos do pan-africanismo como Edward Wilmot Blyden

³ Sobre a questão da domesticação/socialização do Atlântico africano, ver Henriques, 2001.

⁴ Ver a utilização do conceito de ecologia capitalista, reforçando a ideia de mundialização, definida por Alfredo Margarido, 1989b.

⁵ Refiro-me aqui à maneira como este filósofo americano se serve do conceito de paradigma para explicar a transformação do conhecimento (Kuhn, 1972).

(1832-1912), Marcus Garvey (1885-1940) ou W.E.B. Du Bois (1868-1963)⁶ –, pensaria o Egípto como parte integrante da África, valorizando assim as civilizações africanas e não, como aconteceu, considerando o continente «negro» como o espaço absoluto da negatividade, como o definiu Hegel (1979) nas primeiras décadas do século XIX: sem Deus, sem lei, sem escrita, sem história?

Se, por um lado, o processo classificatório apresenta linhas de continuidade que se prendem com o próprio desenvolvimento da ciência europeia, por outro ele reflecte as diferentes conjunturas resultantes das modificações que, durante cinco séculos, marcaram as relações entre europeus e africanos. Estas modificações, aparentemente profundas, inscrevem-se numa linha estruturante de longa duração, confluindo no mesmo sentido embora de maneiras diferentes, levando ao reforço da densidade da valorização do Mesmo (europeu) e da desvalorização do Outro (africano), fixando códigos negativos de leitura do africano negro, através dos séculos até aos dias de hoje.

Podemos propor uma periodização destinada a organizar o percurso histórico da construção e consolidação do sistema classificatório europeu moderno (séculos XV-XX) recorrendo ao exemplo português, já que o papel central de Portugal nas operações fundadoras da mundialização impôs a elaboração das primeiras grelhas de classificação do africano negro, pondo em evidência a construção dialéctica deste processo classificatório que, articulando estrutura e conjuntura, marcou o tempo longo da história das relações entre portugueses e africanos.⁷

A relação multissecular dos portugueses com os africanos forneceu, indubitavelmente, os elementos mais constantes do pensamento português, marcado, até ao último quartel do século XX, por uma evocação dos heróis e dos momentos de glória portugueses, baseada numa leitura simultaneamente triunfalista e humanitarista das operações portuguesas em África e numa visão negativa, redutora e inferiorizante das sociedades africanas. A historiografia portuguesa contribuiu

⁶ W.E.B. Du Bois, que nasceu americano no Massachusetts (EUA), morrendo ganês, em Acra, e cuja longa vida se confunde quase com toda a época colonial em África, é geralmente considerado como o inspirador e um dos principais organizadores do movimento pan-africanista, que, na primeira metade do século XX, desempenha um papel relevante na luta contra o colonialismo europeu em África.

⁷ A natureza das relações entre Portugueses e Africanos não pode ser reduzida a um único sistema classificatório. Estas relações reflectem a complexidade e a singularidade dos diferentes contextos históricos e geográficos, pelo que seria absurdo e redutor caracterizá-las recorrendo a um único modelo explicativo. No Brasil colonial, na África do comércio negreiro, nas colónias africanas do século XX, em Portugal, as relações entre Portugueses e Africanos são diferentes, por vezes apresentando contrastes e antagonismos surpreendentes.

poderosamente para esta recusa do Outro, fornecendo os fundamentos históricos necessários: quase sempre ausente da história portuguesa, o africano aparece no discurso português «diluído» nas acções heróicas dos portugueses, despojado da sua humanidade, asselvajado, só podendo ser considerado como coisa da natureza, sempre próximo da teratologia, sem autonomia, sem racionalidade, sem identidade, sem história.

A visão negativa do africano, fortemente enraizada em Portugal durante séculos, através de ideias, de mitos, de imagens, de conceitos e de preconceitos, injectou marcas profundas na sociedade portuguesa. A modificação desta situação, que tem vindo a exigir naturalmente um vasto trabalho de educação para o reconhecimento e a aceitação plena do Outro, num quadro de igualdade cultural e histórica, impõe também uma reorganização da história através de uma nova leitura dos documentos e, sobretudo, de uma purificação do aparelho conceptual. Por outras palavras: se é urgente uma revisão dos conceitos, das ideias e das perspectivas utilizadas pela historiografia portuguesa, é igualmente fundamental analisar de forma rigorosa e serena a operação de fabricação das noções e dos conceitos destinados a integrar os africanos nas grelhas classificatórias da humanidade.

Se todos sabemos que periodizar é um exercício destinado a organizar o tempo, é também fundamental reter o facto de que cada tempo tem os seus alcances e os seus limites, os seus princípios, os seus valores, as suas normas sociais, os seus códigos culturais, que dirigem o olhar dos homens e definem os seus projectos. Num terreno sempre em mudança, indispensável à sobrevivência da sociedade, trata-se, pois, de compreender a dimensão histórica da construção das categorias classificatórias, recorrendo a uma partilha do tempo em quatro períodos, do século XV a meados do século XX. Se estes períodos possuem coerências específicas a cada um, revelam também uma linha de continuidade que se caracteriza pela dificuldade em reconhecer ao Outro uma qualquer autonomia, suscitando a elaboração de categorias classificatórias destinadas a «compreender» os africanos e a legitimar as operações indispensáveis à concretização dos projectos portugueses no continente africano.

Num primeiro período, que corresponde ao momento fundador das relações dos portugueses com os africanos, no quadro das viagens marítimas ao longo da costa de África – séculos XV e XVI –, assistimos a um processo de reconhecimento do Outro marcado pela surpresa e pela curiosidade perante o novo, perante o diferente: terras, homens, naturezas, animais, práticas sociais e culturais, religiões, línguas, técnicas, produções, mercadorias... nada parece respeitar a norma,

naturalmente portuguesa e europeia. Portadores de inquietações perante o desconhecido, mas também de ideias feitas e de conceitos *a priori* resultantes do seu próprio sistema de valores, estes homens querem dar conta das novidades encontradas. As operações geográficas, que são igualmente comerciais, são também destinadas a alargar o conhecimento. Ver, identificar, descrever e classificar as novidades antropomórficas, botânicas, zoológicas, geográficas, são tarefas que devem levar em linha de conta o mimetismo e a diferença. Diferentes, desde a cor da pele ao cheiro, à língua, à religião, à alimentação, à família, à festa, ao trabalho, às técnicas e às produções, as «novidades humanas» só podem ser classificadas recorrendo ao raciocínio analógico do etnocentrismo. Identificados e descritos, os africanos e as suas práticas não podem ser compreendidos, já que o sistema cultural europeu de que depende o olhar português impõe certezas e gera leituras deformadoras das realidades africanas. Instala-se, assim, a diferença negativa do Outro: o preconceito organiza-se desde os primeiros contactos directos entre portugueses e africanos e a primeira tentativa de classificação dos africanos, isto é, dos não brancos – que corresponde a uma hierarquização das humanidades em função da cor da pele – surge através da escrita de Gomes Eanes de Zurara. Assistindo, em Lagos, em 1444, à primeira distribuição de escravos – homens, mulheres e crianças capturados em razias na costa africana – desembarcados em Portugal, sob o olhar atento do Infante D. Henrique, Zurara, que reconhece a heterogeneidade física dos africanos, classifica-os a partir da cor da pele:

[H]avia alguns de razoada brancura, formosos e apostos; outros menos brancos, que queriam semelhar pardos; outros tão negros como etíopes, tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quasi parecia, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo. (Zurara, 1973: XXV, 109-10)

O primeiro sistema classificatório centrado no somático aparece neste texto português, introduzindo ele também um segundo elemento que marca a linha de continuidade estruturante da organização das grelhas classificatórias relativas aos africanos: a sua zoomorfização, quer dizer, uma classificação que assenta em marcadores provindos da classificação ou da identificação dos animais. Se o «pardo» designa a cor do pêlo de um potro já no século XIII, mulas, mulatos, cabras, cabritos e outras mais fórmulas virão a constituir as designações atribuídas aos homens negros e mestiços, em função do tipo de cruzamento somático.

Se os dois primeiros séculos das relações entre os portugueses e as sociedades africanas assistem ao emergir de um processo classificatório que se caracteriza pelo inventário da diferença negativa do Outro e, conseqüentemente, pela rejeição da sua autonomia somática e cultural, os séculos seguintes – XVII, XVIII e primeira metade do XIX – assentam na coisificação do homem africano. Este segundo período, marcado pelos impérios coloniais nas Américas, pelas teses do mercantilismo, pela primazia do comércio como fazedor de riqueza e pelo desenvolvimento do comércio negreiro, cujo fim teórico se situa nos princípios do século XIX, impõe ideias, sugere interpretações, elabora classificações que retiram ao africano negro ou mestiço a sua natureza humana. A desumanização, confortada pelas teses da selvajaria cujo pico se situa nas práticas antropofágicas dos africanos,⁸ permite aos portugueses e aos outros europeus transformar esses não-homens, quase-animais, em escravos: a salvação dos africanos, que aparece como uma obrigação dos europeus, impõe a escravatura. Escravos dos brancos, integrados nos sistemas de organização social e económica instalados pelos europeus nas Américas, pelos portugueses no Brasil, os africanos podem, assim, libertar-se da sua selvajaria natural, com o trabalho e o baptismo a atenuar as suas características diabólicas. Paradoxo final: esta salvação cristã impõe que os europeus reduzam as populações à escravatura, considerada pouco a pouco como sendo o «estado natural» dos africanos.⁹ Se a escravatura e o comércio negreiro arrancam os africanos do seu quadro social, obrigando-os pelo trabalho a redimir-se das culpas individuais ou colectivas, os africanos que permanecem no seu território ancestral mantêm-se selvagens, apesar dos esforços das operações de missionação. Saliente-se também outro paradoxo: a banalização da escravatura pelos europeus, a desumanização dos homens e das mulheres africanos, é compatível com a religião cristã e com a democracia que a Revolução Francesa pretendeu instaurar na Europa. Na segunda metade de Oitocentos e já no século XX, a permanência de formas dissimuladas de escravatura permite reforçar este paradoxo.

Aquele que podemos considerar como sendo um terceiro período ocupa o século XIX e caracteriza-se pela transformação do escravo negro em trabalhador primitivo. As preocupações europeias relativas aos outros mundos dependem de um maior conhecimento – geográfico e etnográfico – que se pretende científico,

⁸ Sobre esta questão da antropofagia dos africanos, que se revela de uma continuidade exemplar no imaginário português, ver Henriques, 2000.

⁹ A sinonímia entre «escravo» e «africano negro» continua a ser operatória.

permitindo, assim, transformar os territórios africanos em espaços complementares e indispensáveis ao desenvolvimento das economias europeias. Rejeita-se a autonomia cultural do Outro, reconhecendo-se o peso de uma diferença cultural negativa, mas procura-se e aceita-se o entendimento comercial entre europeus e africanos. Os paradoxos desta situação surgem constantemente nos documentos europeus, onde os autores se perdem em afirmações que sublinham o primitivismo dos africanos, registando simultaneamente a sua surpresa perante as capacidades técnicas, de produção ou de comercialização dos que só podiam ser primitivos!

Mas a Europa orientava-se também no sentido científico, decidida a analisar os africanos dentro do quadro da antropologia física e dos sistemas classificatórios daquilo que se considerava serem as raças humanas, duvidando com acrimónia da inteligência dos negros, e incluindo nesse descrédito a antropologia cultural. Os anatomistas do século XIX procuraram definir as características físicas dos africanos, não sem se interessar pelos sinais de «monstruosidade» que os viajantes tinham já registado. Tal situação impôs a criação de um vocabulário científico, de modo a permitir a classificação das muitas humanidades que habitavam o mundo «descoberto» pelos europeus. Buffon, Camper, Cornelius de Pauw, Lineu, Vicq d'Azir e outros participam na estabilização do vocabulário anatómico utilizado na análise da estrutura do homem que, em princípio, estabeleceria a igualdade física dos homens, procurando ao mesmo tempo organizar uma hierarquia funcional. Foi essa a tarefa tornada possível pela criação do famoso ângulo facial por Peter Camper, reforçada pelos instrumentos de medida inventados por Daubenton. Registam-se, contudo, exceções – isto é, os caracteres físicos das humanidades revelavam-se pouco homogêneos – que perturbam o vocabulário científico, tais a emergência dos homens com cauda e a forma da vagina das mulheres hotentotes, que confirmariam de maneira exemplar o pendor teratológico dos africanos. As hipóteses emitidas foram completamente desmentidas pelas observações científicas, mesmo se o parentesco com os animais parecia ser reforçado por alguns exemplares do «exótico» africano, como se verificou no caso da africana do Sul Saartje Baartman, nascida em 1789, cognominada Sarah Bartman. Exibida em Inglaterra em 1814, onde fora baptizada por um bispo anglicano, é depois «cedida» a um domador de animais parisiense, que a expôs nua, em Paris, em 1815, no *Jardin des Plantes*, junto a uma jaula de animais carnívoros. Situação similar se verificou em Lisboa, em 13 de Março de 1896, com o chefe nguni Gungunhana, que, depois de desembarcar do navio que o trouxera, prisioneiro, de Moçambique, foi «mostrado» à população

de Lisboa, num cortejo que o levou em carruagem aberta até à prisão do forte de Monsanto.¹⁰

A importância destes episódios dramáticos da história recente reside no facto de sublinhar a importância da ciência oitocentista, em particular da anatomia, no reforço da criação do preconceito em relação ao negro africano, quando podia esperar-se que a ciência reabilitasse as diferentes humanidades.

A figura principal destas operações, sobretudo centradas na craniologia, foi o médico Paul Broca, do Instituto de Antropologia de Paris, que conseguiu reunir mais de 6000 crânios provindos de todas as partes do mundo. Através do seu trabalho, Broca procurou demonstrar que o crânio era um dos elementos físicos mais aptos a permitir o conhecimento do homem, ao mesmo tempo que autorizava a organização de grelhas classificatórias.

Em Portugal, esta nova realidade teórico-ideológica tem em Joaquim Pedro de Oliveira Martins o seu mais fulgurante pensador / utilizador, inserido nas correntes intelectuais e científicas europeias. Em finais de Oitocentos, verificou-se a criação de um Laboratório na Universidade de Coimbra destinado a estudar a antropologia física utilizando os crânios como material preferencial, de maneira a organizar cientificamente a grelha dos diferentes habitantes do território português, entendido com as suas colónias (Pereira, 2001). Na linha destes avanços do conhecimento científico, Oliveira Martins escreve em 1880:

Sempre o preto produziu em todos esta impressão: é uma criança adulta. A precocidade, a mobilidade, a agudeza própria das crianças não lhes faltam: mas essas qualidades infantis não se transformam em faculdades intelectuais superiores. Não haverá porém motivos para supor que esse facto do limite da capacidade intelectual das raças negras, provado em tantos e tantos momentos e lugares, tenha uma causa íntima e constitucional? Há decerto e abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropologicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem. A transição de um para o outro manifesta-se como se sabe em diversos caracteres: o aumento da capacidade da cavidade cerebral, a diminuição inversamente relativa do crânio e da face, a abertura do ângulo facial que daí deriva

¹⁰ Se Saartje Baartman morreu pouco depois, tendo o seu proprietário vendido o cadáver para estudo no Museu de História Natural de Paris, Gungunhana foi degredado para os Açores, onde veio a morrer em 1906. Em ambos os casos, os restos mortais foram restituídos aos seus países de origem – a África do Sul e Moçambique – neste século XXI, pondo em evidência o trabalho de recuperação dos valores simbólicos levado a cabo pelos africanos do nosso tempo.

e a situação do orifício occipital. Em todos estes sinais os negros se encontram colocados entre o homem e o antropóide.

E acrescenta:

Não bastarão acaso estas provas para demonstrar a quimera da civilização dos selvagens? E se não há relações entre a anatomia do crânio e a capacidade intelectual e moral, porque há-de parar a filantropia no negro? Porque não ensinar-se a Bíblia ao gorila ou ao orango, que nem por não terem fala, deixam de ter ouvidos e hão-de entender quase tanto como entende o preto, a metafísica de encarnação do Verbo e o dogma da Trindade? [...] A ideia de uma educação dos negros é portanto absurda. (Martins, 1953: 263)

Esta desvalorização radical dos africanos negros, legitimada pela ciência, permitiu o reforço da oficialização das políticas de colonização e de dominação do Outro africano, que começam a esboçar-se na segunda metade do século XIX. Recorrendo ao vocabulário de Paul Broca, Oliveira Martins reforçou os estigmas que pesavam sobre este grupo, considerando-os parentes próximos dos grandes macacos, numa linha corrente na Europa, que banalizou a ideia através do grafismo dos jornais e revistas, de cerâmicas, da estatuária e de outras produções plásticas. Pode dizer-se que, paradoxalmente, a obra científica de Darwin contribuiu para o reforço do preconceito e a velha zoomorfização, que nunca tinha desaparecido, encontrou a sua plena confirmação, graças aos trabalhos dos anatomistas.

Se até ao último quartel do século XIX as noções e os conceitos destinados a classificar o africano se não inseriam preferencialmente num projecto concreto de dominação das sociedades africanas, a partir das decisões da Conferência de Berlim (1884-1885) – que, contrariamente a uma ideia fortemente banalizada, não procedeu à partilha da África¹¹ – e das acções desencadeadas pelos Europeus para ocupar e explorar os territórios africanos, verificou-se a recuperação e o reforço de certas categorias classificatórias para legitimar a violência do facto colonial. O africano devia ser classificado como bárbaro / selvagem / primitivo, não para satisfazer o ego científico europeu, mas para justificar a sua domesticação, operação necessária à organização e à dominação coloniais. Integrado no espaço civilizacional europeu/português que lhe assegurava o acesso à escrita, ao trabalho, à missio-

¹¹ Já em 1963, Henri Brunschwig mostrava a incoerência dessa ideia, baseando-se nos documentos elaborados durante a própria Conferência de Berlim, em particular a Acta Final.

nação, o africano devia perder assim a sua selvajaria congénita. Este último período, colonial, que se estende até à data simbólica de 1960, embora algumas colónias – como é o caso das portuguesas (1974 e 1975) – só tenham terminado duas décadas mais tarde, regista a liquidação total das autonomias africanas, multiplicando-se os conflitos com as populações africanas, empenhadas em expulsar os europeus, que procuravam instalar-se e modificar os seus espaços físicos, sociais, religiosos, culturais.

Os finais do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX caracterizam-se pelo reforço dos choques armados, tendo os africanos acrescentado às armas tradicionais as armas de fogo obtidas no comércio legítimo oitocentista. Esta oposição armada africana reforçou a ideia da violência, banalizando-se uma leitura do africano amante da guerra, que levou a uma proliferação de imagens dos «guerreiros» africanos, que combatiam... quais «animais» sedentos de sangue!

Se, no século XIX, o africano era frequentemente o parceiro comercial, depois de ter sido o escravo, agora, no século XX colonial, tornara-se o adversário principal, que era necessário pacificar, para o poder enfim civilizar. A violência que caracterizava o africano, o negro, decorrente da sua irracionalidade, era visível através do gosto pela guerra, da antropofagia ou da desordem (moral, social, religiosa), exigindo a sua domesticação, indispensável à criação de condições para a exploração e a valorização dos territórios e das riquezas de África, tarefas que exigiam uma mão-de-obra abundante, naturalmente africana, dócil, respeitadora da norma do branco, o elemento capaz de organizar e gerir o novo espaço colonial.¹²

A domesticação dos africanos assentava na evidência das suas características negativas e bárbaras, cientificamente provadas, e autorizando assim a dominação colonial. Preguiçoso, antropófago¹³, imoral, bêbado, ladrão, guerreiro e, mais tarde, terrorista, são algumas das fórmulas utilizadas para classificar os africanos e que marcaram a maneira europeia de pensar as populações de África. A estas devem acrescentar-se as fórmulas de cariz paternalista, muitas vezes confundidas com a

¹² A linha de separação entre os colonizadores e os colonizados assentou na criação de uma hierarquia social organizada em três patamares fundamentais: os cidadãos (os brancos/europeus), os assimilados (negros ou mestiços cujas práticas demonstravam a sua inserção nos valores europeus) e os indígenas, todos os africanos, ontem livres, hoje dominados, que mantinham os seus princípios e as suas práticas culturais ancestrais.

¹³ Veja-se a obra de Henrique Galvão *Antropófagos*, publicada em 1947, que sublinha essa marca cultural africana, baseando-se em estudos realizados no terreno angolano por agentes da administração colonial portuguesa.

ausência de preconceito, de discriminação, de racismo, como essa fórmula que se continua a utilizar de maneira hipócrita para designar alguém que não é branco: «pessoa de cor».

O fim da situação colonial e a emergência dos novos Estados africanos independentes – que corresponde naturalmente a um novo período histórico – permite à Europa, liberta das terríveis tarefas da dominação e dos vírus da ideologia colonial, dispor de condições para proceder a uma releitura do seu próprio processo de automitificação e de recusa do Outro, que certamente explicam muitas das situações de racismo que ainda se verificam. Uma das tarefas do historiador e da história consiste, precisamente, em pôr em evidência o carácter frequentemente falacioso dos termos, das ideias, das noções, dos conceitos, dos mitos que organizaram os preconceitos e alimentaram os narcisismos nacionais. A adesão da sociedade é indispensável para construir e desconstruir o preconceito, como demonstrou o historiador Marc Ferro (1985). Se bem que não caiba ao historiador a função de «psicanalista da consciência colectiva», deve, todavia, dizer-se que só o trabalho lento mas seguro da história fornece os instrumentos para passar do mito ao conhecimento. E só a plenitude do conhecimento reúne as condições para eliminar o preconceito.

A deriva das noções e dos conceitos¹⁴

A história não pode separar-se de uma disciplina cuja complementaridade é evidente: a antropologia. As duas completam-se com a linguística, pois a narratividade que fornece o suporte da língua e, por consequência, da própria história integra fundamentalmente os mitos de origem que permitem identificar e analisar os mitemas em que se decompõem sempre os mitos de origem (Lévi-Strauss, 1958). Este movimento de carácter universal explica, por um lado, a multiplicidade das línguas – ainda hoje mais de 5000 –, enquanto, por outro, justifica os particularismos

¹⁴ Trata-se aqui, apenas, de proceder a um inventário de categorias classificatórias, que emergem no contexto disciplinar das Ciências Sociais do século XX, e que reflectem o longo percurso seguido pela organização europeia de «ver» o Outro. A maquilhagem permite uma mudança aparente, já que a carga da negatividade permanece «flutuando» nas palavras, nos actos, nos juízos de valor.

da história. A língua, sendo, como é, o motor do conhecimento, aparece como o instrumento preferencial do choque com o Outro, cuja inferioridade natural se explicaria pela sua incapacidade de criar línguas eficazes e escritas. A colonização, sempre apoiada pela religião, apostou na necessidade de substituir as línguas outras – ditas «dialectos» – pela língua do colonizador: estar-se-ia, assim, perante uma operação glotofágica, como a designou Louis-Jean Calvet (1987). Se o choque linguístico foi sempre severo, o mesmo pode dizer-se do choque religioso. A desvalorização dos «ídolos» que constituiriam o material litúrgico do Outro não só é constante como recorre a técnicas ferozes, como o fogo purificador, para assegurar a destruição desses objectos «diabólicos». Agindo neste sentido, podemos compreender a violência classificatória, assim como o carácter geral das histórias falsamente locais, regionais ou até nacionais, na medida em que cada uma delas contribui para assegurar a universalidade da narrativa histórica.

O esforço classificatório é sempre duplo: coloca frente a frente grupos que se vêem de maneira etnocêntrica e que são vistos quase sempre de maneira objectivamente polémica. O Mesmo assegura a sua autonomia graças à desqualificação do Outro. Este jogo dialéctico foi-se alimentando com o tempo, o que impôs o reforço das formas classificatórias. O carácter inédito dessa tarefa começa por registar-se sobretudo no Canadá, ainda no século XVIII, onde os índios iroqueses obrigam a uma revisão geral das relações intercivilizacionais. O missionário jesuíta francês Lafitau sugere que a organização social dos índios canadianos já tinha caracterizado a civilização grega. As formas organizativas encontram uma dupla eficácia, na medida em que o presente permite esclarecer o passado. As técnicas do historiador encontram aqui uma ponte que define a condensação dos atributos de cada grupo ligando-os precisamente às terminologias e às práticas, sejam elas orais ou materiais. Foi, no entanto, no século XIX, sob a pressão das civilizações da América do Norte e do Pacífico, que se procedeu à revisão necessária dos termos de parentesco, sob a influência da terminologia dos índios da ilha de Nova Iorque. O esforço de Lewis Henry Morgan, inscrito na sua obra *Ancient Society*, publicada em 1877, teve como consequência a revisão geral das terminologias e, sobretudo, das situações de parentesco, situação que demonstrava a ausência de um carácter homogéneo e universal da família. Pelo contrário, cada grupo procurava afirmar a sua autonomia recorrendo a um vocabulário resultante da sua própria tradição histórica que, por comparação, punha em causa as terminologias outras.

Na primeira metade do século XX, fomos confrontados com uma fabricação antropológica, algo frenética, de noções e de conceitos destinados a classificar o

Outro, de forma dita científica, pondo de lado ou maquilhando outras categorias classificatórias, que tiveram o seu tempo, a sua fundamentação, a sua eficácia. Um dos conceitos – que quase se tornou um preconceito – é, certamente, o de «primitivo» (coabitando ou fundindo-se com o de «selvagem»), que aparece como o inverso do «civilizado», conduzindo a uma densa produção de estudos centrados no facto colonial.

Estes trabalhos mostram que o vocabulário da diferença continuou válido, enunciado por vezes em termos duramente simples. Basta consagrar alguma reflexão ao emergir de termos como «nativo» ou «indígena»: o nativo regista a ligação ao território natal, que não possui as características que identificam o território do colonizador, tal como o «indígena» identifica a ausência de qualidades das sociedades (nativas) e dos homens (indígenas). A soma das negatividades caracterizou a prática dos colonizadores e inspirou as legislações coloniais. Se o vocabulário da dominação – ou da colonização – serviu para transformar o escravo em indígena, introduzindo igualmente a figura do «contratado» – o «serviçal» no caso português –, revela também a dureza da situação do Outro (Henriques, 2002). Apesar das modificações terminológicas que marcam o século XX colonial, o africano negro continua a trabalhar e a produzir para o colonizador, despojado de direitos, de salário, de reconhecimento social, mesmo quando assimilado. A trilogia conceptual da selvajaria africana – a «guerra», a «antropofagia», a «desordem» ou a «irracionalidade» (e seus derivados como a «preguiça») – mantém-se intacta e mesmo reforçada.

O emergir deste processo de construção conceptual particularmente eficaz, que contou com o trabalho teórico e prático dos antropólogos, contribuiu para organizar a substituição da história dos grupos, das comunidades ou, mais simplesmente, das nações africanas, pela história impossível das «etnias».¹⁵

Esta noção – que tem vindo a transformar-se em conceito – foi proposta por Vacher de Lapouge, em 1896, numa situação da história europeia e africana deveras particular, caracterizada pelas operações de ocupação efectiva da África,¹⁶ nos

¹⁵ Várias reflexões têm sido produzidas sobre este conceito de etnia e sobre a problemática étnica em África, quer por historiadores, como Elikia M'Bokolo, quer por etnólogos, como Jean-Louis Amselle, associados pela necessidade urgente de clarificação destas categorias classificatórias (Amselle e M'Bokolo, 1985).

¹⁶ Estas operações seguem-se à Conferência de Berlim, que simboliza o novo projecto imperial, cujo acto fundador foi a criação do Estado Livre do Congo, propriedade do rei Leopoldo II da Bélgica (Hochschild, 2002).

finais do século XIX e nos princípios do século XX, que forçaram a adequação do vocabulário científico e político às situações de dominação. Tornava-se necessário, para que o esforço do colonizador fosse levado a cabo sem suscitar conflitos ou atritos junto de uma opinião pública europeia atenta e interessada no crescimento dos impérios, construir um vocabulário africanista capaz de legitimar as operações de destruição do Outro: a antropologia social e cultural anglo-saxónica ou a etnologia francesa estruturam-se então para fornecer um espaço disciplinar específico destinado a estudar as «sociedades primitivas», isto é, o Diferente.¹⁷

A desconstrução do Outro age, assim, sempre sobre um *corpus* historicamente constituído e que permite estabelecer a ponte entre a norma e a coisa. O próprio vocabulário político actual fornece amostras probatórias. Nunca, como agora, entre os séculos XX e XXI, se registaram tantas referências às guerras inter-étnicas, continuando a «etnia» a ser a chave para a interpretação de particularismos que, aparentemente, não podem ser integrados no vocabulário sociológico «normal». Cabe, por isso, aos historiadores a tarefa de pôr em evidência as condições de emergência dos conceitos.

Num plano mais contemporâneo, podemos fazer referência a toda a panóplia de categorias classificatórias surgidas desde meados do século XX – umas já desaparecidas do vocabulário científico-político, outras permanecendo, mais ou menos metamorfoseadas –, a qual contribuiu de forma eficaz para assegurar a hierarquização do mundo – dos espaços e, naturalmente, das sociedades e dos homens: do *centro e periferia ao desenvolvimento, subdesenvolvimento, em vias de desenvolvimento*, passando pelo *terceiro mundo* e chegando, hoje, no quadro da terminologia da globalização, aos espaços *hegemónicos, integrados e excluídos* (Carroué, 2004), temos assistido a uma deriva classificatória que deve constituir um dos objectos centrais da reflexão histórica.

No amplo leque de categorias classificatórias estabelecidas ou banalizadas nos últimos 50 anos, e que a actualidade continua a utilizar ou a reforçar/reinventar, podemos assinalar as noções de *resistência, descolonização, pós-colonialismo*, esta última ambicionando adquirir uma densidade disciplinar para além das limitações conceptuais dos termos que a compõem.

Duas destas noções, *resistência* e *pós-colonialismo*, de natureza, utilização e alcance diferentes, ocupam um lugar relevante na organização da reflexão sobre

¹⁷ É Claude Lévi-Strauss que banaliza a fórmula «a antropologia é filha do colonialismo», pondo em evidência essa ligação íntima entre a criação de uma disciplina e os projectos coloniais europeus.

o Outro e as relações civilizacionais, frequentemente designadas por multiculturais, impondo uma profunda reflexão crítica, pois frequentemente contribuem para travar o necessário descentramento do objecto e dos agentes da história de África e para manter a opacização das estratégias e das dinâmicas africanas na construção do seu percurso histórico e na resolução dos problemas actuais.

A noção de *resistência* continua a desempenhar um papel central no quadro analítico e reflexivo da historiografia africana, pelo que convém debruçarmo-nos sobre este «fenómeno» teórico.¹⁸

Podemos começar por constatar uma evidência: a evolução do conteúdo dos termos fixa, elimina ou introduz várias formulações. A análise do percurso histórico deve ser retida e analisada, pois permite fornecer os elementos capazes de explicar a densidade adquirida pelos termos e a sua transformação em noções, conceitos, categorias destinadas a classificar os fenómenos sociais.

Segundo o Dicionário francês *Petit Robert*, o termo «resistência» ter-se-á banalizado no século XIII europeu (ocidental), seguindo a introdução em 1240 do verbo «resistir», proveniente do latim *resistere*, *re+sistere*, significando parar, suspender, renunciar a, interromper ou cessar uma acção. Procedendo a uma breve análise, a evolução da utilização da palavra resistência sublinha dois eixos de significado: o primeiro, remetendo para o espaço científico, define-a como «fenómeno físico que se opõe a uma acção ou a um movimento; facto de resistir, de opor uma força a uma outra, de modo a não sofrer os efeitos, como a resistência de um corpo ao choque [...]», caracterizando-se este «acto [pela sua] capacidade variável de resistir, de anular ou de diminuir o efeito de uma força, de uma acção sofrida», não esquecendo a dimensão biológica, em que «a resistência é a capacidade de um organismo se manter vivo»; o segundo significado organiza-se em torno da «acção humana», ou seja, adquire um conteúdo social e histórico, definido como «acção pela qual se procura anular uma acção dirigida contra si» (1970: 1535-1538).

É depois dos anos 1960 que a noção de resistência se banaliza, no quadro histórico das independências africanas, dando conta da influência da ciência

¹⁸ A maioria dos estudos centrados nesta categoria alimentou as historiografias nacionais ajudando a consolidar as novas nações, a criar novas identidades, a recuperar ou a fabricar heróis, exaltando formas de luta nacional, e fornecendo justificações para as situações de crise económica e social, atribuindo à dominação colonial a responsabilidade dos problemas com que os africanos de hoje se confrontam. A ideia de vitimização tem vindo a ser recusada pela maioria dos pensadores africanos: sem negarem, naturalmente, o impacto destruidor do colonialismo europeu, põem em evidência o mecanismo de opacização e de desvalorização das dinâmicas e das racionalidades africanas que esta ideia contém em si própria.

política e das controvérsias europeias, nomeadamente francesas, fortemente marcadas pela categoria de análise privilegiada nos estudos relativos à guerra 1939-1945, a dupla *resistência/colaboração*. Assistimos então à organização e consolidação da corrente historiográfica nacionalista relativa à África, multiplicando-se, nos anos 1970 e 1980, os estudos consagrados à dominação colonial e à construção nacional dos novos Estados africanos independentes e soberanos, através da história, da memória, dos acontecimentos e dos heróis, onde se integram inúmeros historiadores tanto africanos como americanos e europeus.¹⁹

A *resistência* começa por remeter para a guerra, precisamente um dos pilares fundamentais da desvalorização europeia do africano, assim transformado em selvagem absoluto. É já cedo que os historiadores de língua portuguesa envolvem a história das relações com Angola nas guerras: tal é o título da obra de António de Oliveira Cadornega, de 1680 (1972), que engloba as relações dos portugueses com os angolanos neste tecido não só opaco, mas de recusa de toda e qualquer forma de hegemonia africana.²⁰ Este primeiro fantasma histórico manteve a sua presença até aos dias de hoje, podendo nós afirmar que ele continua a recusar a transparência necessária da história.

Ora, a noção de *resistência* utilizada na historiografia africana ou africanista assenta na ideia de «ataque» vindo de fora que pode arrastar consigo as forças negativas interiores acabando por destruir o organismo social. A utilização desta noção carrega sempre uma carga de passividade, de reacção imediata dos africanos perante as dinâmicas do exterior, e não de estratégia pensada, integrando a capacidade africana de transformação.

Parece evidente que o vocabulário utilizado deve ser revisto, na medida em que noções como *resistência* são, na maior parte dos casos, inadequadas, consistindo na aplicação da grelha classificatória europeia a práticas africanas, cuja complexidade e racionalidade são assim remetidas para o espaço da desvalorização civilizacional, impedindo a visibilidade das estratégias definidas pelos africanos perante as operações europeias.

A revisão da noção de *resistência* parece hoje indispensável. Edgar Morin conta-se entre os pensadores que se têm preocupado com a clarificação desta

¹⁹ É o caso do historiador francês Yves Person, que consagrou uma obra imensa (2378 páginas), a Samori, tornando-se um estudo incontornável para o conhecimento das formas de oposição africanas ao colonialismo europeu (Person, 1968-1975).

²⁰ Ver o estudo pioneiro de Alfredo Margarido (1989a), consagrado às hegemónias africanas.

questão (Morin, 2004: 369ss.): trata-se hoje de submeter esta noção ao crivo da crítica, de modo a poder reinventá-la para a tornar um instrumento de análise cuja eficácia possa suscitar, impor, construir a mudança/transformação/revolução, permitindo compreender as estratégias africanas de preservação de valores culturais fundadores da identidade, mas também os mecanismos de adesão a soluções inovadoras, capazes de assegurar a renovação, a revitalização e a coerência dos sistemas estruturantes das sociedades.

É igualmente urgente repensar a noção de «pós-colonialismo» no quadro da revisão da história dos colonizados.

Podemos começar por uma constatação: a multiplicação do prefixo pós como uma espécie de muleta teórica para designar aquilo que se pretende inovador, na situação actual das sociedades e das ciências humanas. Jean-François Lyotard (1979) criou e impôs a noção de pós-modernismo, fórmula que conheceu uma grande recepção mesmo se a sua estrutura não podia superar o modernismo, que desde os começos do século XX marcou de maneira constante a organização das escolhas sociais ocidentais. Se a física e a química nos permitem compreender a maneira como o choque da modernidade e do modernismo associados se organiza para modificar as maneiras de ver e de construir o mundo, podemos acrescentar outros elementos que o século XX banaliza: fotografia, cinema, biologia, pintura associam-se para transformar de maneira tão constante como eficaz o próprio futuro.

Verificámos já que não há classificação que não se apoie numa genealogia que justifica ou exige uma hierarquia. O equilíbrio dos grupos sociais depende, por isso, do inventário sistemático das formas classificatórias, na medida em que estas permitem dar conta do novelo formado por todas estas estruturas. Não se trata de integrar todos estes movimentos pendulares num espaço já marcado pelo *pós*, mas antes de considerar a força dinâmica das opções nossas contemporâneas. O modernismo caracteriza-se, por isso, pela sua capacidade de injectar no espaço os elementos que põem em causa a inércia. A eficácia do *agora* liquida as formas passivas que tiram a sua única força da fatal necessidade de coleccionar as situações que recusam o avanço para o futuro. Recusando a passividade, as formas dinâmicas permitem a constituição de grelhas interpretativas.

No último século, quando a história adquire no Ocidente uma densidade científica reconhecida, a história de África é organizada sobretudo «de fora para dentro», obrigando-a por isso a depender das ideologias e das técnicas do colonizador europeu. A iniciativa dos colonizadores define de maneira por assim dizer peremptória a submissão dos africanos, situação agravada por séculos de escravatura e de tráfico

negreiro. Em resposta a esta maneira de construir a história de África, regista-se, nos anos posteriores a 1945 e sobretudo a partir de 1960, a emergência de dois movimentos opostos e, mau grado isso, complementares: a descolonização e as independências. A hegemonia da colonização impôs a noção de «descolonização», reduzindo, no mesmo movimento, a importância das independências, umas obtidas pacificamente, outras, como no caso português, conseguidas após anos e anos de violências, de combates e de destruições, que naturalmente obrigam nos dias de hoje à reconstrução do muito que foi destruído.

Esta maneira de contabilizar a história permitiu que aparecesse o «pós-colonialismo», um dos muitos pós que marcam o pensamento das potências ocidentais e que adquiriu nos Estados Unidos a forma dos *French studies* (Cusset, 2003). Estes analistas, filósofos do pensamento e da história, esquecem simplesmente que a referência ao «pós-colonialismo» implica obrigatoriamente a exaltação do colonialismo, que fornecera a força para impor às sociedades africanas um perfil de sociedades dominadas, esquecendo que as independências derivam de um movimento destinado a recuperar as formas de autonomia.

Se, infelizmente, as sociedades africanas foram obrigadas a renunciar a uma parte da sua força de trabalho, devemos contudo salientar a sua capacidade de criar as condições de produção e de rendimentos tanto dos homens como dos animais ou das máquinas. O trágico mito da preguiça dos africanos tem impedido os próprios africanos de olharem em frente, rejeitando esta visão tão negativa como caricatural. Quando nos damos conta da opulência de certas cidades europeias, como Londres, Plymouth, Le Havre, La Rochelle ou outras, é para constatar que essa opulência se deve em grande parte aos africanos, quer como escravos, quer como produtores de mercadorias rapidamente integradas no processo de enriquecimento europeu, quer ainda como trabalhadores imigrantes nos dias de hoje.

Estas são algumas das razões que exigem a rejeição de toda e qualquer explicação, com carácter exclusivo, das escolhas e das estratégias africanas no quadro demasiado restrito do «pós-colonialismo», movimento incapaz de permitir uma revisão dos séculos de relações entre a África e a Europa. Se considerarmos a eficácia desta terminologia, verificamos que ela não consegue dissimular a hegemonia do colonialismo, instrumento privilegiado das potências ocidentais que se empenha agora em dar força a novos instrumentos de dominação. A criação e a banalização ou até a mundialização dos «pós» não podem deixar de se interessar pelo colonialismo; esta maneira de classificar põe em evidência a hegemonia que

lhe é assim concedida. Ora, as nações ou os Estados africanos resultaram não das benesses dos colonialistas, mas sim da acção dos colonizados, capazes de criar as teorias das quais havia de resultar – como de facto resultaram – as independências. O facto de se insistir em pôr em evidência o «pós-colonialismo» serve sobretudo para exaltar a importância cruel do colonialismo. Trata-se de uma ratoeira ideológica que recompõe os marcadores da desigualdade civilizacional e que garante, na sua dimensão-mundo, a consolidação das hierarquias da globalização.

A ineficácia do «pós» é evidente: não se dissolve o mundo no pós, pois todo ele responde antes às condições do «ante». Sendo o homem um fabricante de mudança, a história que vai construindo constitui o espaço onde cria e de onde emerge a novidade indispensável à transformação e à compreensão do mundo.²¹

A estabilização das sociedades depende sempre da maneira como se procede à autonomização dos elementos que constituem a trama que serve para identificar o presente num quadro de interdependência passado / presente / futuro. Ou seja, a autonomia das sociedades ou dos grupos depende, por isso, da capacidade de identificar cada um dos elementos que formam o movimento para o futuro, tendo em conta que também o passado é construído a partir do presente, que selecciona o que é histórico. O passado adquire a sua densidade plena a partir do olhar posterior que lhe fornece o sentido da história (Morin, 2004: 319ss.).

Esta construção do conhecimento exige que se estabeleça/restabeleça a comunicação entre as culturas e as sociedades, organizando categorias classificatórias capazes de eliminar o mecanismo perverso das contradições inerentes ao próprio processo existencial, tendo como horizonte o alargamento constante do campo de reflexão.

Referências bibliográficas

- Amselle, Jean-Loup; M'Bokolo, Elikia (orgs.) (1985), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Brunschwig, Henri (1983), *L'avènement de l'Afrique noire du XIX^{ème} à nos jours*. Paris: Colin.

²¹ Entrevista de Jacques Le Goff ao Canal 5 da televisão francesa, em Fevereiro de 2004.

- Cadornega, António de Oliveira (1972), *História geral das guerras angolanas, 1680-1681*. Lisboa: AGU, 3 vols.
- Calvet, Louis-Jean (1987), *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris: Payot.
- Canguilhem, Georges et al. (1984), *Anatomie d'un épistémologue: François Dagognet*. Paris: Vrin.
- Carroué, Laurent (2004), *La mondialisation en débat*. Paris: La Documentation Française.
- Cusset, François (2003), *French Theory*. Paris: Éditions La Découverte.
- Diop, Cheikh Anta (1955), *Nations nègres et cultures*. Paris: Présence Africaine.
- Diop, Cheikh Anta (1967), *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité*. Paris: Présence Africaine.
- Dubois, W.E.B. (1965), *The World and Africa. An Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*. New York: International Publishers.
- Ferro, Marc (1985), *L'histoire sous surveillance*. Paris, Calmann-Lévy.
- Galvão, Henrique (1947), *Antropófagos*. Lisboa: Editorial «Jornal de Notícias».
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *La raison dans l'histoire*. Paris: UGE.
- Henriques, Isabel Castro (1999), «A sociedade colonial em África. Ideologias, hierarquias, quotidianos», in Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, 216-74.
- Henriques, Isabel Castro (2000), «A invenção da antropofagia africana», *Actas dos VI Cursos Internacionais de Verão de Cascais – 1999*, vol. 2. Cascais: Câmara Municipal de Cascais.
- Henriques, Isabel Castro (2001), «L'Atlantique de la modernité: la part de l'Afrique», *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 42, 135-153.
- Henriques, Isabel Castro (2002), «A (falsa) passagem de escravo a indígena», in Sérgio Campos Matos (org.), *As crises em Portugal nos séculos XIX e XX*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 81-97.
- Henriques, Isabel Castro (2003), *O pássaro do mel. Estudos de história africana*. Lisboa: Edições Colibri.
- Henriques, Isabel Castro (2004a), *Os pilares da diferença. Relações Europa-África – séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio.
- Henriques, Isabel Castro (2004b), *Território e identidade: A construção da Angola colonial (c. 1872-c. 1926)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- Hochschild, Adam (2002), *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de voracidade, terror e heroísmo na África colonial*. Lisboa: Caminho.
- Kuhn, Thomas S. (1972), *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Liotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit.
- Margarido, Alfredo (1989a), «Algumas formas da hegemonia africana nas relações com os europeus», *Reunião Internacional de História de África (I) – Relações Europa-África no 3.º quartel do século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 383-406.
- Margarido, Alfredo (1989b), «Du commerce à l'écologie capitaliste», *Studia*, 47, 291-309.

- Martins, Joaquim Pedro de Oliveira (1953), *O Brasil e as colónias portuguesas*, Lisboa: Guimarães Editores [1880].
- Morin, Edgar (2004), *Pour entrer dans le XXI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Pereira, Ana Leonor (2001), *Darwin em Portugal (1865-1914)*. Coimbra: Almedina.
- Person, Yves (1968-1975), *Samori: une révolution dyula*. Dakar: IFAN, 3 vols.
- Rey, Alain; Rey-Debove, J. (orgs.) (1970), *Le Petit Robert 1. Dictionnaire de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Zurara, Gomes Eanes de (1973), *Crónica de Guiné*. Introdução, anotações e glossário de José de Bragança. Porto: Livraria Civilização Editora.

Articulações para um pós-colonialismo em calão do Sul global

ANA PAULA FERREIRA

Portugal é um país traduzido do francês em calão.

Eça de Queiroz, *Últimas Páginas*

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Oswald de Andrade, «Manifesto Antropófago»

Quando, no princípio de Abril de 2013, li o anúncio de uma palestra de Jens Steffek, um professor alemão de visita à minha faculdade, senti-me assediada como pessoa nascida em Portugal e membro de um departamento de estudos literários e culturais em espanhol e português (Center for German & European Studies). O título, «Headmistress Merkel & Her Unruly PIGS – New Political Dependencies and Old Stereotypes in Europe’s Financial Crisis», era seguido pela identificação enfática dos países em questão num resumo que fazia notar o ressurgimento no discurso público europeu de «antigos estereótipos de mediterrâneos preguiçosos e de teutões imperialistas». ¹ Apesar do tom de denúncia, a circulação no correio electrónico de uma instituição académica desse tipo de discurso era insultuosa para aqueles de algum modo associados aos «porcos» em questão. Este é o caso em particular da dupla «Espanhol e Português», que tem experimentado diversos graus de marginalização na universidade americana à medida que mais serviço presta no ensino

¹ «A Diretora Merkel e os seus PIGS indisciplinados – Novas dependências políticas e antigos estereótipos na crise financeira da Europa». As traduções são da minha responsabilidade. A sigla «PIGS», referindo-se a Portugal, Itália, Grécia e Espanha, evoca em inglês o vocábulo «porcos».

de uma língua considerada útil (o espanhol), gerando com isso capital que é usufruído por departamentos considerados de maior valor académico.²

Por comezinho que seja invocar a situação financeira que envolve o ensino de português, juntamente com o do espanhol, como línguas de «serviço» na universidade americana, ela é parte estrutural dos contextos institucionais onde mais se tem produzido o bem académico chamado «*postcolonial theory*». Não é de mais lembrar que esse bem, desde um dos seus textos fundadores, tem excluído Espanha e Portugal (Said, 1993: xxv), muito embora Robert Young assim não o faça no importante volume *Postcolonial Theory: A Historical Introduction* (2001). Perante a crise em que se encontram hoje os países da Península Ibérica como membros da União Europeia, faz sentido imaginar a possibilidade de relações de solidariedade e apoio mútuo com países do Sul igualmente afectados. Seria bom evitar outra versão do «sem alianças, orgulhosamente sós»,³ em vez de continuar a insistir na necessidade de um pós-colonialismo diferente, apropriado à diferença do colonialismo português e do que dele ficou após as independências.

É a partir deste posicionamento, com o etnocentrismo e as especificidades epistémicas, políticas, económicas e culturais que lhe são próprias, que pretendo refletir sobre a contribuição de Boaventura de Sousa Santos para uma ordem de pensamento pós-colonial de carácter intervencionista abrangente e intercultural. Trata-se de uma tentativa de pensar com, mas para ir além de um pós-colonialismo sob a égide exclusiva da língua oficial portuguesa, na continuação de trabalhos anteriores que encontram aqui outro tipo de desenvolvimento (Ferreira, 2007; 2012; 2013).

Relendo o ensaio «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity» (2002a) à luz da orientação teórica sugerida pelo sociólogo desde pelo menos a publicação, em 1995, de *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, vislumbro a necessidade de recuperar e valorizar a companhia que falta a um Caliban isolado na ilha-língua em que o deixou ou quer deixar o Próspero português. A isso aponta o triunfalismo eurocêntrico que se lê em manchetes como a aparecida no jornal *Público* por ocasião da II Conferência Internacional sobre o Futuro da Língua Portuguesa no Sistema

² Nos últimos anos, tem-se registado um aumento da procura de português devido ao Brasil, como parte das economias emergentes agrupadas na sigla BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul).

³ Salazar defendia, num discurso proferido em Fevereiro de 1965, a continuação da Guerra Colonial «sem alianças, orgulhosamente sós» (*apud* Nogueira, 1985: 8).

Mundial: «Há 244 milhões de falantes de português em todo o mundo» (Madeira, 2013). Não aparece uma só referência às várias línguas que se falam, e se falam na maioria, nos países da África e da Ásia que foram colônias de Portugal; é como se não existissem. Um pós-colonialismo limitado a e pensado apenas «em português» arrisca-se a reforçar este tipo de violência epistemológica, caracteristicamente colonial.

I. Um pós-colonialismo a partir do lugar de exclusão

Sendo um dado inquestionável na historiografia não especificamente centrada em Portugal que a Espanha constitui o padrão do imperialismo ibérico, inclusive sobre o território metropolitano, Portugal figura como sua derivação. Faz parte da dupla, mas não importa; é uma espécie de *afterthought*, ou reflexão tardia. São, assim, consistentemente ignorados tudo o mais que o império português foi (e não foi) junto com Espanha na América do Sul entre os séculos XV e XIX e o que foi (e também não foi) na Ásia e na África durante esse período e a maior parte do século XX. É esta também a norma no pensamento pós-colonial avançado por latino-americanistas contra a hegemonia da teoria académica anglo-americana.⁴ Ao generalizar a partir do privilégio epistémico hispano-americano (na medida em que ao Brasil é dada pouca atenção – está lá mas é diferente),⁵ é reafirmada a exclusão eurocêntrica do imperialismo português na África; e também do espanhol, que só desde data recente tem atraído a atenção da crítica literária antes automeada «peninsular» e que agora, graças talvez aos pós-colonialismos, se reclama «ibérica» (e.g. Resina, 2009).⁶ Ignorar-se as importantes diferenças nas histórias coloniais e

⁴ Veja-se a demonstração exemplar do hispano-centrismo latino-americano a propósito do pós-colonialismo na colectânea de ensaios editada por Mabel Moraña, Enrique Dussel e Carlos Jáuregui (Moraña *et al.*, 2008).

⁵ Apenas um ensaio na colectânea citada na nota anterior, que tem um total de 640 páginas, é dedicado ao Brasil, fazendo ressaltar precisamente a sua diferença (Hamilton, 2008: 13-29).

⁶ Note-se que, nos últimos anos, os departamentos de «Espanhol e Português» das universidades de Stanford, Columbia, Nova Iorque, entre outras universidades americanas, mudaram o nome para «Estudos Ibéricos e Latinoamericanos». A mudança deve-se mais do que tudo a uma tomada de posição anticolonial contra o imperialismo da língua espanhola e, mais a propósito, contra a centralidade do governo espanhol sobre regiões com histórias, culturas e línguas próprias, como é o caso de Catalunha.

nos processos de colonização de Espanha e Portugal, apesar das semelhanças, juntamente com a falta de autorreflexão crítica relativamente às contingências da produção do saber, leva à imposição da narrativa de uns sobre os outros, tornando estes ainda mais invisíveis. Ainda se justificado pela «viragem descolonial» proposta por Walter Mignolo (Mignolo e Escobar, 2009) e Maldonado-Torres (2011), entre outros, e antes por Ngugi Wo' Thiong'o (1986), não parece ser coerente com a ética da diferença que se supõe norteie o pensamento pós-colonial.

Apresentando-se como tentativa de pensar «um pós-colonialismo no tempo-espço da língua oficial portuguesa», por distinção ao mais restrito «pós-colonialismo português» (Santos, 2002a: 16), o artigo de Boaventura de Sousa Santos «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity» pode considerar-se uma réplica ao hispano-centrismo típico de discursos pós-coloniais propagados por uma elite latino-americanista na academia americana. Publicado, em 2002, num número monográfico da *Luso-Brazilian Review* organizado por Paulo de Medeiros e Hilary Owen, é uma versão traduzida e abreviada de um texto publicado no ano anterior em Portugal, num volume colectivo intitulado *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. A versão em inglês, como já assinalado pela crítica, é até hoje uma das fontes mais frequentemente citadas com relação à ideia de um pós-colonialismo apropriado ao caso específico do colonialismo português (Ferreira, 2007; Madureira, 2008; Rothwell, 2010).⁷ Considerando que o Autor se baseia em investigação levada a cabo desde os anos de 1990, o desenvolvimento do seu pensamento relativo ao pós-colonialismo é, pois, paralelo ao de Enrique Dussel, Walter Mignolo e Anibal Quijano, apenas para mencionar os mais famosos. Boaventura de Sousa Santos não os inclui na extensa bibliografia que acompanha a versão do texto em português, mas inclui na bibliografia da versão publicada na *Luso-Brazilian Review* a obra de Walter Mignolo, publicada em 2000, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*.

Não se trata de apontar originalidades ou discutir influências, mas sim de chamar a atenção para a confluência de ideias entre intelectuais que se supõem geográfica e culturalmente distantes (i.e. os referidos latino-americanistas e Boaventura). Explica-se pelos diálogos que cada um mantém com interlocutores comuns.

⁷ Outra importante fonte a este respeito é Miguel Vale de Almeida, *Um mar da cor da terra. «Raça», cultura e política da identidade* (2000), traduzido em inglês como *An Earth-Colored Sea. 'Race', Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World* (2004).

Assinalem-se entre os mesmos Immanuel Wallerstein (teoria do sistema-mundo) e Donna Haraway («*situated knowledge*»), por exemplo; e pensadores pós-coloniais como Ngũgĩ wa' Thiong'o («*decolonizing the mind*»), Aníbal Quijano («*colonialidad del poder*»), Homi Bhabha («*colonial mimicry*»), Gloria Anzaldúa («*borderlands/la frontera*») e Achille Mbembe («*postcolony*»). Uma rede de posicionamentos críticos ilumina-se, assim, sugerindo pontos de contacto entre pensadores diversos entre si até certo ponto devido às histórias coloniais que pelo menos em parte os condicionam. Independentemente de onde se encontrem ou que língua ibérica falem, aqueles que descendem de povos que foram marginais ao projecto da modernidade europeia podem coincidir a propósito daquilo que Aníbal Quijano tem vindo a descrever como «a colonialidade do poder», fruto do desenvolvimento capitalista, representada no tempo presente pela globalização neoliberal (Quijano, 1993, 2000). Tal coincidência aponta para a possibilidade de articulações estratégicas em torno da proposta de descolonização do conhecimento que Boaventura tem vindo a apresentar com o nome de «Epistemologias do Sul» (Santos, 1995). O próprio sociólogo português refere-se à existência de «*local-global linkages and cross-border activism*» na constituição de um novo movimento democrático sem fronteiras oposto à globalização hegemónica, entendida a globalização essencialmente como um processo de relações sociais (Santos, 2002b: 1055). A propósito das mesmas, sejam entendidas como «links», elos numa cadeia, ou como articulações, é de notar o título emblemático que Boaventura dá a um dos seus textos, publicado num dos números da *Rutgers Law Review* numa secção de ensaios dedicada à teoria crítica latinoamericana: «*Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution*».

Potencializa-se uma globalização contra-hegemónica quando se articulam saberes alternativos, aqueles saberes de «aldeões» antes isolados – para evocar o começo do ensaio do ativista cubano José Martí – que o racionalismo moderno obliterou por não os considerar conhecimento válido. É nessa linha de pensamento, no qual «*Nuestra América*» não se limitaria a um continente com fronteiras delimitadas, que Boaventura insta a «aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul» (Santos e Meneses, 2009: 9). A directiva foi adoptada pelo Primeiro Fórum Social Mundial, realizado na cidade de Porto Alegre, no Brasil, em Janeiro de 2001. É evidentemente parte da «viragem descolonial» reclamada pelos referidos latino-americanistas académicos. Só em 2006, num artigo publicado em *New Literary History*, viria Walter D. Mignolo a reconhecer a importância da «epistemologia do Sul» de Boaventura de Sousa Santos como uma

de três propostas de mudanças epistémicas levadas a cabo a partir de posicionamentos geopolíticos diversos. As outras duas são a filosofia da libertação introduzida por Enrique Dussel na década de 1970 e a epistemologia do mar proposta por Franco Cassiano em *Il pensiero meridiano*, publicado em 1996 (Mignolo, 2006: 327).

Se o famoso artigo «Between Prospero and Caliban» é lido «a partir do Sul e com o Sul», torna-se, portanto, muito mais produtivo para a elaboração de um pensamento pós-colonial que se mantenha alerta relativamente a fantasias e nostalgias imperiais (até certo ponto institucionalizadas pela fundação da Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa, em 1996). Seguindo a orientação do Sul, o texto convoca aquilo que não diz, mas que (a meu ver) subentende, nomeadamente a genealogia discursiva a que pertence e em que se insere. Trata-se da série de apropriações anticoloniais das figuras em que William Shakespeare representou a dicotomia colonizador/colonizado na peça *The Tempest* (1623). Independentemente de saber se o sociólogo português teve ou não a intenção de evocar essa genealogia, é sobretudo nela que se apoia a densidade política e cultural do texto enquanto enunciado pós-colonial, o que em princípio implica anticolonial. Muito embora esse enunciado se refira a Portugal ou à cultura portuguesa com relação àquelas que colonizou e são agora independentes, a sua leitura, interpretação e citação por referência apenas ao estritamente luso pode ser contraprodutiva e muito pouco «pós-colonial». Por outras palavras, tanto «Prósperos» como «Calibans» só ganham sentido à luz das representações que os vão refractando, desnaturalizando e, até certo ponto, apropriando com relação a histórias e contextos locais de colonização ameaçada, amaldiçoada ou praguejada na própria língua do colonizador.⁸ O «aprender a praguejar» que o Caliban de Shakespeare modela para o seu tempo e contexto, conforme Stephen Greenblatt demonstra num ensaio considerado uma das primeiras manifestações do Novo Historicismo (Greenblatt, 1990). A metáfora pode ser apreendida no plano da tradução, de acordo com a ética de alteridade dos estudos de tradução contemporâneos, que entendem a tradução como metáfora do pós-colonial.⁹ Uma boa ilustração desse contexto encontra-se na «*Nuestra América*» que figura no título do ensaio de Boaventura antes referido.

⁸ Para uma crítica das ditas apropriações no espaço lusófono com relação às literaturas africanas, veja-se Luís Kandjimbo (s.d.).

⁹ Vejam-se, por exemplo, Robinson (1997); Bassnett e Trivedi (1999); Ribeiro (2004); Young (2011); Corbett (2012).

II. A linhagem de Caliban para a construção de solidariedades anti-coloniais

A adaptabilidade da peça de Shakespeare a tantas apropriações poéticas e traduções culturais de contra-narrativas do império quantas sejam as situações coloniais a que respondem tem-se prestado ao que Rob Nixon chamou «*insurreccional endorsements*» (Nixon, 1987: 578). Tais «patrocínios insurreccionais» deslocam o centro de interpretação do Próspero-amor branco para o Caliban-colonizado e de cor, sugerindo quanto a escrita literária pós-colonial se constitui como tradução (Tymoczko, 1999).

Em língua portuguesa, e talvez mesmo antes de pensar em escritores africanos lusófonos (ou outros), que «traduzem» experiências e línguas locais, será de rigor assinalar os modernistas brasileiros da década de 1920 como iniciadores dessa operação. O trocadilho de Oswald de Andrade no «Manifesto Antropofágico», «tupi or not tupi», evocando o encantamento de Hamlet perante o desconhecido do ser (*to be*) no sentido filosófico ocidental em confronto com a materialidade orgânica do humano (*to pee*, ou urinar), pode ser tomado por modelo de tradução pós-colonial. Else Vieira analisa a contribuição para a sua teorização não apenas na «antropofagia» dos anos de 1920 mas na sua retomada nos anos de 1960 e 1970, especificamente no conceito de «recriação» de Haroldo de Campos (Vieira, 1999). Históricas e culturalmente situadas, constituem leituras irreverentes dos valores e sistemas de saber eurocêntricos que os textos de Shakespeare representam. Podem ser consideradas respostas de Calibans pós-coloniais àqueles que persistem em abraçar a visão do mundo imperialista e os interesses de classe veiculados em *The Tempest*. É esse o caso, por exemplo, da peça de Ernest Renan *Caliban, suite de la Tempête* (1878), uma reacção conservadora, pode dizer-se que aterrada, perante o desafio dos *communards* de 1871. Já é muito outro o caso de Machado de Assis, que evoca intertextualmente várias obras de Shakespeare, entre elas *A tempestade*, no romance *Quincas Borba* (1890).¹⁰ Mas procede com a ironia desconstrutiva de um pós-colonial latinoamericano vivendo a contradição entre tempos e valores que coexistem na sua sociedade, tal como fez notar Roberto Schwarz em «Ideias fora do lugar» (Schwarz, 1973).

Ao longo do período em que se levavam a cabo descolonizações e lutas por independências, entre as décadas de 1950 e de 1970, vários escritores das Caraíbas

¹⁰ Veja-se a copiosa lista de «Citações e alusões na ficção de Machado de Assis» em machadodeassis.net.

e de África apropriam-se da famosa peça de Shakespeare para comunicar uma mensagem anticolonial.¹¹ O primeiro a assinalar é C. L. R. James, de Trinidad, que em *The Black Jacobins* (1938) aclama «Caliban» Toussaint Louverture, celebrando assim o líder da revolução dos escravos no Haiti no período 1781-1803. George Lamming, de Barbados, segue-lhe o exemplo em *The Pleasures of Exile* (1960), uma coleção de ensaios que manifestam a sua resistência contra os efeitos duradouros do domínio da língua e cultura coloniais. Lamming parece responder a Octave Mannoni, cuja *Psychologie de la colonisation* (1948) explica o fracasso da revolta anticolonial ocorrida em Madagáscar, em 1947, pela relação estrutural entre a vulnerabilidade do colonizador, ou Próspero, e o complexo de dependência do colonizado, ou Caliban. Esse argumento é criticado por Franz Fanon no quarto capítulo de *Peau noire, masques blancs* (1952). Aimé Césaire, da Martinica, faz dele eco na sua peça *Une tempête* (1969), onde identifica a negritude com uma tradição calibanesca de resistência. Também em 1969, Ngugi Wa' Thiong'o, do Quênia, insere-se nessa tradição ao reclamar, na conferência «Toward a National Culture», a importância de resgatar as raízes culturais africanas nas línguas vernáculas, bem como em tradições e epistemologias locais. Num outro ponto do mundo outrora colonizado, em Cuba, Roberto Fernández Retamar, nesse mesmo ano de 1969, faz pela primeira vez a analogia entre Caliban e o espírito anticolonial da cultura latinoamericana, desenvolvida mais tarde no ensaio «Caliban», publicado em 1971 na revista da Casa de las Americas. Logo em 1974, sairia na *Massachusetts Review* uma tradução em inglês, da autoria de Roberto Márquez, com o título, «Caliban: Notes Toward a Discussion of Culture in Our America» (Retamar, 1974).

A argumentação de Retamar evoca o dualismo maniqueísta típico do pensamento marxista tradicional relativo a cultura e imperialismo: a cultura latino-americana representaria Caliban replicando ao híper-Próspero, o imperialismo dos Estados Unidos da América. Trata-se, portanto, de usar Caliban especificamente como símbolo da luta contra esse imperialismo e não, como afirma Bill Ashcroft em *On Postcolonial Futures*, da luta contra «o edifício gigantesco e decrépito do imperialismo europeu» (Ashcroft, 2001: 83). Profusamente documentado e escrito com paixão, o ensaio de Retamar presta homenagem ao escritor nacionalista cubano José Martí, que morreu em 1898 lutando contra a ocupação do seu país pelos Estados Unidos. Retamar põe o autor do famoso ensaio «Nuestra América» à cabeça da lista de trinta e cinco autores, artistas e intelectuais que haviam lutado ou lutavam

¹¹ Baseio-me neste parágrafo em Nixon (1987); Saldívar (1991); Hulme e Howard (2000).

contra o colonialismo e que considera símbolos de Caliban, sendo a sua maior parte da América Latina. Na nova versão do ensaio publicada em 1995 (e sobre o qual mais se dirá adiante) o autor adiciona à original família calibanesca escritores de outros países e regiões, incluindo algumas mulheres, bem como críticos e académicos distinguidos por seus posicionamentos anticoloniais e anti-imperialistas. É de notar aqui os brasileiros reconhecidos por Retamar como exemplares das culturas de resistência que José David Saldívar, como outros latino-americanistas que ignoram o Brasil, agrupou em «The School of Caliban» (Saldívar, 1991). São eles: o Aleijadinho, Heitor Villa-Lobos, Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, Cândido Portinari, João Guimarães Rosa, Óscar Niemeyer e Darcy Ribeiro, que escreveu o prólogo da edição brasileira de «Caliban» (Retamar, 1995: 39).

O que se poderia caracterizar como a poética «antropofágica», ou híbrida, manifestada nesta linhagem de Calibans que respondem nos seus próprios termos e de modo profético à imposição de Prósperos, inspira-se numa política de resistência situada, específica a cada situação histórica da luta do colonizado contra o colonizador. Ela baseia-se primeiro que tudo no escrutínio do conceito dominante do que significa ser humano, iluminando assim a base epistemológica que forma e informa a relação de poder colonial. Caliban é a figura do colonizado que afirma a sua humanidade erguendo-se contra um Próspero usurpador da terra e dos seus súbditos. A humanidade de que se reclama não é aquela que o excluiu da comunidade do humano supostamente neutro construído pelo pensamento do Ocidente. É antes uma humanidade corporizada e informada por línguas, saberes locais e sistemas de relações sociais, económicas e ecológicas que não tinham sido reconhecidos como válidos e que são redescobertos a par da luta anticolonial. Podem considerar-se «conhecimentos situados», usando a noção que Donna Haraway propôs a respeito do feminismo como assumidamente um conhecimento interessado ou parcial por oposição à suposta objetividade do conhecimento científico (Haraway, 1988).

Sendo Boaventura de Sousa Santos um sociólogo e não um crítico ou historiador literário, é natural que não refira esta genealogia por não a considerar pertinente para a argumentação que elabora sobre a inter-identidade entre Próspero e Caliban. No entanto, se se reler o seu ensaio na esteira da «escola de Caliban», a sua contribuição para um pensamento pós-colonial em português como língua oficial adquire nova luz, tanto teórica como política. Por um lado, ele ajuda a matizar a heterogeneidade do desfile de Calibans, que também podem ser, e infelizmente vêm a ser, Prósperos superlativos na pós-colónia. Por outro lado, uma genealogia

de Calibans onde também figurem Prósperos do passado e do presente apoiaria a mensagem mais abrangente, mais radicalmente política e utópica, de «Uma epistemologia do Sul», como figura em espanhol o título do seu livro, com edições no Peru, na Argentina e no México (*Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*). Ou seja, a proposta de Boaventura de Sousa Santos não é, por definição, única e só sua na medida em que emerge a par de várias outras, tal como já se fez notar anteriormente. O importante aqui não é a originalidade, a autoridade e a posse de autoria, mas as alianças estratégicas que se constroem entre apelos de descolonização do conhecimento que permanece por décadas ou mesmo séculos após a descolonização de territórios antes colonizados. Tais alianças seriam a chave para a construção de solidariedades entre projetos de emancipação social de sujeitos subalternos, «Between Prospero and Caliban», descendentes de colonizadores e de colonizados de vários níveis, mas semelhantes no modo como são instrumentalizados pelas forças do mercado que rejeita conhecimentos, práticas e modos de vida tradicionais tanto dos colonizados como dos colonizadores do Sul global.¹² Compreende-se, assim, a necessidade de micro-lutas consistentes contra a globalização hegemónica a partir da recuperação de saberes, práticas e crenças de cada comunidade. Só nestes termos específicos será ideologicamente aceitável (*i.e.* não de todo neocolonial e eurocêntrico) confundir pós-colonialismos, que devem ser consistentemente anticolonialismos, tanto antes como após as independências.¹³

III. Identidades subalternas contra centrismos coloniais

Boaventura de Sousa Santos articula o seu argumento colonial/pós-colonial com base numa noção pós-estruturalista de identidade. Não se trata de uma essência fixa para todo o sempre, um «ser», mas sim de um trânsito, uma localização e uma prática discursiva, um «estar» em relação com outros «estares». A isso se refere a

¹² O romance *A caverna*, de José Saramago, ilustra bem este ponto.

¹³ Para evocar uma observação pertinente de Lourenço do Rosário, Presidente da comissão moçambicana do Instituto de Língua Portuguesa, o mesmo pós-colonialismo não deveria servir para ler um romance de Pepetela, um angolano que lutou com armas pela independência do seu país, e um de Lobo Antunes; só uma visão eurocêntrica não distinguiria entre os seus respetivos pós-colonialismos (Rosário, 2013).

noção de «inter-identidade» no subtítulo do seu texto. Pensando, porém, no ensaio de acordo com uma linguagem pós-colonial, linguagem de relevância e intervenção que deveria ultrapassar tanto o luso-centrismo como o hispano-centrismo, tal inter-identidade precisa de deslocar-se, transitando para outras línguas imperiais, como é o caso do espanhol, do francês e, sobretudo, do inglês. Porque é na língua do colonizador-mestre que desde sempre os colonizados têm maiores possibilidades de serem ouvidos – ainda entre si como «nativos». E quer se aceite com cinismo ou não, tem sido na língua imperial da globalização hegemónica (o inglês) que se torna possível procurar e fazer as alianças associadas a uma agenda de Estudos Subalternos.

Essas alianças seriam mobilizadas entre grupos subalternos, não apenas que falam a mesma língua (pós-colonial), mas também entre outros que não partilham nem línguas nem histórias coloniais comuns. A «intertraduzibilidade» entre culturas, por ser a cultura uma prática e processo de tradução por excelência, como sugere António Sousa Ribeiro (2004: 190), talvez seja mais viável ou encontre menos resistência entre Calibans que praguem ou falem os seus calões locais do que entre Prósperos preocupados com a propriedade e autoridade da língua que consideram sua. Aliás, não é a propósito da língua portuguesa que Boaventura de Sousa Santos salienta a quebra da polarização entre colonizador e colonizado aos olhos daqueles para quem o primeiro era considerado um «cafir» da Europa. O que é muito diferente do que fantasiar essa quebra de distância como um fenómeno da humaníssima personalidade portuguesa.

Aliás, nem se deveria assumir, responsabilizando o autor ou o ensaio em questão por isso, que a relativa quebra de barreiras entre colonizador e colonizado acontece unicamente no suposto «mundo que o português criou», para lembrar o título do livro homónimo de Gilberto Freyre tão citado na sua densa solidão. O mesmo teria acontecido entre espanhóis e os povos que colonizaram. Antes de Freyre, em 1924, o filósofo mexicano José de Vasconcelos fundamenta a utopia da «raza cósmica» precisamente na tese da mestiçagem, o que não implica apenas uniões inter-raciais (Vasconcelos, 1997). É, aliás, contra a ideia generalizada na Europa e logo na América Latina desde o século XVII de que o colonizador espanhol era de uma violência sem par que Retamar publica uma nova edição do seu ensaio em Barcelona, em 1995, intitulada *Caliban: Contra la leyenda negra*. Na «Postdata de enero de 1993» que escreve para essa edição, Retamar toca no cerne da questão ao referir que Espanha não era vista como situando-se à altura do desenvolvimento

económico e nível de civilização da Europa avançada, estando por isso menos distante dos povos que colonizou:

Esa España subdesarrollada en lo económico y aherrojada en lo político, era un país al que los hispanoamericanos no podíamos considerar sino fraternalmente: era un país como los nuestros. Su tormentoso pasado es también, de alguna forma, nuestro; su triste presente, se parecía al de muchos de nuestros países; su porvenir no nos es, en absoluto, ajeno. (Retamar, 1995: 112)

Se bem que o intelectual cubano não esteja a referir-se ao espanhol colonizador de territórios africanos, como é o caso de Boaventura de Sousa Santos com relação ao português no ensaio que aqui se discute, também evoca alguma identificação entre colonizado e colonizador devido ao subdesenvolvimento económico e à política retrógrada e obscurantista que este teria sofrido. É ainda curioso notar o tom de censura que Retamar reserva para o presente de Espanha nesse momento, quase uma década após a entrada na então chamada Comunidade Económica Europeia. O tipo de desenvolvimento económico que se impunha nos anos de 1990 em Espanha, tal como em Portugal, auspiciava um futuro preocupante. Também não seria alheio ao Brasil o futuro de Portugal, se bem que nessa altura a Europa (por muito periférica que fosse) representasse ainda uma promessa de vida para muitos imigrantes da América Latina e Central; é muito outra a situação hoje em dia, com os naturais do país mais pobre da Europa, à cabeça dos PIGS, procurando trabalho noutros países e especialmente em Angola.¹⁴

Tendo em vista aqueles vitimizados por imperialismos dominantes no passado e no presente, imperialismos de vária ordem cujas histórias não estão tão distantes como o poderá parecer à primeira vista, faz sentido pensar em termos de «Cross-genealogies and Subaltern Knowledges» – para me apropriar do título da conferência organizada por Walter Dignolo e Alberto Moreiras na Universidade de Duke em 1998. Mas o trabalho de Boaventura de Sousa Santos aponta para pensar-se nessas «genealogias cruzadas» para além da limitação regionalista que os latino-americanos em questão lhe imprimiam nessa altura. Talvez fosse mesmo por esse tipo de limitação – fosse indiana, fosse latino-americana – que Gayatri Spivak

¹⁴ «Emigraram 700,000 portugueses na última década», constituindo um «êxodo» semelhante ao das décadas de 1960 e 1970 e sendo esta a terceira grande vaga de portugueses que emigram para outros países para trabalhar (Neves e Naves, 2010).

organizou em 2000 a conferência «Subaltern Studies at Large».¹⁵ É precisamente neste espírito de pensar o subalterno em termos abrangentes que Santos desenvolve a teoria crítica que vai informar a argumentação do ensaio elaborado em torno da metáfora Próspero/Caliban, ainda que pareça que este é estritamente sobre o colonialismo português. O «sentido comum» do mesmo está muito além do nacional.

Boaventura de Sousa Santos toma o fio do ensaio de Retamar para atualizar, revigorar e complicar a genealogia dos Calibans por referência ao conceito do subalterno em debate na segunda metade dos anos de 1990. Em vez de símbolo de resistência contra o imperialismo dos Estados Unidos, representando este país a continuação do imperialismo hegemónico antes protagonizado pelo Reino Unido, o Caliban dos princípios do século XXI será um dos diversos sujeitos subalternos que resistem, ou deveriam resistir, aos efeitos do capitalismo neoliberal que ameaça e efetivamente destrói gentes, terras, saberes de muitas áreas do Sul global. Ou seja, sociedades pós-coloniais, incluindo ex-colónias mas também ex-metrópoles coloniais, bem como as concentrações de imigrantes pós-coloniais e seus descendentes em sociedades de desenvolvimento económico avançado (Santos e Meneses, 2009: 12-13).

Num importante passo do ensaio em questão, Santos declara:

As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior, de modo a superar a sua inferioridade. Sem resistência, não há identidade subalterna; há apenas subalternidade. (Santos, 2002a: 24)

Não se trata de resistir apenas em termos económicos e políticos, mas resistir em termos onto-epistemológicos, para «descolonizar a mente», como diria Ngũgĩ W'o' Thiong'o, primeiro que tudo relativamente à ideia de que o conhecimento imposto pelo Ocidente é superior. Isto regista-se com os valores humanistas e depois com o racionalismo iluminista e o espírito científico em teoria neutro e sem corpo que se lhe seguiu. O que implica rejeitar a inferiorização e marginalização de

¹⁵ Ileana Rodríguez far notar que a conferência de 1998 marcou o fim do grupo de Estudos Subalternos Latinoamericanos, já que, posteriormente, cada um dos seus membros seguiu o seu próprio caminho crítico. Faz notar ainda que, a partir da conferência organizada por Gayatri Spivak em 2000, os estudos subalternos se constituíam em diferentes frentes não fixas numa região geográfica em particular (Rodríguez, 2001: 30).

culturas nacionais consideradas derivadas em relação às ocidentais (ou eurocêntricas). Para evocar as citações em epígrafe no presente ensaio, o modelo de pensamento pós-colonial proposto por Boaventura contrastaria, portanto, com o juízo de valor negativo, por muito irónico que seja, que Eça de Queirós faz sobre Portugal ao final do século XIX como «um país traduzido do francês em calão» (Queirós, s.d.: 387). Estaria talvez mais perto da afirmação orgulhosa e agressiva de um Oswald de Andrade honrando o Brasil canibal como norma e não excepção do humano universal: «Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago» (Andrade, 1928).

Se atendemos à ironia de um Eça (na sua obra tardia) e de um Machado, por exemplo, vê-se que tal reviravolta de perspectiva e valores se manifesta a partir do momento em que Portugal e Espanha foram rejeitados e, em consequência, subalternizados pelos países desenvolvidos da Europa, quando esta assume a missão colonial precisamente entre finais do século XIX e as primeiras três décadas do século XX.¹⁶ É certo que Portugal não perde então as últimas colónias, como acontece a Espanha, mas fica especialmente a partir de então à deriva para o Sul – pelo menos aos olhos dos europeus, aqueles que, para lembrar a metáfora de *A Jangada de Pedra*, ficam do outro lado dos Pirinéus e lá se mantêm sem sequer olhar para esse pedaço de Europa-Sul. Ele é integrado na Europa no mesmo ano em que Sara-mago publica essa grande metáfora da rejeição europeia, mas também da apropriação criativa de tal rejeição por meio do reencontro ou reinvenção de lugares, lendas, figuras e crenças da tradição ibérica.

Em *Towards a New Legal Common Sense*, Boaventura de Sousa Santos faz notar que o projecto de emancipação social que depende de tal recuperação (ou reinvenção) está ligado ao «cosmopolitismo subalterno», isto é, às lutas diversas locais contra a tomada de poder da globalização hegemónica facilitada pelo contínuo império da suposta superioridade epistemológica do Ocidente. Sendo a comunicação e a colaboração entre essas lutas para lá de barreiras regionais ou nacionais a meta a alcançar, não deve depender, porém, da obediência a uma teoria ou plano predeterminado (Santos, 2002c: 458-59). Como se referiu antes, não se trata de impor «uma» proposta – a de Boaventura de Sousa Santos, neste caso – mas de

¹⁶ Em *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Boaventura de Sousa Santos descreve com concisão três momentos desde finais do século XIX ao momento actual em que Portugal e Espanha são tratados pela Europa ora com «rejeição» aberta, ora com «exaltação fascista», ora com «aceitação», mas nos termos dessa Europa, não nos seus próprios (Santos, 2011: 33-53).

pensar que a mesma é uma entre muitas propostas que têm em mente o «cosmopolitismo do oprimido», não se limitando a um activismo teórico sem consequências políticas, como é o caso das teorias de autores cosmopolitas pós-coloniais que circulam na universidade americana e noutros centros do saber ocidental:

A teoria, seja qual for o seu valor, há-de sempre vir no fim, não no princípio. Em vez de uma teoria que unifique a variedade imensa de lutas e movimentos, do que precisamos é de uma teoria da tradução – isto é, uma teoria que, mais do que visar a criação de uma outra realidade (teórica) para além dos movimentos, procure criar inteligibilidade mútua entre eles, de modo a que possa beneficiar das experiências de outros e ligar-se em rede com eles. (Santos, 2002c: 463)

Distanciando-se da primazia da teoria que pretendeu liderar projectos revolucionários de esquerda, este posicionamento parte, portanto, do chão concreto das linguagens dos vários grupos subalternos. E «linguagens» por ser nestas e não em qualquer língua oficial em que se fazem representar e assim comunicar experiências de opressão a que se quer resistir e que se quer acabar por abolir. É no plano dessas linguagens que a tradução não é apenas desejável, mas necessária, para se chegar à «compreensão mútua, inteligibilidade mútua» entre movimentos subalternos. As línguas oficiais que ficaram das colonizações, entre elas o português e o espanhol, podem, sem dúvida, facilitar essa meta de compreensão e inteligibilidade entre lutas locais. Mas a portuguesa, muito mais que a espanhola, carrega o peso da memória – ou a fantasia salvadora? – de um colonialismo de segunda tanto em termos económicos como sociais, como culturais. Pelo que seria bom pensar a língua portuguesa como particularmente apta para servir de ponte de tradução entre linguagens alusivas a experiências de opressão colonial e pós-colonial, convidando a uma certa identificação entre ex-colonizados e ex-colonizadores perante impérios que os transcendem; o americano foi (é) um, mas o soviético foi outro.

Neste momento o «sentido comum», pragmático, de um pós-colonialismo em português terá que ver com traduzibilidade intercultural: a capacidade de os seus falantes forjarem laços de solidariedade e resistência com falantes de outros grupos historicamente afins contra as violências da globalização neoliberal. É para este fim globalmente activista, emancipatório e dirigido ao futuro que a poesia do «Between Prospero and Caliban» de Boaventura de Sousa Santos convida à mobili-

zação; e não simplesmente como instrumento hermenêutico literário, para fazer eco das faltas e vulnerabilidades de um colonialismo de segunda que continua a repercutir-se nos países independentes do continente africano.

Conclusão

Muito antes de Harold Bloom se pronunciar contra a «época de Caliban» que estamos a viver, já essa genealogia de vozes anticoloniais se perfilava, convidando ao questionamento do conceito de valor estético «universal» que o crítico da Universidade de Yale se tornou famoso – e tristemente famoso – por defender contra o que, a seu ver, seriam os interesses meramente políticos de escritores e académicos «ressentidos». E o sociólogo e intelectual público Boaventura de Sousa Santos contribuiu de modo decisivo para essa genealogia imaginando um Próspero tão inseguro quanto teria sido aquele que Mannoni caracterizou em *Psychologie de la colonisation*, em 1948. No caso do Próspero português, essa insegurança fundamentar-se-ia na sua debilidade económica e geoestratégica bem como na sua secundarização cultural com relação aos senhores dos poderosos impérios europeus. Mas tal Próspero fragilizado, sem deixar de pecar pela mesma arrogância e violência que qualquer outro amo colonial, terá lugar na genealogia calibanesca devido ao local de enunciação que assim o representa enquanto construção de memória colonial volvidas mais de duas décadas após o fim do colonialismo como feito político.

O problema é que esse local de enunciação nos anos de 1990 e de 2000 estava perpassado pela mitologia do luso-hispano-tropicalismo reactivada em torno a eventos tais como a Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa e o discurso da Lusofonia, a Expo '98, a celebração dos 500 Anos do Descobrimento do Brasil e muitas outras iniciativas e publicações patrocinadas pela Comissão para a Celebração dos Descobrimientos Portugueses. E é neste contexto que se redescobre na academia portuguesa a obra de Gilberto Freyre e a sua contribuição para o pensamento colonial português entre a década de 1930 e o começo da guerra pela independência de Angola (Castelo, 1999).

Torna-se, pois, necessário reflectir sobre as implicações ideológicas da manobra poética de que nos ocupamos aqui, ou seja, a leitura de Próspero com a projecção de Caliban, mimetizando com isso o olhar do amo colonial por excelência, o inglês.

A suposição de este ser o todo ou uma espécie de falo do imperialismo europeu, independentemente do seu poder concreto, depende de que se compreenda o imperialismo português como falta ou falha.¹⁷ E essa grandeza imponente e ameaçante, pelo menos relativamente ao chamado imperialismo tardio da época contemporânea, está por força associada aos racismos em que se funda, que engendra e perpetua. Não deixa, por isso, de ser perigosa a operação poética e epistemológica em que se traduz «*learning how to curse*», «aprender a praguejar» em inglês na era da globalização neoliberal. Pode tornar-se uma armadilha contraproducente, na medida em que as práticas de canibalismo ou hibridismo cultural não têm implicações políticas radicais de *per se*. Pelo que as implicações potencialmente anticoloniais e oposicionistas do ensaio de Boaventura aqui contemplado são limitadas – foram aqui limitadas pela leitura que optei por fazer – pela falta de confronto detido da questão mais ignorada ou denegada quando se fala do colonialismo português. (E não é diferente o que ficou do colonialismo espanhol; deve lembrar-se que o luso-tropicalismo é também, à partida, hispano-tropicalismo.) E o meu uso aqui do verbo «confrontar» é deliberado, para sugerir a necessidade de olhar o espelho (sempre) fugitivo dos racismos coloniais na imagem de um colonialismo subalterno, lutando assim contra a reinvenção do luso-tropicalismo para uso pós-colonial. Nesse espelho de racismos coloniais «em português» talvez vejamos mais claramente como e talvez por que razão o racismo sobrevive nos lugares-comuns do pós-colonial, sendo um deles – para mim o mais preocupante – assumir que as linguagens locais dos vários povos do Sul não contam como veículos de tradução intercultural: que o português como «língua oficial» a todas traduz e reduz em nome de um e não múltiplos pós-colonialismos.

Apesar dos já numerosos estudos dedicados à questão do pós-colonialismo em literaturas e culturas de expressão oficial portuguesa (incluindo, evidentemente, brasileiras), há ainda muito a fazer para pensar as maneiras locais e específicas em que se traduzem experiências sociais de raça, de classe, de género e de sexualidade. Abordagens comparativas, deliberadamente evitando o excepcionalismo de cada caso se visto de forma isolada, serão talvez as mais recomendadas. Mas desde que essas comparações nos aproximem do «Sul» em termos epistémicos e

¹⁷ Esta interpretação baseia-se na noção de Jacques Lacan do amo como impostor. «Qualquer afirmação de autoridade não tem outra garantia senão a sua própria enunciação [...]. E quando o Legislador (aquele que reivindica a formulação da Lei) se apresenta para preencher a falha, fá-lo como impostor.» (Lacan, 1977: 310-11).

políticos, explorando as consequências da genealogia canibalesca que o texto de Boaventura de Sousa Santos pressupõe ou deveria pressupor se for lido como um ensaio de intervenção pós-colonial. Essa aproximação tornaria possível imaginar alianças estratégicas e locais entre aqueles que os impérios de Espanha e de Portugal e os impérios do «Norte», incluindo o presente império global, não teriam deixado coligar-se.

Para que essas alianças possam ser sequer imaginadas como parte do ímpeto emancipatório do pensamento de Boaventura de Sousa Santos haverá que pôr de lado a preocupação lusocêntrica de elaborar um pós-colonialismo único à medida do colonialismo português. Deve antes fazer-se um esforço especial para corresponder à heterogeneidade e pluralidade das narrativas locais e regionais, temporal e geoculturalmente situadas, que podem responder a tal apelo de emancipação. Neste sentido, haverá que re-imaginar a possibilidade de pontes de afecto e solidariedade para além dos nacionalismos, dos regionalismos ou dos provincianismos que podem levar à feiticização da diferença e ao excepcionalismo moral.¹⁸ Só assim poderão procurar-se articulações-na-diferença e se poderá evitar espelhismos identitários que imporiam uma identidade na outra, como é o caso do hispano-centrismo que se pronuncia em nome do pós-colonialismo latinoamericano ignorando o Brasil; ou impor ainda um resto de homogeneização colonial falando em nome de uma língua comum sem lembrar a distinção entre os falantes nativos desta língua em Portugal e no Brasil e aqueles para quem o português é língua «oficial», não a que partilha ou deveria partilhar com os da sua etnia ou nação. Essas articulações são imaginadas na poesia da linguagem literária e especificamente no «trans-iberismo» virado para o Sul que Saramago teria primeiro imaginado em 1990 (Saramago, 1990) e logo desenvolvido, ilustrado pela imagem da «jangada de pedra» exactamente no ano em que os países ibéricos são «aceites» – outro modo de serem rejeitados (cf. Santos, 2011: 52) – por uma União Europeia perturbada pelas pragas e calões de «mediterrâneos preguiçosos» que não se conformam com a perda da curta prosperidade que o Próspero europeu lhes emprestou (impôs) para parecerem menos subdesenvolvidos, menos calibanescos.

¹⁸ Tomo emprestado a Boaventura de Sousa Santos o termo «feiticização», usado no seu *Ensaio contra a autoflagelação* (Santos, 2011).

Referências bibliográficas

- Almeida, Miguel Vale de (2004), *An Earth-Colored Sea. "Race", Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World*. Oxford / New York: Berghahn Books.
- Andrade, Oswald de (1928), «Manifesto antropófago», *Revista de Antropofagia*, disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/profs/sergioalcides/dados/arquivos/manifestoantropofago.pdf>. Consultado em 2-03-2010.
- Anzaldúa, Gloria (1981), *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Ashcroft, Bill (2001), *On Postcolonial Futures: Transformations of Colonial Culture*. London / New York: Continuum.
- Assis, Machado de (1994), *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar [1891].
- Bhabha, Homi (1991), «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse», in H. Bhabha, *The Location of Culture*. London / New York: Routledge, 85-92.
- Bassnett, Susan; Trivedi, Harish (orgs.) (1999), *Postcolonial Translation: Theory and Practice*. Londres / New York: Routledge
- Césaire, Aimé (1969), *Une tempête*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ferreira, Ana Paula (2007), «Specificity without Exceptionalism: Toward a Critical Lusophone Postcoloniality», in Paulo de Medeiros (org.), *Postcolonial Literature and Lusophone Literatures*. Utrecht: Portuguese Studies Center, 21-40.
- Ferreira, Ana Paula (2012), «Caliban's Travels», in Sheila Khan et al. (orgs.), *The Lusotropical Tempest: Postcolonial Debates in Portuguese*. Bristol: Seagull/Faiolean, 29-42.
- Ferreira, Ana Paula (2013), «Veering South: For a Subaltern Cosmopolitan Iberian Studies», Simpósio Towards Iberian Studies, Ohio State University, 11 de Abril 2013 (comunicação plenária).
- Gillman, Susan (2008), «Otra vez Caliban/Encore Caliban: Adaptation, Translation, Americas Studies», *New Literary History*, 20(1), 187-209.
- Greenblatt, Stephen (1990), «Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century», in St. Greenblatt, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, 21-51.
- Hamilton, Russell (2008), «European Transplants, Ameridian In-laws, African Settlers, Brazilian Creoles: A Unique Colonial and Post-colonial Condition in Latin America», in Moraña (2008), 11-29.
- Haraway, Donna (1988), «Situated Knowledges: The Science Question In Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14 (3), 575-99.
- Hulme, Peter; Sherman, William Howard (2000), *The Tempest and Its Travels*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- James, C. L. R. (1938), *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. New York: The Dial Press.

- Kandjimbo, Luís (s.d.), «Caliban: O arquétipo da servidão», disponível em <http://www.nexus.ao/kandjimbo/pdfs/CALIBAN.pdf>. Consultado em 14-02-14.
- Lacan, Jacques (1977), *Écrits: A Selection*. Trad. Alan Sheridan. New York: Norton.
- Lamming, George (1991), *The Pleasures of Exile*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- Madeira, Miguel (2013), «Há 244 milhões de falantes de português em todo o mundo», *Público* 28-10-2013.
- Maldonado-Torres, Nelson (2011), «Thinking through the Decolonial Turn: Post-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique – An Introduction», *Transmodernity: The Journal of Peripheral Cultural Production of the Hispanic and the Lusophone World*, 1(2), 1-16.
- Mannoni, Octave (1950), *Psychologie de la colonization*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mignolo, Walter (2006), «Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity», *American Literary History*, 18(2), 312-31.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter; Escobar, Arturo (orgs.) (2009), *Globalization and the Decolonial Option*. New York/London: Routledge.
- Monegal, Emir Rodríguez (1977), «The Metamorphoses of Caliban», *Diacritics*, 7(3), 78-83.
- Moraña, Mabel et al. (orgs.) (2008), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Neves, Céu; Naves, Filomena (2010), «Emigraram 700 mil portugueses na última década», *Diário de Notícias*, 28-11-2010.
- Nixon, Rob (1987), «Caribbean Appropriations of the Tempest», *Critical Inquiry*, 13(3), 557-78.
- Nogueira, Franco (1985), *Salazar*. Vol. VI. *O Último Combate (1964-1970)*. Porto: Livraria Civilização.
- Queirós, Eça de (s.d.), «O francesismo», *Últimas Páginas*, Porto: Lello e Irmão, 383-411.
- Quijano, Aníbal (1993; 2001), «Colonialidad del poder, cultura y eurocentrismo en América Latina», in Walter Mignolo (org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 117-31.
- Renan, Ernest (1896), *Caliban: a philosophical drama continuing "The tempest" of William Shakespeare*. New York: The Shakespeare Press.
- Retamar, Roberto Fernández (1974), «Caliban: Notes Toward a Discussion of Culture in Our America», trad. Roberto Márquez, *The Massachusetts Review*, 15(1-2), 7-72.
- Retamar, Roberto Fernández (1989), *Caliban and Other Essays*. Trad. Edward Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Retamar, Roberto Fernández (1995), *Caliban. Contra la leyenda negra*. Lleida: Universidad de Lleida.
- Ribeiro, António Sousa (2004), «Translation as a Metaphor for our Times: Postcolonialism, Borders and Identities», *Portuguese Studies*, 20, 186-94.

- Rodríguez, Ileana (2001), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Rothwell, Phillip (2010), «Perverse Prosperos and Cruel Calibans», in Clara Sarmiento (org.), *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle: Cambridge Scholars Series, 307-22.
- Saldívar, José (1991), «Caliban and Resistance Cultures», in J. Saldívar, *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke University Press, 121-47.
- Santos, Boaventura de Sousa Santos (1995), *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002a), «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity», *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9-43.
- Santos, Boaventura de Sousa Santos (2002b), «Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Rutgers Law Review*, 54, 1049-1086.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002c), *Towards a New Legal Common Sense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa; Maria Paula de Meneses (2009), «Introdução», in B. S. Santos; P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 9-19.
- Santos, Boaventura de Sousa Santos (2011), Portugal. *Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina.
- Saramago, José (2000), *A caverna*. Lisboa: Caminho.
- Saramago, José (1986), *A jangada de pedra*. Lisboa: Caminho.
- Saramago, José (1990), «Mi iberismo», in Cesar Antonio Molina, *Sobre el iberismo y otros escritos de literatura portuguesa*. Madrid: Akal, 3-6.
- Schwarz, Roberto (1977), «As idéias fora do lugar», in R. Schwarz, *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 11-31.
- Shakespeare, William (1980), *The Tempest*. New York: Bantam Books.
- Thiong'o, Ngũgi Wa (1981), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- Tymoczko, Maria (1999), «Postcolonial Writing and Literary Translation», in Bassnett e Trivedi (orgs.), 19-40.
- Vieira, Else Ribeiro Pires (1999), «Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Harold de Campos' Poetics of Transcreation», in Bassnett e Trivedi (orgs.), 95-113.

A África e as Américas – fluxos e refluxos

LAURA CAVALCANTE PADILHA

Quando me chegou o convite para escrever este ensaio, exultei com o plural proposto: «Os Atlânticos Sul». Mais uma vez fui levada a pensar nos rostos, corpos, línguas, culturas que no Atlântico como um todo e desde sempre se espalharam e que por suas dobras oceânicas igualmente se encontraram, em virtude da expansão do Ocidente branco-europeu, a partir do século XV. Mas também recordei, ao olhar para o cada vez mais ao sul, o «trato dos viventes», na bela expressão de Luis Felipe Alencastro. Pensei nas trocas, nas costas atlânticas, a atingirem suas contra-costas. Revi o espaço dos medos primitivos e das «estranhas gentes», ao olhar europeu, gentes que, por sua vez, não conseguiam compreender a violência da chegada do outro e seu gesto de disparar, física e simbolicamente, seus canhões. Por isso mesmo, decidi resgatar um outro momento e uma outra forma de encontro, ainda possibilitados pela existência de tantos Atlânticos no Atlântico, escolhendo o momento do pós-Segunda Guerra Mundial, quando falas literárias americanas e africanas se buscaram suplementarmente, como modo de resgate e possibilidade de reversão de um tempo ainda percebido como de silenciamento e bloqueio.

Assim, quero começar por dizer que, quando me debruço sobre as literaturas africanas, não posso deixar de inquirir que espécies de outros fluxos se entrecruzam ou se encontram nas produções textuais, sobretudo naquelas em cujas malhas se reforça a pulsão descolonizante. Por tal pulsão, os textos se fazem uma espécie de contraforte imaginário do enfrentamento ideológico que começa por se plasmar como desejo para, depois, concretizar-se como acção, principalmente, neste último caso, a partir do fim dos anos 40 do século XX. Percebe o analista, então, dois movimentos que servem de base para uma espécie de «revolução» ficcional que se projeta no plano estético, como forma de reforço do ético e do ideológico.

Trata-se, primeiro, de um movimento interno, cujo objetivo é recuperar o que o imaginário aponta como próprio. Aciona-se, assim, o mecanismo da memória do passado que passa a se fazer, como analisa Hugo Achúgar, ao ler Brunner, «um campo de batalha onde o presente debate o passado como um modo de construir o futuro» (2003: 46). Nesse sentido, chega-se àquele lugar de memória não registrado pela escrita (*ibid.*: 48) e que os chamados textos da tradição oral sempre encenaram, em seu afã pedagógico de sustentar a face étnica de cada grupo, cartografada pelos mitos, pelo corpo ético e pelas várias manifestações culturais que lhe dão o contorno e a sustentam simbolicamente.

O segundo movimento, eu o chamaria de externo, pois por ele o olhar africano mira um outro lugar, também atravessado pelo encontro de memórias e matrizes divergentes que o processo colonizador acabou por fazer convergir: o espaço das Américas, tanto a do Atlântico do Sul, como a do Norte onde o Sul já chegara principalmente pela violência do tráfico negreiro. Como bem explicita Cornejo Polar, ao se referir ao caso andino, e que me permito aqui expandir para outros casos, cria-se, nas Américas, um espaço de «produção de discursos encavalados em várias culturas, consciências e histórias» (2000: 133). Esse mesmo encavalamento se dá na África, daí a força de outras ressonâncias literárias, principalmente a americana, no momento em que a descolonização grita sua urgência. Cito Viriato da Cruz, aqui retomado a partir da antologia *Poesia negra de expressão portuguesa*, organizada pelo santomense Francisco José Tenreiro e pelo angolano Mário Pinto de Andrade, em 1953. Vale lembrar que a colectânea de Mário e Tenreiro se torna um espaço textual paradigmático quando se analisa o movimento de consentida busca de ruptura que passa, necessariamente, pela consciência da raça, da «exclusão» da cor e do não-lugar do homem negro em todo o mundo. Agora, sim, cito Viriato que evoca as Américas, ao invocar sua «Mãe África»:

Tua presença, minha mãe – drama vivo duma Raça
drama de carne e sangue
que a Vida escreveu com a pena de séculos.

Pela tua voz

Vozes vindas dos canaviais dos arrozais dos cafezais dos seringais dos
algodoais...

Vozes das plantações da Virgínia
dos campos das Carolinas

Alabama

Cuba

Brasil...

[...]

Vozes de toda a América. Vozes de toda a África. (*Apud* Andrade e Tenreiro, 1982: 76)

Entrelaçam-se, no coral dramático apresentado em palavras pelo poeta angolano, as vozes de «toda a América» às de «toda a África». O doloroso canto do trabalho escravo, recuperado pelos versos nos ecos dos seus «ais» – «canaviais arrozais cafezais seringais algodoads» –, se adensa, atravessando o Atlântico, numa espécie de viagem de volta ao regaço da Mãe-terra, voz das vozes, lugar de memória, soterramento, origem e inscrição. Daí o sugestivo título do poema, «Mamã negra», e o subtítulo, «Canto de esperança».

Vale aqui lembrar, em diálogo, os versos do poeta brasileiro Solano Trindade, a fazerem eco com os de Viriato, quando ambos se debruçam sobre o sentido do «drama de carne e sangue»:

Gemido de negro é cantiga,
Gemido de negro é poema...

Geme na minh'alma
A alma do Congo,
Do Niger da Guiné
De toda África enfim...
A alma da América...
A alma Universal... (Trindade, 1999: 46)

Vale ainda lembrar um outro canto que vem da América do Norte, dos Estados Unidos, mais precisamente, e que reforça a idéia da dor, da tortura, dos gemidos. Trata-se da voz de Langston Hughes, em «Proémio», poema publicado no boletim *Mensagem*, da Casa dos Estudantes do Império (ano XIV, n.º 1, p. 22, provavelmente em 1962). Dele cito as três últimas estrofes:

Fui cantor:
Todo o caminho d'África à
Geórgia
Arrastei os meus cantos de tristeza.
Eu fiz o ragtime.

Fui vítima:

No Congo, os belgas cortaram-me
as mãos
Hoje lincham-me no Texas.

Sou negro

Negro como é negra a noite.
Negro como as profundezas
d'África. (*Mensagem*, 1992)

Enraizaram-se em terras americanas, como sabemos, mais do que as plantações que sustentaram impérios. Ali tomaram corpo outras formas de vida por aquela mesma Mãe disseminadas pelo mundo, quando, nos tumbeiros, seus filhos enfrentaram, e algumas vezes até venceram, procelas naturais, físicas e morais impostas pelos que dominavam o vasto mar, chamado, principalmente, Atlântico, morada de Kalunga. Daí tais mares serem considerados «oceanos de dor», sendo vistos também como o lugar de origem dos gemidos do homem negro, como nos mostra Solano em «Quem tá gemendo?» e Langston, em «Proémio».

Volto, neste ponto, com cortes, ao texto de Viriato, pelo qual o leitor se depara, para além da dor, com a utópica percepção de um tempo futuro marcado pela liberdade e pela reafirmação identitária:

Vejo oceanos de dor

[...]

dramas de Cam e Jafé...

[...]

mas vejo também que a luz roubada aos teus olhos
ora esplende

[...]

em nós outros teus filhos,
gerando, formando, anunciando
– o dia da humanidade

O DIA DA HUMANIDADE... (*Apud* Andrade e Tenreiro, 1982: 79)

Esse dia tão aguardado pelos sujeitos africanos e pelos negros diaspóricos, todos igualmente violentados pela ação predatória do outro europeu, se desenha utopicamente, portanto. Por isso mesmo, em seu empenho de erigir, pelo texto artístico, a projeção imaginária do futuro sonhado, os produtores literários tentam

reconstruir o mito de uma África plasmada imagetivamente como Mãe e sempre percebida, pelos negros espalhados por todo o mundo, como quase inacessível, porque muito distante. Para dela se aproximarem, tais «filhos» diaspóricos começaram por invocá-la, em seus diversos locais de cultura, através das palavras disseminadas em seus textos literários. Depois, seus cantos, em refluxo, ou em ricochete, buscaram uma espécie de retorno à «origem», criando, nos outros «filhos» nunca arrancados das terras africanas, outras aspirações das quais a maior era, no momento histórico de exclusão e violência por todos vivido, a da conquista da liberdade, em seu mais amplo sentido. Ouçamos:

Solano Trindade, no Brasil, no poema «O Canto da Liberdade», citado com cortes:

Ouço um novo canto
 Que sai da boca
 De todas as raças
 Com infinidade de ritmos...
 [...]
 Canto que faz vibrar
 Todas as almas
 De crenças,
 E idealismos desiguais...
 É o canto da liberdade,
 Que está penetrando
 Em todos os ouvidos... (Trindade, 1999: 92)

Agostinho Neto, em Angola, no poema «Adeus à hora da largada», de que cito as duas últimas estrofes:

Amanhã
 entoaremos hinos à liberdade
 quando comemorarmos
 a data da abolição desta escravatura

Nós vamos em busca de luz
 os teus filhos Mãe
 (todas as mães negras
 cujos filhos partiram)
 Vão em busca de vida. (Neto, 1979: 35)

Nesse quadro de reativação simbólica e de enlaçamento diaspórico, ganha vulto a organização da antologia *Poesia negra de expressão portuguesa*, já aqui referida. Esta publicação, como sabemos, é dedicada a Nicolás Guillén, para os organizadores «a voz mais alta da negritude hispano-americana» (Andrade e Tenreiro, 1982: 53). A importância da presença do poeta cubano no imaginário africano já foi, aliás, muito bem dimensionada por Benjamin Abdala Júnior (1989), e também por Pires Laranjeira (1995). Ao que expôs o ensaísta brasileiro sobre a importância de Guillén, gostaria de aduzir e salientar a força da voz insubordinada do poeta, sempre empenhado em denunciar a violência da ação daqueles que delimitaram historicamente o lugar do colonizado, projetando-o como sendo um lugar de subalternidade e de opressão, sobretudo em se tratando dos negros. Diz Guillén, já agora fazendo um coral com Viriato, Solano, Langston e Neto:

Un pájaro de madera
me trajo en su pico el canto;
un pájaro de madera.
!Ay, Cuba, si te dijera,
yo que te conozco tanto,
ay, Cuba, si te dijera
que es de sangre tu palmera,
que es de sangre tu palmera
y que tu mar es de llanto! (Guillén, 1976b: 53)

Toda a produção cultural que difunde e dá sustentação à literária, de modo específico, revela o novo compromisso dos escritores africanos com o processo de reafrikanização literária, para o que eles vão buscar, no espaço artístico-discursivo das Américas, certos lugares de força ou símbolos, bem como ideologemas e/ou procedimentos estéticos que servissem como uma espécie de argamassa necessária para a construção de uma fala em diferença, com a qual eles conseguissem redimensionar o sentido de sua própria *africanidade*. Creio ser válido, por tudo isso, reiterar, como venho fazendo, a importância desse encontro entre uma África ainda colonizada (no caso da fracção que aqui me interessa mais de perto, a colonizada por Portugal) e esse canto de procura, busca e exaltação que se originava nas Américas, mais exatamente em suas vozes poéticas negras. Nesse sentido, a leitura dos textos produzidos por afro-americanos, de modo abrangente, foi um evento cultural significativo, daí a análise, na abertura da antologia de 1953, assinada apenas por Mário Pinto de Andrade, que transcrevo:

[A] poesia negra norte-americana é cada vez mais gritante; vem das fundas reminiscências africanas ao ritmo de velhos tambores, penetra fundo nas condições americanas, protesta e exige oportunidades na vida social.

Em Cuba [...] em 1930, Nicolás Guillén e outros, para além da recriação das mais puras formas líricas do canto Yoruba, iniciaram de facto um movimento poético de sentido social e descobriram a sua «negritude». (Andrade e Tenreiro, 1982: 52)

No caso do Brasil, um movimento adquiriu uma importância fundamental, quando do momento de formação das literaturas africanas de língua portuguesa. Trata-se do modernismo brasileiro, de 1922, pelo qual se procedeu a uma espécie de reinvenção do país, pela recomposição de alguns lugares de força que lhe davam até então a base de sustentação simbólica. É o que acontece, como sabemos, e dentre outros, com Oswald de Andrade, que responde, em «Canto de regresso à pátria» (1925), com sua «terra de palmares» (1974: 27) – centro da desigualdade e da exclusão –, ao ufanismo romântico da «terra de palmeiras» cantada por Gonçalves Dias e recuperada por José da Silva Maia Ferreira, angolano, em 1849. Cria-se, pois, no modernismo de 22, uma dissonância que servirá como uma espécie de trampolim para o imaginário africano em língua portuguesa. A propósito desse movimento, afirma Carlos Ervedosa que aos jovens intelectuais africanos «havia chegado, nítido, o “grito do Ipiranga” das artes e letras brasileiras, e a lição dos seus escritores mais representativos, em especial de Jorge de Lima, Ribeiro Couto, Manuel Bandeira» (Ervedosa, 1979: 105). Também no poema «Exortação», Maurício Gomes, em 1948, evoca dois desses poetas, ao dizer:

*Ribeiro Couto e Manuel Bandeira,
poetas do Brasil,
do Brasil nosso irmão
disseram:
«– É preciso criar a poesia brasileira
de versos quentes, fortes como o Brasil,
sem macaquear a literatura lusíada.»*

Angola grita pela minha voz
pedindo a seus filhos nova poesia! (Gomes, 2005: 283; sublinhado original)

De minha parte, quero destacar, como por diversas vezes já o fiz (ver Padilha, 1989, por exemplo), o lugar simbólico do mito de Pasárgada, reconvertido na poesia

de Bandeira. Tal lugar refluí para a poesia africana, em especial para a caboverdiana, como comprovam, por exemplo, poemas de Osvaldo Alcântara e Ovídio Martins:

Vou-me embora pra Pasárgada
 Lá sou amigo do rei
 Lá tenho a mulher que eu quero
 Na cama que escolherei
 Vou-me embora pra Pasárgada. (Bandeira, 1977: 222)

Saudade fina de Pasárgada...
 Em Pasárgada eu saberia
 onde é que Deus tinha depositado
 o meu destino... (Alcântara, *apud* Andrade, 1975: 32)

Pedirei
 Suplicarei
 Chorarei

Não vou para Pasárgada. (Martins, *apud* Andrade, 1975: 48)

Como símbolo reconvertido africanamente, Pasárgada reaparece – ainda Osvaldo Alcântara, pseudônimo de Baltasar Lopes da Silva – «na hora em que tudo morre». É uma espécie de «canto de esperança» utópico no sentido trabalhado por Viriato em seu poema, daí a recusa de Ovídio, em «Antievasão». É uma forma também de encontrar outros modelos estético-ideológicos fora do eixo da Europa, descolonizando-se, assim, os repertórios até então vigentes e dando um outro sentido às travessias atlânticas modernas (Madruga, 1998). Retraça-se o mapa simbólico das identidades, criando-se, no dizer de Anthony Smith, «uma mitologia e um simbolismo coerentes» com «uma comunidade de história e de cultura» (1997: 61). Nesse sentido, não há como deixar de citar, saindo do Atlântico para o Índico, as duas primeiras estrofes do poema «Terra de Manuel Bandeira», de Rui Knopfli, publicado também em um dos boletins *Mensagem* (n.º 5, 1958: 27) da Casa dos Estudantes do Império (CEI):

Também eu quisera ir-me embora
 Para Pasárgada
 Também eu quisera libertar-me

E viver essa vida gostosa
que se vive lá em Pasárgada
(E como seria bom, Manuel Bandeira,
fugir duma vez para Pasárgada!)

Entretanto, tudo me prende aqui
A este lugar desta cidade provinciana. (*Mensagem*, 1992)

Pasárgada, no jogo simbólico, se ajusta ao anseio de descolonização do repertório poético e, em consequência, ganha força e lugar, apresentando-se como um novo paradigma e/ou outra possibilidade de «identificação psíquica», valendo-me de expressão de Homi Bhabha (1998: 177), mesmo que seja pela negação, como fazem Ovídio e Knopfli que, no final do seu poema, escreve:

Eles nem são amigos do Rei
E a entrada lá é limitada.
Por isso é que eu não fujo
duma vez, para Pasárgada. (*Mensagem*, 1992)

Há, desta feita, uma tentativa de romper a teia de «silêncio mítico» que, ainda segundo o mesmo Bhabha (1998: 177), fizera-se poderoso nas narrativas do império. Surge um compartilhamento histórico distinto daquele que a própria colonização estabelecera, no sentido proposto e trabalhado por Edward Said (1995). Outros temas e outros ritmos tomam acento nas dobras dos textos, trazendo ecos de outras cidades, de outros tempos, de outras regiões, de outras violências, de outros sons. Com esse novo compartilhamento, forma-se uma espécie de rede ou constelado simbólico e sonoro que nos possibilita avaliar a dimensão dos fluxos e refluxos especificamente, no quadro abaixo, entre o Brasil e a África de língua oficial portuguesa. Cito, nesse sentido, para começar, o já célebre poema de Manuel Bandeira:

Café com pão
Café com pão
Café com pão

Virge Maria que foi isto maquinista?

Agora sim
Café com pão

Agora sim
Voa, fumaça
Corre, cerca
Aí seu foguista
Bota fogo
Na fornalha
Que eu preciso
Muita força
Muita força
Muita força. (Bandeira, 1977: 236)

Lembro, em contraponto, Solano Trindade, também modernista, que aprofunda o ritmo e a mensagem de Bandeira, dando-lhe outra dimensão simbólica e social em «Tem gente com fome», de que recupero as duas estrofes iniciais:

Trem sujo da Leopoldina
Correndo correndo
Parece dizer
Tem gente com fome
Tem gente com fome
Tem gente com fome

Piiiiii
Estação de Caxias
De novo a correr,
De novo a dizer:
Tem gente com fome,
Tem gente com fome,
Tem gente com fome. (Trindade, 1999: 87)

Esta ressonância do trem de Bandeira encontra ecos em Agostinho Neto, ecos que não posso afirmar se teriam, ou não, passado pelo poema de Solano, já que, para tanto, eu careceria de uma pesquisa mais aprofundada:

Um comboio
subindo de difícil vale africano
chia que chia
lento e caricato

Grita e grita
quem esforçou não perdeu
mas ainda não ganhou. (Neto, 1979: 48)

Assim como ressoa em «Castigo pro comboio malandro» de António Jacinto:

Esse comboio malandro
passa
passa sempre com a força dele
ué ué ué
hii hii hii
te-quem-tem te-quem-tem te-quem-tem
O comboio malandro
Passa. (Jacinto, 1985: 23)

Por fim, fecho com Francisco José Tenreiro, que abandona a imagem do trem, mas ainda assegura o sentido do ritmo:

Banana-pão!
Banana-pão não dá sombra
e sim pão.
Banana-pão não dá preguiça
e sim pão!
[...]
Banana-pão
Banana-pão! (Tenreiro, 1982: 137)

O novo *ritmo*, que mostra estarem os sujeitos líricos «farto(s) do lirismo comedido / Do lirismo bem comportado» e desejanter daquele que é libertação, ainda Bandeira, faz-se, para a ele voltar, *dissoluto* e traz de volta uma espécie de nova sintaxe versificatória que busca os ritmos da origem ancestral africana, antes deixados de lado pela pressão estética do outro europeu.

O som e o ritmo novos – por exemplo, espalhados no espaço da afro-*latinidade*, pelos *Motivos de son* e *Sóngoro cosongo* de Nicolás Guillén, respectivamente 1930 e 1931 – vão difundir novos acordes poéticos que interferem ruidosamente no até então comportado e hegemônico cânone ocidental, em sua versão em língua portuguesa. Proponho novo diálogo:

Solano Trindade:

Pingo de chuva,
Que pinga,
Que pinga,
Pinga de leve
No meu coração.
Pingo de chuva,
Tu lembras a canção,
Que um preto cansado
Cantou para mim.
Pingo de chuva,
A canção é assim

Congo meu Congo
Aonde nasci
Jamais voltarei
Disto bem sei
Congo meu Congo
Aonde nasci... (1999: 72)

Nicolas Guillén:

Sóngoro, cosongo
songo be;
sóngoro, cosongo
de mamey;
sóngoro, la negra
baila bien;
sóngoro de uno
sóngoro de tre. (1976a: 42)

José Craveirinha:

Eu!
Só tambor rebentando no silêncio amargo da Mafalala
Só tambor velho de sangrar no batuque do meu povo
Só tambor perdido na escuridão da noite perdida.
[...]

Só tambor ecoando como a canção da força e da vida
 só tambor noite e dia
 dia e noite só tambor
 até à consumação da grande festa do batuque! (*Apud* Andrade e Tenreiro, 1982:
 123-4)

Para além desse ritmo novo, também o novo papel dos sujeitos históricos parece irmanar os poetas nesse espaço de encontro simbólico que a viagem pelo Atlântico – com direito também a singrar o Índico –, sempre a seguir a rota do sul para o mais ao sul, propicia, quando por ela, viagem, se revela a existência de toda uma outra constelação simbólica que os europeus se esforçaram por apagar. Tal quadro se reverte quando os excluídos se conscientizam e ganham força para gritar sua diferença e lutar contra o seu lugar de subalternidade e silenciamento. Outra vez retomo Guillén, em seu «Son número 6», que abre a *Antologia* de Mário e Tenreiro, de 1953:

Yoruba soy, lloro en yoruba
 lucumí.
 Como soy un yoruba de Cuba,
 quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba;
 que suba el alegre canto yoruba
 que sale de mi.

Yoruba soy
 cantando voy
 llorando estoy
 y cuando no soy yoruba,
 soy congo, mandinga, carabalí.
 Atiendan, amigos, mi son, que empieza así. (*Apud* Andrade e Tenreiro, 1982: 55)

Todos os poemas, que seguem esta espécie de pórtico poético, na antologia, trazem soterrados o orgulho; a nova forma de o sujeito histórico-cultural e poético estar na linguagem; a consciência de ser negro; os jogos da subalternidade gerados pela dominação; os silenciamentos históricos e a força do lugar da margem, pensada como lugar vazio pelo Ocidente branco-europeu, mas sempre em África um lugar pleno de outras e surpreendentes significações e de novas possibilidades de negociação de sentidos. A unir todos esses pontos, a necessidade de disseminar um canto novo, arauto de uma nova humanidade. Tudo se dá como se fosse um rito de

iniciação que liga, principalmente pela trilha do Atlântico Negro, os filhos da África aos das Américas, enlaçando-os em um mesmo espaço simbólico, de consentida cumplicidade. Sabem os novos sujeitos que então tomam seu lugar no grande palco da história, pelas artimanhas da letra, que, pela travessia atlântica, se mesclaram outros sons, outros rituais, outros modos de vida autojustificativos, fazendo com que se transversalizassem mitos, símbolos, histórias, culturas, ou, sintetizando com Barthes, outros «signos [que] giram em “roda livre”» (1981: 143).

Não seria possível finalizar estas minhas reflexões sem apontar o fato de que o enlaçamento simbólico da África com as Américas não ficou restrito ao momento histórico por mim aqui enfatizado. Passada a euforia da criação do Estado nacional, parece-me que esse encontro transversalizante ainda faz sentido, como comprova, por exemplo, a abertura de *De rios velhos e guerrilheiros. I. O livro dos rios*, último romance de Luandino Vieira (2006) e que ele anuncia ser: «A retribute to Langston Hughes».

Ao abrirem-se as portas da narrativa dos *Rios*, depara-se o leitor com um poema, como tão bem posto por Paula Tavares, em apresentação do livro do autor, em Lisboa. Diz o narrador-poeta:

Conheci rios.
 Primevos, primitivos rios, entes passados do mundo, lodosas torrentes de

 desumano sangue
 nas veias dos homens.

Minha alma escorre funda como a água desses rios.

Este início é «decifrado» pela poetisa angolana, na apresentação referida, quando nos brinda com o que chama de «versão livre e não autorizada» de um poema de Langston, ou seja, «The negro speaks of rivers», 1926 (Hughes, 1980: 141), tradução que ela ainda não quer que se divulgue, mas me autorizou a fazê-lo em parte. O poema do americano, pela voz de Paula e que Luandino, em seu tributo (e não desforra como a tradução nos levaria a pensar), reelabora:

Conheci rios:
 Conheci rios antigos como o mundo e
 Mais velhos que o correr do sangue
 Nas veias dos homens.

A minha alma fez-se profunda como os rios.

Nesta intervenção que ora se vai fechando, como se observou, tentei resgatar as vozes escritas dos produtores literários, muitas delas tão pouco (re)conhecidas pelos leitores de língua portuguesa, e o fiz como uma forma de tributo a todos que se encontraram pelos caminhos do imaginário do Atlântico Negro. Para mim, embora talvez o seja de modo menos perceptível para alguns, os fluxos e refluxos entre as Américas e a África continuam a entrar em relação e a querer recuperar – quem sabe? – mais a força e a cadência do correr dos rios que as procelas dos oceanos. Por tais fluxos e refluxos, ambos os continentes seguem projectando o reflexo de suas faces no grande espelho da história que ainda estamos a viver, espelho que, repetindo Cornejo Polar, «ao olhar-nos podemos descobrir – com sobressalto e prazer – que nosso rosto e nossa identidade são também, e ao mesmo tempo, a identidade e o rosto do outro» (2000: 84). E tal descoberta, necessariamente, nos leva a pensar na dimensão atlântica dessa nossa força especular identitária. E eu pergunto: é possível que essa força permaneça, mesmo com os neo-colonialismos nele – Atlântico – ainda gerados e pelos quais outras formas de hegemonia continuam a querer impor-se para dominarem a rota e o «sentido» das novas travessias? Só a história, no espelho do futuro, poderá responder.

Referências bibliográficas

- Achúgar, Hugo (2003), «A escritura da história ou a propósito das fundações da nação», in Maria Eunice Moreira (org.), *Histórias da literatura: Teorias, temas e autores*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 35-60.
- Abdala Jr, Benjamin (1989), *A voz igual: ensaios sobre Agostinho Neto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida/Angolê.
- Alencastro, Luis Felipe (2000), *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade, Mário de (org.) (1975), *Antologia temática de poesia africana, 1*. Lisboa: Sá da Costa.
- Andrade, Mário Pinto de; Tenreiro, Francisco (orgs.) (1982), *Poesia negra de expressão portuguesa*. Org. Manuel Ferreira. Lisboa: África.
- Andrade, Oswald (1974), *Obras completas de Oswald de Andrade. V. Poesia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bandeira, Manuel (1977), *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

- Barthes, Roland (1981), *Fragments de um discurso amoroso*. Trad. Hortência dos Santos. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Bhabha, Homi (1998), *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Cornejo Polar, Antonio (2000), *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Org. Mario J. Valdés. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Craveirinha, José (1982), *Karingana Ua Karingana*. Lisboa: Edições 70.
- Ervedosa, Carlos (1979), *Roteiro da literatura angolana*. Lisboa: Edições 70.
- Guillén, Nicolás (1976a), *Sóngoro cosongo. Motivos de son*. West Indies Ltd. España. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Guillén, Nicolas (1976b), *El son entero. Cantos para soldados y sones para turistas*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Gomes, Maurício (2005), «Exortação», in Filomena Gioveith; Seomara Santos (orgs.), *Nuvem passageira: antologia dos poetas d'Além*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 283-288.
- Hughes, Langston (1980), *The New Negro*. Org. August Meier. New York: Atheneum.
- Jacinto, António (1985), *Poemas*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- Laranjeira, Pires (1995), *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- Madruga, Elisalva (1998), *Nas trilhas da descoberta. A repercussão do modernismo brasileiro na literatura angolana*. João Pessoa: Editora Universitária-UFPB.
- Mensagem – Boletim da Casa dos Estudantes do Império* (1992). Lousã: ALAC.
- Neto, Agostinho (1979), *Sagrada esperança: poemas*. Lisboa: Sá da Costa.
- Padilha, Laura Cavalcante (1989), «Bandeira e a poesia africana de língua portuguesa – trajetórias de um encontro», in Maximiano Carvalho e Silva (org.), *Homenagem a Manuel Bandeira, 1986-1988*. Niterói: Sociedade Sousa da Silveira / Rio de Janeiro: Monteiro Aranha e Presença, 383-93.
- Padilha, Laura Cavalcante (2001), *África, América e Brasil: A reconversão literária dos mitos*. Rio de Janeiro: Editora Universitária Candido Mendes.
- Said, Edward (1995), *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- Smith, Anthony D. (1997), *A identidade nacional*. Trad. Cláudia Brito. Lisboa: Gradiva.
- Tenreiro, Francisco José (1982), *Coração em África*. Linda-a-Velha: África.
- Trindade, Solano (1999), *O poeta do povo*. Org. Raquel Trindade e Souza et al. São Paulo: Cantos e Prantos.
- Vieira, José Luandino (2006), *De rios velhos e guerrilheiros. I. O livro dos rios*. Luanda: Nzila.

Subalternidades no(s) Atlântico(s) Sul

ROBERTO VECCHI

O(s) Atlântico(s)¹ Sul não são apenas uma localização geograficamente múltipla e historicamente determinada, são, antes de tudo, do meu ponto de vista, um espaço conceptual significativo que induz a repensar, porventura de modo radical, muitas das cartografias teóricas e culturais da experiência colonial e imperial portuguesa. Na figura do(s) Atlântico(s) Sul projectam-se, de facto, traços profundos do que foi o ultramar do ponto de vista da subjectividade portuguesa na época moderna. Espaço complexo e difícil de circunscrever, desde logo pela sua composição terrestre e marítima, o Império, por inúmeras circunstâncias que não cabe aqui examinar em pormenor, foi sempre marcado por assimetrias, contradições, distorções – contingentes e táticas – que minaram na raiz a co-extensividade entre espaço e poder. Esta circunstância serviu de fundamento à construção imaginária, simbólica, idealizada de um império de dimensões universais a que correspondia uma soberania territorial bem mais exígua. O(s) Atlântico(s) Sul confirmam, assim, a modernidade do processo eminentemente simbólico de construção de um edifício imperial, que podemos sintetizar como uma não coincidência entre corpo político e corpo biológico, entre povo e população do sistema metrópole-colónia (Vecchi, 2006: 181), e que muito deve ao movimento complexo bifronte de desterritorialização e reterritorialização simbólicas combinadas. Neste sentido, é compreensível que o(s)

¹ Uso o termo simultaneamente no singular e no plural não só para evidenciar a sua complexidade incontornável através de uma forma linguisticamente congruente. Numa primeira versão do texto, tinha usado o termo em registo conceptual no singular, mas a redução à unidade da constelação de multiplicidades envolvidas era uma operação que sacrificava quase por inteiro a genealogia dispersa do(s) Atlântico(s) Sul. Julgo que a coexistência de singularidade e pluralidade que a forma escolhida proporciona consegue dar conta, mesmo que de maneira icónica e numa fase ainda incipiente de aglutinação do conceito, da aporia implícita na opção histórico-conceptual do(s) Atlântico(s) meridionais.

Atlântico(s) Sul sejam, não um espaço de separação de mundos – o Velho e o Novo –, mas, como já foi observado, um espaço dinâmico que proporciona novos olhares (Naro *et al.*, 2007: 4-5). O(s) Atlântico(s) Sul são um sistema de periferias sem centro, ou com um centro deslocado (uma imagem forte e sugestiva que, aos brasileiros, lembra uma imagem fundadora de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*), um sistema onde as periferias se hierarquizam e se articulam na dimensão do periférico. O(s) Atlântico(s) Sul comunicam, pelas margens ainda por definir criticamente da diáspora negra (sendo o Brasil o país das Américas que recebeu mais escravos africanos), com o espaço a que Paul Gilroy, no seu ensaio seminal, chama «Black Atlantic», isto é, «um sistema de interacção e comunicação histórica, cultural, política e linguística que foi originado pela própria escravatura» (Gilroy, 2003: 18).

Transnacional, hipernacional e ultranacional em simultâneo, sempre do ponto de vista metropolitano, o(s) Atlântico(s) Sul impuseram outras narrativas da nação imperial. Espaço também de forte figuralidade em que se inscrevem precocemente os *topoi* de reconfiguração da subjectividade – a fronteira, o barroco e o Sul – teorizados por Boaventura de Sousa Santos no âmbito da transição paradigmática (Santos, 2000: 319-352), o(s) Atlântico(s) Sul demarcam-se pela multiplicidade de temporalidades que contêm, a disseminação de história que, de acordo com o ponto de observação, pode ser resgatada e, portanto, re-narrada por uma estratégia crítica assente na atenção aos vestígios. É esse traço de heterogeneidade que vale a pena frisar e que aproxima, numa constelação criticamente fértil, o(s) Atlântico(s) Sul do Sul da Itália, o *Mezzogiorno* da «*questione meridionale*» de Antonio Gramsci. De facto, num texto fragmentário de 1930, provavelmente já em fase de elaboração em 1926, «*Alcuni temi della questione meridionale*», Gramsci oferece uma conhecida definição do *Mezzogiorno*, observando que «o *Mezzogiorno* pode ser definido como uma grande desagregação social» (Gramsci, 1971: 15), a qual pode ser assumida, em sede crítica, como um atributo de uma condição múltipla marcada por um défice de organização política (Baratta, 2007: 92). É justamente pelo elo trópico de desagregação – se bem que muitos outros elementos, objectivos e simbólicos, sejam aqui também relevantes – que o espaço do(s) Atlântico(s) Sul pode conectar-se com a questão da subalternidade. De facto, no número 25 de 1934 dos *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, intitulado *Ai margini della storia – Storia dei gruppi subalterni*, a história das classes subalternas é definida como «desagregada e episódica» (Gramsci, 1975: 2283). O que aqui busco é, assim, a sugestão de uma leitura «gramsciana» da subalternidade do(s) Atlântico(s) Sul, um espaço desagregado para uma história contingentemente desagregada, por analogia com o *Meridione*

italiano. É certo que a subalternidade, a partir da definição fundadora de Gramsci como categoria dialéctica que se opõe a «dominante» ou «hegemónico» e que, nas primeiras notas, é conjugada com classe – uma categoria dialéctica, assim como dialéctico é o termo *subalternus* («em baixo do outro») –, perde, nos *Cadernos especiais*, a conotação dialéctica, tornando-se «*gruppi sociali subalterni*» (Baratta, 2007: 86). Considero, assim, o(s) Atlântico(s) Sul como um agregado de poder, dentro da soberania «imperial» produzida pela condição ultramarina de Portugal. Em *Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, Luiz Felipe de Alencastro define de modo muito claro o emaranhado de forças, em parte distintas inclusive da hegemonia metropolitana, que caracterizam esse espaço:

A complementaridade sul-atlântica baseava-se na articulação de modos de exploração distintos que engendravam relações de subordinação e de troca desigual entre as duas colónias: a única utilidade de Angola consistia em fornecer escravaria para assegurar a prosperidade do Brasil. Dessa assimetria nascem os condicionantes da presença portuguesa na África central e as singularidades da colónia americana e da futura nação brasileira. (Alencastro, 2000: 330)

O que dá espessura crítica ao dispositivo engenhoso que se reproduz no(s) Atlântico(s) Sul é, portanto, matriz de uma subalternidade, dentro do espaço geográfico atlântico meridional, entre Angola e Brasil, por sua vez em relação (subalterna) com Portugal. É este o espaço que se concentra na produção de uma tipologia própria de subalternidade: o escravo deportado de África pelo canal atlântico cuja contribuição vai desempenhar um papel básico para a formação económica, cultural, social do Brasil. Mas como é que o escravo, enquanto subalterno nesse contexto particular, vai construir a sua representação dentro do novo mundo em que é colocado? De que modo é que a cultura brasileira o incorpora como portador de uma memória recalcada que apaga qualquer origem dispersa de um espaço inenarrável e de que nenhuma revisão da história «nacional» poderá resgatar os rastros para sempre perdidos? Nisto surge o traço peculiar de um subalterno do(s) Atlântico(s) Sul, cuja perda de voz marca fortemente os silêncios da história do Brasil.

Talvez só hoje seja possível perspectivar pela primeira vez o tema da escravatura, sobretudo porque está a emergir nos nossos dias a consciência da presença de uma África no Brasil, resultante dos efeitos históricos do(s) Atlântico(s) Sul, de uma história que exige ser recordada e respeitada. Mas por que razão é tão difícil a afirmação do óbvio? E que resta do(s) Atlântico(s) Sul? Restam o escravo e a sua

representação interdita, resta um silêncio oficial que abafa vozes, línguas, barulhos, desprovidos de registo histórico.

A escravatura não é apenas a forma histórica fundamental para compreender a formação do Brasil. É igualmente uma *figura* conceptual decisiva para interpretar a contemporaneidade brasileira. Não só porque a abolição mais tardia de todas da ordem escravocrata do Ocidente, em 1888, ocorre na proximidade do século XX, projectando neste as suas consequências muito para além da história imediata, mas também, e sobretudo, de modo menos visível, porque a formação da cultura nacional, do século XIX em diante, numa realidade mantida pelo trabalho escravo, provoca uma cisão originária entre realidade e representação, cisão talvez ainda não colmatada e ainda hoje activa no imaginário e nas práticas sociais do Brasil.

Tal característica também pode ser relacionada com a centralidade que a categoria da formação ocupa – até aos dias de hoje – nas ciências humanas e sociais brasileiras. Aliás, tal traço fundamental – o fantasma ainda vivo da escravatura – era já bem visível numa reflexão da metade da década de 30 de Sérgio Buarque de Holanda. Nas *Raízes do Brasil*, não só a abolição, em 1888, era indicada como linha de divisão, como única verdadeira «revolução» a abalar o país – ainda que se trate de uma revolução oximoricamente estática, «horizontal», como a define o autor (Holanda, 1986: 134) –, mas também era evidenciado como, justamente, a experiência histórica do sistema escravo funda a modernidade e se confunde com esta, uma visão recolhida por Buarque de Holanda em torno da imagem potente da persistência do personalismo na sociabilidade moderna, enquanto «moral da senzala que invade a cidade» (*ibid.*: 55-56).

Tal como os Estudos Subalternos ambientados no Brasil puseram em evidência na última década, os grandes processos culturais de reflexão sobre a identidade foram sempre promovidos e produzidos pelas elites dominantes. Esta circunstância faz que o negro seja parte constitutiva fundadora e fundamental da *formação* nacional multirracial – do mesmo modo que o branco e o índio –, mas sempre como componente móvel de um dispositivo idealizado e não historicizado – sobretudo do ponto de vista da subalternidade produzida por domínios e hegemonias em última análise brancos – no qual os traumas históricos, em primeiro lugar do escravo e, num segundo momento, do subalterno, não são de modo nenhum elaborados.

Desta forma, emerge um elemento interessante a ser evidenciado e que permite esboçar uma genealogia resumida mais complexa, indispensável para a compreensão dos fenómenos de racismo disseminados pelo Brasil e que desmentem o velho mito inicialmente alimentado pelos famosos estudos dos anos 50 encomendados

pela UNESCO (Corrosacz, 2005: 66-73). Devem assinalar-se, ainda que esquematicamente, dois factores neste âmbito. O primeiro é que a abolição formal da escravatura no Brasil é a mais tardia do Ocidente (1888). Ou seja, o sistema escravocrata chega praticamente ao fim do século XIX, condicionando inevitavelmente a modernidade política, social e cultural do País. O segundo elemento a ser acentuado, também ele parte daquela longa, lúcida e complexa auto-análise sobre a formação nacional que se desencadeia com a maturação da consciência modernista a partir dos anos 30 do século XX (Gilberto Freyre, mas também Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, para citar apenas os fundadores), é que a absolutização impossível de um divisor biológico entre colonizador e colonizado, na época da colónia, ou seja, desde o início da colonização quinhentista portuguesa até à Independência de 1822, é ligada justamente ao facto de que os colonos portugueses não podiam alegar um primado de pureza racial.

Por um lado, tal particularidade é depois mitologizada (nomeadamente por Freyre) através da idealização do luso-tropicalismo como excepção, de um Atlântico «pardo» não específico, mas especial (Almeida, 2002: 31-32), ou seja, de um «modo português» de colonização «confraternizadora» em relação aos dominados – na verdade um dos principais apoios ideológicos do Salazarismo português, ou seja, do regime que se obstinará em manter viva a ideia obsoleta de um Império europeu em África, ao longo da maior parte do século XX. Por outro lado, contudo, ela motiva um aspecto muito mais interessante a ser acentuado: como é impraticável uma disjunção racial no contexto da colonização portuguesa, a hierarquização da raça ocorre através da sua sociologização, colocando em primeiro plano o nexó estruturador de raça e classe. Sérgio Buarque de Holanda, no clássico *Raízes do Brasil* de 1936, observa esse aspecto com extrema lucidez:

[O] exclusivismo «racista», como se diria hoje, nunca chegou a ser, aparentemente, o factor determinante das medidas que visavam reservar a brancos puros o exercício de determinados empregos. Muito mais decisivo do que semelhante exclusivismo teria sido o labéu tradicionalmente associado aos trabalhos vis a que obriga a escravidão e que não infamava apenas quem os praticava, mas igualmente seus descendentes. A esta, mais do que a outras razões, cabe atribuir até certo ponto a singular importância que sempre assumiram, entre portugueses, as habilitações *de genere*. (Holanda, 1986: 25)

Torna-se visível, nesta perspectiva, a forma como o limite do divisor biológico, próprio da particularidade colonial portuguesa, se reforça através da função social

e, sobretudo, a sua distância do universo do «trabalho», manual e material. Num certo sentido, a invisibilidade máxima do universo do trabalho é a contrapartida da visibilidade máxima dada à condição de pobreza e de exclusão.

Tal genealogia tornou possível a substancial sinonímia entre raça e classe com base na qual negro e pobre são, na realidade, condições coincidentes e a massa de excluídos é constituída por negros, mulatos ou também por brancos a quem a condição social escurece a pele, assimilando-os no preconceito de raça que é, como facilmente se deduz, sobretudo um preconceito de classe. É difícil fazer um esquema sumário, também porque as causas e as suas origens dispersas são múltiplas e combinadas com numerosos factores históricos que remetem uma vez mais para os problemas da *formação* do Brasil, em particular para a passagem incompleta – ainda hoje – de colónia a nação, que não foi capaz de dar cidadania plena à totalidade dos mais de 180 milhões de brasileiros.

Na raiz do *apartheid* social que absorve também as problemáticas questões dos divisores biológicos dentro de uma cultura colonial misturada, ainda que problemáticamente, existem, seja como for, factores históricos fundamentais que constituíram verdadeiramente causas eficientes de tal processo. Esses factores poderiam circunscrever-se através de algumas figuras conceptuais como, por exemplo, «modernidade excludente», «modernidade arcaica», «modernização autoritária», disseminadas nos estudos interpretativos sobre a história social da nação. Mas a verdade é que nenhuma dessas figuras é efectivamente capaz, por si só, de explicar por completo o funcionamento de um dispositivo de biopoder que se reconverte constantemente dentro de diversas circunstâncias históricas, no momento em que não opera exclusivamente com cesuras de ordem biológica, tal como nos *apartheid* consagrados, mas com um refinado sistema jurídico normativo: o *apartheid* social torna-se, assim, um *nomos* específico, construído sobre um retículo de variáveis e constantes da história brasileira.

Na múltiplice cadeia de eventos, articulados entre si, através dos quais se constitui o dispositivo de produção do subalterno conotado ao mesmo tempo nos planos racial e social, pode escolher-se um evento exemplar deste ponto de vista, confinado numa história só aparentemente remota em relação a hoje. Trata-se de uma concomitância altamente significativa: no momento em que foi aprovada, em 1850, a Lei Eusébio de Queirós, que, inspirada no *Aberdeen Act* de 1845, decreta o fim oficial do tráfico de escravos² como tinha sido imposto pelos Ingleses, é

² Mas não da escravatura: na prática, abole o tráfico, mas, deste modo, intensifica o mercado interno da mão de obra escrava.

promulgada também a lei das terras, ou seja, o acto que tornava acessível a propriedade de terras públicas unicamente através de um registo escrito de aquisição. Esta lei, aparentemente virada para a modernização do sistema fundiário, funcionava, na realidade, como um instrumento perverso de concentração das terras, ou seja, do principal factor de produção do país, nas mãos dos latifundiários, destruindo, portanto, as perspectivas distributivas das pequenas propriedades, para além de promover as bases para um domínio monopolista sobre as terras brasileiras. A combinação das duas normas, aliás na perspectiva de substituição do escravo pelo imigrado europeu, reconfigurava o *apartheid* social, no sentido em que concentrava a terra em poucas mãos e libertava na lógica abolicionista consideráveis massas de trabalhadores sem terra, ex-escravos desprovidos de meios, criando um excedente fundamental para o crescimento concentrado de riqueza. Destruía-se um sistema, criava-se um outro, mas sem nenhuma troca de actores ou alguma, ainda que mínima, reforma social.

Este não é, porém, senão um dos inúmeros exemplos possíveis. Na verdade, encontraremos uma combinação semelhante, sofisticada e bem engendrada, em múltiplas outras conjunturas históricas de modernização social, sobretudo nas suas articulações urbanas ao longo do século XIX, em que as periferias, os guetos, das metrópoles brasileiras se tornarão as bolsas demográficas excedentes – portanto, administráveis, imunizáveis ou, se for o caso, também amputáveis – do corpo biológico, ou seja, do corpo político – também democrático – da nação exclusiva e excludente.

A escravatura, assim, longe de ser apenas o resíduo sobrevivente de uma estrutura arcaica, é, pelo contrário, uma das múltiplas origens vivas e activas da modernidade brasileira, com efeitos de modo nenhum extintos ou remotos, mas ainda disseminados – de forma aliás visível – no nosso presente. O(s) Atlântico(s) Sul, portanto, estão ainda vivos no Brasil contemporâneo.

Outro elemento a ser evidenciado *in limine* é o «vazio de representação», que poderia combinar-se com o elemento, inteiramente foucaultiano, de «ausência de obra» (Foucault, 1992: 479). A pergunta que deve formular-se, em vista da importância histórica fundadora da escravatura no Brasil, é por que razão ela só problemáticamente encontra representação – e refiro-me aqui a representações de ordem cultural, não apenas literária.

Aqui entra em jogo o conceito de subalterno, que gostaria de utilizar a propósito do escravo e do vazio de representação que o circunda. O âmbito crítico a que me refiro é o dos *Subaltern Studies*, mais em particular, e de modo explícito, da

versão de 1988 do famoso e polémico ensaio de Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?».

Para o grupo dos *Subaltern Studies*, o tema do subalterno inspira-se na reflexão dos *Quaderni del carcere* de Gramsci sobre as classes subalternas, mas o aparato conceptual da leitura é depois reelaborado por grelhas próprias pelo grupo de estudos constituído em Deli em torno de Ranajit Guha, a partir de uma crítica aos modelos historiográficos tanto de matriz colonialista como de matriz nacionalista que tinham excluído, por razões diversas, as tentativas de insurreição das massas rurais (Di Maio, 2004: 489). Edward Said observa, ao prefaciar a primeira antologia de escritos subalternos, que a lição principal derivada da leitura gramsciana é que onde existe história, existe classe, e que o subalterno nasce não como um absoluto, mas de uma articulação histórica – ou seja, de uma relação de dominação, coerciva ou ideológica – em relação à classe dominante ou hegemónica (Said, 2002: 20).

Além dos problemas filológicos que foram assinalados na assunção e no uso do conceito gramsciano de subalterno (Buttigieg, 1999: 30-31), esta abordagem inaugura, de todo o modo, uma perspectiva «trágica» sobre a história, ou seja, a necessidade de proceder ao resgate – talvez impossível – de narrativas não-hegemónicas que não deixaram rasto nos registos historiográficos e, simultaneamente, não possuem também pontos de apoio documentais ou testemunhais sobre os quais possam construir-se como contranarrativas. Deste ponto de vista, é nítida nos estudos subalternos a preocupação meta-histórica com a qual redefinir, através de um forte índice de contaminação interdisciplinar, um paradigma indiciário capaz de dar conta, de modo desconstrutivo, das histórias submersas não narradas e muito difíceis de narrar. Em suma, tal como observado por Said, trata-se de um conhecimento integrativo que preenche os vazios, as omissões e a ignorância de toda a experiência da resistência dos indianos ao colonialismo (Said, 2002: 24), preenchendo, portanto, parte dos silêncios e das lacunas das narrativas coloniais ou nacionais.

Deste ponto de vista, a contribuição de Gayatri Spivak, que pode resumir-se na pergunta provocatória e trágica do título, «pode o subalterno falar?», na sua mais radical versão originária define um conceito operativo extremamente interessante que diz respeito ao subalterno a partir do silêncio que o institui como «ausente da história». De facto, para Spivak, a categoria do subalterno, de qualquer modo heterogénea e diferencial, não pode falar, é como que silenciada em todos os discursos, no quadro dominante da violência epistémica (Spivak, 1988: 280-281).

Neste registo, é interessante notar como o subalterno se define ontologicamente por um vazio de representação, pelo seu silêncio entre as vozes da história. Aliás, poderia até observar-se que, se o subalterno falasse, de algum modo cessaria a sua condição, saindo do estado de objecto de uma representação vicária construída pelos aparelhos de dominação. Aqui, são as mesmas categorias de representação a serem discutidas e postas novamente em jogo, num exercício próximo da crítica trágica da testemunha post-*Shoah*, que radicaliza a reflexão sobre a mesma possibilidade de representação da experiência historicamente destrutiva do trauma extremo.

A migração, ocorrida nos anos 90, dos *Subaltern Studies* para a América Latina, e em particular para o Brasil, com contribuições locais relevantes, fez distinguir imediatamente os traços do subalterno no afro-brasileiro, como exemplo macrocópico do vazio de representação, da irrepresentabilidade, ainda que com uma deslocação significativa do eixo do silenciamento para o da escuta, ou seja, da resistência da cultura fundada no mitologema da nação a escutar os excluídos, os que não podem ser submetidos ao filtro da idealização em sentido nacionalista (Peres, 1994: 114-115).

O vazio de representação, do escravo em primeiro lugar ou do negro alforriado depois, é cheio de sombras, no sentido de que as suas representações atravessam toda a história cultural, mas numa posição encoberta (sobretudo se se considera apenas uma parte de um todo muito mais vasto e complexo: a literatura, cuja visão «institucionalizada» no entanto desempenha uma função de certo modo «sacralizadora» que justifica os apagamentos).

Tal como diz Antonio Candido, a «língua do pê» tem origens antigas, mergulha na plena época colonial, quando um cronista não desinteressado como o jesuíta italiano Giovann'Antonio Andreoni (André João Antonil), em *Cultura e opulência do Brasil* (1711) observa, parafraseando um passo do *Eclesiastes* referido aos animais de carga, «no Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, Pau, Pão e Pano». Esta frase vulgariza-se no Rio de Janeiro do final de Oitocentos, em registo proverbial e lusofóbico, na forma «Para português, negro e burro, três pê: pão para comer, pano para vestir, pau para trabalhar», evidenciando, sempre de acordo com Candido, não só a degradação antropológica, mas também o desprezo pelo universo do mundo de trabalho e as relações por este implicadas (Candido, 1993a: 128-129).

Na literatura do século XIX que constrói as fábulas da identidade nacional podemos apreciar pelo menos três tendências que, de modo esquemático e no plano

da representação, emudecem o escravo ou, depois de 13 de Maio de 1888, ou seja, após a abolição, também o subalterno dentro da igualmente importante temática negra do romantismo: a ocultação do negro concomitante com a invenção do índio romântico como garantia da narrativa de nação como em José de Alencar (Bernd, 1995: 53); a representação velada e estereotipada do escravo (Macedo, Bernardo Guimarães); o uso ideológico-reivindicativo, como figura instrumental e disjuntiva do escravo na poesia abolicionista (Castro Alves) ou na prosa naturalista (Aluísio Azevedo e outros) ou nos gestos também subversivos que emergem, ainda que esporadicamente, como o de Gonzaga Duque, em 1898, de fazer começar a história republicana, no manual de cidadania republicana, *Revoluções brasileiras*, pela insurreição do Quilombo dos Palmares, no século XVII.

Resumindo, em todas as circunstâncias encontramos-nos completamente no silêncio que institui o subalterno de que nos fala Spivak, onde o «ventriloquismo» – aliás postigo, ou melhor dizendo, fetichista – como ela o define com uma bela imagem (Spivak, 1988: 277), praticado também pelos intelectuais do «humanitarismo anti-esclavagista», se torna arma de outras classes e discursos. Isto descende essencialmente da própria ambiguidade da representação, que remete sempre Spivak para um duplo significado. De facto, todas as representações, para produzirem os efeitos esperados enquanto «acto performativo» (Iser, 1987: 218-219), devem sempre reflectir sobre si próprias, devem ser meta-representativas. Sendo assim, o duplo jogo resvaladiço, retomado do alemão, é entre a representação em sentido político («falar em nome de» – *vertreten*) e a representação em sentido estético como re-presentação («falar de» – *darstellen*). E a confusão entre os dois campos aprofunda o silenciamento do excluído, fazendo assim da representação, também para os seus autores munidos das melhores intenções, representação de «si próprios em transparência» (Spivak, 1988: 279), isto é, inexorável amplificação do silêncio do subalterno.

Um extremo trágico desta aporia representativa é dado pela lírica daquele que pode, com toda a razão, ser considerado o maior poeta simbolista brasileiro, Cruz e Sousa. Filho de escravos depois libertados, o poeta mostra num grau máximo a dissonância entre significante e significado da representação, entre a intenção de representar as vozes submersas da senzala através de uma estrutura poética antimimética que, para além da mestria versificatória, confere à dicção preciosa o tom esvaziado da declamação romântico-social sobre um tema tão obsessivamente cultivado por um poeta que deve ser colocado nos ápices do simbolismo – como

Roger Bastide assinala no seu estudo fundamental sobre a poesia afro-brasileira (Bastide, 1973: 73). Um exemplo:

Da senzala (O livro derradeiro)
 De dentro da senzala escura e lamacenta
 Aonde o infeliz
 De lágrimas em fel, de ódio se alimenta
 Tornando meretriz
 A alma que ele tinha, ovante, imaculada
 Alegre e sem rancor;
 Porém que foi aos poucos sendo transformada
 Aos vivos do estertor...
 De dentro da senzala
 Aonde o crime é rei, e a dor – crânios abala
 Em ímpeto ferino;
 Não pode sair, não,
 Um homem de trabalho, um senso, uma razão...
 E sim, um assassino!

Da perspectiva do carácter perigosamente bífido da representação, muito mais significativos do que a voz residual e sobrevivente dos escravos são os olhares etnográficos dos «viajantes» estrangeiros não comprometidos com o sistema de produção biopolítica, social e simbólica do escravo, ou pelo menos exteriores a ele. Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas limito-me aqui a dois, um muito conhecido e o segundo apenas recentemente recuperado.

O primeiro e mais famoso é o pintor francês, bonapartista, Jean-Baptiste Debret que, inicialmente a convite da corte portuguesa e depois ao serviço da corte imperial brasileira, no âmbito da Missão francesa, permanece no Brasil dezasseis anos desenhando um extraordinário repertório de «cenas naturais e familiares» colhidas na sua longa viagem por terras brasileiras e reunidas depois no célebre *Voyage pittoresque et historique au Brésil* (1834-1839). O olhar de Debret é atraído não tanto ou não apenas pelo propósito de representar os escravos, mas sobretudo pela relação muito particular entre senhores e escravos – retratados como uma espécie de pequena, submissa corte ao serviço do senhor (sempre com o séquito de escravos, com actividades de trabalho executadas unicamente por escravos, etc.). Aliás, quando, em 1840, a comissão encarregada de avaliar o seu trabalho artístico lhe tece um elogio, considerando-o mesmo digno de figurar na biblioteca do Instituto Histórico

Geográfico Brasileiro, não deixa de dirigir a Debret uma censura em relação a algumas imagens – duas, em particular, que reproduzem *O mercado da rua Valongo* (onde estão amontoados os escravos provenientes de África) e os *Feitores castigando os negros* (no qual se reproduzem os escravos submetidos a vergastadas), consideradas «falsamente» representativas da realidade brasileira da época, fixadas pelo «ingênuo», por assim dizer, pintor etnográfico francês.

Assim como – e é o segundo exemplo – em 1862, o geógrafo anarquista Élisée Reclus publica, na *Revue des Deux Mondes*, um estudo comparativo entre a escravatura nos Estados Unidos e no Brasil («Le Brésil et la colonisation»), sublinhando as suas diferenças irredutíveis: a maior crueldade da exploração do escravo nas plantações norte-americanas contrasta com o modelo de vida patriarcal da Casa Grande, mas – atenção – à aparência de uma maior «moralidade» da instituição servil nos Estados Unidos contrapõe-se uma imersão de tal modo profunda da sociedade brasileira na escravatura que a torna incapaz de julgar o que é justo e o que é iníquo. A observação é muito aguda e revela, ainda que apenas num instante isolado, o perfil do subalterno incapaz de testemunhar, para além da contradição violenta do personalismo macroscópico que disciplina as relações entre senhor e escravo. Cito um passo:

Que o senhor seja um patriarca ou um tirano, não é menos o possuidor de outros homens de que usa a seu bel-prazer e quanto aos quais a sua própria justiça é arbitrária. Se julga adequado, pode bater e torturar; pode acorrentar, algemar, prender o escravo à goliha ou empregar qualquer outro instrumento de suplício. Esta senhora fina, que, por vaidade, acaba de cobrir suas negras de suas próprias jóias para dar aos estrangeiros uma idéia elevada de sua riqueza, um instante depois pode mandar açoitar as mesmas escravas, ainda ataviadas de seus colares de ouro ou pérolas. Este proprietário empobrecido, que sempre usara da maior brandura com seus escravos, vende uma parte deles para pagar suas propriedades hipotecadas: separa o amigo do amigo, talvez o filho do pai e o deixa ser levado por algum ávido estrangeiro a uma fazenda distante. Semelhantes dramas provocam uma desmoralização tanto maior quanto mais íntima parecia ser a familiaridade entre o senhor e o escravo. As alegres explosões de riso dos negros e negras ecoam com frequência nas ruas da Bahia e do Rio de Janeiro; mas, se se passa diante das casas de correcção, em que os açoitadores pagos pelo Estado flagelam os escravos ante o simples pedido do proprietário, escutam-se gritos de dor ecoar pela ruidosa hilaridade das ruas. (*Apud* Lima, 2005: 17)

Se é a interdição que domina e anula a voz do escravo, do qual se sente um resto quase irreconhecível e flébil de voz nas palavras dos viajantes não brasileiros, pode então compreender-se melhor – ainda que no seu valor subterraneamente político – o gesto verdadeiramente fundador de Machado de Assis, ou seja, do principal romancista brasileiro de Oitocentos, mulato epiléptico, fundador da Academia Brasileira de Letras, cuja obra maior foi por muito tempo interpretada (por críticos como Sílvio Romero ou Gilberto Freyre) na óptica do desinteresse pela «cor local» ou pela realidade social de que era parte, como o resultado de um complexo de culpa racial que teria induzido o autor a remover da sua obra as referências explícitas ao negro e à experiência histórica da escravatura numa cidade como o Rio de Janeiro que prosperava com base no trabalho escravo. Na realidade, e os estudos de Roberto Schwarz e de John Gledson a partir dos anos 70-80 demonstraram-no muito eficazmente, Machado representa conscientemente vazios de representação, ou seja, as suas são omissões significativas, até pelo efeito bizarro ou grotesco que provocam os seus romances, lidos do ponto de vista de uma dialéctica entre local e universal, ou seja, do modo como certos temas universais encontram uma sua disparidade lógica na evidência do plano concreto da representação local. Assim, o choque entre o idealismo declamatório liberal e a realidade, nos antípodas, de uma sociedade esclavagista, dá conta de modo extraordinariamente incisivo, quase por antífrase, nas suas lacunas e silêncios, das relações sociais dominantes e subalternas, através da forma literária (Schwarz, 1987: 166 e 170).

No limiar do século XX e da formação daquela ideologia moderna da cultura nacional (o Modernismo) que tomará corpo completamente do final dos anos 10 ao início dos anos 20, pode dizer-se que o silêncio do escravo na cultura oficial não é preenchido, mas que, num certo sentido, o problema é reinscrito numa outra topografia cultural, de algum modo já plena e precocemente moderna. A escravatura e os ex-escravos não são representáveis, não por uma distância abissal que os separa dos dispositivos de representação, mas sim, poderia dizer-se, por uma vizinhança excessiva. O negro, agora, está aqui ao lado, talvez esteja até dentro, e é isto que provoca a sua invisibilidade, certamente paradoxal.

Justamente neste registo, é necessário pensar numa obra que não fala do negro – aliás, critica de certo modo a mestiçagem racial do litoral, para a qual o ex-escravo contribui, considerando-a mais débil, a que contrapõe o mestiço da Terra ignota, do Brasil interno e profundo, da mistura entre branco e índio –, mas que fala do silêncio do excluído, do «outro» massacrado, que, por outro lado, é a rocha viva da nação: trata-se de *Os sertões*, de Euclides da Cunha (1902), narrativa

trágica da tragédia de Canudos em cujo sangue a República faz o seu banho lustral. Mas também, além de Euclides, um escritor dos subúrbios, mulato, alcoólico, colocado à margem das instituições literárias, internado num manicómio, como Lima Barreto, que, dando voz a si próprio, de certo modo subtrai o subalterno ao seu silêncio. Mas é justamente Lima Barreto que, na primeira anotação do seu *Diário*, no início do século XX, dando a sua identidade, a sua origem e a sua educação, declara como principal intenção literária, quase como que a identificar-se com esta, a de querer escrever uma «história da escravidão negra no Brasil» e da sua contribuição para a construção da nacionalidade, assim testemunhando o vazio e o silêncio ainda existentes.

No século XX, sob o impulso do Modernismo, que promove uma redescoberta do Brasil e da sua realidade, uma reinterpretação em sentido nacional da cultura desligada dos laços da experiência colonial, a paisagem, obviamente, transforma-se, mas em duas direcções ainda complexas do ponto de vista da representação das culturas subalternas.

Por um lado, o negro passa a fazer parte primitiva do ícone nacional que agora celebra a brasilidade da mestiçagem (Macunaíma, o herói sem nenhum carácter que exprime assim o excesso de caracteres da nacionalidade, na rapsódia de Mário de Andrade, submetido a uma metamorfose racial, para além de branco ou índio, é também «preto retinto»). Contudo, o negro é colocado numa perspectiva multirracial dinâmica tornando-se, por outras palavras, trânsito de um movimento, portanto não reconduzível a nenhuma genealogia do trauma que favoreça uma sua contra-historicização. De facto, a inclusão ocorre, como justamente os estudos subalternos brasileiros indicam, no âmbito de um conceito de nação elaborado totalmente dentro da elite, cuja exaltação dos valores nacionais uma vez mais deixa no silêncio os enormes vazios da história dos excluídos negros (Peres, 1994: 114).

Mas é o aprofundamento da consciência modernista que dá origem, nos anos 30, à contribuição mais importante, ainda que, em certos aspectos, ainda muito problemática. A reflexão sobre a «formação» nacional que deste momento em diante se torna central no debate crítico produz, em 1933, o ensaio fundador, *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, onde o negro é resgatado da sua condição de marginalidade histórica e historiográfica para se tornar a pleno título um dos pilares primordiais da nação. O ensaio é fundador por diversos motivos: antes de mais, pela radicalidade com que institui um novo discurso ensaístico, em que não só negro e mestiço são re-semantizados em sentido positivo, mas que, também de um ponto de vista formal, introduz elementos da história material e cultural

valorizando fontes novas e menores, o uso da história oral e, sobretudo, enfrentando temas excluídos do cânone historiográfico (a sexualidade, com a mulher negra no centro, a cozinha, os aspectos da vida material, o vestuário, etc.).

Do retrato monumental e encantador que daqui resulta emerge, todavia, também a nostalgia aristocrática do ex-senhor que vive melancolicamente o sentido de decadência presente da escravatura. Sobretudo, esse retrato oculta a violência das relações entre senhor e escravo através de uma mitologização do passado senhorial cujo declínio pode ser fixado unicamente – é esta a tentativa proustiana que Freyre opera em *Casa Grande & senzala* – numa vasta operação sentimental e memorialística no limiar da perda definitiva de uma civilização e de um universo cultural. É o culto do passado que eufemiza as relações entre senhores e escravos, fazendo emergir a índole plástica, confraternizadora, da colonização cordial portuguesa que, não por acaso, em seguida se cristalizará na mitopoética da exemplaridade lusotropicalista.

Resumindo, o negro encontra-se, depois do gesto ambíguo de Freyre – radical (Candido, 1993b: 82) e conservador (também porque ambígua é a escravatura brasileira, lacerada entre familiaridade e violência) –, revestido de uma cidadania abstracta, mais cultural do que real, que aprofunda a distância em relação à reconquista de uma voz, ainda que apenas residual, que diga a sua história.

Poderia então observar-se, do mesmo modo que Spivak na primeira versão do seu ensaio, que o escravo, o negro, o subalterno realmente não falam? A minha hipótese é que, em torno do Modernismo, pelo contrário, o subalterno consiga exprimir-se. Fá-lo de modo complexo, mas o seu silêncio emerge como presença sensível nos vazios de história e de representação.

Como se sabe, Spivak, na revisão do final do século XX do seu ensaio, retomado na sua *Crítica da razão pós-colonial*, inverte a tese originária com um exemplo concreto e mostra como, ainda que subsistindo todos os vazios de representação dos subalternos, o subalterno pode falar. Pode fazê-lo através de textos outros e complexos, escrevendo com o seu próprio corpo, falando para além da morte, tornando portanto o próprio corpo «grafemático», como nota Spivak (2004: 259), retomando o termo de Derrida. Depois de ter estudado no ensaio o ritual *sati*, ou seja, a auto-imolação da mulher – o subalterno por excelência por condição e sexo – que fica viúva na pira em que arde o cadáver do marido, Spivak evoca o suicídio em 1926, em Calcutá, de uma rapariga de 16-17 anos, Bhubaneswari Bhaduri, encontrada morta enforcada. Imediatamente, a sua idade e as circunstâncias fazem pensar num suicídio por causa de uma gravidez indesejada e ilícita, mas Bhubaneswari

suicida-se justamente no momento do ciclo menstrual. Anos mais tarde, a irmã da rapariga encontra uma carta na qual ela revelava a sua militância política na luta armada pela independência indiana: tinha-lhe sido ordenado que matasse um político, mas, não tendo levado a termo a missão, e para não pôr em risco os seus companheiros, decidira suicidar-se. Com o seu gesto, observa a crítica, Bhubaneswari rescreve o texto social do suicídio *sati* num registo de intervenção. Através do gesto da deslocação (o período menstrual que constitui a inversão do interdito, visto que a mulher não pode imolar-se neste momento impuro), subverte com o seu acto mudo os textos hegemónicos de exaltação do *sati* da tradição, e é esta circunstância que induz Spivak a rever a sua posição com uma inversão drástica e radical: o subalterno pode falar (*ibid.*: 317-318) e, ainda que apenas só de certo modo, a sua voz pode ser «interceptada».

Esta parece-me uma boa introdução a uma obra da qual, para concluir, gostaria de falar e que creio traz à luz também ela as vozes interditas dos subalternos escravos, no contexto oitocentista da Casa Grande antes da abolição. Trata-se de uma obra, *A menina morta*, publicada por um romancista anómalo como Cornélio Penna em 1954, não muito acessível nem sequer no Brasil (onde está esgotada há alguns anos depois de pouquíssimas reedições), traduzida em francês há já algum tempo e da qual, em 2006, saiu uma edição em Portugal.

Também em *A menina morta*, ainda que não no centro da «cena muda», existe o suicídio presumido de Florêncio, escravo mulato, filho do senhor e de uma escrava e que, por ocasião da morte do pai biológico, em vez de ser alforriado, é vendido por vingança pela mulher do senhor ao proprietário da fazenda que faz de pano de fundo principal do romance, o Grotão, nas plantações fluminenses. Aqui, é encontrado misteriosamente enforcado, mas, na verdade, aquilo que a narrativa deixa entender é que, pelo contrário, se tratou provavelmente de um assassinio, cujo motivo é completamente desconhecido. Isto porque o leitor desta narrativa melancólica e lutuosa sobre o patriarcado rural escravocrático, deste romance lento e aparentemente estagnado, se encontra imerso numa experiência comum aos outros habitantes da Casa Grande, ou seja, a interdição sistemática de qualquer tipo de informação. É a condição de domínio na qual se encontram colocados os familiares ou os *agregados* da Casa Grande, os escravos e, justamente, também o leitor, que não conseguirá obter mais do que fragmentos muito parciais de uma verdade sempre fugitiva e talvez definitivamente irrecuperável.

Mas este efeito de real que une o leitor à matéria narrada é apenas uma das múltiplas características do romance. A história, que parece bloqueada, repetitiva

em torno a um movimento cíclico, estagnada, roda em torno da elaboração de um luto, a morte da *sinhazinha* do Grotão, precisamente a menina morta. É um luto que parece aproximar todos, senhores e escravos, que parece possuir um «significado legalizado» (Lima, 2005: 133), ou seja, funcionar quase como um mito comunitário, holístico. Trata-se apenas de uma aparência, porque o clima opressivo da Casa Grande mostra a ameaça que paira de uma insurreição dos escravos.

O enredo é extremamente exíguo. Depois do funeral da *sinhazinha*, faz-se voltar da capital do Reino para a fazenda a outra filha, Carlota, que deve casar, por ordem paterna, com o filho da latifundiária vizinha e, deste modo, salvar a propriedade da crise. Mas a «substituição» não tem êxito. Carlota pronunciará um duplo não, um não ao casamento, ainda que tenha tentado aceitar as leis não escritas do patriarcado que a queriam noiva dócil às ordens do pai e do marido, e um não também à «propriedade» e ao patrimônio familiar, decidindo com um gesto surpreendente e autónomo, muito antes da Abolição de 1888, libertar os 300 escravos do Grotão.

Mas, além do enredo mínimo e disseminado por centenas de páginas, trata-se de um romance sobre o silêncio, aliás sobre os silêncios da Casa Grande (Miranda, 1983: 70). Não apenas sobre o silêncio autoritário do Comendador, o silêncio na relação entre ele e a sua mulher, entre ele e os filhos a quem pede obediência cega, entre ele e os membros da família patriarcal. Mas são sobretudo os silêncios dos subalternos, dos escravos, a emergir com força. E não é tanto ou apenas a representação do silêncio, mas é a representação das interdições, ligadas ao poder e ao exercício de uma soberania biopolítica plenamente em vigor no espaço asfíxiante e opressivo da Casa Grande, a definir-se também nos mecanismos recônditos de funcionamento do estado permanente de exceção que domina. Resumindo, uma narrativa sobre *como* o subalterno não fala. Como é evidente em algumas ocasiões extraordinárias (num romance que se abre com a voz de uma velha escrava negra), como na imagem fortíssima da velha escrava Joviana que fala à *sinhazinha* mostrando uma dupla boca, uma boca escondida atrás da boca silenciosa, ou melhor, emudecida:

Agora animada pelas recordações acudidas ao vivo, pelas cenas surgidas em sua mente, Joviana falava com firmeza e seus lábios negros deixavam transparecer os raros dentes ainda brancos e traços vermelhos que davam a impressão estranha de segunda boca, menor e vivamente colorida, escondida pelos lábios quando se calava. [...] Depois, tendo levado ao extremo o esforço exigido

de sua inteligência, ela dobrou-se ao meio e seu rosto quase encostou no chão. Começou a engrolar orações entrecortadas de palavras africanas e pareceu absorvida pelo encantamento, pelo feitiço de suas próprias invocações, e sentia-se nelas, evidente, o supremo esforço para não perder a razão. Quando sossegou e olhou de novo para a Sinhazinha, sua fisionomia voltara à expressão habitual, de primitiva e bondosa simplicidade. (Penna, 2006: 378 e 380)

Ou então nas frases desconexas entre sentimentos e quase razões da outra escrava, Libânia, cujas palavras precipitam no abismo do sentido da comunicação impossível:

Compreendia confusamente não poder ela própria explicar nada, pois não poderia tirar a verdade das coisas ouvidas, do visto e sentido guardados em sua memória, mas que se a Sinhazinha a escutasse tudo se tornaria claro e teria enorme significação, muito acima e além de suas forças. Estava pois diante do desconhecido, de abismo que ameaçava devorá-lo e não podia evitá-lo. E pôs-se a falar, deixando correr livremente o afluxo de lembranças vindas à sua boca em amálgama de coisas diferentes, ditas de forma incompleta e as mais das vezes sem coesão. (*ibid.*: 425)

Portanto, a representação vai além dos limites ligados à duplicidade escorregadia da representação do excluído e torna-se, assim, *representação dos vazios da representação*. Com a imagem fortíssima e surpreendente que nos pode parecer paradoxal, mas é o resultado, pelo contrário, de um exercício testemunhal sutil e profundo do terror – literalmente – que atinge os escravos – emudecidos, assustados, com os olhos escancarados e desconfiados – no momento em que Carlota lhes dá uma liberdade absolutamente inesperada, que transforma o contexto já por si tenebroso das senzalas, arquitetonicamente contíguo às salas de tortura onde a menina morta «pedia negro», numa paisagem fosca de ruínas.

O romance torna-se o instrumento que traz à luz contra-histórias subalternas que podem, assim, encontrar voz nos corpos ou nos silêncios dos escravos. Configura-se, sobretudo, uma contramitologia da *Casa Grande & senzala* de Gilberto Freyre, que se transforma numa *Casa Grande versus Senzala*, a conjunção torna-se disjunção e, como observa Luiz Costa Lima, ainda que distinguindo entre a especificidade de um ensaio e a de um romance, desarticula com um gesto forte a remitologização freyriana do mestiço como lugar de conciliação seminal da nação (onde o negro era uma parte construtiva fundamental) como produto do espírito

de plasticidade e confraternização do colonizador (Lima, 2005: 15-17). Tudo absolutamente falso, a ser desmitologizado, ainda que com uma outra criação mítico-histórica.

A possibilidade de testemunhar deriva, como se sabe, de uma tomada de acto autoral, de uma impossibilidade de testemunhar (tal como revelou Primo Levi evocando a testemunha integral do campo de extermínio, o «muçulmano», que não pode testemunhar a não ser através da voz substituta de um autor (Agamben, 1998: 140), e é isto que ocorre ao subalterno negro a partir de uma margem romanesca pós-modernista – aliás discriminada pelo próprio Modernismo. E é interessante lembrar como a justaposição entre a história da escravatura e a *Shoah* é produtiva e «provocatória», como nota Gilroy (2003: 351), que inscreve o terror indizível, ilimitado, das cicatrizes da história da diáspora negra dentro do ilimitado do sublime (*ibid.*: 311).

Talvez seja verdade que também por isto, depois da re-articulação do Modernismo, se verá, tal como sucede para os «muçulmanos» do campo, que testemunhas integrais tomarão a palavra: basta pensar nas narrativas da *favelada negra*, Carolina de Jesus, com *Quarto de despejo* nos anos 60, ou então nos anos 90, quando as periferias tomam directamente a palavra com a literatura (Paulo Lins, Ferrez, a *literatura marginal*) ou a música hip hop ou rap. Seja como for, o subalterno fala. A sua é uma história que, tal como escreve Gramsci nos *Quaderni*, se coloca à margem da história, uma história, a dos grupos subalternos, necessariamente desagregada e episódica (Gramsci, 1975: 2283). É nestes restos resistentes que o murmúrio vivo e palpitante das subalternidades silenciadas do(s) Atlântico(s) Sul ainda pode ser ouvido e interpretado criticamente. E assim, pela sua Voz feita de vozes, as suas contra-histórias não-hegemónicas podem começar a ser contadas.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Almeida, Miguel Vale de (2002), «O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”», in Miguel Vale de Almeida et al. (orgs.), *Trânsitos Coloniais: Legados Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: ICS.

- Baratta, Giorgio (2007), «Gramsci e i subalterni», in Sergio Adamo (org.), *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*. Roma: Meltemi, 83-99.
- Bastide, Roger (1973), «Quatro estudos sobre Cruz e Sousa», in R. Bastide, *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 61-93.
- Bernd, Zilá (1995), *Littérature brésilienne et identité nationale (dispositifs d'exclusion de l'Autre)*. Paris: L'Harmattan.
- Buttigieg Joseph A. (1999), «Sulla categoria gramsciana di “subalterno”», in Giorgio Baratta; G. Liguori (orgs.), *Gramsci da un secolo all'altro*. Roma: Editori Riuniti, 27-38.
- Candido, Antonio (1993a), «De cortiço a cortiço», in A. Candido, *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 123-152.
- Candido, Antonio (1993b), «Aquele Gilberto», in A. Candido, *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 82-83.
- Corosacz, Valeria Ribeiro (2005), *Razzismo, meticciano, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Foucault, Michel (1992), «La follia, l'assenza di opera», in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Rizzoli, 475-484.
- Gilroy, Paul (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi.
- Gramsci, Antonio (1971), *La costruzione del partito comunista 1923-1926*. Torino: Einaudi.
- Gramsci, Antonio (1975), «Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)», Quaderno 25 (XXIII) 1934, in A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. critica a cura di Gerratana V. Torino: Einaudi, v. III, 2277-2294.
- Holanda, Sérgio Buarque de (1986), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio [1936].
- Iser, Wolfgang (1987), «Representation: a Performative Act», in Murray Krieger (org.), *The Aims of Representation*. New York: Columbia, 217-232.
- Lima, Luiz Costa (2005), *O romance de Cornélio Penna*. 2.^a ed. revista e modificada. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Maio, Alessandra Di (2004), «Subaltern Studies», in Michele Cometa (org.), *Dizionario di studi culturali*. Roma: Meltemi, 488-496.
- Miranda, Wander Melo (1983), «A menina morta: a cena muda», *O Eixo e a Roda*, 1(1), 69-76.
- Naro, Nancy et al. (orgs.) (2007), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan.
- Penna, Cornélio (2006), *A menina morta*. Lisboa: Cotovia. [1954].
- Peres, Phyllis (1994), «Subaltern Spaces in Brazil», *Dispositio/n*, 19(46), 113-126.
- Said, Edward W. (2002), «Introduzione», in Sandro Mezzadra, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*. Verona: Ombre corte, 19-28.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Schwarz, Roberto (1987), «Duas notas sobre Machado de Assis», in R. Schwarz, *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson; Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi.
- Vecchi, Roberto (2007), «Império português e biopolítica: uma modernidade precoce?», in Paulo de Medeiros (org.), *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures*. Utrecht: Portuguese Studies Center Universiteit Utrecht, 177-191.

As literaturas africanas lusófonas e os sistemas de literatura-mundo

PAULO DE MEDEIROS

1. Poderia começar por dizer que, embora nítido, o título deste texto aponta só por si para uma série de problemas que é imperativo confrontar sem falsas pretensões nem ilusões, caso se queira mesmo avançar elementos críticos para um estudo comparatista das diversas literaturas em língua portuguesa. O primeiro termo, «lusófonas», é talvez o que mais se presta a uma crítica óbvia; mas «literatura-mundo», por mais corrente ou inovador que possa parecer, deve igualmente ser colocado sob suspeita. Se o primeiro evidencia sempre um certo ressaibo neocolonial, já o segundo, embora pareça evitar e até combater essa tendência, não deixa de estar igualmente implicado numa dicotomia gasta e pernicioso. Consequentemente, aquilo que me proponho aqui explorar brevemente poderia ser visto como uma reflexão sobre três fetiches da crítica pós-colonial no âmbito das literaturas em língua portuguesa. A saber: o fetiche da periferia, o fetiche da identidade nacional e o fetiche da língua, que se transforma invariavelmente no fetiche da lusofonia. Todos eles se relacionam entre si e, embora não se possa estabelecer qualquer processo de causa e efeito, é necessário não perder de vista que nenhum funciona sem os outros e que juntos constituem um formidável obstáculo para uma crítica que se pretenda inovadora e lúcida. Quanto à relação das literaturas em língua portuguesa com o que tem vindo a ser designado como literatura-mundo, não se trata tanto de um fetiche em si, já que não há substituição do objecto de desejo a não ser em sentido inverso, mas penso ser igualmente crucial tentar conseguir alguma nitidez crítica e evitar sermos conduzidos por simples modas facilmente descartáveis.

2. Se falo de modas é por me parecer que grande parte da discussão atual sobre literatura-mundo ou *world literature*, embora toque em assuntos da maior importância quer para os estudos literários, quer para um melhor entendimento do processo fulcral que a literatura e as outras artes desenvolvem para o conhecimento tanto dos seres humanos como indivíduos como das suas respectivas sociedades, em muitos casos ou ignora simplesmente a sua própria trajetória histórica ou então limita-se a servir como meio para académicos ou escritores angariarem capital cultural. Daí a necessidade de esclarecer *a priori* vários pontos básicos. Em primeiro lugar, a discussão académica sobre *world literature*, baseada no conceito exposto de várias formas por Goethe nas conversas com Ackermann (Strich, 1946; Birus, 1995) e que se desenvolveu prioritariamente nos Estados Unidos a partir da década de 50 do século passado, não pode ser compreendida independentemente da discussão metodológica em torno da disciplina de Literatura Comparada, vista então, e ainda hoje, como constituindo uma ameaça aos estudos literários tradicionais desenvolvidos segundo fronteiras nacionais e, muitas vezes, explicitamente com desígnios coloniais. A herança desse debate é ainda bastante pertinente nos estudos mais seminais e divergentes, sejam eles os de Pascale Casanova (1997), Franco Moretti (2000), David Damrosch (2003), ou até, muito recentemente, a intervenção de Emily Apter em *Against World Literature* (2013) para defesa do conceito da impossibilidade de tradução. Embora reconheça que, na sua forma mais reduzida, essa *world literature*, que não significa simplesmente literatura-mundo, por ter divergências ideológicas tão importantes como as suas semelhanças, se limita a designar processos antológicos de fácil consumo e alta rentabilidade de mercado, na minha opinião a suposta oposição entre a disciplina de Literatura Comparada e a prática de *world literature* é uma simples quimera destinada a alimentar as fogueiras dos autos de fé académicos que sempre ocuparam lugar de prestígio na universidade. Pessoalmente, além de colher elementos válidos nos vários exemplos referidos, a minha perspetiva alinha-se mais com uma interpretação do conceito de *world literature* como sistema global, na esteira de trabalho desenvolvido por colegas de Warwick e recentemente publicado: *Combined and Uneven Development: Towards a New Theory of World Literature* (2015). Uma das vantagens desta abordagem, em especial para uma análise das literaturas lusófonas, é a importância dada à noção de semiperiferia, baseada na teoria desenvolvida por Immanuel Wallerstein (1974-1980, 2004).

3. Sem querer de nenhum modo pôr em causa a liberalidade de espírito de Goethe, ou deixar de reconhecer o seu próprio investimento em culturas alheias e longínquas, o conceito de *Weltliteratur* que me interessa e anima mais não é tanto esse, em que, não obstante o interesse genuíno em questões de alteridade cultural, o desígnio final era a constituição de uma plateia de indivíduos igualmente «geniais», basicamente limitada ao que pode designar-se como Europa canónica e central, como exemplificado, com uma ressalva, por Marx no *Manifesto Comunista* (2012: 44). Partindo da análise da função revolucionária e transformadora da burguesia na sua necessidade de expandir continuamente os mercados, Marx preconiza uma mudança radical das literaturas nacionais numa forma de *Weltliteratur* em que o processo de homogeneização material necessário ao avanço capitalista teria a sua correspondente espiritual. Por um lado, penso ser óbvio que a análise feita por Marx dos modos de produção e transformação das mercadorias no que diz respeito à literatura não está longe da realidade. Uma realidade de acordo com a qual em qualquer supermercado de qualquer grande cidade do mundo facilmente se encontrará com a mesma facilidade o último romance de Paulo Coelho ao lado de outros *best-sellers* mundiais. Por outro lado, penso que a literatura, embora necessariamente comprometida com a lógica de mercado, continua a escapar e até a resistir de certo modo a essa lógica, sem que isso comprometa a noção utópica de *Weltliteratur* como a possibilidade de um intercâmbio verdadeiramente global em que a estreiteza nacional tenha sido abandonada, mas a especificidade cultural e linguística se mantenha, mesmo em tradução.

4. Voltarei ainda a esta relação problemática, mas penso ser já possível avançar para uma discussão dos três fetiches enunciados, começando com o fetiche da periferia. Se a dicotomia entre centro e periferia hoje em dia pode considerar-se quase como descartada – e digo quase porque, em muitos campos, ela mantém-se ainda com toda a força mesmo quando o objectivo seja o de repensar a importância relativa do centro e da periferia –, já a proposta feita inicialmente por Immanuel Wallerstein, na sua teoria do sistema-mundo, de considerar um outro foco, o da semiperiferia, como eixo imprescindível entre o centro e a periferia mantém-se relativamente estável, talvez por ajudar muito mais a compreender a complexidade dos processos de relações económicas, de poder e culturais, entre várias partes do globo na modernidade. Como é conhecido de todos, a aplicação da teoria de Wallerstein ao campo português por Boaventura de Sousa Santos no seu ensaio seminal

sobre «Próspero e Caliban» (2002) permitiu uma abertura pós-colonial à crítica das literaturas de língua portuguesa sem a qual talvez tivesse sido mais difícil a sua rápida propagação nos estudos universitários. Em muitos pontos, e para além da sua qualidade seminal, penso que essa análise se adequa muito bem à condição histórica imperial e colonial de Portugal. No entanto, penso ser necessário continuar a pensar essa condição tanto no passado como no presente e não nos deixarmos embalar ao assumir uma posição semiperiférica para Portugal. Ou seja, penso ser necessário repensar a noção de periferia se se tiver como objetivo descentralizar o centro. Historicamente, a posição semiperiférica de Portugal não é tão simples como isso, como aliás a posição central de outras nações europeias também o não é. As intervenções recentes de historiadores tendem cada vez mais a problematizar uma simples relação de centro e periferia entre metrópole e colónia, dando muito mais atenção à importância de agentes tidos como secundários e até marginais, ou à intervenção direta de agentes mercantis e políticos entre as várias colónias sem intervenção da metrópole, como seria o caso do Brasil em relação a Angola ou de Goa em relação a Moçambique (Antunes, 2015). Principalmente no que diz respeito ao presente, penso ser um erro crasso querer ver essa relação entre um centro, semiperiférico ou não, que seria Lisboa enquanto capital europeia, e uma periferia que o seria por não ser europeia, mas sim africana ou, em menor relação, americana, no caso do Brasil. Só uma cegueira eurocêntrica poderá impedir qualquer observador de reconhecer a importância assumida no plano internacional (mesmo que seja menor do que a de outras literaturas do continente americano) pela literatura brasileira. Do mesmo modo, pretender que as literaturas de Angola e Moçambique, especialmente no que diz respeito a África, continuariam numa posição periférica não só ignora a realidade editorial em Portugal como em relação ao resto do mundo. Quando Mia Couto é premiado internacionalmente e Agualusa é discutido como possível candidato para alguns dos maiores prémios em Inglaterra, o que pode dizer-se é que ainda é preciso maior e mais abrangente receção que inclua outras literaturas africanas de expressão portuguesa, e um alargamento do cânone que inclua vozes diferentes como a de Paulina Chiziane ou de vários poetas. Penso que cada vez mais a importância das literaturas africanas é reconhecida como motor de renovação da literatura em Portugal e, talvez de modo um pouco optimista, o mesmo se dará em relação à literatura brasileira. Portanto, embora ainda haja muito a fazer para se conseguir um equilíbrio nas relações entre as várias literaturas de língua portuguesa e outras em língua inglesa ou francesa, martelar na tecla da periferia torna-se hoje em dia uma posição anacrónica, em que se substitui

uma imagem já nostálgica das literaturas africanas em língua portuguesa pela sua vitalidade presente.

5. O fetiche da identidade nacional é talvez o mais difícil de todos por aparentar tão bem ser uma questão genuína, embora se reduza a um simples impasse, quando não uma atitude retrógrada. Isto é, embora as literaturas nunca tenham respeitado as fronteiras nacionais e os escritores sempre tenham tentado estar em contacto com outros de outras línguas e regiões do globo, a importância dada à literatura como veículo privilegiado para afirmação da identidade nacional, principalmente na época em que tal afirmação romântica e pós-romântica se faz conjuntamente em torno de grandes projetos de unificação nacional, ainda predomina. Projetos mais ou menos pacíficos como foi o caso da Alemanha e Itália ou até, com necessárias divergências, da França, Espanha e Portugal, e que desembocam quase simultaneamente nos projetos de afirmação colonial reforçada dos finais do século XIX e princípios do século XX. Ironicamente, é ainda a literatura que é utilizada como principal agente da construção acelerada de uma unidade e identidade nacionais por parte das novas nações independentes depois da descolonização. Daí, penso, a dificuldade, hoje em dia, de separar a questão da nação da literatura. Desejo ser bem claro: penso que, sendo certo que as literaturas, não sendo nunca um mero reflexo, são inseparáveis do contexto em que são escritas e, portanto, das suas respetivas sociedades – o que implica que, a dada altura, a partir do século XVIII, estejam cada vez mais ativamente ligadas aos vários projetos de identificação nacional –, de modo nenhum elas se limitam a isso, quer no passado, quer, em especial, no presente, em que, precisamente devido às condições criadas pela expansão capitalista global, se nota cada vez mais uma inflexão transnacional das várias literaturas sem que isso implique qualquer comprometimento com a simples lógica de mercado. Um bom exemplo é *Terra sonâmbula* de Mia Couto (1992), em que o modelo de identificação tradicional da nação com a noção de território é explicitamente rejeitado em favor de uma visão transnacional em que o Índico é eleito como elemento identitário mais forte. Outro exemplo óbvio também seria *O terrorista de Berkeley, Califórnia* de Pepetela (2007), em que uma visão até transcontinental se sobrepõe a uma simples contemplação da realidade nacional. Claro que Mia Couto continua a ponderar modelos da construção identitária de Moçambique e a refletir sobre a natureza e efeitos da guerra civil, mas fá-lo sem se limitar a uma perspectiva tradicional, do mesmo modo que se pode dizer que a questão da traição

subjacente ao romance de Pepetela não deixa de ser uma questão diretamente ligada ao passado e presente de Angola. Mas, e sem dúvida a obra de Agualusa deve ser invocada neste sentido, o que está em causa vai muito além da questão da identidade nacional, rejeitando qualquer noção de exclusividade ou excepcionalidade nacional e preferindo invocar qualidades humanas e políticas que implicam sempre uma certa forma de hibridismo cultural. Pode ser que isto seja visto como uma ameaça em certos campos. No entanto, penso que manter um diálogo aberto com a sua cultura de origem e com outras culturas é exatamente um marco da maturidade de qualquer literatura.

6. A lusofonia não terá sido sempre um fetiche. Estou disposto a considerar até que, para alguns dos seus proponentes, a intenção tenha sido precisamente abrir um espaço cultural baseado na língua e já não na nação. Mas, e para além de questões mais mesquinhas como o facto de ser uma derivação do caso francês, o aspecto mais alarmante da lusofonia, e talvez o que seja mais difícil de reconhecer por alguns dos seus proponentes, é o laivo neocolonial de que se reveste, como se fosse ainda Portugal, ou a literatura portuguesa, uma espécie de norma agregadora em torno da qual girassem as outras. Aliás, para quem ainda alimente qualquer dúvida em relação a essa função neocolonial, basta prestar um pouco de atenção ao manifesto da «littérature-monde» (2007), dirigido explicitamente contra a noção de francofonia, numa tentativa de obter o reconhecimento da importância vital das literaturas em língua francesa e dos escritores não-metropolitanos na literatura francesa. Mesmo que a separação entre literatura portuguesa e literaturas lusófonas nunca tenha tido a mesma força exclusivista dos termos correspondentes em francês, não pode haver dúvida sobre as suas consequências semelhantes. A dificuldade de abandonar a questão da lusofonia só superficialmente se prende com o facto de ser mais cómodo conglomerar as várias literaturas de língua portuguesa num só adjetivo. Mais importante, e daí a sua condição de fetiche, é a dificuldade para muitos de largar mão do sonho imperial, do desejo de também ser uma grande potência mundial, e de reconhecer a realidade pós-colonial e pós-imperial de Portugal. A noção de lusofonia, para além de tentar manter uma situação neocolonial que seria uma forma de herança do passado tido como glorioso de Portugal, é também uma das principais dificuldades para uma efetiva integração das literaturas em língua portuguesa nos sistemas de literaturas globais e, como tal, deve ser abandonada o mais rapidamente possível.

7. O que se pode e deve resgatar do conceito falido de lusofonia? A possibilidade de ver a língua portuguesa como um veículo literário a nível global. Mas sem cooptar os escritores para projetos nacionalistas como sempre foi feito com Fernando Pessoa, por exemplo, quando entidades oficiais citam em êxtase a frase de a língua portuguesa ser a sua pátria e nunca continuam com a expressão que se lhe segue, em que Pessoa torna bem claro a sua intenção cultural e não nacional, ao afirmar que não se importaria caso Portugal fosse ocupado desde que o não incomodassem. Sem querer entrar em qualquer polémica sobre o assunto, penso que não são os acordos ortográficos que podem criar mais solidariedade entre os vários povos que usam o português, mas sim o seu diálogo através da literatura e outras formas culturais. Penso que o público em geral pode aprender mais sobre a sociedade angolana, e sobre a portuguesa também, lendo um grande romance como *Teoria geral do esquecimento* (Aqualusa, 2012) do que vendo o que hoje em dia se faz passar por notícias. E penso que, se se deixar de lado qualquer pretensão por mais velada que seja de neocolonialismos tardios, seria possível imaginar um sistema global de literatura em língua portuguesa, que deveria funcionar de maneira semelhante a outros sistemas literários globais noutras línguas. Para isso, no entanto, o que se torna necessário, para além de prémios, é a difusão em muito maior escala das várias literaturas nos vários países, a sua inclusão nos currículos escolares ou pelo menos académicos, uma expansão do seu estudo comparado como Benjamin Abdala Júnior (1988) e Earl Fitz (1991) há muito tempo já têm feito. Para os que se ocupam profissionalmente das literaturas em língua portuguesa, não restam dúvidas de que elas constituem um sistema global, mesmo que as suas relações por vezes não sejam óbvias ou o seu estudo ainda tenha muitas lacunas. Deste ponto de vista, o que importaria seria um avanço sistemático do estudo comparado das várias literaturas em língua portuguesa e seria esse talvez um objectivo ao qual dar prioridade ao formular projetos de investigação e financiamento.

8. Mesmo que a situação da afirmação e visibilidade internacional das literaturas em língua portuguesa continue a melhorar, ainda está muito aquém do seu potencial. O conceito de literatura-mundo (Buescu, 2013; Fonseca, 2013), mesmo se decalcado do *littérature-monde* de orientação pós-colonial e nítida influência de Édouard Glissant, não é uma solução para aumentar a visibilidade das literaturas de língua portuguesa, pelo menos se se mantiver ligado a uma política de estabelecimento de cânones mais ou menos arbitrários e funcionalmente conservadores.

Qualquer tradução literal quer de *Weltliteratur*, quer de *world literature*, está destinada a falhar e «literatura-mundo», mesmo que seja simplesmente uma tradução fácil do termo em francês, falha igualmente. A dificuldade terminológica não deve assustar e, se mantiver a necessidade de revisitar as questões para que ela aponta, pode até ser salutar. Sem querer de nenhum modo agir programaticamente, penso que o mais importante é o reconhecimento da pluralidade. Pluralidade das várias literaturas em língua portuguesa e pluralidade dos vários sistemas globais em que podem e devem inserir-se. Ou seja, se, por um lado, penso ser absolutamente imperativo expandir os estudos comparados das várias literaturas em língua portuguesa, penso ser igualmente necessário incluir elementos dessas literaturas em estudos comparados com literaturas noutras línguas. Se se desejar um posicionamento verdadeiramente global das literaturas em língua portuguesa, é fundamental o seu enquadramento nos vários sistemas globais, quer sejam eles intercontinentais ou regionais. Assim como penso ser necessário ter em conta que não há e nunca houve uma *Weltliteratur* ou *world literature*, excepto nos desejos hegemónicos de alguns ou na imaginação mercantilista de outros. O que há, sim, é uma pluralidade de literaturas, algumas mais conhecidas do que outras, algumas mais abrangentes que outras, e as literaturas africanas de língua portuguesa só têm a ganhar ao inserirem-se em múltiplos sistemas, em relação com outras de língua portuguesa, mas igualmente com outras de África e do resto do mundo.

Referências bibliográficas

- AAVV (2007), «Pour une “littérature-monde” en français», *Le Monde*, 15 de Março, http://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html.
- AAVV (2007), *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard.
- Abdala Junior, Benjamin (1988), *Literatura, história e política: Literaturas de língua portuguesa no século XX*. São Paulo: Ática.
- Agualusa, José Eduardo (2012), *Teoria geral do esquecimento*. Lisboa: Dom Quixote.
- Antunes, Catia (org.) (2015), *Beyond Empires: Global, Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500-1800*. Leiden: Brill.
- Apter, Emlý (2013), *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London: Verso.

- Birus, Hendrik (1995), «Goethes Idee der Weltliteratur: Eine historische Vergegenwärtigung», in Manfred Schmeling (org.), *Weltliteratur heute. Konzepte und Perspektiven*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 5-28.
- Buescu, Helena Carvalhão (2013), *Experiência do incomum e da boa vizinhança. Literatura Comparada e literatura-mundo*. Porto: Porto Editora.
- Casanova, Pascale (1999), *La république mondiale des lettres*. Paris: Seuil.
- Couto, Mia (1992), *Terra sonâmbula*. Lisboa: Caminho.
- Damrosch, David (2003), *What Is World Literature?*. Princeton: Princeton University Press.
- Fitz, Earl (1991), *Rediscovering the New World: Inter-American Literature in a Comparative Context*. Iowa City: The University of Iowa Press.
- Fonseca, Ana Margarida (2013), «Em português nos entendemos? Lusofonia, literatura-mundo e as derivas da escrita», *Configurações*, 12, 105-116 (<http://configuracoes.revues.org/2041>).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (2012), *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Introd. Eric Hobsbawm. London: Verso [1848].
- Moretti, Franco (2000), «Conjectures on World Literature», *New Left Review*, 1, 54-68.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), «Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade», in Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento.
- Strich, Fritz (1946), *Goethe und die Weltliteratur*. Bern: Francke.
- Pepetela (2007), *O terrorista de Berkeley, Califórnia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pessoa, Fernando (2014), *Livro do desassossego*, org. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-China.
- Wallerstein, Immanuel (1974-1980). *The Modern World-System*, vols. I e II. New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (2004), *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press.
- Warwick Research Collective (2015), *Combined and Uneven Development: Towards a New Theory of World Literature*. Liverpool: Liverpool University Press.

Representações das relações de poder na literatura em Moçambique: do colonial ao transnacional*

FRANCISCO NOA

Os contadores de histórias são uma ameaça. Eles ameaçam todos os paladinos do controlo, assustam os usurpadores do direito do espírito humano à liberdade – no Estado, na igreja ou na mesquita, no congresso do partido, na Universidade ou seja onde for.

Chinua Achebe, *Anthills of the Savannah*

1. Introdução

Ao abordar as relações entre a arte e o poder, seja no plano político, económico ou religioso, somos inevitavelmente empurrados para um tipo de análise que acaba por ter um incontornável alcance sociológico. Mais a mais se tivermos em conta que a arte africana, no geral, mantém um indissolúvel e estruturante diálogo com o meio de onde emerge, o que a faz estabelecer uma instrutiva conversação ou com uma certa intemporalidade mítica, ou com os movimentos corriqueiros do quotidiano, ou, então, com condicionalismos determinados ditados por lógicas do poder que atravessam a história das nações africanas, tanto antes como depois das independências.

* Comunicação apresentada ao V Encontro de Professores de Literaturas Africanas / I Encontro da Associação Internacional de Estudos Literários e Culturais Africanos – AFROLIC («Identities Africanas e Comunitarismo Supranacional: Aproximações, Tensões, Fricções»), em Porto Alegre, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, entre 5 e 8 de Novembro de 2013.

Numa perspectiva mais enviesada, poderemos afirmar que toda a literatura configura, em certa medida, relações de poder, o que lhe dá, nesse contorno, uma dimensão política, não apenas por ela surgir a partir de uma determinada esfera temporal e espacial, mas também por, através das estratégias de representação, ela subverter ordens discursivas dominantes.

Numa tentativa de ilustrar a especificidade dessas relações de poder, no caso concreto de Moçambique, e num intento de mostrar mais do que de dizer, passo a apresentar registos de intervenções de alguns dos actores mais emblemáticos da literatura e da cultura moçambicana que, embora em forma de excertos, encerram significados inequívocos. Começamos, pois, por Noémia de Sousa, numa entrevista a Michel Laban (1998), explicando a sua saída de Moçambique, em 1951:

[...] estava a ser perseguida, havia assim uma espécie de cerco das minhas actividades na Associação Africana, dessas coisas, da polícia. Começava a sentir-me, sabe, muito cercada... Depois, o que acontece é que, de facto, as pessoas do outro lado – filhos de colonos e pessoas já doutros sectores com quem eu me dava –, era tudo gente de esquerda, da oposição. [...] Porque as coisas feitas pelo Poder não tinham graça nenhuma, era tudo enquadrado, era tudo enquadrado ou pela Mocidade Portuguesa ou por gente do Poder, está a perceber? (Laban, 1988: 317)

Segue-se Aníbal Aleluia:

O racismo aqui [no Moçambique colonial] era rigoroso. Nos elevadores, nas entradas dos prédios e, até, nos autocarros. Uma noite, vinha eu do colégio com um moço branco, meu condiscípulo, e juntos apanhámos o carro n.º 7, completamente lotado na parte traseira que era destinada aos negros e com muitas cadeiras vagas adiante convencionalmente destinadas aos brancos. Entrei e dirigi-me para lá, tendo o cobrador exigido que eu me sentasse no único lugar que havia atrás. Recusei-me. Paguei e sentei-me numa cadeira que era para «brancos». O cobrador obrigou-me a sair do autocarro. (*Ibid.*: 31)

O mesmo Aníbal Aleluia, referindo-se ao clima que reinaria em Moçambique, imediatamente após a independência, em 1975, afirma:

Eu poderia ter sido preso – nessa altura prendia-se por tudo e por nada; poderia ter sido chicoteado na praça; poderia ter sido deportado para sempre. Não acha que é ocioso provocar mais histeria? Com mais vagar talvez eu aborde o assunto no futuro. (*Ibid.*: 27).

Coincidindo com este depoimento de Aníbal Aleluia, e em alusão ao mesmo período, encontramos José Craveirinha reproduzindo uma conversa tida com o poeta Fonseca Amaral, que regressaria a Moçambique depois da Independência, mas que se decepcionaria logo de seguida:

Ele voltou eufórico. Mas depois foi-se embora e disse-me: «Quando te fazem a ti [José Craveirinha], não há nada a esperar. Vou-me embora!». Ele trabalhava no Instituto Nacional do Livro e do Disco; os livros didáticos passavam por ele, desde o princípio, desde o projecto. Então ele viu a serem rejeitados trabalhos meus! E ficou chocado: «Quando te fazem a ti! Então e eu? Qual é o meu papel? Qual é a minha posição? Não querem que tu apareças nos livros didáticos e depois vão buscar não sei aonde. Alto lá, aqui há coisa! Já não posso ficar aqui! Vou-me embora.» (*Ibid.*: 108)

A dado passo da sua conversa com Michel Laban, José Craveirinha não deixa também de recordar o seu encarceramento, tal como o do poeta Rui Nogar, do pintor Malangatana e de Luís Bernardo Honwana, no auge da dominação colonial, nos anos 60:

Foi um favor que a PIDE nos fez – foi a PIDE que nos juntou. Alguns de nós sabíamos da existência de outros, mas não nos conhecíamos: a cadeia é que nos uniu. Por exemplo, a tentativa de evasão do Rui Nogar da cadeia: só eu é que sabia, eu é que lhe dei a corda, eu é que puxei a corda. [...] O Malangatana é diferente [do escultor Chissano], é um ser muito especial. Fui eu que o puxei: aderiiu. [...] Ele [Luís Bernardo Honwana] pertencia ao mesmo grupo mas num outro sector. Porque aquilo eram grupos e só se contactavam através de um só: se houvesse azar, só descobriam um. (*Ibid.*: 116)

E para terminar esta curta introdução contextualizadora sobre as relações entre o poder e a literatura, em Moçambique, não resisto a acrescentar parte de um depoimento de Rui Knopfli concedido a Nelson Saúte no livro *Os Habitantes da Memória. Entrevistas com escritores moçambicanos*:

Nós [José Craveirinha, Noémia de Sousa, Ricardo Rangel, Aníbal Aleluia, entre outros] estávamos a ser passados a pente fino e a ser maltratados. É evidente que só fui enxovalhado e humilhado por palavras. Isso também dói. Não fisicamente, mas dói. O Ricardo Rangel apanhou. A Noémia, não vi, mas disseram-me. E o pobre do Aleluia apanhou muita porrada. Estas coisas sedimentaram

depois a minha raiva. Ao menos deviam ter-me dado uma bofetada. A discriminação começava na PIDE. O branco tinha tratamento preferencial. (Saúde, 1998: 287)

Se a tudo isto somarmos as perseguições intermináveis e a censura prévia que sofriam aqueles que seriam responsáveis não só pela emergência de uma consciência nacionalista, mas também da hoje consolidada literatura moçambicana, não ficam dúvidas sobre o curso das relações de poder entre o poder político e a literatura, em Moçambique. Curso que iria ganhar contornos particulares no pós-independência, numa demonstração irrefutável de que a arte dificilmente escapa aos tentáculos dos poderes instituídos, seja para os legitimar seja para os confrontar.

2. O universo da literatura colonial: a negação do «outro»

Analisando a sociedade colonial, Robert Young (1995: 95) considera que existia uma relação fundamental e estruturante entre raça, cultura e sexualidade, isto é, no movimento característico e ambivalente de atracção e repulsa do colono em relação à mulher negra ou mestiça reside a economia sexual de desejo nas fantasias da raça, por um lado, e a economia da raça nas fantasias de desejo.

E era nessa base que, segundo este autor, se materializava grande parte das relações de poder nessa mesma sociedade. Sem negarmos completamente esta perspectiva de Young, entendemos que, dada a complexidade dessa mesma sociedade, são sempre possíveis outros parâmetros e outros ângulos de visão, plurais e diversificados.

Zambeziãna. Cenas da Vida Colonial de Emílio de San Bruno é um romance publicado em 1927, num contexto claramente caracterizado pela hegemonia da presença europeia materializada no discurso e nas acções das personagens que denunciam não só a sobreposição de uma cultura em relação à outra, mas também o distanciamento entre as lógicas e os fundamentos que alicerçam essas mesmas culturas. Paulo é, pois, o jovem colono recém-chegado à Zambézia, região do centro de Moçambique, um dos protagonistas do romance, e é através dos olhos dele que uma determinada realidade nos é veiculada:

Paulo pode então observá-la à vontade.

Efectivamente como o Lucena dissera, era uma criatura esquisitamente bela. Um corpo de estátua grega, cor de nogueira encerada, com uns tons de vermelho desmaiado, escuros onde a claridade não chegava...

[...]

– Efectivamente é esquisito isto! – pensava Paulo – isto é uma raridade! Uma preta assim com as feições tão correctas, com um nariz tão regular e a esbelteza do rosto... e o pé, que não é o espalmado pé da preta! O Lucena tinha razão! Isto é uma bela rapariga em toda a parte... e tem o cabelo corredio! Um pouco encrespado é verdade, mas nada que se pareça com as ásperas carapinhas... Com certeza esta rapariga na Europa fazia fortuna!... Isto é que é um verdadeiro bronze animado, um Benvenuto Cellini vivo! – e Paulo, interessado, interrogou-se: – Mas como aparecia este raro exemplar de mulher aqui? Nesta floresta tropical?... (San Bruno, 1999: 119)

Através deste pequeno excerto, é possível verificar como o olhar de Paulo se queda deslumbrado, num processo de descoberta, mas que, mesmo assim, ou por isso mesmo, impõe o seu código de valores estéticos, éticos e civilizacionais. Código esse partilhado tanto pelo narrador como pelo autor implícito, tão indistintas são as fronteiras discursivas e ideológicas entre eles, numa clara demonstração de poder, assente na sobreposição cultural traduzida na sequência de analogias («corpo de estátua grega», «pé que não é o espalmado pé da preta», «nada que se pareça com as ásperas carapinhas») e de juízos de valor («criatura *esquisitamente* bela», «isto é uma raridade», «isto é um verdadeiro bronze animado»).

A representação do corpo, neste caso da mulher negra ou mestiça, funciona, assim, como um espaço não só de fantasia e de desejo mas também, e sobretudo, de um articulado de formas de diferença sexual, racial e cultural, configurando o que Bhabha (1995: 77) apelida de «aparato de poder», que o preconceito e o estereótipo irão ajudar a consagrar, enquanto realce da diferença, mas, acima de tudo, da negação do direito a ser diferente.

Curiosamente, e muito lúcida em relação a esta questão, Noémia, na referida entrevista a Michel Laban e a propósito do uso que ela fazia da expressão «mãe-África», responde de modo penetrante:

Não sei se veio de algum sítio. Talvez por uma atitude de oposição à África que aparecia naquelas tentativas de colonos de escrever sobre África, quer dizer que a África surge sempre como uma coisa assim exótica, é sempre uma mulher assim um bocado esquisita, uma coisa selvagem... (Laban, 1988: 306)

Ao definir o desejo como terreno da micropolítica, onde o poder perde a sua dimensão coerciva e opressora, Félix Guattari (1986) vê esse mesmo poder como espaço produtor de saberes e de subjectividades. Contudo, o que o quotidiano colonial nos revela é uma permanente demonstração de um poder opressivo que sintomaticamente desvirtua saberes e anula subjectividades. Sendo as estratégias discursivas aquelas que mais vincavam essa forma de poder, o romance colonial reproduz, na sua lógica estruturante e legitimadora, as marcas mais profundas e impactantes das relações estabelecidas forçadamente entre dominadores e dominados.

3. Rebelião, utopia e o *topos* nacionalista

O momento que representa o surgimento e a configuração da literatura moçambicana como um sistema determinado e autoconsciente coloca de modo flagrante a questão das relações de poder, dentro e à volta da própria escrita. Para sermos mais precisos, diríamos que a sua condição de existir significou, logo de início, um pronunciamento específico e generalizado, um enfático acto insurreccional que encontrou na realização estética o seu lugar de afirmação, por excelência.

Acreditamos ser nessa origem e no conjunto das circunstâncias, entre outras que a rodearam, sobretudo as que se conjugam com a lógica da dominação colonial, que podemos encontrar o pendor para a *gravitas* que caracterizará parte substancial da trajectória da literatura moçambicana. Temos, assim, logo à partida, toda uma carga multidimensional onde se inscrevem a rebelião, a denúncia, a indignação, a reivindicação, a confrontação, aliadas a uma ironia *sui generis*, mas também a um indisfarçável sentido de esperança.

Se nos detivermos, por exemplo, num poema dos anos 50, como «Hino à minha terra», de José Craveirinha, é notória a concentração em cada verso e em cada estrofe de toda essa carga pluridimensional que, a espaços, traduz um real confronto com uma ordem determinada quer em termos estéticos, quer em termos desafiadoramente políticos:

Oh, as belas terras do meu áfrico País
e os belos animais astutos

ágeis e fortes dos matos do meu País
 e os belos rios e os belos lagos e os belos peixes
 e as belas aves dos céus do meu País
 e todos os nomes que eu amo belos na língua ronga
 macua, suaíli, changana,
 xítsua e bitonga
 dos negros de Camunguine, Zavala, Meponda, Chissibuca
 Zongoene, Ribáué e Mossuril.
 – Quissimajulo! Quissimajulo! – Gritamos
 nossas bocas autenticadas no hausto da terra.
 – Aruângua! – Responde a voz dos ventos na cúpula das micaias. (Craveirinha
 1980: 22)

Depositando no espaço onde, por excelência, se jogam as manifestações mais profundas das relações de poder, isto é, o discurso, o poeta José Craveirinha, à imagem de muitos outros como ele, instaura uma espécie de território de afirmação individual e colectiva, na plenitude de uma exuberância vitalista e agonística. A reiteração da beleza da terra, da fauna, da flora, das línguas nativas, da toponímia, aliada à ênfase colocada no possessivo (meu, nossas) e na adjectivação cuidadosamente seleccionada (belos, áfrico, astutos, ágeis, fortes), não só vinca uma ansiedade identitária, como também, e conseqüentemente, lança um repto a todo o processo e a todo o sujeito de usurpação.

Atento a esta circunstância, Ngũgĩ wa Thiong’o considera que a literatura assume, nessa perspectiva, «uma tradição de resistência» e «surge como empenhada sociopoliticamente e, por conseguinte, como relevante» (*apud* Ruth Browne 2012: 3).

Temos, por conseguinte, um movimento de escrita dos autores africanos num sentido que não só não consegue ficar indiferente às arbitrariedades e manifestações hegemónicas do discurso e das práticas coloniais, como também as denuncia e confronta. Daí que, conseqüentemente, e como aponta Ngũgĩ, essa literatura adquira, não só relevância, mas também legitimidade. Através das emanações do discurso é como se o poder, tal como o vetusto ensinamento maquiavélico, fatalmente tivesse gerado o seu contrapoder.

A importância do discurso nas relações de poder é vincada também por Michel Foucault (1979), que considera que existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não se podem dissociar, estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso.

No «Poema da infância distante», de Noémia de Sousa, a força de enunciação torna presentes e dinâmicos os quadros diversificados da sociedade colonial, tanto do ponto do vista racial e étnico como do ponto de vista socioeconómico. Deparamo-nos aqui com um jogo de temporalidades, em que se parte de um passado mítico, idílico e inocente:

– Figuras inesquecíveis da minha infância arrapazada,
solta e feliz:
meninos negros e mulatos, brancos e indianos,
filhos da mainata, do padeiro,
do negro do bote, do carpinteiro,
vindos da miséria do Guachene
ou das casas de madeira dos pescadores,
Meninos mimados do posto,
meninos frescalhotes dos guardas-fiscais da Esquadriha
– irmanados todos na aventura sempre nova
dos assaltos aos cajueiros das machambas,
no segredo das maçalas mais doces,
companheiros na inquieta sensação do mistério da «Ilha dos navios perdidos»
– onde nenhum brado fica sem eco.

para se mirar um futuro colocado como contraponto a um presente insustentável.
Daí que

Um dia,
o sol iluminará a vida.
E será como uma nova infância raiando para todos... (Sousa, 2001: 60-63)

A utopia funciona, pois, não só como acto emancipatório, mas, sobretudo, como grande arremedo de esperança, num festivo e luminoso desafio aos poderes instituídos. O vislumbre e a projecção de uma nação por vir impunham-se afirmadamente como um discurso de contrapoder.

4. Distopia e irreverência: a nação questionada

Uma das maiores virtualidades das literaturas africanas é, como referimos antes, a de terem nascido na contracorrente de um discurso e de um contexto histórico-político que declaradamente lhes era desfavorável, quando não hostil. Esta circunstância acaba por configurar-se de forma paradoxal, por a sua génese enquanto fenómeno de escrita ter dependido desse mesmo contexto, ao mesmo tempo que o confrontava e o questionava.

Mais do que isso, o conjunto dessas literaturas concorreria decisivamente, ao estar na vanguarda da consciência nacionalista e identitária, para o ocaso de um sistema que representa, no lúcido olhar de Wole Soyinka, «o autêntico colapso da humanidade» (Jeyifo 2001: 118). Indiscutivelmente, no caso concreto de Moçambique, a utopia de uma nação livre e independente é antecipadamente projectada na literatura, como o demonstram os exemplos da poesia de Craveirinha e de Noémia de Sousa.

E essa obsessão pela nação virá a acentuar-se logo após a independência política, em 1975, em que, no calor da revolução, a produção estética e cultural ficará subordinada a um monolitismo ideológico e doutrinário, de tal modo que os grandes debates que se irão desencadear nos finais da década de 70 e durante a década de 80 vão gravitar à volta da ideia de nação ou da sua consolidação assente na unicidade e na coesão, nacionalidade literária, identidade cultural, relevância ou não da dimensão estética (Bastos, 2008).

E o que se vai assistindo é que factores extra-literários vão determinando a validade ou não da produção artística, ou o sentido de pertencimento a uma nação cultural que é forçosamente obrigada a identificar-se com a nação política, e onde o direito a ser diferente estava profundamente condicionado, quando não proibido. A inseparabilidade entre Estado, Governo e Partido fazia com que a ideia de nação adquirisse contornos problemáticos, para não dizer ameaçadores.

Daí que, uma vez mais, a literatura irá colocar-se na vanguarda enquanto nota dissonante, ou, se quisermos, enquanto expressão suprema de contestação, isto é, de contrapoder. Para isso, contribuíram, entre outros factores, quer o desencanto e a distopia inaugural protagonizada pelo poema «Saborosas Tanjarinas d’Inhambane», de José Craveirinha, de 1982, outrora campeão da utopia da nação que agora o defraudava, quer o surgimento da geração da *Charrua*, em 1984, grupo de jovens que levariam ao limite o seu inconformismo quer com a orientação literária então prevalecente, enfeudada na ideologia dominante, quer com os poderes do dia.

Um desses jovens é exactamente Ungulani Ba Ka Khosa. Por um lado, através da sua obra de referência, *Ualalapi*, de 1987, onde deliberadamente desconstruía um dos mitos pretensamente fundadores do novo país, e, por outro, através do seu livro de contos, com o emblemático título *Orgia dos loucos*. E é desta última que retiramos o excerto que se segue, do conto com o também emblemático título «A revolta»:

A população, concentrada no grande pátio da administração, aguardou, inquieta, pela chegada do herói do distrito. A demora, própria das ocasiões solenes, não a perturbou, habituada que estava, desde os imemoriais tempos, a reverências e esperas. O que a preocupava era a razão do acto num dia não tabelado na História dos actos. [...]

Em seguida, e num gesto brusco, [o administrador] retirou da salva de prata a folha do Jornal *Notícias*, desdobrou-a, e mostrou-a à população. Os que longe estavam não se aperceberam da razão do silêncio repentino, mas a estupefacção dos das primeiras filas levou-os a afinarem os olhos, e aí, sem grande esforço mental, aperceberam-se da gravidade do caso, pois é inadmissível que façam do retrato dum herói um simples e execrável papel higiénico, ideia aceite por todos, ou quase todos (sabendo nós que duvidosas são as ideias unânimes) que viram a imagem do chefe borrada por excrementos de desconhecida origem.

– Eu sou merda? [pergunta feita pelo administrador]

O silêncio foi total. (Khosa, 1990: 89)

E contra o silêncio da multidão ali concentrada, alegoria, afinal, de todo um país, elevou-se o grito inconformado e sarcástico da escrita de Ungulani que, tal como outros da sua geração, provocava fissuras a um ideal cada vez mais insustentável de nação, questionando-o e ridicularizando-o. A utopia da nação, tal como ela tinha sido idealizada pela literatura dos anos 50 e 60, e que seria inscrita e redimensionada no movimento revolucionário, entrava assim em crise, crise que se prolongaria e se disseminaria nos anos subsequentes. A ideia de nação difundida pelo partido-Estado, ferozmente alicerçada na construção do homem novo, da nova sociedade e da liquidação da tribo para que nascesse a nação parecia transportar dentro de si o gérmen da sua própria negação.

Daí que ela se instituisse como uma poderosa imposição colectiva, com o seu potencial e acúmulo de hegemonia, homogeneidade, violência e de repressão e um interminável desfile de detractores e de inimigos. Paradoxalmente, parecia repetir-se, pelo menos a nível do discurso e com as devidas ressalvas, a lógica discursiva da dominação colonial que apregoava salazaristicamente uma nação una, multir-

racial e indivisível. Mais uma vez, a percepção foucaultiana de que as relações de poder se manifestam de forma mais acentuada a nível do discurso pode ser confirmada na prevalência dos discursos do poder (os discursos presidenciais, as palavras de ordem, as letras das canções revolucionárias, etc.) que de tão eloquentes pareciam criar a própria realidade.

Em «A revolta» insinua-se uma relação disjuntiva entre os ideais da nação então propalados (nação pedagógica) e a experiência real (nação performativa) vivida pelas pessoas, em particular pelos escritores que encontram aí motivos e temas para a sua produção literária. Daí que alguém como o escritor e ensaísta sul-africano Ndjabulo Ndebele (2010) considere que a resposta para a questão sobre se a literatura deve ou não ser política é intemporal, pois as circunstâncias em que esses mesmos escritores se encontram acaba sempre por jogar um papel decisivo. E em África isso parece ser cada vez mais inquestionável.

5. Desterritorialização e o apelo transnacional

Detendo-nos, agora, na literatura que hoje se produz, em Moçambique, e nas várias tendências por ela protagonizada, há uma que parece sobressair, em especial no que à poesia diz respeito: referimo-nos àquela que tem a ver com um sentido transgressivo e dispersivo das diferentes subjectividades em destaque em cada um dos poemas.

Em *Viagem à Grécia através da Ilha de Moçambique*, Adelino Timóteo ofereceu-nos uma pequena mas eloquente ilustração desta tendência:

Poema 36

... Onde estou os pés nunca ousaram
calcar. Mas onde à pátria alheia que me ama
emigro tornando-me à terra pela poesia, eis-me
marinheiro apátrida, poro a poro, tateando-a
agora que ela dorme em mim como uma sacra
ave. (Timóteo, 2002)

No cômputo desta vertente da poesia moçambicana, onde também destacamos *Janela para Oriente* (1999), de Eduardo White, *NónuMar* (2001), de Júlio Carrilho,

A Viagem Profana (2003), de Nelson Saúte, entendemos que três aspectos nos surgem como correctores na cartografia das relações de poder que tradicionalmente dominavam a literatura moçambicana quer no que concerne aos poderes instituídos, quer no que se refere aos poderes por vir.

O primeiro tem a ver com o carácter elusivo das relações de poder. Isto é, contrariamente ao imaginário colonial onde o discurso se inscreve numa lógica etnocêntrica, ou ao discurso do então emergente nacionalismo literário moçambicano, que põe causa essa mesma lógica, ou ainda da escrita contestária aos poderes pós-independência, o que, nesse particular, a actual vertente desta literatura nos oferece é um quadro difuso e indefinido, em que a grande motivação parece ser repensar o lugar de cada sujeito num contexto global, como nos demonstra o mesmo Adelino Timóteo:

Poema 4

... É que não há modelo melhor de
conhecer o mundo, senão o de adorar-te.
Sabes, umas vezes em tuas pernas vejo-me em
Pernambuco, Toronto, Oslo, em teus seios, no
Atlas, e não sei meio viável de conhecer o globo
Senão assim, eu que sou pobre, trabalho mas
sou parco de economias. (Timóteo, 2002)

O segundo corrector prende-se com a dispersão do sujeito, numa dimensão fragmentária em claro contraste com o que antes assistíamos em termos de busca de uma integridade identitária associada a um território sociocultural e político determinado. Tais são os casos, por exemplo, de Guita Jr (2006: 31), ao proclamar: «e embarcar sim e explodir / na crista e na impetuosidade da onda e temer a vaga», ou de Sangare Okapi (2007: 14): «Bêbado de sal e sol. Absorto, como uma vela amarrada ao vento, / tropeço nos cacos rubis que das índias sobram no chão e / vazio de mar e búzios na garganta».

O terceiro aspecto, inserido no contexto produzido pela actual literatura moçambicana, atende a uma dimensão transnacional assente na maritimidade e que se traduz na eleição do Oceano Índico como a plataforma real e imaginária que abre infinitamente os horizontes existenciais e simbólicos dos diferentes sujeitos:

Oh, índicas águas,
que vão e vêm;

vêm e vão
os dias todos,
(sem nada me revelar). (Okapi, 2007: 26)

deixar tudo e partir
e
sem rota nem bússola
sem mapa nem nada
sem álibi nem compaixão rasgar o vento (Guita Jr, 2006: 33)

Se é verdade que a vocação cosmopolita da poesia moçambicana, tendo o Índico como referência, já era manifesta nos anos 40 e 50, em autores como Orlando Mendes, Virgílio de Lemos e Rui Knopfli, e, mais tarde, Luís Carlos Patraquim, Eduardo White e Júlio Carrilho, essa mesma vocação adquire contornos particularmente pronunciados na actualidade, numa espécie de *zeitgeist* que deliberadamente não assume nenhuma confrontação ou tradução de relações de poder, pelo menos na forma como antes se configuravam.

A retoma da temática do Índico, no âmbito da literatura moçambicana, aliada a um sentido que extravasa e desafia não só o sentido telúrico prevalecente, mas também os limites territoriais dominantes, indicia uma nova constelação de problemáticas existenciais, temáticas e estéticas dos autores nacionais. Traduzindo certamente inquietações mais generalizadas da própria sociedade e uma assumida sintonização com as tendências de um mundo cada vez mais globalizado, de tal modo, sem referência necessariamente a um poder político determinado, o que esta escrita reivindica é a liberdade da imaginação como um poder por excelência e que está além de todas as outras formas e forças reivindicativas ou contestatárias. Com o mar sempre como pano de fundo e como *leitmotiv* para todas as transgressões, digressões e evasões. E, até certa medida, demissões.

6. Conclusão

Devido ao compromisso estrutural de parte substancial das literaturas africanas com o quotidiano, concluir que essas literaturas denunciam uma dimensão política *lato sensu* pode ser redundante. Como é sabido, as sociedades africanas

não só são tradicionalmente verticalizadas, como também estão seriamente condicionadas, em termos colectivos e privados, por um incontornável primado do poder político.

E tendo em conta o que hoje se passa em Moçambique, afinal, tal como em muitos outros países africanos, sob a eterna iminência ou vigência da instabilidade sociopolítica ou do terror, da corrupção generalizada, das endémicas e crescentes desigualdades sociais, do atropelo aos direitos mais elementares dos cidadãos, a questão que se impõe é: qual será a tendência dominante das relações de poder representadas na literatura moçambicana?

Abraçará ela definitivamente o actual pendor para a desterritorialização e para o apelo transnacional? Ou, então, manter-se-á fiel à sua tradição de irreverência, de confrontação e de denúncia tal como tem sido seu apanágio ao longo da sua ainda curta mas marcante trajectória? O avassalador *Nghamula. O homem do tchova (ou O eclipse de um cidadão)* (2012), do inconformado Aldino Muianga, é uma resposta eloquente a esta segunda questão.

Sem serem necessariamente excludentes, mas complementares às outras vertentes reconhecíveis neste sistema literário, todas elas necessariamente vão dando corpo àquela que é singular vocação da artes e das literaturas africanas, que é o de superiormente representarem o seu espaço vital, instituindo-se, desse modo, como um natural e dinâmico contrapoder.

Referências bibliográficas

- Bastos, Maria Benedita (2008), «Relendo a Literatura Moçambicana dos Anos 80», in Margarida Calafate Ribeiro; Maria Paula Meneses, *Moçambique. Das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 77-110.
- Bhabha, Homi K. (1995), *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Browne, Ruth (2012), «Debating Relevance: African Literature in Politics and Education» <http://postamble.org/wp-content/uploads/2012/06/RuthBrownefinal.pdf>.
- Craveirinha, José (1980), *Cela I*. Lisboa: Edições 70, 1980
- Foucault, Michel (1979), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Guattari, Félix (1986), *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, Ltda.
- Guita Jr., Francisco (2006), *Os aromas essenciais*. Lisboa: Caminho.

- Jeyifo, Biodun (org.) (2001), *Perspectives on Wole Soyinka: Freedom and Complexity*. Jackson: University Press of Mississippi, 2001.
- Khosa, Ungulani Ba Ka (1990), *Orgia dos loucos*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- Laban, Michel (1998), *Moçambique. Encontro com escritores*, vol. 1. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Aldino Muianga (2012), *Nghamula, O homem do tchova (ou O eclipse de um cidadão)*. Maputo: Alcance Editores.
- Ndebele, Ndjabulo (2012), «Should literature be political?», <http://www.theguardian.com/books/2012/oct/04/njabulo-s-ndebele-should-literature-be-political>.
- Okapi, Sangare (2007), *Mesmos barcos ou poemas de revisitação do corpo*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- San Bruno, Emílio de (1999), *Zambeziana. Cenas da vida colonial*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique [2.ª ed.].
- Saute, Nelson (1998), *Os habitantes da memória. Entrevistas com escritores moçambicanos*. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português.
- Sousa, Noémia de (2001), *Sangue negro*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos
- Timóteo, Adelino (2002), *Viagem à Grécia através da Ilha de Moçambique*. Maputo: Ndjira.
- Young, Robert (1996), *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Umbral III

Estados falhados? Discursos da colonialidade

FABRICE SCHURMANS

Ao estudar representações literárias do objeto Estado pós-colonial (Schurmans, 2014), deparei-me com a existência de um conjunto de bens simbólicos produzidos após as independências que remetiam as complexidades do Estado em questão para o fracasso, noção redutora com certeza, mas que permeia um número considerável de romances, ensaios, filmes, etc. Ou seja, quando se trata de abordar a noção de Estado pós-colonial, coloca-se de imediato uma questão de ordem epistemológica ou ainda de representação. Como Said mostrou para o Oriente e Mudimbe para a África negra, existe entre o sujeito e o seu objeto de estudo um vasto Texto *sempre já* presente, um conjunto de representações ideologicamente marcadas ou orientadas, a que o intelectual palestino chamava Orientalismo (Said, 1978) e o intelectual congolês Gnose (Mudimbe, 1988).¹ Ambos discriminaram e descreveram as genealogias do Orientalismo e da Gnose, o seu contexto epistemológico, as suas características discursivas e o seu conteúdo temático. Ambos se apresentam como incontornáveis para o estudo das representações do Sul enraizadas num certo Norte.

O que aqui me interessa particularmente é a existência de um Texto de cariz e conteúdo colonial que tem sido escrito depois das independências e que visa

¹Não será assim tão surpreendente o facto de muitos especialistas das Áfricas abrirem os seus textos com uma reflexão relativa à representação. Philippe Hugon, por exemplo, dedica as primeiras páginas da sua *Géopolitique de l'Afrique* a uma análise da representação do continente. Mesmo se for difícil desfazer-se da carga ideológica que acompanha os discursos ocidentais nesta matéria, é por aqui que é preciso começar: «A geopolítica da África começa por jogos de representação e de denominação mas igualmente de concetualização» (Hugon, 2006: 7).

explicitar as razões do suposto fracasso dos novos Estados.² Escolhi textos de Hélé Béji, Albert Memmi e Stephen Smith, entre muitos outros possíveis, porque, por um lado, se trata de autores com apreciável capital simbólico e, por outro lado, pelo facto de os seus ensaios serem emblemáticos relativamente a muitos dos preconceitos e estereótipos presentes num certo senso comum. A matriz é claramente colonial, mesmo quando se trata de textos contemporâneos, porque retomam, naturalizando-a, a conceção colonial do(s) Outro(s), com uma *nuance* porém: o racismo da pigmentação *quase* desaparece,³ substituído por um modo de classificação/exclusão mais subtil e mais pernicioso, o das diferenças entre culturas (Balibar e Wallerstein, 1997: 33). Tal deve-se, por um lado, aos múltiplos processos de resistência (afinal, o ser produzido e tido como inferior não só tinha a capacidade de resistir mas também de vencer) e às descobertas que invalidaram de vez as bases científicas do racismo. Perante esta situação inédita, tanto o Orientalismo como a Gnose só tinham uma alternativa: reproduzir o mesmo discurso ou tentar adaptar-se.

De acordo com Said, os dois termos não só se mantiveram como foram adotados por intelectuais oriundos do Sul (o autor reserva-lhes palavras muito duras na parte final de *Orientalism*), não o Sul como lugar de sofrimento e de luta para a emancipação, mas o Sul enquanto produto do império (Santos, 2000: 345). É essa reprodução do discurso por autores do Sul que me ocupa também nestas páginas. Se um Smith (2003) pode ser identificado como perpetuador do Texto que tem sido produzido no Norte no decorrer dos séculos, ainda que o sujeito a algumas adaptações, Béji (2008) e Memmi (2004) são claramente reconhecidos como intelectuais oriundos do Sul, dotados de um capital simbólico significativo adquirido na sua crítica ao colonialismo (no caso do segundo). A sua participação na reprodução do

² Este texto insere-se num trabalho mais amplo de interpretação da epistemologia colonial e da sua permanência após o fim formal do colonialismo (Schurmans, 2009; Schurmans, 2010a; Schurmans, 2010b).

³ A minha restrição «quase» deve-se ao facto de continuar a existir um discurso racista baseado na representação da cor dos Outros como marca de inferioridade. Entre os mais recentes «contribuidores» para a permanência da representação em questão, destaco James Watson, investigador americano, co-descobridor da estrutura do ADN, Prémio Nobel em 1962, que defendeu, na imprensa britânica, a inferioridade do homem negro por razões que teriam a ver com a genética: «Todas as nossas políticas sociais se baseiam no facto de a inteligência deles ser igual à nossa – enquanto todos os testes dizem que não é bem assim». As falácias deste investigador são facilmente reconhecíveis. Fala da existência de «testes», mas nunca específica, e, de maneira mais clássica, socorre-se das representações em vigor num certo senso comum. Assim, se admite que hoje muitos defendem a igualdade entre os seres humanos, «quem tem de lidar com empregados negros acha que isto não é verdade». (Milmo, 2007)

Texto e da ideologia que o sustenta, ainda que não constitua nenhuma novidade em termos de conteúdo – como mostrarei a seguir, entre Smith e Memmi existe uma comunidade ideológica bem como uma continuidade de conteúdo –, acrescenta uma dificuldade ao trabalho do analista pelo simples facto de serem eles a difundi-la: em nome da origem geográfica, podem ser facilmente recuperados por conservadores do Norte global a fim de fazer resvalar qualquer acusação de racismo.

Antes de examinar os três ensaios, parece-me necessário acrescentar ainda duas notas. Primeiro, é sabido que o Texto em questão se distingue não só pela sua diversidade (e.g. romances, relatos de viagens, ensaios teóricos) como pelo elevado número de ocorrências. Detenho-me aqui em escassos exemplos oriundos do mundo editorial de língua francesa, mas, como Said demonstrou (2004), neste caso a parte vale mesmo pelo todo, pois cada ocorrência funciona com recurso a um número reduzido de figuras e de representações *sempre já* disponíveis. No âmbito particular deste capítulo, o mais importante é a tomada de consciência de que o Texto se constituiu, através de um duplo processo de *iteração* e de *naturalização*, na realidade não só para figuras do campo intelectual como para grande parte do senso comum.

Em segundo lugar, se Said e Mudimbe se tornaram incontornáveis para a análise do Texto, dedicaram a sua atenção ao livro, qualquer que fosse a sua natureza. Por razões que têm a ver com a sua formação, com os seus hábitos de consumo cultural ou ainda, mais simplesmente, por pertencerem a uma geração mais ligada à escrita do que à imagem, deixaram de lado a importância desta para dar conta das razões da permanência e da naturalização do Texto. Pois este encontrou em novos suportes (e.g. cinema, séries televisivas, noticiários) meios inéditos de amplificação ideológica junto de um público alargado e não especializado. Devido ao seu sucesso popular, a análise de noticiários, tal como de filmes ou de séries televisivas, tornou-se tão necessária como a do texto literário. Um exemplo bastará para ilustrar a necessidade de analisar igualmente os suportes em questão.

O terramoto do Haiti em Janeiro de 2010 permitiu verificar não só a disponibilidade imediata do Texto como a facilidade com a qual este se adapta a contextos diferentes. Haiti não é África Central, mas tanto o conteúdo das ocorrências como as suas estratégias argumentativas são idênticos independentemente dos contextos, partindo do princípio, assumido mais ou menos abertamente, de uma comunidade/continuidade entre o continente e a ilha. Assim, o noticiário de 13 de Janeiro de 2010 (20h00) do principal canal público francês (*France2*) ilustra paradigmaticamente o funcionamento retórico do Texto: utiliza principalmente a comparação,

a oposição ou a antítese, a omissão (consciente ou não), a concessão momentânea, entre outras figuras.

A contextualização dura pouco menos de dois minutos (10'42 -> 12'27) e pretende esclarecer o recetor sobre a história do país. Para a localização, a reportagem recorre a um mapa oriundo do programa *Google maps* e a alguns planos da outra parte da ilha, São Domingos, país evocado com recurso ao estereótipo (vistas aéreas de praias, do mar turquesa): «Bem conhecido dos *tours operators*, primeiro destino turístico das Caraíbas». Acrescenta: «Ali as férias são agradáveis e o clima tropical». Como tentarei demonstrar na análise de Béji, Memmi e Smith, o Texto precisa, em muitas das suas ocorrências, de um comparado e de um termo de comparação, de um polo positivo ao qual contrapor o polo negativo da comparação (São Domingos vs. Haiti aqui, Japão vs. África para Smith, Europa vs. África para Béji e Memmi). Porém, é necessário ter em conta que a operação de redução da complexidade antecedeu a figura da comparação, pois o primeiro elemento é também o resultado de um processo de seleção/ocultação (São Domingos é produzido antes de mais como um lugar paradisíaco).

O segundo momento é o da oposição. A voz *off* aborda o Haiti com uma locução adverbial (*En revanche* – Em contrapartida) que induz o deslize espontâneo do telespectador de um polo para o outro: «Em contrapartida, o vizinho haitiano é um dos países mais pobres do planeta», comentário ilustrado por um plano de grande conjunto fixo de uma favela, ou pelo menos do que o senso comum ocidental associa a uma favela. Seguem-se dados sobre a pobreza no país (76% vive com menos de 1,30€ por dia, 2 milhões de pessoas «amontoam-se» em Port-au-Prince) com planos de anónimos que, pela associação imagem/comentário, devem funcionar como ilustração da situação social descrita (assim, temos um plano fixo de uma mulher e de uma criança a vender comida à beira de uma estrada com o que parece ser um esgoto a céu aberto em pano de fundo). Ter-se-á notado desde já que, à semelhança do Texto escrito, o noticiário não cita as suas fontes, afirma sem dar a possibilidade de confirmar ou rebater as suas asserções por parte do recetor.

À comparação/oposição geográfica e social segue-se outra que permite a articulação com outra figura, a da omissão, emblematicamente expressa em «e todavia tudo tinha começado bem». O país proclamara a sua independência em 1804, tornando-se a primeira república negra do mundo, adiciona o comentário sempre em *off*, com a aparição de um outro mapa, histórico desta vez, e de gravuras de casas locais, de personagens, acontecimentos. Estas servem ao mesmo tempo

de marcador temporal e de ilustração muda do comentário, pois nenhuma foi objeto de introdução e ainda menos de análise. O que vemos nas gravuras? Saberão os espetadores que a personagem filmada em plano aproximado ao peito é Toussaint-Louverture? Quem são os soldados brancos que afrontam os revoltados negros? Porquê um *zoom* ótico numa personagem que declama perante uma multidão? Se for para o evidenciar, porque não temos acesso à sua identidade, ao lugar onde fala, ao tema da declaração?

A omissão funciona aqui tanto ao nível da forma (as imagens mudas, o que mostra a inépcia do truísmo jornalístico que afirma que «uma imagem fala por si») como do conteúdo (o «tudo tinha começado bem» não encara certamente a presença colonial francesa nem a responsabilidade pós-colonial dos governos franceses sucessivos na instabilidade política que se seguiu à independência). O resto da história do país é reduzido a uma sucessão de golpes ou de tentativas de golpes e à rápida evocação das duas ditaduras Duvallier (pai e filho). O que permite ao jornalista concluir em *off*, com planos de jovens armados que deverão evocar para o senso comum os *gangs*, a criminalidade violenta: «Hoje em dia, a ilha vive ao ritmo das instabilidades políticas... Em 200 anos, a ilha afundou-se e perdeu os seus sonhos».

Se estes escassos dois minutos permitiram ao telespectador associar o Haiti a outras representações veiculadas pelos noticiários a propósito de parte do continente africano, omitiram, consciente ou inconscientemente, as responsabilidades respetivas do antigo poder colonial por um lado (França)⁴ e do poder neocolonial por outro lado (os Estados Unidos, que ocuparam de facto o Haiti de 1915 a 1934). O carácter lacónico da afirmação – «a ilha afundou-se e perdeu os seus sonhos» – remete ainda para o que o Texto contemporâneo diz do Estado pós-colonial, ou seja, que houve esperança mas que o desmoronamento tem sido geral desde as independências. Neste aspeto, a diferença de *locus* não parece significativa: as posições do Haiti e de qualquer outro país em guerra no continente africano são permutáveis. Na Ilha como no Continente, «Tout avait si bien commencé»...

Esta articulação entre o sonho atraído e o consecutivo insucesso permite voltar a Béji, Memmi e Smith, pois, para estes também, o ponto de partida é a

⁴ Neste caso, tratar-se-á possivelmente de um caso de manipulação consciente. Depois da contextualização, o pivô anuncia com um orgulho não dissimulado: «De qualquer maneira, desde há algumas horas o mundo mobiliza-se pelo Haiti, a começar pela França». Não se trata só de exonerar a França do seu passado como também de a apresentar como a salvação das vítimas da catástrofe.

constatação do fracasso do Estado pós-colonial e, à semelhança do que se verifica na reportagem analisada, as razões do fracasso recaem inteiramente sobre os autóctones. Antes de passar à análise dos três textos, é preciso evidenciar o capital simbólico apreciável de cada um dos autores. Stephen Smith, francês de origem norte-americana, era na altura da publicação do seu texto responsável pelo serviço África do jornal *Le Monde*, depois de ter ocupado funções semelhantes no *Libération* e de ter sido correspondente em África para a RFI e a agência Reuters. Em 2005, deixou as suas funções no diário francês para se dedicar ao ensino e ao jornalismo como independente. Como é sabido, Albert Memmi, escritor e ensaísta tunisino, foi um dos principais críticos do colonialismo (nomeadamente em *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*). Por fim, Hélé Béji, antropóloga e ensaísta tunisina, é autora de vários livros e de artigos em revistas como *Le Débat* e *Esprit*, que, pelo seu prestígio, contribuem para o aumento do capital simbólico dos que ali publicam. Além disso, ainda do ponto de vista institucional, é de ter em conta que os três autores publicaram os ensaios em análise em editoras parisienses de renome: Hachette (Smith), Gallimard (Memmi) e Arléa (Béji). Do ponto de vista do recetor, o capital simbólico, tanto o dos autores como o das editoras, beneficia as obras em questão em termos de veracidade e de credibilidade. Como duvidar de um Smith que, por um lado, era – e continua a ser para muitos – «o» especialista do continente em órgãos respeitados do campo jornalístico francês, e, por outro lado, publica a sua *Negrologia* numa editora que também divulgou uma Aminata Traoré, ideologicamente situada nos antípodas do autor?

No entanto, estes três livros têm em comum não só perpetuar grande parte do Texto, tanto do ponto de vista do conteúdo como das suas características retóricas, como contribuir, à semelhança do Orientalismo, para a transformação do discurso em realidade. Ou seja, perpetuam a moldura estanque que, num mesmo gesto, enclausura o seu objeto no Texto e faz deste o referente para um certo senso comum ocidental. Tal como Said e Mudimbe postulam, o Texto em questão ou Gnose revela mais sobre um certo Ocidente e a sua maneira de (continuar a) olhar os outros do que sobre o objeto que pretende estudar:

Na sua variedade e contradição, os discursos discutem explicitamente os processos europeus de domesticação da África. Se estes discursos têm de ser identificados com alguma coisa, tem de ser com os sinais/signos intelectuais europeus e não com as culturas africanas. (Mudimbe, 1988: 67)

Um dos «signos» em questão reside em certos estilos e abordagens: sintaxe rápida, procura da expressão sedutora, crítica de superfície, poucas referências bibliográficas e quase nenhuma nota de rodapé. O que deveria, pelo tema, ser alvo de um exame aprofundado, torna-se numa acusação ou investigação em detrimento exclusivo de um sujeito reduzido ao seu esfarrapo de «descolonizado.» Assim, Smith começa com uma afirmação que vale como programa tanto do ponto de vista da forma como do conteúdo. O continente é encarado como um todo absurdo e sem sentido: “Ubuland” sem fronteiras, terra de massacres e de fomes, terra de morte para todas as esperanças» (Smith, 2003: 13). Logo a seguir, o autor acrescenta: «Porque morre a África? Porque se suicida». Aqui, como nos outros textos, a parte vale pelo todo e o todo pela parte (a metonímia e a sinédoque são as figuras dominantes), pois um traço observado algures é imediatamente objeto de um processo de generalização/amplificação. No passo seguinte, Memmi atribui todos os males do Estado pós-colonial não à sua matriz colonial, mas a uma espécie de atavismo, assim como às práticas políticas locais. Nenhum país é citado, nenhum estudo é invocado para conferir alguma pertinência ao que se transforma em julgamento de valor superficial:

Se o descolonizado ainda não é o cidadão livre de um país livre, é por continuar a ser o boneco impotente da antiga fatalidade. Se a economia falha, a política é inigualitária, a cultura fossilizada, é sempre por culpa do ex-colonizador; não por causa da sangria sistemática do produto nacional pelos novos senhores, nem da viscosidade da sua cultura que não consegue abrir-se ao presente e ao futuro. (Memmi, 2004: 44)

Neste extrato, o artigo definido («o descolonizado», «a política inigualitária»...) designa uma categoria geral que pretende abranger a complexidade das sociedades em questão. À semelhança do Texto orientalista, a principal característica estilística do Texto africanista reside na repetição infundável do mesmo; daí a utilização dos artigos definidos que reduzem a plurivocidade, a complexidade do real, a um enunciado onde o verbo ser (être), inserido numa estrutura sintática simples (num modo afirmativo ou negativo), se revela o código suficiente e necessário para entender a representação da África assim construída. Said notava que o Orientalismo não se escondia atrás de metáforas obscuras, que não desenvolvia estratégias argumentativas complexas: a ideologia jaz na superfície do discurso. Por outras palavras, o significado do Texto, orientalista ou africanista, não está escondido, mas imediatamente visível.

Se, no início do seu ensaio, Béji admite a responsabilidade, por um lado, do colonialismo e, por outro lado, das relações desiguais de poder entre Norte e Sul como justificações da situação difícil em que se encontra o Estado pós-colonial,⁵ é para em seguida atribuir a responsabilidade principal ao próprio «descolonizado». Fundamenta a sua observação numa espécie de traço ou de tendência inerente à psicologia do sujeito local:

Entre nós, não se nasce déspota, tornamo-nos déspotas. Em cada descolonizado dorme um pequeno déspota, e o chefe não passa da imagem deste amor despótico difuso em toda a população. [...] Cada descolonizado que acredita detestar o poder de facto idolatra-o, pois encontra aí uma proteção primitiva. Ama o poder não pelos sacrifícios que exige, mas por causa das vantagens que proporciona, e os opositores que o contestam na realidade cobiçam-no, com a esperança palpitante de obter para si todas essas mesmas vantagens. (Béji, 2008: 67-68)

Esta tendência para pintar em traços largos com recurso à generalização e à metonímia desemboca, por um lado, num inevitável prejuízo para o retratado e, por outro lado, na contradição. É disso exemplo Béji, que, antes de atribuir o despotismo a uma disposição do «descolonizado» para tal regime, insistira nas difíceis condições de vida da maior parte dos descolonizados e no desinteresse destes pelos assuntos políticos por causa da fome e das crises económicas, ou seja, o próprio autor afirmara a importância do contexto social para explicar a suposta falta de interesse pela política por parte do «descolonizado» (mais uma vez, a utilização do artigo definido dá a entender que se trata dos descolonizados no seu conjunto). Porém, logo em seguida, e sem transição discursiva, defende o oposto, a saber que no fundo, no seu ser íntimo, o descolonizado se interessa pela política por causa do poder. Esta contradição entre a responsabilidade do Estado pós-colonial e a do sujeito atravessa o ensaio, estruturando-o. É no sexto capítulo (*L'envers du décor*) que a contradição se revela mais claramente: o descolonizado gostaria do aparato do poder, mas não faria nada para melhorar o seu dia-a-dia. Viveria num contexto de sujidade e descalabro, mas não se esforçaria para remediar estes males, comentário que ganha alguma ironia no recente contexto da revolução tunisina:

⁵ É de notar que a autora nunca especifica a que tipo de Estado pós-colonial se refere no seu estudo (do Magrebe? Da África Central?).

Amamos as medalhas e as fitas oficiais, as guardas de honra, as cerimónias, a pompa, o candelabro, os aplausos, os cortejos, mas despejamos o lixo a céu aberto nas nossas ruas, e não nos dignamos a arranjar as nossas lâmpadas estragadas e os nossos passeios desfeitos. (Béji, 2004: 74)

Admite a seguir que a administração, ou seja, o Estado, talvez seja responsável por este caos, mas tal é dito *en passant* antes de continuar a retratar o «descolonizado» com desprezo. Este acumula os clichés *sempre já* disponíveis no Texto:

Que sociedade a não ser esta em que os vossos compatriotas vos envenenam a vida! A nossa regra de ouro? A falta de regra. O nosso princípio de solidariedade? Maltratar os outros antes que eles nos maltratem. O nosso patriotismo? Fazer tudo para tornar o país insuportável. A nossa coragem? Cultivar uma preguiça sem sonho e sem ilusão. A nossa inteligência? Roubar aos outros o que os nossos defeitos não nos permitiram obter. Algumas vezes, como que por milagre, uma alma ainda intacta arranja energia para fazer uma boa acção. (Béji, 2008: 78)

A anomia, a violência como modo de socialização, a preguiça e a consequente apetência pelo roubo fazem parte das representações *sempre já* disponíveis no Texto, que cada ocorrência retoma e atualiza em formulações que pouco divergem entre si. Em Béji, Memmi e Smith, o Texto evidencia uma característica central: a inútil citação de casos, de exemplos concretos, pois o ser «descolonizado» agrega por natureza os traços descritos. É uma representação do mundo, um sistema, que Said descreveu no contexto orientalista:

[A atitude orientalista] tem em comum com a magia e com a mitologia o carácter autocontido de um sistema fechado que se reforça a si mesmo, no qual os objectos são o que são *porque* são o que são, de uma vez e para sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar. (Said, 2004: 81)

Neste contexto, Smith desmarca-se dos seus colegas unicamente por resvalar mais facilmente para a invetiva, como quando recupera uma imagem já muito usada no Texto: «Africanos massacram-se em massa, e até – e que nos desculpem – “devoram-se” entre si»⁶ (Smith, 2003: 24). O quadro fica completo com a reprodu-

⁶ No original, o verbo intransitivo «bouffer» pertence ao registo familiar e significa «comer sem maneiras». Na citação de Smith, torna a acusação de canibalismo ainda mais violenta.

ção do clichê de África como terra que nada de importante legou à humanidade. É a imagem utilizada para explicar o atraso de um continente: «que não inventou nem a roda nem o arado, que desconhecia a tração animal e tardou a praticar a irrigação [...]» (Smith, 2003: 24). À semelhança de Béji, o alvo é o homem medíocre, o homem do dia-a-dia, o anónimo, em suma o Homem negro, «que não corre o risco de se alienar num produtivismo à ocidental» (Smith, 2003: 57).⁷

Uma vez que este tipo de representações já foi suficientemente estudado (Mudimbe, Said, Castro Henriques), não se justifica prolongar a descrição da sua atualização em Béji, Memmi e Smith. Em tudo correspondem ao que Said notava das ideias associadas ao Islão no Texto orientalista: perentórias e auto-evidentes (Said, 2004: 82-83). Do ponto de vista retórico, os três textos utilizam muitas vezes a concessão momentânea ao adversário para melhor contra-atacar:

Sem dúvida, há uma origem colonial nesta situação, mas [...] (Memmi, 2004: 46)

A exploração da «África solidária» pelo «Ocidente ganancioso» é uma caricatura, ainda que o abuso de confiança exista e a desigualdade nas relações de força coloquem o continente negro numa posição de fraqueza prejudicial. Em contrapartida, a exploração dos africanos pelos africanos é uma realidade, marcada pelo tabu. (Smith, 2003: 58)

A concessão momentânea, como se vê nos exemplos citados, tem a ver com os papéis respetivos do colonialismo, do neocolonialismo e da globalização neoliberal no desenvolvimento e na manutenção de relações desiguais entre países do Sul e instituições do Norte (Banco Mundial, FMI, União Europeia). Os três autores minimizam a responsabilidade dos fenómenos em questão e dão mais destaque à psicologia coletiva, a uma cultura sem dinamismo, em suma, a um ser coletivo reduzido a uma essência sem outro conteúdo para lá da própria absurdidade.

Neste ponto, Béji, Memmi e Smith acompanham o discurso oficial francês sobre o passado colonial do país. No seu entretanto já famoso discurso de Dakar (2007), Nicolas Sarkozy também utilizava a concessão momentânea (o colonialismo

⁷No final de *Orientalism*, Said afirma que o racismo anti-árabe substituiu o anti-semitismo e o racismo contra os negros: «Isto porque, ao mesmo tempo que já não é possível escrever dissertações cultas (ou até populares) sobre a “mente negra” ou a “personalidade judia”, é perfeitamente possível dedicar-se a pesquisas sobre a “mente islâmica” ou o “carácter árabe” [...]» (Said, 2004: 308-309). A análise do Texto contemporâneo, sobretudo no contexto europeu, põe, porém, em questão esta afirmação do intelectual palestino.

cometeu crimes, mas não pode ser responsabilizado por todos os males). Esta retórica da concessão tem marcado o recente surto de discursos que se opõem à *repentance*, a suposta obsessão francesa pelo pedido de desculpas. Pascal Blanchard, reputado historiador da colonização francesa, analisou o dispositivo retórico em causa:

A nova linha oficial parece, assim, dual: reconhecimento das *exações e crimes* mais graves e simbólicos – repressão policial contra os militantes argelinos em Paris, no dia 17 de outubro de 1961; massacres do exército no Constantinois, em maio de 1945; repressão militar e policial em Madagáscar, em 1947; torturas pelo exército na Argélia, de 1956 a 1960... – e afirmação dos benefícios do projeto colonial, benefícios derivados dos objetivos generosos do projeto colonial, ou seja *da missão civilizadora*. (Blanchard, 2007: 37)

Em Béji, Memmi e Smith, o termo europeu da comparação está constantemente presente e sempre associado ao polo positivo, enquanto «o descolonizado» é construído no seu oposto, polo da negatividade absoluta. O mesmo Memmi que, nos anos 50, tinha analisado com justeza as características da situação colonial, afirma o seguinte meio século depois:

Mesmo no passado, seja quais forem as suas responsabilidades, a colonização não é responsável por tudo. As fomes existiam antes; a corrupção não data da colonização europeia. [...] Sem que tenha sido a sua vontade expressa, a colonização ocidental foi mesmo ocasião para alguns avanços técnicos, políticos e ou culturais, como acontece nos contactos entre civilizações. Em numerosos domínios, a África do Sul continua a viver do que adquiriu nessa altura. Se a colonização parou o desenvolvimento dos colonizados, em todo o caso não gerou o seu declínio anterior. (Memmi, 2004: 45)

Béji, que defende que o descolonizado poderia ter achado numa certa modernidade europeia as ferramentas para a sua emancipação, constata que este preferiu regredir, fechar-se sobre si, agarrar-se à sua religião, à sua cultura, mais uma vez parada num passado idealizado. O «descolonizado» evitaria questionar-se, questionar as suas responsabilidades, preferindo acusar o Ocidente dos seus males: «Enquanto o Ocidente nos parecer ser sempre a causa de todos os nossos males, nada de grande nem de nobre sairá de nós» (Béji, 2008: 116). Ter-se-á notado esta inclusão sempre totalitária de todos os indivíduos e de todas as tradições no lado do negativo: «É preciso reconhecê-lo, tudo o que saiu da nossa identidade foi factor

político de tirania. [...] Os nossos costumes não trouxeram mais humanidade ao mundo.» (Béji, 2008: 117)

Como se constata aqui, o essencialismo, traço importante do Texto, estrutura as ocorrências, e atinge cada um dos polos. Assim, a Europa é antes de mais a que tem sido produzida e representada como *locus* da modernidade, dos Direitos Humanos, da Liberdade, das Luzes, nunca a Europa que para chegar a tal representação de si teve de passar por vários processos de erradicação das suas próprias alteridades. Para Mudimbe, a conceção de uma História hegemónica que favoreceu a separação entre nós e eles, entre o civilizado e o primitivo, traduz a incapacidade, por parte de muitos, de pensarem o implícito, o quase impensado da civilização ocidental hegemónica, ou seja, a presença *aqui* de outras racionalidades pouco ou nada conhecidas, porque foram produzidas como não existentes (Mudimbe, 1988: 190). Encarado deste modo, o polo positivo só adquire significado quando contraposto a um polo negativo marcado por um processo de essencialização semelhante.⁸ A violência pós-colonial, marca de negatividade de predileção para os três autores, não precisa nesta perspetiva de explicação aprofundada, pois parece surgir do interior (da cultura pré-colonial, da religião, de uma tendência intrínseca): «Talvez esta obstinação na violência seja a prova da nossa socialização insuficiente, da *nossa animalidade intrínseca*.» (Memmi, 2004: 91; sublinhado meu).

É certo que o mesmo Memmi reconhece, *en passant* mais uma vez, uma certa responsabilidade do Estado-nação importado, herança do colonialismo, mas prefere atribuir as causas do fracasso aos potentados locais, sem uma palavra sobre o modelo do potentado (o administrador colonial), sobre as ligações entre alguns potentados e ex-poderes coloniais (ou seja, o neocolonialismo), sobre a eliminação de dirigentes alternativos, com a indiscutível participação das antigas potências coloniais nalguns casos (Lumumba e Sankara, por exemplo). Como já referi há pouco, o recurso a este tipo de dispositivos retóricos contém necessariamente as suas próprias contradições. No caso de Memmi, elas surgem quando, ao tentar demonstrar as razões internas do arbitrário e da violência, estabelece, sem apro-

⁸Béji proporciona um paradigma da complementaridade entre os polos quando, no final do seu ensaio, opõe simetricamente os «Ocidentais» a «Nós»: «Eles» são racionais enquanto «Nós» somos emotivos, são eficazes (porque são racionais) enquanto nós somos ineficazes (porque somos irracionais), são trabalhadores e dedicados, enquanto nós somos preguiçosos, etc. (Béji, 2008: 209-212). O corolário em Béji é a quase declaração de amor por esse Ocidente sonhado: «Há que ser honesto. Há que reconhecer, a vossa humanidade, europeus, é a vossa consciência profissional, o vosso amor pelo trabalho bem feito, a vossa eficácia na urgência. Aparentemente, é mais fria, mas, na realidade, é mil vezes de maior confiança. Entre nós, ela é calorosa, mas, no final de contas, é desastrosa.» (Béji, 2008: 209)

fundar e para logo a seguir voltar à sua linha de pensamento central, uma continuidade entre a lei da colónia e a do Estado pós-colonial: «Eis que o direito colonial, tendo sido abolido, não foi realmente substituído» (Memmi, 2004: 99). E, um pouco mais à frente, acrescenta: «Os presidentes das novas repúblicas imitam em geral o poder colonial no que este tem de mais arbitrário.» (Memmi, 2004: 100)

Eis em suma o que o Texto diz das razões do fracasso do Estado pós-colonial. O verbo «dizer» importa aqui, pois o Texto, se diz, não explicita, não fundamenta as suas observações, limita-se a recuperar e reproduzir as imagens *sempre já* disponíveis no armazém do Texto. O campo semântico que se foi construindo em torno do Estado pós-colonial visa sobretudo, como referi a abrir, fechar o objeto de estudo numa moldura estanque e imóvel. É o que faz Smith de maneira paradigmática: numa página, cinco vocábulos e expressões constituem este campo semântico – «*dégringolade*», «*mécanique du malheur*», «*échec*», «*cataclysm quasi général*» ou ainda «*débâcle*» do Estado pós-colonial (Smith, 2003: 51) – para descrever o que ele considera um fenómeno comum a todos os países do continente (daí a irrelevância da análise pormenorizada de caso, pois o que é dito sobre um vale para o todo).

O Texto não para assim de produzir ocorrências, de (re)atualizar a sua reserva de imagens em suportes diversos. Dediquei alguma atenção ao ensaio, mas é sabida a disposição do Texto para se adaptar não só a outras práticas literárias como a outros tipos de discursos, como tentei demonstrar com a análise da reportagem sobre o Haiti.⁹ O Texto continua a proliferar, em palavras e imagens, e, enquanto discurso naturalizado e difundido em todas as camadas sociais, tornou-se extremamente difícil substituí-lo por representações mais matizadas, articuladas e informadas junto do senso comum.

Por fim, é conhecida a disponibilidade destas imagens e representações independentemente do seu lugar de enunciação, ou seja, atualizam-se, propagam-se, naturalizam-se tanto em Paris e Bruxelas como em Lisboa. No caso português, a (re)produção de imagens e estereótipos insere-se no contexto de uma produção discursiva importante que visava convencer todos os quadrantes da sociedade da

⁹Entre os teóricos pós-coloniais, Quayson (2005) foi dos poucos a indicar novos caminhos para entender como o Texto (tanto o orientalismo como o africanismo) conseguia propagar e naturalizar o seu conteúdo junto de um público cada vez maior. No seu ensaio, analisa pormenorizadamente o conteúdo ideológico de um episódio da série *X-Files*, claramente recetáculo e sobretudo amplificador, dado o seu sucesso, das determinações do Texto. Outras séries de sucesso como *24 hours* ou *The Unit* não escondem um racismo cultural do qual a essência «mundo árabe» é o principal alvo. Como dizia acima, analisá-las tornou-se tão ou talvez ainda mais importante do que analisar obras literárias portadoras da mesma carga ideológica.

importância do colonialismo para a nação. Alexandre (1995), Calafate Ribeiro (2004), Castro Henriques (2004) e Rosas (1995) evidenciaram a existência de um Texto com especificidades *sui generis*, um Texto que servia sobretudo para agregar a nação em torno de um projeto e que, apesar das suas pretensões, muitas vezes pouco ou nada tinha a ver com as realidades da ocupação portuguesa de partes de África. Verifica-se nos textos académicos citados a proliferação de termos que remetem para um colonialismo encarado como representação, como Grande Narrativa com pretensão holística, mais do que para uma prática social. Alexandre insiste no papel central de dois mitos (o mito do Eldorado e o da herança sagrada) para apontar para a especificidade do imperialismo português, enquanto Rosas prefere falar do «paradigma ideológico colonial» ou, no mesmo artigo, de «largo investimento ideológico» do regime no desenvolvimento e na sedimentação da «consciência colonial». Qualquer que seja o termo escolhido (mito ou ideologia), e apesar das suas *nuances* lexicais, ambos acarretam uma pretensão totalitária ou holística, ou seja, apresentam-se como narrações cujo objetivo é não só dizer toda a realidade como substituir-se a ela e assim oferecer uma descrição sublimada das ocupações coloniais. Margarida Calafate Ribeiro fala a este propósito de «discurso político ficcional, esquizofrenicamente desproporcionado quando comparado com a realidade descrita» (2004: 164).

À semelhança do que se verificou noutras metrópoles, esta Grande Narrativa reificou-se num sem número de suportes de origem diversa de maneira a popularizar-se (e, sobretudo, a naturalizar-se): manuais escolares, canções, cinema, literatura, exposições coloniais. Rosas sublinhou o desfasamento completo entre este «investimento ideológico» por parte do Estado Novo, que assim celebra as suas realizações coloniais, e «o real desinvestimento económico público no ultramar até ao fim da II Guerra Mundial» (1995: 28). O que aqui importa não são tanto a história e as especificidades do colonialismo português, mas antes a existência de um Texto que, por um lado, como mostrou em pormenor Isabel Castro Henriques, partilha certos aspetos com os seus homólogos francês e belga¹⁰ e que, por outro, por se tratar de

¹⁰ Entres os pontos comuns aos Textos português, francês e belga, destaco o que Castro Henriques chamou de mito da superioridade do homem branco e da consequente inferioridade do Negro. «O primeiro detém o progresso, o conhecimento, a História, a razão, a capacidade de previsão e de organização, ao passo que o segundo, que é naturalmente feio, se mantém dissolvido na natureza sendo por isso passivo e adormecido. A sua selvajaria não lhe permite organizar nem religião, nem formas políticas, nem História» (2004: 51). Ter-se-á notado a permanência do mito em ocorrências como as de Smith e de Memmi e, claro, no discurso de Dakar do ex-Presidente Sarkozy.

uma ideologia tão profundamente enraizada, se manteve em parte no Portugal pós-colonial. Castro Henriques não hesitou em afirmar a este propósito:

A insensibilidade portuguesa – como aliás europeia – que não pode deixar de surpreender, deve-se a um preconceito que não está ainda morto na sociedade portuguesa contemporânea: os africanos são naturalmente escravos e estão naturalmente destinados a ser servidores dos brancos, e dos portugueses em particular. A violência do preconceito, reforçado pelo inventário dos caracteres somáticos (cor da pele, tipo de cabelo, odor e maneira de falar), ainda não abandonou a sociedade portuguesa, explicando a marginalização violenta a que estão votadas as comunidades migrantes africanas. (Castro Henriques, 2004: 28)

Como vemos, as ocorrências analisadas não enriquecem o Texto, não trazem novas imagens, limitam-se a retomar/repetir o dispositivo *sempre já* disponível; daí, sem dúvida, a sensação de monotonia na leitura de cada ocorrência, mas é esta retoma que contribui justamente para a força do Texto. O seu enraizamento na episteme ocidental, a sua repetição numa multiplicidade de suportes, a sua *naturalização* junto de um público alargado, explicam em grande parte a sua permanência. Como qualquer outra ideologia, o Texto adapta-se às suas ocorrências e cada uma destas é ao mesmo tempo recetáculo e amplificadora de ideologia. Já em 1952, Fanon verificava a dificuldade de combater a representação desvalorizante do negro, mesmo quando se utilizava a arma da razão. Explicava o fracasso da tentativa por causa justamente do poder da representação do(s) Outro(s), reduzido(s) a um cenário numa História contada por e para o mesmo europeu, ou a uma narrativa da qual aquele não é o sujeito nem o autor: «Haverá sempre um mundo – branco – entre vocês e nós... Esta impossibilidade para o outro [ou seja o Branco] de liquidar de uma vez por todas o passado.» (Fanon, 1952: 98)

As várias denominações que têm sido utilizadas nas análises teóricas pós-coloniais (impregnação, pessoalidade colonial, colonialidade do ser) apontam para a *naturalização* por parte do senso comum das características do Texto. É provável que nenhum dos elementos que aponte tenha por si só o poder de impor o Texto junto do senso comum. É por constituírem uma teia ou uma rede de significados que os discursos em questão não só fizeram do Texto o que ele é hoje como facilitaram a sua natural e automática reprodução. A sua eficácia deve-se em grande parte, por um lado, à disponibilidade imediata das suas representações e, por outro, graças ao recurso permanente à metonímia, à sua faculdade de adaptação a con-

textos diferentes. Assim, as razões do Estado dito falhado valem tanto para qualquer país da África central como para o Haiti. O poder de persuasão do Texto deve-se também ao número reduzido e à simplicidade das suas explicações. Com Béji, Memmi e Smith é de facto «fácil» entender as razões da violência pós-colonial, do fracasso do Estado, das suas crises sociais e económicas. Simplicidade Adaptabilidade Disponibilidade (SAD), três termos que explicam não só a permanência do Texto como também a dificuldade, não em propor, mas em fazer ouvir outros discursos, que, embora disponíveis, são muito mais complexos do que os ensaios curtos de uma Béji ou de um Memmi. Frente a esta estrutura, frente ao Texto, existem certamente outras vozes (e.g. Mabeko-Tali, Mamdani, M'Bokolo, Ki-Zerbo) que propõem narrativas alternativas, mais matizadas, com todas as garantias de rigor científico, mas a complexidade das suas obras dificilmente lhes permite competir com o SAD do Texto, e muito menos desarticulá-lo.

Referências bibliográficas

- Alexandre, Valentim (1995), «A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)», *Penélope*, 15, 39-52.
- Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel (1997), *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- Béji, Hélé (2008), *Nous, décolonisés*. Paris: Arléa.
- Blanchard, Pascal (2007), «Histoire coloniale: la nouvelle guerre des mémoires», *Cultures Sud: Retours sur la question coloniale*, 165, avril-juin, 35-40.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil.
- Henriques, Isabel Castro (2004), *Os pilares da diferença: relações Portugal-África. Séculos XV-XX*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Hugon, Philippe (2006), *Géopolitique de l'Afrique*. Paris: Armand Colin.
- Memmi, Albert (2004), *Portrait du décolonisé*. Paris: Gallimard.
- Milmo, Cahal (2007), «Fury at DNA pioneer's theory: African are less intelligent than Westerners», *The Independent*, 17 de outubro (<http://www.independent.co.uk/news/science/fury-at-dna-pioneers-theory-africans-are-less-intelligent-than-westerners-394898.html>). Acedido a 2 de fevereiro de 2014.
- Mudimbe, V.Y. (1988), *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington & London: Indiana University Press & James Currey.

- Quayson, Ato (2005), «Postcolonialism and Postmodernism», in Henry Schwarz; Sangeeta Ray (orgs.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 87-109.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos. Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Rosas, Fernando (1995), «Estado novo, império e ideologia imperial», *Revista de História das Ideias*, 17, 19-32.
- Said, Edward (2004), *Orientalismo*. Trad. Pedro Serra. Lisboa: Cotovia.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Schurmans, Fabrice (2009), «De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy: leitura pós-colonial do discurso africanista», *e-cadernos CES*, 2, (<http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/pages/pt/indice.php>).
- Schurmans, Fabrice (2010a), «O esquecimento da complexidade e a memória da essência: Hútu e Tutsi na literatura colonial», in Fernanda Mota Alves et al. (orgs.), *Filologia, Memória e Esquecimento*. Famalicão: Húmus: 657-72.
- Schurmans, Fabrice (2010b), «O genocídio do Ruanda no cinema: ausência, representação, manipulação», *Oficina do CES*, 336 (<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/336/336.pdf>)
- Schurmans, Fabrice (2014), *O Trágico do Estado pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*. Coimbra: Almedina.
- Smith, Stephen (2003), *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Paris: Hachette Littératures.

Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África

CATARINA MARTINS

A partir da perspectiva de uma feminista do Norte que pretende aprender com o Sul, este texto faz uma pequena síntese de alguma da teoria feminista de mulheres africanas, refletindo sobre como ela pode contribuir para transformar e enriquecer os feminismos do Norte, no que diz respeito ao seu olhar sobre si mesmos e sobre o Outro, no sentido de solidariedades mais amplas e fortes.

O objetivo deste texto é tão difícil de concretizar quanto necessário. Necessário, devido ao grande desconhecimento que me parece existir no contexto académico português em relação aos feminismos africanos. Difícil, porque implica reduzir a um texto as dinâmicas imensamente múltiplas dos feminismos em África, que trilharam caminhos de grande heterogeneidade consoante contingências contextuais e históricas num continente extremamente diverso (Mama, 2011: 8). É por isso que restrinjo a minha análise a uma parte da teoria dos feminismos africanos (e só da teoria), com a consciência de que estou a fazer incidir o meu olhar sobre aquela que mais chegou ao Norte, o que revela um viés muitas vezes difícil de superar, dada a dificuldade de acesso a publicações de difusão internacional por parte de reflexões menos *mainstream*. De qualquer forma, creio fazer jus a algumas das ideias mais significativas que podem ajudar a uma reflexão Sul-Norte, na perspectiva da aprendizagem com epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2010).¹

¹ Esclareço ainda que me limito a considerar autoras da África subsaariana, nomeadamente da África Ocidental e Austral. O contributo de feministas dos países árabes é também importantíssimo e constituiu uma forte influência para as africanas negras, mas não pode igualmente caber na dimensão deste artigo.

O feminismo imperial do Ocidente

Muito embora vozes importantes de mulheres do Sul se tenham afirmado na teoria feminista há já cerca de três décadas, na perspectiva de muitas feministas africanas o feminismo do Norte é incapaz de reconhecer as linhas abissais que impedem a conjugação de forças contra a opressão patriarcal entre as mulheres que se situam de ambos os lados das fronteiras (neo)coloniais.² Desde os anos 1980 até ao presente, é constante e insistente nos textos de feministas africanas a denúncia do imperialismo, racismo ou etnocentrismo do feminismo do Norte, bem como da sua tentativa de colonização das lutas das mulheres africanas, através da imposição de programas, conceitos e debates alheios e culturalmente cegos. Basta, por exemplo, mencionar três teóricas de referência: Amina Mama (1995: 12), que cunhou o termo «*imperial feminism*», bem como Ifi Amadiume, dada a virulência da denúncia que enforma o prefácio da obra pioneira dos feminismos africanos, *Male Daughters and Female Husbands* (1987), ou Oyèrónké Oyewùmi (1997, 2004), que experimentou com insistência vários caminhos para a desconstrução de conceitos fundamentais do feminismo do Norte, colocando em causa a possibilidade de uma muito debatida «*sisterhood*» (2003).

A persistência desta denúncia é desde logo sintomática da continuidade de uma relação de tipo colonial, que as mulheres do Sul não deixaram de sentir como um exercício de violência, quer no respeitante a práticas políticas e sociais concretas, quer no plano epistémico e epistemológico. O conceito de Mulher decalcado das mulheres brancas, ocidentais e de classe média, com que ainda opera grande parte dos feminismos do Norte, apresenta, para as feministas do Sul, pretensões universalizantes manifestas no modo como se institui como bitola para aferir do grau de emancipação das mulheres do resto do mundo. Nesta perspectiva, ao abrigo de títulos com a combatividade de palavras de ordem, que apelam a uma «descolonização» dos *gender studies* (AAVV, 2013; Kisiang'ani, 2004; Lazreg, 2005; Nnaemeka, 2005), palavras de ordem que também se fizeram ouvir a partir da Ásia

² Uso o singular em «feminismo do Norte», não porque não esteja consciente da diversidade teórica e prática que, com rigor, exigiria o plural, mas porque na posição polémica a que me refiro, assumida por várias africanas, os feminismos do Norte são reduzidos a um discurso único, com poucos matizes naquilo que interessa às mulheres do Sul: a arrogância imperial que encontram no Norte. Não se trata de soberania ocidental afirmar que esta leitura redutora do que acontece no Norte em termos de heterogeneidade do pensamento e da prática feministas é contestável. De resto, como se verá na progressão do artigo, várias africanas partilham esta crítica.

e da América Latina, as feministas de África criticam, por um lado, o conhecimento produzido no Norte sobre as mulheres africanas, bem como, por outro lado, a intervenção feminista, mesmo endogeneizada em contextos africanos, que se apoia nas representações que resultam deste conhecimento, como o «feminismo» a que se chamou *Women in Development* (WID – Mulheres e Desenvolvimento) (cf. *infra*).

A imagem das mulheres do Sul dominante no Norte, mesmo que bem-intencionada, é considerada pelas feministas africanas, à semelhança das asiáticas, como um saber e um conjunto de representações culturais de cariz colonial, ou construídas ainda da perspetiva da etnografia que sustentava a dominação ocidental, com a ideia do exótico e o paternalismo da «missão civilizadora» (Amadiume, 1987; Mbilinyi, 1992: 36). O olhar do Norte não incide sobre mulheres com as suas experiências diversificadas em contextos muito heterogéneos e singulares, mas constitui-se primordialmente como uma visão das «Mulheres dos Outros», ou seja, mulheres aprisionadas pela cultura a que pertencem e que se impõe sobre elas de um modo invariavelmente mais determinante e coercivo do que acontece no Norte, através da opressão masculina entendida como marca própria dessa cultura.

Assim, no Norte, o entendimento dominante destas «Mulheres dos Outros» passa, geralmente, pela construção de uma cultura outra, por oposição ao Ocidente, a qual precede e modela a tentativa de compreensão das vivências das mulheres. A partir deste pensamento «culturalista», formam-se novas abstrações correspondentes a blocos culturais, dos quais fazem parte as respetivas mulheres. Estas não são reconhecidas como sujeito num quadro de representações que preserva características de discursos coloniais. Pelo contrário, as «mulheres dos Outros» são necessariamente apresentadas como vítimas – dos respetivos homens –, o que torna a ação redentora do Ocidente num imperativo ético. A invisibilização de que as «mulheres dos Outros» são vítimas, mesmo no olhar bem-intencionado e solidário de muitas mulheres do Norte, resulta de, no seu lugar, estar uma representação profundamente sumária: ficções como a «Mulher Asiática», a «Mulher Latino-Americana», a «Mulher Muçulmana», a «Mulher Africana», sobrepõem-se e amputam as mulheres reais pela redução a uma espécie de máximo denominador comum metonímico que facilita a sua identificação no Ocidente. Os melhores exemplos desta amputação simbólico-metonímica são a burka ou o véu islâmico para as mulheres muçulmanas, bem como a mutilação genital feminina e a poligamia para as mulheres africanas em geral, muitas delas também de culturas islâmicas (Nnaemeka, 2005: 54). Trata-se da criação de uma representação estereotipada que prontamente torna presente uma ideia distorcida, redutora e intencional de

uma determinada cultura, no âmbito de um discurso perverso que defende o combate a essa mesma cultura para dela salvar as mulheres, ao mesmo tempo que, na realidade, nega os direitos e as escolhas delas, as torna invisíveis e mudas, apesar de ser o corpo delas o portador ou a superfície em que dolorosamente se inscreve o estereótipo que supostamente as representa.³

Este processo de «culturalização» das «Mulheres dos Outros» apresenta, em geral, um acentuado cariz eurocêntrico, imperial e neocolonial. O Ocidente posiciona-se no degrau superior de uma escala de progresso civilizacional que encontra várias bitolas, das quais uma adquire particular relevância: a forma como cada cultura trata as suas mulheres, ou a dimensão da emancipação feminina, aferida por critérios eurocêntricos. Esta é entendida como um argumento incontestável a favor do paradigma político, social e cultural da modernidade ocidental, no qual as mulheres supostamente serão menos oprimidas. Esse argumento tem sido habilmente instrumentalizado por setores políticos conservadores, sem resistência ou com o apoio de movimentos feministas,⁴ incapazes, alguns deles, de conceberem

³ Para várias feministas africanas, a designação «mutilação genital» e a sua omnipresença no discurso do Norte não é ingénuo. Consideram que transporta em si um juízo de valor eurocêntrico em relação ao «barbarismo» de uma prática que, desta forma, não pode ser abordada na complexidade das questões sociais, políticas e económicas que lhe estão associadas. Segundo Naemeka (2005: 60-1): «A alargada sensacionalização da clitoridectomia nos media e no saber académico ocidentais conduz a uma crença igualmente alargada na incompletude da maioria das mulheres africanas, uma crença que, fundamentalmente, coloca em causa a nossa humanidade. [...] a questão não está numa África bárbara e num Islão opressivo. A questão está no patriarcado. [...] O abuso do corpo feminino é global e devia ser estudado e interpretado no contexto das condições opressivas sob o poder patriarcal.» (Todas as traduções são minhas). Por esta razão, estas teóricas ressignificam o termo «mutilação» como uma metáfora aplicável a todo o conjunto de discursos e práticas sociais que silenciam ou invisibilizam as mulheres do Sul, bem como, em particular, que apagam a dimensão mais política da epistemologia feminista do Sul quando é publicada no Norte (Naemeka, 2005: 54). Isto não significa que não haja condenação da excisão e tentativas para a erradicar, apenas exprime uma tentativa de a compreender em termos endógenos que possam potenciar o ativismo em torno desta questão.

⁴ Veja-se a polémica, ainda em curso, em torno das ações do movimento FEMEN em relação às mulheres muçulmanas. As feministas islâmicas consideram as manifestações daquele movimento ocidental prejudiciais às suas lutas, devido ao seu carácter islamófobo e à redução do feminismo a uma relação com o corpo que tem o Ocidente como modelo de cariz impositivo. Este modelo fixou na burka ou no véu islâmico a representação do Islão como cultura opressiva, sem qualquer espaço para outro tipo de perceções ou sequer nuances (cf. Andujar, 2013). Nestas manifestações, o feminismo FEMEN encontra os discursos mais conservadores da política patriarcal da direita europeia. É evidente que as FEMEN não constituem um movimento representativo dos feminismos do Norte e, inclusivamente, são objeto de forte contestação por parte destes. Porém, a sua excentricidade constitui, porventura, o exemplo levado ao extremo de uma situação que adquire contornos semelhantes noutras intervenções políticas, humanitárias e feministas em prol das Mulheres dos Outros, ainda que com menor grau de exagero.

outros modelos de emancipação das mulheres ou outras formas de expressão da liberdade e do poder feminino em paradigmas sociais diferentes. Esta incapacidade deve-se, muitas vezes, a uma recusa, mesmo que inconsciente, de uma auto-crítica que possa pôr em causa ou interrogar a dimensão da emancipação das mulheres ocidentais e os caminhos percorridos para a alcançar, que são entendidos como universalmente válidos.

Women in Development (WID)

Como explica Mbilinyi (1992: 47), o conceito de *Women in Development* (WID) surgiu no contexto da Década das Mulheres das Nações Unidas (1975-85) e no âmbito de programas de desenvolvimento destinados às mulheres, elaborados por especialistas da ONU e de outras agências que eram, na sua maioria, mulheres brancas, europeias ou norte-americanas, de classe média, ainda que algumas tivessem experiência de trabalho no Terceiro Mundo. O conceito WID rapidamente se tornou numa indústria de investigação, reuniões, publicações, projetos e programas de desenvolvimento que mobiliza a maior parte dos recursos e financiamentos, tendo-se endogeneizado e encontrado também especialistas de origem africana.

É certo que a intervenção internacional, nomeadamente através de agências da ONU, de ONG, e até de organismos financeiros que incluíam a melhoria da condição feminina nas exigências de democratização dos estados para obtenção de ajudas financeiras externas, reforçou, em muitos casos, movimentos de mulheres existentes em vários países africanos e conduziu, nomeadamente, à alteração da legislação no sentido da igualdade de direitos políticos, sociais e económicos, em particular na redação ou revisão de textos constitucionais, bem como à representação em órgãos legislativos ou governativos (Tripp *et al.*, 2009). Contudo, este modelo não é isento de problemas. Bem pelo contrário: a contestação ao WID na teoria feminista em África data já dos anos 80, ou seja, é concomitante com o seu surgimento e prolonga-se até ao presente. A persistência desta contestação revela a preponderância que as suas conceções ainda têm no modo de pensar e intervir no que diz respeito às mulheres no continente africano.⁵ O pensamento WID sobre a

⁵ Mama (2011:5) aponta como um dos marcos iniciais da crítica continuada e prolongada das feministas africanas relativamente àquilo a que chama «indústria internacional do desenvolvimento» a formação

condição das mulheres africanas, as agendas de intervenção sobretudo de instituições estrangeiras e do «feminismo de Estado», que endogeneizou o modelo, são consideradas, pelas críticas, como parte do feminismo «imperial» acima descrito. As razões das objeções demonstram, igualmente, como o pensamento pós-colonial se cruza com o feminista, numa crítica que põe em causa, simultaneamente e na respetiva interdependência, mais uma construção essencialista da Mulher Africana e um paradigma de desenvolvimento oriundo da modernidade europeia e de cariz neocolonial e capitalista.

Na perspetiva do feminismo do modelo WID, a opressão da mulher africana reside no facto de esta ser pobre, iletrada e rural, presa à tradição, ao casamento, à família e aos trabalhos domésticos – uma representação das africanas como vítimas que omite a sua heterogeneidade, excluindo, desde logo, a enorme parte que vive no espaço urbano, bem como as diferentes posições de classe, educação, profissionalização, etc. A vitimização é, desde logo, uma estratégia de representação que exclui a possibilidade de estas mulheres serem agentes do seu próprio destino, exercerem práticas de resistência e, por isso, serem «feministas», no sentido de possuírem consciência da sua condição de opressão e capacidade para intervir ativamente contra ela. Em função dessa representação, as agendas do WID são traçadas de uma forma que reduz o feminismo africano a um «feminismo de sobrevivência», o qual restringe as reivindicações das mulheres africanas a questões práticas de sobrevivência (acesso à água, a alimentação, à educação para os filhos) relacionadas com duas particularidades: a heterossexualidade e a pró-natalidade, ou a importância singular da maternidade. Questões como a existência e o exercício de direitos políticos e de cidadania ou, por exemplo, o direito ao corpo e à sexualidade, não surgiriam neste feminismo «tipicamente» africano, exceto na formulação de saúde reprodutiva, e não como questões definidoras de subjetividades diversas (McFadden, 1992). Numa entrevista, Amina Mama afirma o seguinte:

É um uso do termo «feminismo» que apaga todas as outras aspirações que temos e que sei que as mulheres africanas têm, como se, por sermos africanas,

da «Association of African Women for Research and Development» (Associação das Mulheres Africanas para a Investigação e o Desenvolvimento), em 1982. Como se vê pelos textos que aqui uso como referências, datados dos anos 1990 até ao presente, a contestação ao modelo nunca cessou, porque as intervenções que se inserem neste quadro conceptual se mantiveram ou até multiplicaram, no quadro, por exemplo, das políticas de ajustamento estrutural e das exigências dos organismos internacionais financiadores dos Estados ou de outro tipo de doadores no sentido de uma atenção particular a conceder às mulheres.

deixássemos de querer todas as coisas pelas quais as outras feministas lutam – respeito, dignidade, igualdade, vidas livres de violência e da ameaça de violência. Parece-me óbvio que as mulheres africanas têm aspirações que vão muito para além de assegurar a sua sobrevivência: desejos de transformação política, económica, social, intelectual, profissional e até pessoal. Pode ser verdade que a maioria das mulheres africanas esteja presa nas tarefas quotidianas de garantir a sua sobrevivência, a das famílias e das comunidades – mas isso é meramente sintomático de uma grelha global de poder patriarcal, e de todas as injustiças sociais, políticas e económicas que traz às mulheres, e às africanas. (Mama, 2001: 3)⁶

No pensamento WID, as mulheres intelectuais e de classe média (locais e estrangeiras) instituem-se como um modelo de emancipação que subalterniza as mulheres vistas como subdesenvolvidas. As primeiras entendem que devem trazer às segundas a consciência da própria situação de opressão e ensinar-lhes os meios de resistência. Perante este paternalismo, é desfeita qualquer possibilidade de aliança, numa prática que se configura como uma segunda opressão (ou colonização) desta Mulher Outra:

Elas [as peritas do WID] consideravam-se mais emancipadas do que as suas mulheres «alvo», mais «modernas», e adotaram uma representação «nós»/«elas», reificando as mulheres «rurais» e «pobres» como «outras» e deficientes, porque carecentes das qualidades do «nós». (Mbilinyi, 1992: 49)

Para as defensoras da WID, tratava-se, sobretudo, de combater a dependência económica destas mulheres, abrindo-lhes as portas do mercado de trabalho para que, através do trabalho remunerado, pudessem tornar-se independentes dos maridos e outros homens (Mbilinyi, 1992: 47). Mais uma vez, aplica-se aqui um conceito universal de Mulher, que não tem em conta as especificidades e as instabilidades das posições e relações sociais, em que intervêm fatores diversos, em particular a forma como os Estados africanos articulam diferentes discursos na construção das relações entre os sexos. Da força do modelo WID e dos seus programas dirigidos em exclusivo às mulheres (ignorando, por exemplo, uma intervenção focada nos homens e na transformação das respetivas noções e práticas opressivas), decorreram problemas como o reforço da desigualdade na divisão sexual do trabalho,

⁶ Salvo indicação em contrário, as traduções são minhas.

com maior sobrecarga para as mulheres e o acentuar de desigualdades geográficas e de classe. Para além disso, no plano do pensamento teórico, o WID criou um monopólio tecnocrático que levou, por um lado, à limitação da investigação às questões pré-determinadas pelos doadores, ou seja, por forças relacionadas com o mercado e com políticas conservadoras (Lewis, 2004: 32-3), e, por outro, ao silenciamento de vozes críticas no mundo académico. Estas poderiam conduzir a análises mais profundas e a propostas transformadoras, nomeadamente chamando a atenção para o facto de as lógicas WID se centrarem na aliança com aparelhos de Estado patriarcais e para a aplicação, neste contexto, de um paradigma de desenvolvimento que não diminua o fosso entre ricos e pobres, quer nacional, quer internacionalmente (Mbilinyi, 1992: 48). Para além disso, este paradigma continua a situar a África no degrau mais baixo de uma hierarquia civilizacional que, numa perspectiva neocolonial, reclama a intervenção civilizadora (ou de «ajuda ao desenvolvimento») do Norte, apagando ou destruindo lógicas endógenas das atividades das mulheres, cujo estudo e aprofundamento poderiam conduzir a melhores resultados (Lewis, 2004: 32), ou prejudicando os combates de movimentos de mulheres contra o patriarcado nos respetivos países, como tem acontecido com mobilizações ocidentais relativas a mulheres afetadas por determinações da lei islâmica, em alguns países como a Nigéria, por exemplo. As boas intenções destas campanhas não anulam o facto de se apoiarem em entendimentos simplistas das situações das mulheres envolvidas e dos contextos das lutas feministas que em torno delas se desenrolam, entendimentos baseados na redução destas mulheres, neste caso, ao estereótipo de «Mulher Islâmica», a Mulher Outra de uma cultura também ela estereotipada no sentido da barbárie, em particular no que diz respeito ao tratamento das mulheres (cf. Imam, 2013).

Feminismos de África: as tendências etnográficas

Com base na denúncia veemente do imperialismo do feminismo do Norte e do modelo WID, a crítica das feministas africanas tomou, num primeiro momento, um polémico rumo de reação em relação às políticas e formulações teóricas provenientes do Norte. Na sequência do imperativo, acima mencionado, de descolonização em relação aos feminismos ocidentais, parecia uma urgência a construção, por

demarcação, de um feminismo que se identificasse claramente como africano, assente numa vivência das mulheres de África que as distanciasse o máximo possível da representação dominante da mulher do Sul enquanto vítima. Esta primeira vaga de feminismos africanos, que podemos situar no final dos anos 1980 e nos anos 90, procura desmontar, sobretudo, o instrumentário teórico-metodológico inventado pelo feminismo ocidental para o tratamento das questões relativas às mulheres, a começar pelos próprios conceitos de *gender* e de patriarcado, e pelo lugar basilar e de aplicação universal que lhes é atribuído na compreensão das realidades sociais.

A intenção das teóricas deste primeiro momento toma como fulcro a História, numa perspetiva etnográfica, mas sobretudo o período pré-colonial, durante o qual as mulheres teriam sido detentoras de papéis sociais de grande relevo, em modelos de sociedade que o colonialismo anulou ou inverteu. Destacam-se, nesta contestação, as nigerianas Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí. Ambas seguem uma estratégia idêntica: por um lado, procedem à desmontagem do aparelho teórico e analítico do feminismo ocidental e, por outro lado, através de trabalhos de cariz etnográfico sobre determinadas sociedades «tradicionais» do território da atual Nigéria, demonstram que a categoria *gender* não é estruturante, e sim secundária ou mesmo insignificante, em diversas sociedades no mundo, pelo que a sua aplicabilidade jamais pode ser universal.

Em *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (1987), Ifi Amadiume apresenta um estudo etnográfico da comunidade Nnobi da etnia Igbo da Nigéria, no período pré-colonial (até 1900), colonial e pós-independência, com o objectivo de responder à antropologia social colonial, da qual o feminismo ocidental teria retirado ideias e factos dispersos relativos às mulheres africanas, apenas com o intuito de reforçar conceitos eurocêntricos pré-existentes, como a universalidade da opressão patriarcal. O título remete provocatoriamente para este intuito: desmontar a relação estabelecida no Ocidente entre sexo e *gender*, entendido o primeiro como a vertente biológica sobre a qual assenta o segundo, o qual é, por sua vez, compreendido como o conjunto de posições e funções sociais associadas ao primeiro. Pelo título se vê que o fulcro da contestação é uma noção de família que o Ocidente tomou como paradigmática. Esta noção é contestada não relativamente à heteronormatividade, como o mesmo título poderia sugerir, mas sim a partir da tese de que os Nnobi possuíam uma organização social em que os papéis sócio-sexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções, quer de ordem política, quer económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser

desempenhadas por pessoas de ambos os sexos. Daqui decorria, por exemplo, segundo Amadiume, a possibilidade de, em relação a um patriarca, descendentes do sexo feminino poderem desempenhar as funções sociais geralmente ocupadas por descendentes do sexo masculino, ou o facto de mulheres exercerem os direitos e poderes geralmente apanágio do sexo masculino no âmbito de ligações de cariz conjugal com pessoas do mesmo sexo, sem que estas implicassem relações sexuais, as quais ocorriam heterossexualmente, noutras uniões com parceiros escolhidos para funções essencialmente reprodutivas. Para além disso, Amadiume retrata uma sociedade em que as mulheres desempenham funções de grande importância nos domínios económico, social e religioso, chegando a apagar o próprio nome dos respectivos maridos e chefes tribais ou de clã na memória coletiva e na história da comunidade. Segundo a autora, esta posição social de relevo das mulheres, no espaço público e privado, desaparece com o colonialismo, que remete as mulheres para funções secundárias e lhes retira o papel decisivo que tinham individual e coletivamente, impondo-lhes o modelo doméstico e passivo da mulher vitoriana.

O que deu destaque à obra pioneira de Amadiume foi, por um lado, a crítica acesa ao racismo e etnocentrismo da antropologia social europeia e feminista, em particular, e, por outro lado, a possibilidade de mostrar, contra as representações eurocêntricas da mulher africana, uma mulher mais emancipada do que as do Norte. Esta «mulher africana», recuperada na pré-colonialidade, permitia também corrigir uma ideia de africanidade que tinha servido de instrumento de legitimação dos movimentos anticoloniais e projectos de independência, contrariando o lugar secundário que o patriarcado africano reservava às mulheres nas narrativas nacionalistas. Por razões idênticas, em *Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture* (1998), a mesma autora defende que a noção de patriarcado e a ideia da condição da mulher como vítima de opressão são construções ocidentais, cuja pretensa universalidade é, mais uma vez, uma invenção devida ao saber e ao poder imperialista do Norte. Para tal, recorre ao trabalho pioneiro do senegalês Cheikh Anta Diop no domínio da história de África para salientar o primado de factores como a linhagem em relação ao sexo no poder político e na organização do Estado nas sociedades africanas pré-coloniais. Na polémica perspectiva de Amadiume, a história eurocêntrica apagou ou subalternizou as sociedades matriarcais e o poder exercido por mulheres numa hierarquia evolucionista de formas de organização política, típica do conhecimento colonial: esta hierarquia culminava no imperialismo masculino e situava o patriarcado no pólo oposto, imediatamente a seguir à promiscuidade sexual primitiva (Amadiume, 2005: 84). Desta maneira, segundo

Amadiume, se consagrou o patriarcado como forma mais perfeita de organização social e de Estado.

Com base em Diop, Amadiume chama a atenção para as sociedades matriarcais africanas, que contrariam a ideia quer da universalidade do patriarcado, quer das mulheres como necessariamente oprimidas, ao mesmo tempo que denuncia estes conceitos como dependentes de uma construção do Outro em que saber e poder colonial estavam indissociavelmente ligados:

Nas intituladas reconstruções comparativas científicas dos teóricos do século XIX, os dados sobre África foram omitidos. É significativo que tenham sido os dados sobre África que reverteram efetivamente as teorias de uma evolução geral da linhagem. O conceito de patriarcado como governo das mulheres foi a razão principal pela qual a ideia foi excluída como não-existente na história. Diop comandou um exército de imperadoras e rainhas oriundas desde tempos tão longínquos quanto o século XV a.C. e até à história recente, da Etiópia, Egito e do resto de África – de modo a desafiar esta conclusão eurocêntrica. (Amadiume, 2005: 85)

Uma crítica de conteúdo e registo igualmente veementes contra o «nortecentrismo» (expressão usada pela autora) das representações dominantes de África e de uma teoria feminista que se construiu com base na omissão das experiências das mulheres de África ou na deturpação das realidades históricas é a que encontramos em *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), de Oyèrónké Oyěwùmí. Esta autora vai ainda mais longe, no sentido de denunciar muito do saber académico produzido em África como pouco rigoroso, por tomar como ponto de partida categorias conceptuais e metodologias herdadas do Ocidente, sem que estas sejam postas em causa e substituídas por conceitos e métodos endógenos (Oyěwùmí, 1997: 21). Assim, enquanto Amadiume preserva, nos seus estudos, o conceito de *gender*, descrevendo uma sociedade em que há uma clara divisão de papéis entre homens e mulheres, mas a possibilidade de ultrapassar esta divisão em casos determinados, Oyěwùmí elabora uma análise de idêntico pendor antropológico sobre os Yorubá da Nigéria com o objetivo de desconstruir esse conceito, tal como é usado pelo feminismo ocidental, sustentando a sua inaplicabilidade no contexto africano pré-colonial, devido a uma organização social onde este fator não somente não era estruturante, nem apenas flexível, mas inexistente.

Oyèwùmí contesta o que, na sua perspectiva, é um essencialismo biológico do Ocidente, um conjunto de culturas em que domina a visualidade e que constrói identidades através de um «um olhar que produz diferenças». Uma vez que as diferenças visíveis são as do corpo, este torna-se categoria definidora de identidades, posições e papéis sociais (Oyèwùmí, 1997: 1-2). Para esta teórica, muito embora o feminismo ocidental postule o conceito de *gender* como construção culturalmente específica, na prática o que acontece é a sua essencialização e universalização por via da distinção visual do corpo masculino e do corpo feminino, que existem em toda a parte, o que torna o feminismo nortecêntrico cego para o facto de, por exemplo, ter havido sociedades onde a categoria «mulheres» não existia enquanto grupo, já que o princípio fundamental de organização era a idade ou a geração (maior poder, privilégios e responsabilidades dos mais velhos):

Apercebi-me de que a categoria fundamental «mulher» – que é fundacional nos discursos ocidentais sobre o género – simplesmente não existia no território Yorubá antes do seu contacto prolongado com o Ocidente. Não havia um grupo assim, caracterizado por interesses e desejos partilhados ou por uma posição social comum. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada num determinismo biológico: a conceção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Por isso, esta lógica cultural é, na realidade, uma «bio-lógica». [...] se quiséssemos aplicar esta «bio-lógica» ocidental ao mundo social Yorubá (i.e. usar a biologia como uma ideologia para organizar o mundo social), teríamos primeiro que inventar a categoria «mulher» no discurso Yorubá. (Oyèwùmí, 1997: ix-x)

Noutro texto, intitulado *Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies* (2004), a mesma autora prefere contestar o domínio da noção de *gender* na compreensão da sociedade por parte dos feminismos do Norte, a partir da centralidade de um conceito particular de família no Ocidente: a família nuclear composta por um casal monogâmico e respetivos filhos e filhas. Segundo Oyèwùmí, nesta relação familiar a mulher define-se em relação ao esposo e à sua autoridade patriarcal, o que não acontece, mais uma vez, na família Yorubá tradicional: «Esta família pode ser descrita como não sexuada (ou sem *gender*) porque os papéis e as categorias de linhagem não são diferenciados segundo a identidade sexual (*gender*). Os centros de poder dentro da família são difusos e não específicos de um determinado “género”.» (Oyèwùmí, 2004: 5).

Independentemente de as análises etnográficas destas autoras serem ou não exatas e do seu viés analítico, que coloca numa bandeja só as múltiplas tendências dos feminismos do Norte, creio que, para o feminismo ocidental, ou mesmo para a teoria feminista em geral, o desafio que Amadiume e Oyěwùmí colocam é pensar a possibilidade de uma organização social em que o sexo não seja estruturante. Conceber este tipo de organização é algo que a mundivisão eurocêntrica em geral torna extremamente difícil, até na configuração das línguas europeias que lhe dão expressão, as quais, dada a estruturação em flexão sexuada, tornam inclusivamente impossível a tradução cabal das palavras que designam as relações sociais não sexuadas descritas por estas antropólogas nas línguas locais. Ou seja, estes estudos, nem que seja em tese, revelam quão profunda e intrínseca é a dimensão sexuada das sociedades ocidentais e obrigam a uma desconstrução feminista radical de toda a perceção do mundo e das coisas, incluindo a linguagem que a cristaliza, na qual não basta a inclusão do feminino no falso neutro masculino, mas é precisa a criação de formas de expressão para além do binarismo sexual. Trata-se de um desafio profundo, que demonstra não só a necessidade premente do cruzamento do feminismo com a teoria pós-colonial e de uma constante auto-reflexividade, como de incluir, neste cruzamento, uma reflexão forte, de cariz epistemológico e metodológico, sobre a tradução cultural, as suas possibilidades, caminhos e limites, no sentido da construção de um indispensável diálogo Norte-Sul ou Sul-Norte.

Contudo, a proposta destas autoras não deixa de apresentar problemas: várias outras feministas africanas denunciaram o «africanismo» do feminismo etnográfico, cuja idealização da pré-colonialidade não somente carece de maior fundamento no plano da análise historiográfica (McFadden 1992: 170) como incorre no erro que denuncia nas velhas práticas da antropologia de cariz colonial, nomeadamente a construção essencializada de uma África única e de uma «mulher africana» «autêntica», com base, inclusivamente, em categorias bebidas nesse mesmo paradigma de estudos, como as noções de parentesco, linhagem, família e hierarquia (McFadden, 2001:60). Muito embora, ao contrário do que acontece com a antropologia ocidental, a mulher africana seja resgatada da posição de vítima, e apesar de serem mulheres africanas quem dá voz a este discurso, a estratégia da produção de uma diferença identitária irreduzível e impermeável não atenua as consequências políticas e epistemológicas na produção de agendas de investigação e intervenção, das quais estarão ausentes transversalidades e solidariedades. Essencializar implica, ainda, negar a possibilidade de transformação histórica, como decorre das seguintes palavras de Desiree Lewis:

As mulheres africanas, por exemplo, são apresentadas como congeladas no tempo e no espaço, com rituais e costumes estáticos, mas sem possuírem uma verdadeira história. As descrições dos papéis sociais das mulheres, da situação delas no casamento e dos seus papéis culturais evocam, de muitas maneiras, um sentimento de uma «estranheza» total. (Lewis, 2004: 29)

Lewis denuncia a lente autoritária formada pelos estudos antropológicos com acento na essencialização da mulher africana sobre domínios que se estendem da teoria e política feminista à advocacia em questões relativas às mulheres:

Para estas teóricas, os papéis e as identidades atribuídos às mulheres africanas tornam-se a base para a “alteridade” radical delas. [...] As referências à cultura infiltram-se na discussão e no debate em formas que codificam e fixam o binarismo entre a África e o Ocidente. De muitas maneiras a fixação numa «africanidade» imaginada em relação às mulheres e ao «género» reproduz a construção discursiva dominante da África, descrita constantemente como tudo o que o Ocidente não é. [...] O que é perturbante, contudo, é como estas categorias se tornaram fixas como entidades absolutas, com a África medida matematicamente como a antítese do Ocidente. Num esforço para contestar o domínio ocidental, elas ironicamente reproduzem padrões semelhantes aos discursos coloniais que enfatizam a diferença de África em relação ao Ocidente. (Lewis, 2004: 30)

Para as defensoras de um feminismo «pós-africano» (Mekgwe, 2010), esta construção essencialista de uma nova Africanidade com base na reinvenção da Mulher Africana ignora as consequências do encontro colonial, nomeadamente a impossibilidade de recuperação de uma pré-colonialidade que seja isenta de um olhar já marcado pela hibridação provocada pelo colonialismo. Tanto este olhar como as experiências das mulheres africanas estão inevitavelmente transformados (e não simplesmente «contaminados») pelo encontro colonial, que não se pode apagar e que deve fazer parte da reflexão teórica e da intervenção política num contexto pós-colonial globalizado. O mesmo acontece com a linguagem e a terminologia conceptual, necessariamente mestiçadas:

Uma dificuldade disto é o pressuposto problemático de que as palavras e os seus significados podem ser claramente separados de um repertório cultural globalizado ao qual subjazem séculos de domínio discursivo ocidental. O esforço para resgatar modelos de pensamento passados, ou para inventar uma lingua-

gem inteiramente nova, subestima seriamente a medida em que o uso atual da linguagem, da terminologia e da teoria se tornaram irrevogavelmente crioulistados. Isto significa que, no que diz respeito ao presente, aquilo que entendemos como sendo pré-colonial e aquilo que hoje imaginamos ser pós-colonial estará sempre profundamente imbricado nas práticas discursivas ocidentais. Parece-me que confrontaremos melhor este dilema se não tentarmos transcender a hibridação como «contaminação», mas se a reconhecemos com rigor e se trabalharmos com ela no sentido de desenvolvermos «novos» modos e teorias contestatórios. (Lewis, 2004:31)

Esta posição revela uma concepção do colonialismo extremamente relevante para a teoria pós-colonial e aqui aplicada ao feminismo: a ideia de que este processo histórico não se resumiu a uma imposição do poder europeu sobre povos não-europeus, mas que, no contexto da violência desta dominação, tiveram lugar dinâmicas complexas de negociação e transformação identitária, em ambos os sentidos, e não apenas do colonizador sobre o colonizado. O feminismo «pós-africano» propõe a superação deste pensamento dicotômico e o reconhecimento dos africanos e das africanas como atores, para que possam tornar-se finalmente visíveis as complexidades destas transformações, bem como a diversidade de identidades na pós-colonialidade, incluindo, nesta heterogeneidade, fatores de raça e classe, entre outros:

Uma redefinição capacitante de «África» e da identidade «africana» precisa que o colonialismo seja visto como interação histórica. Uma visão deste tipo reconhece a «África» como um ator, que participa na construção da sua história e que participou na colonização. Com isso sugiro que, na mesma medida em que a colonização tirou muito à África, a África presente também incorporou elementos na sua cultura que não eram parte da África pré-colonial. [...] A sociedade africana deve ser reconhecida como uma sociedade em evolução que sofreu experiências históricas que a tornaram híbrida, plural e fluida. Assimilou novas culturas e conceitos. O resultado foi uma alteração nas diferentes expressões culturais, entre as quais o lugar do «género» não é despreciando. A novidade que isto traz para a teorização do feminismo africano é que é importante salientar o impacto que a experiência colonial teve nas construções das identidades sócio-sexuais, mas, ainda mais importante, é pertinente salientar o modo como essas experiências históricas resultaram em renegociação, reconsideração e reconstrução da construção africana de «género». O que é preciso é uma moldura teórica que seja capaz de incorporar as identidades africanas contemporâneas. (Megwe, 2010: 193)

Um pensamento feminista mais crítico, mais político, mais ativista, mais transnacional

Superado o momento de demarcação pela redefinição da africanidade, as propostas teóricas e de intervenção que os feminismos africanos tentam pôr em prática evidenciam tendências mais críticas, mais políticas, mais ativistas e mais internacionalistas.

Num artigo publicado em 2011, que faz a síntese dos caminhos percorridos pelos feminismos africanos e propõe novos caminhos para a segunda década do século XXI, a influente teórica Amina Mama desvaloriza a disputa «territorial» por um feminismo «africano», afirmando que a lógica dos feminismos deve ser sempre política e internacionalista, não rejeitando nem a identificação de problemáticas próprias de experiências vividas no continente, nem as solidariedades internacionais a partir de causas comuns. A teoria é africana, na medida em que parte de programas de ação endógenos determinados por movimentos de mulheres nos contextos locais. Para além disso, a urgência em encontrar uma identidade africana não deve ser cega à reflexão feminista desenvolvida no Ocidente, pelo que Mama defende a utilização interdisciplinar do instrumentário teórico internacional que mais se preste ao tratamento de cada um dos problemas em questão, bem como a um diálogo igual e fértil (Mama, 2011: 7). De resto, Mama, como várias outras feministas africanas, assume uma filiação crítica no pós-estruturalismo, com particular atenção às questões das subjectividades e do poder, bem como às múltiplas faces da opressão (Lewis, 2003; Mama, 1995; Mbiliniy, 1992; McFadden, 1992). Segundo Lewis, esta opção, longe de significar uma colagem à «ortodoxia teórica do Ocidente», constitui «*a strategic, self-conscious and extremely selective borrowing of progressive resources to address specifically African concerns*» [um empréstimo estratégico, autoconsciente e extremamente seletivo de recursos progressistas para abordar preocupações especificamente africanas] (Lewis, 2003: 39). Da mesma maneira, estas autoras usam a teoria pós-colonial de uma forma crítica, tendo em conta o contexto de que partem. Por exemplo, redefinem o papel dos feminismos em relação a uma pós-colonialidade que também é reconceptualizada, no sentido de uma conjuntura sociopolítica de profunda contestação e transformação social em que o papel das mulheres tem maior relevo. McFadden (2007: 37) salienta as diferenças entre o período imediatamente posterior às independências, que designa de neocolonial e é marcado pela apropriação do poder político por homens negros

de classe média, e as novas dinâmicas de resistência da sociedade civil que caracterizam o momento atual, dirigidas exatamente contra esse poder político que traiu as promessas democráticas dos projetos nacionalistas dos movimentos anticoloniais e se aliou ao neoliberalismo global, branco, e às estratégias de acumulação e de militarismo que o acompanham. Neste poder político, várias teóricas incluem «os interesses hegemônicos de uma pequena classe média de mulheres negras» (McFadden, 2007: 41). Para além disso, o capitalismo global surge com cada vez mais força como um dos alvos preferenciais dos combates das mulheres em África, as primeiras afetadas pelas políticas determinadas pelos organismos internacionais e pelas multinacionais que agem sobre o continente (Traoré, 2013). É este momento crucial, com a sua complexidade, mas também a sua possibilidade, que merece, para McFadden, a designação de pós-colonial:

Os trabalhos académicos feministas e o ativismo feminista têm mostrado crescentemente a diferença entre o neocolonialismo, como um período que se seguiu à declaração formal de independência, no qual as classes médias usaram o Estado e os vários instrumentos coloniais de extração e domínio para consolidar as suas posições no seio das sociedades africanas através da concretização de políticas públicas e leis que facilitaram a acumulação predominantemente para homens negros; e a póscolonialidade, como um momento emergente de contestação entre aqueles que ocuparam o Estado antes e desde a independência, e aqueles cujos interesses e necessidades se tornaram periféricos para o projeto nacionalista, anticolonial lançado quase há um século. (McFadden, 2007: 37)

Importante é, para estas teóricas, verificar se os movimentos de mulheres (ou em prol das mulheres) que se reclamam da etiqueta do feminismo são realmente feministas. Esta atitude não aparece como a arrogância de uma posição de autoridade na definição do que é feminismo, mas, pelo contrário, no sentido da procura de um *ethos* comum, em grande parte por demarcação em relação ao WID (McFadden, 2007: 40). Para Mama, feminismo implica uma reflexão abrangente que entenda o carácter sistémico da opressão feminina, bem como um pensamento combativo e empenhado em acabar com esta opressão, através de uma série de pontos programáticos que se estendem dos direitos políticos aos sexuais e do espaço público ao espaço privado:

O termo «feminismo», pelo contrário, conota claramente um ponto de vista mais crítico relativamente à persistente subordinação e marginalização das

mulheres apesar de décadas de trabalho «WID». As perspectivas feministas sobre o desenvolvimento incluem compromissos para acabar com a opressão sistêmica, reivindicar direitos sexuais e reprodutivos e cidadania plena e igual, e para transformar as relações de «género» no plano pessoal e da família, bem como no domínio público. (Mama, 2011, 8)

Para além disso, Mama salienta a necessidade imperiosa de autonomia para o desenvolvimento do pensamento feminista, um pensamento intrínseca e fortemente crítico:

Em segundo lugar, o feminismo (em África e para além dela) refere-se a um grau de autonomia organizativa e intelectual, que significa que o espaço de articulação das análises e dos programas políticos radica numa análise clara das condições materiais e culturais das vidas das mulheres. (Mama, 2011: 8)

Finalmente, para esta teórica, feminismo corresponde a uma ética de democracia, igualdade e participação que, como é evidente, não se restringe nem pode restringir ao contexto africano. Um dos princípios maiores é a solidariedade entre mulheres, que transcende fronteiras de raça, etnicidade, nacionalidade, cultura, classe e outras:

Em terceiro lugar, o feminismo refere-se a uma tradição de movimentos organizados por mulheres que é amplamente não hierárquica, participativa e democrática, promovendo culturas institucionais igualitárias caracterizadas por um *ethos* de respeito e de solidariedade entre mulheres. (Mama, 2011: 9)

Para além deste *ethos*, e tendo em conta a inclusão, na perspectiva feminista das africanas, de processos e fenómenos de âmbito não somente nacional e regional, mas também internacional, enquadrados na nova concepção de pós-colonialidade globalizada acima referida, os contextos locais que servem de partida para a reflexão devem ser entendidos como imbricados em lógicas globais, o que exige, para a teoria feminista, uma reflexão teórica transformadora e propósitos amplos de justiça social. McFadden exemplifica em relação a uma das questões que lhe parece fulcral: a da cidadania. Não se trata apenas de descrever movimentos em prol de direitos políticos, mas de interrogar e desconstruir o próprio conceito, o qual é deslocado do dicionário ocidental da relação do indivíduo com o Estado para um terreno que, embora tendo em conta esta definição, é mais escorregadio e tenso.

Nesta «*citizenry-in-the-making*» (cidadania em construção) multiplicam-se e cruzam-se identidades individuais e colectivas:

O que eu quero dizer aqui é que as nossas análises têm de ir para além da descrição da «marginalização» política ou da manipulação de comunidades excluídas económica e legalmente por aqueles que ocupam o Estado. As nossas análises têm de colocar as questões mais complexas de uma disputa de significados e expressões de cidadania, tendo em consideração as múltiplas identidades e exigências que os indivíduos e as comunidades têm vindo a impor sobre o Estado neocolonial ao longo dos passados 70 anos de independência africana. (McFadden, 2007: 38)

Da mesma maneira, no âmbito da economia, McFadden defende que o feminismo deve intervir na desconstrução concetual da associação entre a noção de direito ou da possibilidade de uma relação entre os indivíduos e o Estado – ou seja, de cidadania – e a noção de propriedade – todas elas noções de matriz ocidental. Em causa está uma nova semântica para conceitos como direitos, propriedade, produção, consumo e classe e um fortíssimo questionamento do sistema capitalista de mercado a partir da experiência das mulheres e das tensões surgidas, sobretudo, no que diz respeito ao acesso à terra. Através da questão da reocupação da terra que pertencera aos colonos brancos, questiona-se, igualmente, a forma como a masculinidade negra se construiu por oposição ao feminino. A posse da terra torna-se metáfora de virilidade e uma nova fonte de poder de opressão patriarcal:

Como é que as feministas radicais, que criticam as relações de propriedade e entendem a função destas nas centenas de anos de pilhagem, degradação humana e indignidade, desfazem esta ligação aparentemente intrínseca entre as noções de direitos e legitimidades e os sistemas de Mercado e as relações capitalistas de exploração, produção e consumo? [...] A identificação entre tornar-se um cidadão com a ocupação e a posse da terra [...] coloca um imperativo urgente para a análise e o ativismo feminista. / Os homens negros em todo o continente têm usado a reocupação simbólica da terra como uma expressão da reclamação metafórica da sua virilidade e masculinidade. (McFadden, 2007: 39)

Como se vê, a proposta de McFadden e Mama, como de várias outras teóricas, articuladas em diversas redes no conjunto do continente, é sustentada por uma aliança muito próxima entre o pensamento teórico interdisciplinar e o ativismo.

Para esta académica, como para muitas outras (Lewis, 2003: 36), é indispensável reforçar os movimentos de mulheres numa lógica transformadora, a partir da reflexão teórica, mas também reformular o pensamento feminista a partir dos movimentos e das dinâmicas criativas ou dos «novos imaginários» (McFadden, 2007: 36) que estes demonstram (Mama, 2011: 11-12). Neste quadro, têm surgido imensos trabalhos com estudos de casos e reflexão teórica extremamente múltiplos, em contextos heterogêneos e em domínios muito diversos, que se estendem da política à economia, passando pelo direito e a justiça, as práticas sociais da tradição à pós-colonialidade, a cultura, ou a sexualidade enquanto direito e elemento definidor de subjetividades, entre outros.⁷

No que diz respeito aos instrumentos conceptuais e metodológicos, é relevante, na teoria feminista de África, o destaque da necessidade de reinvenção constante dos métodos de investigação tendo em conta os sujeitos e os sujeitos-objecto de estudo na complexidade dos contextos pós-coloniais. Tendo por base a ética que define o feminismo, Mama defende uma criatividade interdisciplinar e crítica e até a improvisação na superação de paradigmas positivistas de investigação, claramente inadaptados às dinâmicas dos processos sociais bem como à localização particularmente difícil das investigadoras africanas em relação aos assuntos que estudam, quando assumem uma atitude empenhada e de aliança com as mulheres e homens envolvidos (sujeitos que podem partilhar com as investigadoras uma cultura ou uma experiência traumática comuns, ou ser-lhes cultural ou vivencialmente estranhos) (Mama, 2011: 12). Nesta perspetiva, para a autora, a investigação quantitativa deve ser conscientemente substituída por metodologias qualitativas, com um pendor mais interpretativo e subjetivo, das quais salienta aquelas que dão voz às mulheres, como as histórias de vida. Trata-se, no fundo, de uma via metodológica que não é nova nos feminismos africanos, onde é praticada desde o final dos anos 80, respondendo à necessidade de integrar a história das mulheres de África em narrativas historiográficas nacionais e pancontinentais redigidas e enunciadas no masculino, tal como verifica Lewis (2003).

⁷ Ao longo da história dos feminismos africanos, este tema tem constituído um fortíssimo território de disputa da diferença africana em relação às mulheres do Norte, bem revelador das complexidades e contradições de uma relação ainda muito marcada por práticas coloniais (de ação e reação) entre concepções de feminismo ativas no Norte e em África. Mereceria, por si só, um tratamento aprofundado que não cabe aqui. Um dos marcos importantes nos debates sobre a sexualidade das mulheres africanas, que marcou um ponto de viragem no sentido da quebra do tabu relativo à sua discussão, é o artigo de McFadden relativo ao HIV/Sida (McFadden, 1992; McFadden, 2007: 41).

O destaque dado nas novas metodologias ao estudo de narrativas enquadra-se, ainda, num novo olhar sobre a cultura e no novo papel que lhe é atribuído nos estudos feministas africanos que pretendem ir além da perspectiva etnográfica. Os estudos feministas de África passaram a dar mais atenção ao quotidiano, ao doméstico e aos pequenos detalhes do domínio privado, que pareciam insignificantes num quadro androcêntrico de compreensão do mundo, sustentando a afirmação de que o privado é também público, à semelhança do que fizeram os feminismos do Norte. Mais do que isso, reformularam a própria noção de cultura que, durante décadas, tinha servido como arma dos combates anticoloniais, cristalizando-se em narrativas de forte cunho patriarcal, nomeadamente aquelas que davam um corpo – sexuado – aos projectos nacionais e aos modelos de Estado dos diferentes países (Martins, 2011). Para as feministas africanas:

[...] a cultura, entendida como abrangendo todas as trocas e mediações condicionadas socialmente, é vista como o lugar de lutas e transformações localizadas. Antes dos anos 1990, os estudos culturais em relação às mulheres e à identidade sócio-sexual tendiam a fixar ou a reificar a cultura, ou focar-se na literatura, na arte visual e na música como exemplos de uma expressão cultural formal. Confrontar as variedades enormes de comunicação cultural enriqueceu a investigação recente. A atenção ampla à voz, comunicação e «agência» alarga as perceções convencionais das mulheres, transcendendo modelos de «resistência» que muitas vezes restringem a compreensão dos papéis das mulheres como atores políticos e históricos. A atenção à cultura popular e à história social em particular abre ostensivamente formas evidentes em si mesmas, ou formas neutras das vidas das mulheres como territórios férteis de autoexpressão, criatividade cultural e rebelião política. (Lewis, 2003: 28)

O alargamento da conceção de cultura a um vasto e intrincado campo de tensão onde se desenrolam as mais variadas dinâmicas sociais permite uma melhor compreensão da pluralidade de interseções identitárias dos respetivos actores e de uma enorme diversidade de vozes, que assumem localizações diferentes em constelações heterogéneas e relações de poder complexas. Como diz, e bem, a autora, o papel das mulheres é bem mais amplo do que aquele que cabe no binómio opressão-resistência, devendo a teoria, para ser fértil, estar atenta à expressão da sua criatividade, multiplicidade e versatilidade. Aquela que, para um olhar tradicional, pode representar uma posição subalterna pode bem revelar-se como uma posição de poder. Regressando ao exemplo do conceito de cidadania, cuja des-

construção é prioritária para McFadden, como vimos acima, atentemos nos detalhes metodológicos do que esta teórica concebe como tarefa feminista:

Os debates e os discursos relacionados com a sexualidade, o género, a capacidade, a localização social e geográfica, a etnicidade e a raça têm atravessado virulentamente as paisagens intelectuais, sociais, políticas e artísticas das sociedades da região há já muitas décadas. Todas estas ideias, percepções, opiniões e práticas coloriram e deram novas formas aos sentidos, contornos, texturas e realidades de cidadania e da vida quotidiana numa miríade de novas formas. É o que a cidadania e os requisitos que acompanham a sua conceptualização, formulação, exercício e transformação constante significam para os/as Africanos/as nas suas sociedades respetivas neste tempo de possibilidade que tem de tornar-se a matéria de uma análise política e económica radical. Para o feminismo radical, o desafio reside no facto de ser indispensável transformar os discursos e as perspectivas da economia política convencionais (androcêntricos) a partir dos pontos de vista e das energias criativas das imaginações e das subjetividades ativas das mulheres. (McFadden, 2007: 39)

A atenção às subjetividades e à complexidade da sua construção, a partir de percepções, representações e práticas que, nas palavras escolhidas pela autora, possuem não só uma semântica que deve ser analisada, mas ainda contornos e texturas, revela uma pluriversalidade e uma transversalidade do olhar analítico, que encara a dimensão cultural como a substância do político, e que transcende as fronteiras entre as práticas discursivas mais diversas, valorizando os modos mais heterogêneos de produção de sentido, muito para além da verbalidade, da denotação e da objectividade positivista. «Contornos», «Texturas», «Imaginação» aparecem como elementos distintivos de uma nova epistemologia feminista.

Neste sentido e naquele que é proposto por Mama, estes métodos situam-se claramente no cruzamento da crítica feminista e pós-colonial, pois pretendem, a partir do ponto de vista das mulheres, e pela voz destas, desconstruir e refazer os aparelhos de conhecimento e de poder androcêntricos e coloniais. Obedecem ainda ao imperativo de responder às complexidades, heterogeneidades e intersecções das relações de poder nas sociedades marcadas pelo colonialismo. Para Mama, estes métodos

permitem e incentivam a articulação de narrativas previamente indisponíveis – contadoras de histórias, histórias orais, biografias e histórias de vida refletem uma percepção crescente dos limites do arquivo androcêntrico e dos sistemas

de informação colonial e pós-colonial que silenciaram as mulheres e suprimiram as perspectivas delas. (Mama, 2011: 13)

Para além disso, Mama chama a atenção para a necessidade do reforço da autocrítica e ética das investigadoras, conscientes das complexidades e implicações da sua localização (que estas teóricas fazem questão de explicitar detalhadamente em cada texto), bem como da maior responsabilidade social das relações múltiplas que estabelecem no âmbito dos seus estudos, na perspectiva de uma investigação militante e de uma «política de solidariedade» (Mama, 2011: 14). Finalmente, na proposta desta teórica, a diversidade dos contextos pós-coloniais em que as feministas africanas desenvolvem o seu trabalho, articulando-se em redes transnacionais, constituirá o principal contributo para superar as divisões regionais e, para além disso, transformar globalmente o sistema de conhecimento e poder, num diálogo Norte-Sul:

Nos contextos pós-coloniais multilingues, multiétnicos, de constituição múltipla que a África tipifica em variações infinitas, reunir uma equipa constituída por feministas africanas que investigam nos seus próprios contextos nacionais constitui apenas um primeiro pequeno passo para inventar uma investigação que inverta o sistema de conhecimento global Norte-Sul. As equipas de investigação feministas africanas são capazes de dar o passo seguinte, indo para além do grande fosso imperial para começarem a pensar e a abordar a miríade de divisões que existem dentro da região. (Mama, 2011: 16)

Aprender com o Sul

Neste quadro, um dos imperativos para os feminismos do Norte que, adotando uma perspectiva pós-colonial, pretendem abrir-se à aprendizagem e ao diálogo com o Sul, será estabelecer redes, plataformas e outras formas de trabalho colaborativo que possibilitem um conhecimento recíproco, bem como a criação de espaços para que as vozes do Sul sejam ouvidas. Para as feministas ocidentais, isto implica uma autorreflexão profunda, que permita, de uma vez por todas, eliminar no nosso pensamento, por mais aberto que seja, os resquícios de uma atitude colonial. Esta autorreflexão não é sinónimo de rejeição de toda a teoria feminista produzida no

Norte, ao longo do percurso já longo e diverso dos feminismos, mas a sua revisão crítica no sentido de a tornar produtiva para as lutas de mulheres no Norte como no Sul, com a consciência de que o olhar neocolonial, que aparece como supostamente libertador das mulheres do Sul em relação às respetivas culturas patriarcais, é, de facto, aprisionador, não só para estas como para as mulheres ocidentais, camuflando, muitas vezes, as realidades de opressão e violência patriarcal no Norte ao deslocar a atenção para o Outro. Ou seja, trata-se de uma militância que deve ser levada a cabo em conjunto, mesmo em relação a problemáticas que parecem não aparecer no Norte, só porque o dicionário colonial parece tê-las reservado para contextos não ocidentais, como, por exemplo, a poligamia. Se o direito civil, nos países europeus, exclui esta prática, ao contrário do que acontece em alguns países de África, será que ela não existe? Um diálogo com a experiência do Sul relativamente a esta problemática poderia conduzir a uma melhor compreensão do fenómeno e a uma definição, em cada caso, das estratégias que melhor conduzissem ao empoderamento das mulheres. Isto não é necessariamente sinónimo de uma defesa da erradicação da poligamia, considerada apanágio de culturas menos civilizadas – uma posição neocolonial que é preciso identificar como tal.

Nesta perspetiva, enquanto feministas do Norte temos a responsabilidade de, em conjunto com as congéneres de África, desenvolver condições para a alteração, no Ocidente, das representações culturalistas das mulheres do Sul. Além disso, importa combater o cunho neocolonial de algumas intervenções que benevolmente julgam desenrolar-se em prol dessas mulheres, mas que contribuem ou para as invisibilizar ainda mais ou mesmo para destruir as suas lutas. Esta responsabilidade estende-se da desconstrução do ruído de campanhas ou programas mal concebidos à solidariedade mais ampla, colocando o combate a forças opressivas comuns no centro dos programas de ação feministas, venham elas de onde vierem.

As feministas do Norte, e em especial as da periferia do Norte, ou dos países do Sul da Europa, que se vêem hoje na situação de «colonizados» pela Europa central e pelas instituições financeiras internacionais, têm a aprender com as feministas do Sul que fizeram suas as lutas mais amplas contra o capitalismo global. Estas identificaram as políticas de austeridade ou de ajustamento estrutural como prejudiciais sobretudo para as mulheres e colocaram esta luta em lugar prioritário. Se, no Sul, a expropriação da terra e a sua alienação em favor de multinacionais para a exploração de minério exclui comunidades inteiras do acesso à água ou aos campos que proviam à respetiva subsistência e esta questão se torna primordial para os movimentos de mulheres, também as políticas de austeridade impostas

por organismos financeiros internacionais e pelos governos nacionais dos países do Sul da Europa, ao desmantelarem os serviços públicos e provocarem enormes recuos nos direitos sociais, têm como importantes vítimas as mulheres, e devem ser objetos de lutas feministas. Aprender com as africanas, que bem conhecem o efeito das políticas do FMI e do Banco Mundial, e juntar cabeças e mãos no desenho e implementação de estratégias feministas de luta contra elas, pode ser de uma utilidade imensa.

A posição cada vez mais periférica dos países do Sul da Europa em relação ao seu centro e aos grandes agentes do capitalismo global pode ser uma posição de charneira extremamente fértil para a reflexão feminista que saiba ser aberta e ousada, de modo a produzir efeitos igualmente arrojados. Situadas entre o Norte e o Sul global, formadas na teoria do Norte, mas remetidas para experiências de vida que nos devem forçar a aprender honestamente com o Sul e a fomentar diálogos iguais, estaremos em condições propícias para, travejando feminismo com pós-colonialismo, interrogar profundamente pilares fundamentais que sustentam a modernidade ocidental, desmontando a sua dimensão sexuada e apontando para possibilidades outras, a partir das experiências e da mundivisão das mulheres. Estes pilares da modernidade ocidental que devem ser objeto de uma análise crítica estendem-se desde as noções de indivíduo, subjetividade e identidade, a, entre muitos outros, os conceitos de direito, público-privado, valor, produção e consumo, conhecimento, linguagem e poder, e a questões mais amplas como as estruturas e dinâmicas dos sistemas político e económico (o que é a política? O que é a economia?) e a organização da sociedade, desde o núcleo familiar aos processos de cariz global, tendo em conta fatores já identificados, como raça, etnicidade, religião, classe, sexualidade, idade, capacidade, mas também outros que venham a aparecer como relevantes. Com as feministas do Sul, podemos aprender que, no fundo, o mundo tal como o conhecemos, e que nos aparece com a naturalidade de um dado incontornável e, quando muito, só parcialmente alterável, pode ser repensado de um modo completamente outro, se a nossa crítica for realmente radical, transversal e se abrir à criatividade transformadora que se exprime, muitas vezes, em projetos ou propostas de pequena dimensão ou em histórias de vida surpreendentes. Cabe à teoria, como defendem muito bem as teóricas africanas que mencionei acima, ampliar esta dimensão através do desenvolvimento de pensamento que permita a reprodução contextualmente adaptada destes projetos ou ideias de transformação social. Tal como em África – e como acontece já nalguns feminismos inovadores do Norte –, não é só a perspetiva política que deve ampliar-se e munir-se de criatividade,

mas também a epistemologia que deve renovar-se, tendo em conta e adotando modos de percepção e de expressão, nomeadamente os culturais e estéticos, e linguagens que se afastem quer da racionalidade moderna e androcêntrica, mesmo que a base seja um pós-estruturalismo radicalmente crítico, quer de um binarismo sexual que não só reflete mas continua a moldar uma mundivisão sexuada, em todos os domínios da percepção do real.

Tudo isto implica, para um feminismo que queira ser audaz, mas também sério e eticamente responsável, um rigor científico que se consegue através da permanente autocrítica e do constante debate de posições, o qual implica a formação de coletivos e redes Norte-Sul, nos quais, para além das questões especificamente feministas (que não é possível isolar), sejam articulados outros problemas que se colocam à teoria feminista e aos diálogos entre feministas em redes globais, como o modo como deve constituir-se e processar-se a interdisciplinaridade e, em particular, a tradução cultural, num mundo onde a cultura parece ter a capacidade de ser tanto um instrumento de união como de cisão, de compreensão e de solidariedade como de divisões extremamente difíceis de ultrapassar.

Referências bibliográficas

- AAVV (2013). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap.
- Amadiume, Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London / New Jersey: Zed Books.
- Andujar, Ndeye (2013), «Femen ha mostrado la caricatura del feminismo mal entendido». Consultado em 17.09.2013 em <http://ndeyeandujar.wordpress.com/2013/06/22/femen-ha-mostrado-la-caricatura-del-feminismo-mal-entendido/>.
- Imam, Ayesha (2013), *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap, 91-102.
- Kisiang'ani, Edward Namisiko Waswa (2004), «Decolonising Gender Studies in Africa», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 9-26.
- Lazreg, Marnia (2005), «Decolonizing Feminism», in Oyèronké Oyèwùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, p. 67-80.

- Lewis, Desiree (2004), «African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 27-41.
- Mama, Amina (1995), *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London / New York: Routledge.
- Mama, Amina (2001), «Talking about Feminism in Africa», *Agenda, African Feminisms* I(50), 58-63. Consultado a 17.09.2013, em http://www.wworld.org/programs/regions/africa/amina_mama.htm.
- Mama, Amina (2011), «What Does it Mean to Do Feminist Research in African Contexts?», *Feminist Review* 2011, 4-20.
- Martins, Catarina (2011), «“La Noire de...” tem nome e tem voz. A Narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações», *e-cadernos CES*, 12, 119-144.
- Mbilinyi, Marjorie (1992), «Research Methodologies in Gender Issues», in Ruth Meena (org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 31-70.
- McFadden, Patricia (1992), «Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa», in Ruth Meena (org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 157-95.
- McFadden, Patricia (2007), «African Feminist Perspectives of Post-Coloniality», *The Black Scholar*, 37(1), 36-42.
- Mekgwe, Pinkie (2010), «Post Africa(n) Feminism?», *Third Text*, 24(2), 189-94.
- Nnaemeka, Obioma (2005), «Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology», in Oyèronké Oyewùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, 51-65.
- Oyewùmí, Oyèrónké (1997), *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. London / Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyewùmí, Oyèrónké (2004), «Introduction: Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations», in O. Oyewùmí (org.), *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton / Asmara: Africa World Press, 1-24.
- Oyewùmí, Oyèrónké (2004), «Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 1-8.
- Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (2010), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES / Almedina.
- Traoré, Aminata (2013), «Estamos desbordados de potencialidades...», in AAVV, *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap, 131-42.
- Tripp, Aili Mari et al. (2009), *African Women's Movements. Transforming Political Landscapes*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.

Perdidas na exposição? Desafiar o imaginário colonial português através de fotografias de mulheres negras*

JÚLIA GARRAIO

Enquanto percorria *Retornar: Traços de Memória*,¹ provavelmente a maior exposição realizada até ao momento sobre os «retornados», dei com algumas fotos de um soldado da Guerra Colonial que me intrigaram de imediato. Na primeira, o soldado, a rir, tem um bebé negro ao colo e abraça uma mulher negra a quem agarra um seio descoberto. Na segunda foto, o soldado, de pernas ligeiramente abertas, aparece por trás de uma outra mulher negra, encostando-se ao seu corpo e agarrando-a pelos seios nus. A mulher, de braços caídos, tem o corpo hirto e praticamente descoberto. No pano de fundo das duas fotos, vislumbra-se um espaço rural com casas de telhado de colmo. Na terceira foto, o soldado abraça uma jovem negra de vestido curto branco. O homem toca a zona do sexo da mulher levantando-lhe ligeiramente a saia, enquanto os dois sorriem para a câmara. Uma quarta foto parece captar uma família africana em que sobressai o patriarca de pé de túnica branca, hirto, rodeado por várias mulheres e crianças. No centro da foto surge o mesmo soldado, sentado e a sorrir de maneira descontraída, com uma mulher negra de olhar sério (triste?) ao colo, a quem apalpa um dos seios.

* Este artigo resulta do trabalho desenvolvido no âmbito do projeto *MEMOIRS – Children of Empires and European Postmemories*, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624). O texto tem a sua origem na *position paper* «Lost in Exhibition? On Some Photos of the Portuguese Colonial War», que preparei para o encontro anual do grupo de investigação *Sexual Violence in Armed Conflict* (SVAC: <http://warandgender.net/about/>), que decorreu em Haia (junho de 2016) subordinado ao tema *Traps and Gaps: the politics of generating knowledge*. Agradeço aos/às participantes as frutíferas discussões no encontro. O meu obrigada também a Margarida Calafate Ribeiro, Fabrice Schurmans e Hélia Santos pelas valiosas sugestões na preparação do artigo. Por fim, agradeço a Joana Gonçalo Oliveira a pronta disponibilidade com que aceitou dar-me uma entrevista e me facultou informação e acesso a documentação.

¹ Exposição que decorreu de 4 de novembro de 2015 a 27 de fevereiro de 2016, na Galeria Avenida da Índia, em Lisboa. Curadora: Elsa Peralta. Site da exposição em <http://www.retornar-tracosdememoria.pt/>.

A minha surpresa perante as fotografias prendia-se não com o que sugeriam sobre as relações sociais do contexto de referência, mas com a sua proveniência: um álbum de família. Diversos estudos (por exemplo, Favart, 2001) têm chamado a atenção para o álbum de família como resultado de um processo de seleção e esquecimento de acordo com aquilo que quem o realiza, enquanto sujeito situado socialmente no espaço e no tempo, considera digno de ser fotografado e, não menos importante, merecedor de ser arquivado e exposto, com vista à construção, fixação e transmissão de uma memória partilhada pela família, essencial para a sua coesão enquanto grupo. O álbum funciona, assim, como peça na criação de um imaginário comum através da instauração de modelos de perceção, oferecendo aos vários membros da família uma tentativa de explicação, uma versão que assegura a própria identidade do grupo. Partindo do princípio de que o álbum é um meio de «imortalização» de momentos considerados importantes e/ou «que valeram a pena» para a família, um espaço onde tendem a ser guardados para contemplação e deleite futuros momentos de felicidade, datas marcantes e lugares de beleza, estranhei que aquelas fotos, que a mim sugeriam situações de exploração sexual moldada por uma mundivisão racista e sexista característica do mundo colonial, pudessem ter sido selecionadas para um álbum de família. Suspeitando que a minha reação não seria única entre o público, pressenti uma tensão entre o sentido inicial, de cariz privado, conferido às fotos no momento em que foram tiradas e que lhes permitiu a entrada no arquivo da família, e sentidos posteriores com que a exposição jogou e que utilizou na criação de uma memória pública do «retorno».

As imagens em causa faziam parte de *Atlas*, de Joana Gonçalo Oliveira, uma composição com cerca de 600 fotos provenientes essencialmente de álbuns de famílias de «retornados». Não havia qualquer legenda a nomear os retratados nem os proprietários das fotos, nada que permitisse identificar as datas, os lugares, os contextos para que as diferentes imagens remetiam. O final do brevíssimo texto introdutório ao conjunto, apontando para a intencionalidade e função performativa dessa omissão, sugeria a possibilidade de diferentes sentidos a partir das fotos expostas:

Deslocando as imagens fotográficas dos diferentes álbuns de família e dos diversos arquivos no sentido de lhes conhecer uma outra vizinhança, reconhecem-se os intervalos e as falhas no contínuo da história. Contam histórias do que eram, do que poderiam ter sido e do que ficou por pensar.

Em *Images malgré tout* (2003), Georges Didi-Huberman, retomando questões já antes amplamente desenvolvidas em diversos estudos sobre fotografia,² refere que a fotografia não passa de um vestígio do passado, um fragmento da realidade, que por si só pouco diz, sendo por isso necessário todo um trabalho de pesquisa, a construção de uma narrativa explicativa das imagens, um exercício que passa também pela imaginação. O primeiro capítulo do livro, uma interpretação de quatro fotos famosas das câmaras de gás, oferece essa narrativa, indo do contexto histórico alargado da *Shoah* à situação precisa do prisioneiro que teria tirado as fotos, Alex, um judeu grego do *Sonderkommando* de Auschwitz. A partir das imagens enquanto indício, Didi-Huberman visibiliza a história macro e a história micro, o evento coletivo a par do destino individual, vislumbrando (imaginando) as suas tensões, os seus dilemas e o seu esforço de resistência.

Joana Gonçalo Oliveira envereda por um caminho oposto. Não expôs os resultados de uma pesquisa com vista à contextualização de cada fotografia (o trabalho que um historiador teria provavelmente efetuado). Tão pouco adota o método de *photo-elicitation*, o caminho preconizado por muitos estudos que abordam o álbum de família como objeto comentado, cujo significado reside na interpretação situada das imagens.³ A omissão de informação contextualizadora «obriga» o espectador a criar, a partir dos elementos facultados (o álbum como origem, a materialidade das fotografias e a montagem que enquadra a sua exposição), um sentido para o conjunto, uma interpretação que faça sentido da história macro, o «retorno», a partir dos indícios da história micro sugeridos pelas várias fotos. É neste contexto que importa questionar a presença das fotos do soldado no *Atlas*: por que razão aquelas imagens foram escolhidas para a composição? Qual o seu contributo para o conjunto? Que códigos culturais e construções sociais de identidade sexual e de «raça» são ativados e moldam o processo comunicativo em que a sua exposição se integra?

Neste artigo, argumento que as fotos do soldado têm um carácter performativo que visa impedir uma adesão acrítica da parte do público à nostalgia que é conotada tão frequentemente com as memórias dos «retornados». Considero que esta possi-

² Veja-se, por exemplo, o trabalho de Philippe Dubois (1983) sobre o «ato fotográfico» como um processo que apenas se pode entender atendendo às circunstâncias de produção e receção. Tal conceção desloca o foco para o sujeito integrado no processo.

³ Vários estudos sobre o álbum (por exemplo, Favart, 2001; Jonas, 2009) concebem o seu sentido como uma construção surgida no momento em que é comentado pelos membros da família. O álbum surge, assim, como gerador de polissemias.

bilidade se deve ao facto de o corpo sexualizado da mulher negra existir como um lugar de memória do colonialismo. A imagem invoca uma longa tradição de discursos, relações de poder e construções racializadas de identidade sexual, que, no caso de Portugal, passam pelo mito do lusotropicalismo. Através dessa tradição, processam-se, projetam-se, negoceiam-se, contestam-se, desmontam-se sentidos, debates, conflitos e imaginários do projeto colonial. O presente artigo revisita, assim, a presença do corpo da mulher negra no imaginário colonial português para argumentar que, tal como a conquista colonial se serviu de um subtexto de penetração sexual e potência masculina branca, a sua desconstrução e denúncia sustentam-se frequentemente num imaginário de violência sexual racializada. Por fim, abordando o «regresso» dos «retornados» ao espaço público nos últimos anos, argumento que o corpo sexualizado da mulher negra é usado em vários casos para introduzir formas de (auto)crítica. Deste modo, pretende-se contribuir para uma memória «plural», no sentido de uma rememoração em que a nostalgia privada do «paraíso perdido» por parte de alguns sujeitos possa coexistir com a memória da opressão, violência e exploração que sustentavam esse mundo.

1. Retornar: a tensão entre a nostalgia e o distanciamento crítico

Retornar: Traços de Memória decorreu na Galeria Avenida da Índia, perto de monumentos emblemáticos da «Lisboa colonial» como o Padrão dos Descobrimentos, onde tiveram lugar alguns eventos do programa cultural e onde, no exterior, uma instalação revisitou a célebre fotografia de Alfredo Cunha dos contentores frente ao Tejo em 1975. Enquadrando-se num projeto de investigação que Elsa Peralta coordenou na Universidade de Lisboa sobre as memórias dos «retornados», a exposição assinalava os 40 anos do «retorno».

Como é sabido, o conceito «retornado» refere-se às cerca de 500 mil pessoas que «regressaram» a Portugal no contexto das independências das antigas colónias africanas.⁴ Na realidade, um terço destas pessoas nascera em África e nunca antes

⁴ Pires (1984) fala em 500 mil. Kalter (2016) afirma que teriam saído entre 500 mil e 800 mil. Ainda que a maioria tenha vindo para Portugal, muitos procuraram outras paragens. Uma vez que estes últimos não foram contabilizados nas estatísticas do «retorno», torna-se «impossível estimar o volume da massa humana envolvida no fenómeno» (Peralta/Oliveira, 2016: 184).

estivera em Portugal. Por isso, muitos viam-se como «refugiados» ou «desalojados», recusando um termo no qual suspeitavam a tentativa de o Estado evitar conceder-lhes o estatuto de vítimas do que consideravam ter sido um processo desastroso conduzido pelas forças políticas dos novos países (Peralta/Oliveira, 2016: 185). Tratava-se de uma população muito heterogénea quanto à classe social e ao tipo de ligação às colónias, em que a cor da pele acabou por funcionar como uma das características agregadoras. É certo que, entre os «retornados», havia «esposas negras» e mestiços, bem como negros que tinham colaborado com as forças coloniais portuguesas, mas a maioria era definida como branca.⁵

As memórias de perda, despossessão e violência no contexto da partida e a sensação de falta de raízes em Portugal fizeram dos «retornados» um elemento disruptivo na narrativa celebratória do 25 de Abril enquanto derrube da ditadura e do colonialismo. O facto de a revolução, que abriu caminho para os acordos de cessar-fogo com os movimentos de libertação africanos, ter sido iniciada precisamente por militares portugueses envolvidos na Guerra Colonial permitiu à nação recordar o exército como libertador e objeto do domínio colonial em vez de executor de crimes de guerra. Em contrapartida, as vivências dos «retornados» e a sua nostalgia pelo «Ultramar»⁶ confrontavam a sociedade pós-revolução com o facto de que sectores consideráveis da sociedade civil tinham abraçado o projeto colonial, aderido a slogans como «Angola é nossa» e apoiado a guerra.⁷ Palavras acesas sobre os «traidores de abril» (para referir políticos de esquerda que tinham negociado os acordos de cessar-fogo) e um discurso nostálgico sobre os «bons velhos tempos», expressos por alguns «retornados» (ainda que não exclusivamente por eles), contribuíram para uma má imagem dessas pessoas como racistas e «exploradores de p...». Patrícia Martinho Ferreira destaca dois fatores para esta receção negativa na sociedade portuguesa: um contexto sociopolítico marcado por desemprego e dificuldades económicas que favoreceu o ressentimento de parte da população perante o apoio do Estado aos «retornados», gerando estereótipos negativos; a tendência apontada

⁵ Lubkemann (2005: 266) nota que estas diferenças condicionaram a maneira como foram acolhidos na sociedade portuguesa: a rejeição inicial esbateu-se mais facilmente perante os «retornados» brancos.

⁶ À palavra «Ultramar», a designação oficial das colónias até à revolução, subjazia a ideia de que Portugal era um Estado uno que abrangia vários continentes e que as colónias eram espaços do modo de vida portuguesa.

⁷ Maurício (2011: 277-8), interpretando os resultados eleitorais e uma sondagem de 1973, sugere que o apoio à conservação das colónias terá rondado os 40% a 50% no início da guerra e que no final não andaria acima de um terço. A população contra nunca teria estado acima dos 15%. Uma grande parte da população não tinha (ou não manifestava) opinião sobre o assunto.

por Eduardo Lourenço (1976) na maior parte da sociedade portuguesa de se distanciar do colonialismo, projetando-o nos «colonos» (Ferreira, 2015: 98-100). A possibilidade de «colar» um pequeno sector da população ao passado colonial, e assim «libertar» o todo, poderá ter ajudado o Portugal pós-revolução a evitar uma discussão profunda sobre dissidência e colaboração durante a Guerra Colonial.

É, porém, problemático afirmar que houve um silêncio em torno dos «retornados». Para além de o tema ter sido abordado por alguns dos mais conceituados escritores do pós-25 de abril,⁸ muitos «retornados» desenvolveram várias atividades, desde iniciativas de confraternização (festas, encontros anuais) a ações culturais de disseminação das suas memórias (livros, blogs). Houve, todavia, um profundo desconforto na sociedade perante a questão do «retorno», moldado por tensões políticas que passam pelas rivalidades esquerda/direita e pelos debates sobre os eventos e protagonistas da transição para a democracia liberal. Por isso, Peralta e Oliveira, seguindo o pensamento de Eduardo Lourenço e de José Gil, definem o «retorno» como «não evento na memória coletiva nacional», situação que associam à persistência do império na narrativa identitária portuguesa (2016: 186-7). O campo de memórias do «retorno» tem vindo, porém, a alargar-se substancialmente nos últimos anos, com destaque para uma produção artística significativa sobre a questão, que vai de obras dominadas pela nostalgia a criações de teor marcadamente crítico. A par de numerosos artigos e reportagens na imprensa, há que referir a publicação de testemunhos, de álbuns de fotografias, bem como a recolha de material para acesso público em arquivos. A investigação científica começa também a fazer-se notar. A questão tem sido abordada em séries de televisão, romances e literatura autobiográfica, suscitando nalguns casos grande adesão do público e acesos debates na imprensa e na blogoesfera.

O que caracteriza uma parte significativa destas produções mais recentes é serem da autoria de «retornados» e seus descendentes ou se inserirem em projetos que pretendem ouvir as vozes dessas pessoas, levando-as para espaços conotados com prestígio cultural e, como tal, alvo de maior atenção mediática. O programa cultural da exposição *Retornar* deve ser visto precisamente neste sentido.⁹ Tratou-se de um programa cultural multifacetado que incluía performances de jovens artistas (Joana Craveiro, André Amálio), visitas guiadas, debates e sessões de leitura onde

⁸ Veja-se, a título de exemplo, o conto de José Cardoso Pires «Celeste & Lalinha. Por cima de toda a folha», do volume *O Burro-em-Pé* (1979), e *As Naus* (1988) de António Lobo Antunes.

⁹ Disponível em <http://www.retornar-tracosdememoria.pt/programa/>.

se encontram nomes de escritores, jornalistas, intelectuais, artistas, programadores culturais e atrizes de reconhecido mérito e projeção mediática (entre outros, Isabela Figueiredo, Dulce Maria Cardoso, Diana Andringa, Miguel Vale de Almeida, Manuela Ribeiro Sanches, Vasco Araújo, António Pinto Ribeiro, Beatriz Batarda). A tentativa de reunir nomes conceituados e o esforço de divulgação realizado sinalizam uma procura de reconhecimento público para aqueles que estavam no centro do projeto: os «retornados».

Esta breve contextualização é necessária para perceber as políticas da memória da exposição *Retornar*, nomeadamente os seus esforços para reunir duas tendências: (1) memórias de «retornados» que apontam para sentimentos de felicidade no mundo colonial e, por contraste, para a sensação de perda e desenraizamento em Portugal e (2) uma visão crítica do colonialismo português. A estrutura da exposição, com cruzamento de materiais, suportes, testemunhos e formas artísticas, expressa esta tentativa de articular o sofrimento dos «retornados» num contexto que não ignora a violência que sustinha o domínio colonial português.

A primeira parte, *Arquivo*, integra três secções: «Migrações coloniais para Angola e Moçambique», «Descolonização e Retorno» e «O Instituto de Apoio ao Retorno dos Nacionais». A informação textual exposta nas paredes é reduzida; cabe ao/à visitante consultar as gavetas dos vários armários para ter acesso ao material fotográfico e textual. Aqui encontramos informação sobre o colonialismo português em África nos finais do século XIX e no século XX. O racismo, a violência e a exploração económica, não sendo o foco do arquivo, que se socorre sobretudo de documentos oficiais, são sugeridos por diversos materiais.

A segunda parte é o já referido *Atlas*, uma montagem de cerca de 600 fotos do quotidiano da sociedade colonial, distribuídas por 56 molduras em que se reconhecem grupos temáticos (retratos, crianças, festas religiosas, praia, etc.). A maior parte vem de álbuns de família, apenas um número reduzido provém de arquivos públicos.

As duas paredes em que o *Atlas* está exposto conduzem a um espaço com luz exterior, onde se encontra *Alheava_Para Depósito*, de Miguel Santos Maia. Trata-se de uma instalação constituída por uma longa mesa com diversos objetos, entre os quais se contam álbuns de família, fotos de crianças brancas num ambiente abastado, cartas, maquetes e plantas de casas, pilhas de romances, obras de investigação histórica, um livro a celebrar o exército português ao lado de uma referência ao massacre de Wiriamu, artigos de jornal a celebrar a independência de Moçambique. Esta justaposição de memórias privadas do Moçambique colonial da infância do

artista, discursos oficiais e representações de eventos históricos funciona como uma montagem que incita o/a visitante a olhar os diversos objetos como se fossem fragmentos, peças de um puzzle que é preciso montar a fim de criar um sentido para o todo. Convida-se à reflexão sobre a relação e as tensões entre os objetos, uma estratégia de vaivém que produz, por um lado, um olhar distanciado perante os indícios de «felicidade colonial» e, por outro, a visibilização do sentimento de perda da parte de alguns sujeitos envolvidos nos processos históricos em causa.

Por fim, numa sala pouco iluminada, cuja entrada se encontra ao lado do átrio de entrada/saída da exposição, temos *Testemunhos*, de Elsa Peralta com fotos de Bruno Simões Castanheiro. Trata-se de um conjunto de retratos individuais de grandes dimensões de alguns «retornados» e dos seus descendentes. Ouve-se uma montagem áudio com testemunhos destas pessoas.

Não será irrelevante que, entre a diversidade de objetos que compõem *Retornar*, se destaque a fotografia do álbum de família. Da maior importância é também o facto de a exposição terminar com a voz dos «retornados». A contextualização histórica, confinada sobretudo aos armários, permite situar as vivências destas pessoas. Porém, enquanto a consulta do arquivo é facultativa (é preciso abrir as numerosas gavetas), é impossível ignorar as fotos de família (*Atlas*), bem como os testemunhos áudio na última sala. A exposição não privilegia a «explicação» do que foi a sociedade colonial (no sentido de análise das estruturas socioeconómicas e culturais), mas tenta sobretudo fazer «sentir/imaginar» a vida dos «retornados». Em suma, somos convidados a ver aquele mundo através dos olhos de quem o perdeu.

Vale a pena recordar o contributo do atlas para os processos coloniais. Enquanto composição feita de mapas, desenhos, textos e fotografias, o atlas, como conhecimento, permitiu exercer poder ao reclamar controlo simbólico sobre territórios estrangeiros, ao estabelecer ligações entre o particular e o geral, impondo sentidos e interpretações dos sujeitos retratados e dos seus espaços. No caso português, os atlas a partir de fotos de expedições para «territórios selvagens» tiveram um papel importante na apropriação do espaço africano (Castro, 2014). A inspiração direta para Joana Gonçalo Oliveira veio, porém, da reflexão de Didi-Huberman (2011) sobre o Atlas de Imagens de Mnemosine de Aby Marburg.¹⁰ Teresa Castro aponta para as potencialidades desta forma: «O princípio da coleção permite combinar

¹⁰ Oliveira inspirou-se em Didi-Huberman para uma metodologia que explorava as «correspondências, ligações, olhar para os elementos, para as formas que sobrevivem, aquilo que o olhar está sempre a encontrar» (Entrevista).

dois elementos que poderiam parecer, *a priori*, contraditórios: a singularidade de cada elemento colecionado e acrescentado ao todo e a sua afinidade com outros componentes dessa mesma soma» (2014: 293). Num artigo recente que incide sobre a exposição *Retornar*, Peralta (curadora) e Oliveira corroboram esta conceção da montagem situada geográfica e temporalmente como processo gerador de significados:

Na relação com o trabalho da imaginação, da sua competência em remontar o mundo, percebe-se então que tanto quem *viveu* a situação, quem viveu a vida lembrada, como quem é seu ouvinte, acede a *toda* a memória *após a sua* montagem (Peralta/Oliveira, 2016: 194; sublinhados no original).

Ao olharmos o *Atlas*, deparamos com uma encenação do «Ultramar» na medida em que a especificidade de cada colónia é apagada pela montagem. Vemos o mundo português e os seus folclores, a auto-representação que era cultivada entre os «retornados» e que foi memorializada nos seus arquivos privados: retratos de pessoas felizes bem vestidas, casamentos, batizados, aniversários, convívios, festividades católicas, praia, caçadas, momentos domésticos e da atividade económica. Joana Gonçalo Oliveira justificou o predomínio da foto do álbum de família pela vontade de abordar o tema através da «dimensão mais prosaica e quotidiana e plástica da vida» (Entrevista). São imagens que sustentam as memórias dos «retornados» do «Ultramar» como um espaço de prosperidade, modernidade e de menos rigidez moralista quando comparado com a metrópole conservadora. São poucas as fotos de guerra, o que corrobora as memórias de muitos «retornados» sobre a surpresa então sentida perante o fim do seu mundo. Na parte final do *Atlas*, encontramos imagens da partida, de desalento, medo e perda: malas feitas à pressa, crianças amontoadas no aeroporto, contentores e, na última moldura, de carácter simbólico, fotos desbotadas de crianças como se se tratasse de um mundo a desaparecer. A ausência de legendas dá ao conjunto um carácter sensorial e emocional: imaginamos como os «retornados» sentiam aquele mundo que, na sua perspetiva, acabou bruscamente e lhes deixou tantas saudades.

À primeira vista, a montagem parece, assim, repetir a narrativa nostálgica que tantas vezes é associada aos «retornados». Elsa Peralta e Joana Gonçalo Oliveira afirmam, porém, que o *Atlas* não pretende ser um exercício de nostalgia (2016: 193) e que a rememoração é entendida como exploração de recantos. Assumem a exposição como um exercício de convocação de fantasmas «sem medo da sua

presença, da sua força, das suas heranças, e do seu toque transformador de passado no presente.» (2016: 195). Neste processo, as fotos do soldado destacam-se como dissonância, como elementos que, ao desafiarem as sensações de felicidade que perpassam a maioria das fotografias, provocam a reflexão crítica no espectador e criam distanciamento. A omissão do seu referente,¹¹ abriu-lhes a possibilidade de significarem qualquer espaço ou data da Guerra Colonial. Oliveira chamou-lhes o «lado apocalíptico que se estava a adensar» (Entrevista).

É significativo que, embora não sejam as únicas fotografias usadas para abrir fissuras na nostalgia, no livro da exposição, os únicos comentários negativos relativos ao *Atlas* se prendam precisamente com elas, acusadas de darem uma imagem injusta dos «retornados» (Entrevista). Outras fotos e montagens, que sugerem exploração económica e relações de poder marcadas pela desigualdade racial, não suscitaram tais reações.¹² Ora, para entendermos o potencial das fotos do soldado como dissonância e para percebermos como cumprem o objetivo de articulação, na exposição, da «memória do «retorno» e, por relação, [...] [d]a memória do império – e da potência do seu fim – na sociedade portuguesa contemporânea» (Peralta/Oliveira, 2016: 189), precisamos de recordar o significado do corpo negro feminino na fotografia colonial portuguesa.

2. Mulheres negras sob olhares portugueses

Tal como noutros impérios coloniais europeus, durante o colonialismo português tardio, fotos de mulheres negras sexualizadas eram muito comuns tanto nos espaços privados como públicos. A fotografia, pela sua capacidade de reprodução numa cultura de massas, aumentou a possibilidade de levar a públicos mais alargados imagens de corpos femininos colonizados expostos como lugar de diferenças, exotismo, sexualidade e hierarquias. Tais fotografias não eram da autoria nem da

¹¹ Oliveira sabia que se tratava de um soldado mobilizado para a Guiné, onde viria a desaparecer. As fotos faziam parte de um álbum da sua família «retornada» (Entrevista).

¹² Veja-se, por exemplo, uma moldura para a qual Joana Gonçalo Oliveira me chamou a atenção (Entrevista). As fotos, na vertical, têm carácter metafórico: no topo, um jantar de homens brancos abastados, por baixo, um convívio de mulheres brancas ricas, a seguir, o desembarque de homens brancos e, por baixo, mulheres negras de seios descobertos em trabalho agrícola.

iniciativa das mulheres retratadas, pelo contrário, como nota Vicente, «reificavam a sua impotência e ausência de voz», já que estas não tinham «instrumentos para contestar a erotização do seu corpo, ou a visualidade, por vezes tão violenta, a que este se expunha». Podem, por isso, servir de metáfora do «modo como o olhar masculino encontrava legitimidade para olhar o corpo desnudo de uma mulher» no contexto colonial (Vicente, 2012: 204-6). Uma vasta bibliografia analisa a hipersexualização inerente a este tipo de fotografia como performance e afirmação do poder colonial europeu através da sexualidade (entre muitos, Ponzanesi, 2012; Engmann, 2012). Conceitos como «*porno-tropics*» (McClintock 1995, 21-22), «porno-grafia científica» (Stoler, 1995: 184), «harém colonial» (Alloula, 2004) e etnopornografia¹³ foram usados para analisar a sinergia entre sexualidade, violência e construção de masculinidades hegemónicas nos processos coloniais. Tais designações revelam como a antropologia e o conhecimento colonial deram legitimidade para produzir e divulgar imagens de erotismo e um tipo de pornografia tolerável.¹⁴

Na sociedade portuguesa, fortemente católica, conservadora e moralista, a nudez era condenada nos espaços públicos e a sexualidade feminina cultural e socialmente controlada. No entanto, fruto das assimetrias racializadas inerentes ao projeto colonial, a nudez negra era possível em jornais, postais, exposições porque, tal como noutros contextos coloniais, as mulheres colonizadas eram projetadas para fora da norma e produzidas como corpos sexualizados amorais. Recordemos o furor em torno de «Rosita» (ou «Rosinha»),¹⁵ uma mulher bantu trazida num grupo de 83 indígenas da Guiné para ser exposta numa «aldeia nativa» na Exposição Colonial do Porto de 1934. A exposição, sob o slogan «Portugal não é um país pequeno», funcionou como uma «lição de colonialismo» que visava a população metropolitana, com vista a uma política de fixação de colonos brancos, ao mesmo tempo que, em busca de captação de investimentos, promovia internacionalmente a imagem de Portugal como nação colonizadora (Marroni, 2013; Serra, 2016: 49). A imprensa (jornalistas brancos) estava fascinada pela beleza de «Rosita» (Bargaftig, 2014: 352). *O Século* nomeou-a «rainha das colónias». Fotos do seu corpo descoberto,

¹³ Veja-se o volume em preparação coordenado por Neil L. Whitehead e Peter Sigal *Ethnopornography* (<https://www.academia.edu/169099/Ethnopornography>).

¹⁴ O caso mais famoso, e sobre o qual se debruça uma vasta bibliografia, é o de Saartje Baartman (1789-1816). No destino da então chamada «Vénus Hotentote» cruzaram-se de maneira paradigmática a violência colonial, a exploração sexual e o olhar antropológico.

¹⁵ O seu nome verdadeiro seria islâmico. O facto de ser referida através de um nome «tipicamente português» faz parte do processo colonial de apropriação da alteridade.

de Domingos Alvão, foram reproduzidas na imprensa e circulavam como postais, fomentando um imaginário de exotismo sexualizado inerente à iconografia promovida na exposição de «afirmação da supremacia branca masculina» (Serra, 2016: 58). A nudez dos corpos africanos exibidos poderá ter sido a causa principal do êxito da exposição (Serra, 2016: 54). Clara Carvalho chama a atenção para a especificidade das mulheres da Guiné neste imaginário:

[...] nas colónias africanas há seres exóticos e entre estas populações existem primitivos que apelam a sentimentos recalcados de sedução e posse. Entre estes ressaltam os «indígenas» da Guiné que representam em simultâneo o extremo exótico e a atração física. (Carvalho, 2008: 154)

O caso «Rosita» é, assim, paradigmático não só da dimensão sexual da retórica colonial como do papel da fotografia na erotização do Império. Como notam vários estudos, «Rosita» personificava o que o Império deveria ser: um espaço de mulheres sexualmente disponíveis para os homens portugueses que a exposição queria convencer a ir para as colónias. Tal iconografia faz parte de um filão vastíssimo de representações dos espaços coloniais como femininos e selvagens, e da conquista territorial como um processo de imposição de ordem protagonizado por uma masculinidade imperial (Barradas, 2014; Carvalho, 2008; Vicente, 2012, 2013). Em suma, estamos perante um tipo de fotografia no qual o controlo colonial se confunde com o olhar masculino (Carvalho, 2008: 172), um olhar que desdenhava as «nativas» ao mesmo tempo que erotizava a sua submissão ao homem branco:

A autoridade imperial era simbolicamente representada e encenada nas típicas fotografias coloniais, com as colonizadas semi-nuas nas suas posições de escravas, criadas, ou servas sem roupas ou quaisquer poses, expondo o seu corpo e disponibilidade sexual para o colonizador, surgindo este último numa posição de proeminência e autoridade, vestido e em posturas sumptuosas masculinamente aventureiras. (Barradas, 2014: 457)

Ainda que estes aspetos sejam comuns aos diversos impérios ultramarinos europeus, no caso de Portugal há que atender ao impacto do lusotropicalismo. Na década de 50, perante uma crescente pressão internacional para descolonizar, Portugal procede a uma revisão constitucional (1951) em que as colónias passam a ser designadas por «províncias ultramarinas». A propaganda adota então as teses do brasileiro Gilberto Freyre sobre o colonialismo português como sendo «mais

humano» e propício à miscigenação para proclamar Portugal como uma nação multicultural, multirracial e pluricontinental. Esta «fórmula mágica» visava «justificar a permanência de Portugal nas terras africanas, já não enquanto presença colonial, [...], mas a caminho desse novo paradigma, o “paraíso lusotropical” em construção» (Ribeiro, 2004: 155). A expressão «Deus criou o branco e o negro, o português criou o mulato» mostra até que ponto o imaginário lusotropical de enaltecimento da mestiçagem se impregnou na sociedade. Um olhar atento às relações de poder nos espaços coloniais portugueses denuncia, porém, a dimensão de violência para com as mulheres colonizadas que tantas vezes subjazia à miscigenação (Silva, 2002).¹⁶ Daí a pertinência da análise de Boaventura de Sousa Santos quando aponta para a necessidade de olhar para a conexão entre racismo e lusotropicismo: no contexto colonial, a miscigenação não resulta da ausência de racismo, mas é produto de um outro tipo de racismo, em que regras sexistas permitem relações sexuais entre brancos e negras e estigmatizam as relações entre brancas e negros (Santos, 2002: 17).

Este pano de fundo ajuda a perceber como as fotos do soldado do *Atlas* puderam entrar no álbum de família. Fossem as mulheres brancas, as fotografias teriam sido rejeitadas como pornografia. Porém, tratando-se de negras, a sexualização encenada era aceitável social e culturalmente como algo característico do «Ultramar», entendido como um lugar onde existiam selvagens, que eram uma fonte de abundância sexual, prazer e divertimento. Não envergonhando assim a história familiar, as fotos puderam transitar para o álbum da família como «momentos engraçados» e o soldado pôde ser recordado como um «marialva divertido».

Existem, todavia, outras dimensões da realidade das colônias portuguesas que podem ser deduzidas das fotos. A pobreza generalizada entre a população negra, combates nas zonas rurais e trabalhos forçados conduziram muitas raparigas e mulheres para a prostituição nos centros urbanos e/ou para relações íntimas com soldados. Na segunda foto, podemos inclusivamente suspeitar um cenário mais perturbador: após um ataque de militares portugueses a uma aldeia em busca de guerrilheiros e de informação, alguns soldados «divertem-se» com uma aldeã. Perante a impunidade dos soldados e o medo de represálias, famílias inteiras sujeitavam-se à humilhação de posar em situações como a da quarta foto. Esta leitura

¹⁶ Christian Geffray (1997), num texto a propósito do Brasil, o país de origem do lusotropicismo, chama a atenção para o desequilíbrio de poder e para as relações de dominação e subjugação que estruturavam o imaginário lusotropical e a sua realidade de referência.

das fotos como cenas de violência não foi certamente feita pela família do soldado – não por desconhecer o pano de fundo da prostituição e dos contactos sexuais nas colónias ou o uso de técnicas mais «duras» no exército, mas por essas realidades serem normalizadas como parte das relações sociais do «Ultramar»: partia-se do princípio de que as negras eram promíscuas e que os homens brancos estavam habituados a satisfazer as suas «necessidades biológicas» com elas.

Esta interpretação das fotos como testemunhos de violência, sustentada embora pela informação histórica sobre a realidade socioeconómica das colónias durante a Guerra Colonial e sobre a exploração sexual das mulheres negras nesse contexto, não deixa de ser fortemente hipotética. As fotos em si são apenas indícios, outra informação, sobretudo a partir do testemunho dos retratados e do fotógrafo, teria sido necessária para desvendar as situações para que remetem. É certo que Joana Gonçalo Oliveira poderia ter ouvido os familiares do soldado comentarem as fotos, mas tais memórias não tornariam a «verdade» menos evasiva. Tal não se deve ao facto de o soldado já ter desaparecido, mas resulta de as palavras do soldado e da sua família darem acesso a uma narrativa moldada, pelo menos na sua origem, pela hierarquia colonial. As palavras das mulheres estão perdidas: a família do soldado (e, provavelmente, o próprio soldado) nunca soube o nome delas, o seu destino, o sentido da sua atuação quando as fotos foram tiradas. Desta maneira, o *Atlas* coloca os diversos sujeitos envolvidos na produção da fotografia em plano de igualdade. A ausência de contextualização das 600 fotos pode, assim, ser interpretada não como uma forma de silenciar a memória das imagens, mas como uma estratégia destinada a revelar que essa memória está irremediavelmente truncada, pois a voz de uma parte dos sujeitos envolvidos nunca poderá ser recuperada, nomeadamente a voz daqueles/as que não tiveram direito à autoria nem à posse das fotografias.

Perante a ausência da palavra do fotógrafo e dos sujeitos retratados, cabe ao/à visitante criar uma narrativa para as fotos do soldado, entendidas então como fragmentos, como peças de um puzzle. Vale a pena ter em conta as restantes fotos da moldura: um memorial ao exército português; um desfile festivo com jovens *majorettes* brancas de minissaia; militares portugueses; caçadas com as carcaças de animais selvagens expostas. Oliveira partiu do princípio que o olhar do espectador iria colocar as várias fotos em diálogo e que esse diálogo iria gerar tensões e conexões: as fotos do soldado subvertem a heroização do exército colonial no espaço público? As fotos de troféus de caça simbolizam as relações sexuais do lusotropicalismo? As festas e o divertimento eram uma forma de alienação da brutalidade que sustinha o mundo colonial? Para que tais questões surjam e se

estabeleça este tipo de conexões é necessário que o olhar do público seja diferente do olhar que moldou a construção do álbum de família. Oliveira parte do princípio de que o que não era problemático nessa altura é perturbador na atualidade e que os encontros sexuais sugeridos pelas fotos desestabilizam e contestam as imagens de felicidade colonial que atravessam o *Atlas*.

Esta evolução do olhar perante as fotos prende-se com as transformações verificadas na sociedade através de aspetos que vão do impacto do feminismo nos discursos públicos às leituras críticas do colonialismo português na academia e nas artes. Foram da maior importância as várias obras da literatura portuguesa que abordam a violência sexual contra mulheres negras por homens portugueses, algumas com grande projeção (*Cus de Judas*, de 1979, de António Lobo Antunes) e/ou envoltas em grande controvérsia (*Cadernos de memórias coloniais*, de 2009, de Isabela Figueiredo).



«Atlas» (2016), de Joana Gonçalo Oliveira

São vários os estudos sobre a representação literária da violência sexual que notam como a violação tende a afastar-se do seu referente e a transformar-se em símbolo de relações sociais e destinos coletivos. A violação, quando transposta para o discurso, tende a tornar-se figura de retórica, metáfora para preocupações e conflitos sociais, políticos e económicos (Sielke, 2002: 2). Neste sentido, Margarida Calafate Ribeiro destacou a adequação da metáfora da violação para a ordem colonial:

[...] quando falamos em ordem colonial sobre uma terra a metáfora da violação torna-se imediata. Violação e penetração de uma terra alheia à revelia da sua população local; violação e penetração numa cultura por imposição de outra; violação e penetração dos corpos destas populações, pelas espadas que impõem a nova ordem saída dos combates, pelos falos dos guerreiros e dos coloniais ansiosos por cobrar o seu tributo vitorioso, pelos chicotes que impõem o trabalho em proveito dos seus manipuladores. O registo cicatricial destes corpos coloniais parece ser assim uma metáfora ideal para exploração das relações sociais traçadas neste contexto (Ribeiro, 2006: 132).

Não surpreende, assim, que textos críticos do colonialismo português visibilizem a violação e a exploração sexual de mulheres negras, num contexto de exploração mais vasto. Através de personagens de negras violadas, prostituídas, torturadas sexualmente e exploradas no trabalho, Lobo Antunes é um dos escritores de maior projecção que, cruzando sexualidade e violência, recorreu à «metáfora sexual» para compreender a guerra colonial (Ribeiro, 2004: 274ss.; 2006). A mulher negra abusada sexualmente ganha traços metafóricos da exploração de um povo pelo outro, num contexto de construção de identidades coletivas racializadas, transfigurando-se assim no/a «fantasma/fantasia do império desfeito» (Ribeiro, 2006: 144).

Também a literatura dos «retornados» crítica do colonialismo se socorre da sexualidade para abordar a ordem política, através de representações em que o privado e micro permitem desvendar a dimensão coletiva. Veja-se o já referido *Caderno de memórias coloniais* (2009) de Isabela Figueiredo, obra que, contrariamente a tantos títulos de retornados, «capazes de gerir saudade, mas não de gerar futuro», lida «com o mais poderoso fantasma de África – o colonialismo e as relações desiguais de poder em que assenta» (Ribeiro, 2013). Neste confronto literário com a figura paterna, que emerge como o epítome do colonialismo enquanto ordem patriarcal assente na exploração da mulher negra pela masculinidade branca hegemónica, a autora, «retornada» de Moçambique, resume: «As negras fodiam, essas

sim, com todos e mais alguns, com os negros e os maridos das brancas, por gorjeta, certamente, por comida, ou por medo» (Figueiredo, 2009: 21).

Esta frase sintetiza as diferentes razões que moldavam a maioria dos encontros sexuais entre brancos e negras nas colónias: privações económicas, miséria e violência física. Por isso, num tal contexto, a definição de violência sexual dificilmente pode limitar-se a aspetos como consentimento, coerção ou uso da força. Trata-se de algo enquadrado pela economia da guerra, pela desigualdade social racializada que estruturava o sistema judicial e era a essência do domínio colonial. É este contexto político-económico que permitia que a exploração sexual e a violação de mulheres negras não fossem visibilizadas como tal e pudessem ser articuladas no espaço público colonial como disponibilidade, promiscuidade e/ou consentimento num quadro de amantismo ou prostituição.

Como é sabido, apesar do acolhimento positivo, o texto de Isabela Figueiredo foi também alvo de controvérsia e rejeição, sobretudo em círculos de «retornados». O facto de o texto ter sido trazido para o programa cultural da exposição – através de uma leitura pela atriz Beatriz Batarda e pela integração da autora num debate e numa visita guiada – sinaliza o esforço da organização de *Retornar* em convocar a autocrítica na recuperação das memórias do «retorno», uma autocrítica que, ao passar pela obra de Figueiredo, invoca inevitavelmente a dimensão sexual do colonialismo e a exploração das mulheres negras.

Este pano de fundo permite que as fotos do soldado, que, na realidade, sugerem situações distintas no que tem a ver com consentimento (a terceira dificilmente poderá sugerir violação ou coerção sexual), se confundam, aos olhos do/a visitante da atualidade, como materializações das mesmas estruturas sociais que sustentavam o domínio colonial. O carácter performativo da montagem expõe, assim, não as ações de um homem preciso durante a Guerra Colonial, mas uma ordem social moldada por formas de violência estrutural e cultural que tornavam a apropriação e exploração sexual dos corpos negros possível e, sendo socialmente aceitável, generalizada nas colónias.

Estamos, assim, perante uma estratégia de criação de distanciamento em relação à realidade de referência que prescinde de qualquer voz didática bem como do contraponto de testemunhos «do outro lado». Dá-se visibilidade às auto-representações dos sujeitos coloniais, na expectativa de que, perante certas imagens, surja a dissonância entre sujeito observador e mundo observado. Esta subversão do imaginário colonial através da sua reprodução depende da ética e dos conhecimentos do espectador imaginado, entendido aqui num sentido semelhante ao

conceito de «homem imaginado» proposto pelo cineasta João Mário Grilo para definir o espectador criado pelo aparato cinematográfico (Grilo, 2006): o espectador capaz de estabelecer as ligações «certas» entre as peças do puzzle, aderindo ao sentido ambicionado no ato de criação da montagem. Desta maneira, as fotos, sem as vozes dos retratados e do fotógrafo, sem contextualização histórica, e armadilhadas numa ambiguidade inevitável, tornam-se uma superfície permeável onde o espectador projeta os seus conhecimentos e as suas expectativas. Joana Gonçalo Oliveira sabia-o certamente e, ao selecionar as fotos do soldado, fê-lo na suposição de que o seu público imaginado as olhasse como testemunhos de violência colonial. Mas esta estratégia apenas funciona enquanto o espectador real for semelhante ao espectador imaginado.

Em *Atlas* ressoa uma estratégia presente numa outra exposição recente que usa fotos de mulheres negras para denunciar o colonialismo como opressão e violência. Vasco Araújo criou *Botânica*¹⁷ com o intuito de expor a dimensão predatória do conhecimento que reduziu os povos colonizados a espécimes naturais, focando o papel do exótico para «desvirtuar culturas e sociedades autóctones, contribuindo para a sua submissão aos impérios coloniais» (Emília Tavares, *apud* Araújo, 2014: 26). Trata-se de um conjunto de doze esculturas constituídas por mesas sobre as quais são expostas fotografias emolduradas do natural (espécies botânicas dos jardins tropicais do Porto, Coimbra e Lisboa) e do cultural (fotografias produzidas durante o período colonial). Estas últimas representam, como afirma Emília Tavares, a curadora da exposição, a ideologia da colonização, funcionando como «mapa das muitas cambiantes que o processo colonizador teve, em que, independentemente do lugar e da cultura, o que prevalece é a violência sobre o *Outro* e a sua redução a “primitivo”». São fotografias de «actos de submissão», fixados pelo colonizador e por ele enquadrados na «ideologia de raça» (Araújo, 2014: 16-17, 26). Entre elas, destacam-se imagens de corpos negros femininos, que vão de «etnopornografia» a fotos mais recentes de soldados da Guerra Colonial em poses de intimidade com mulheres negras. São notórias as semelhanças entre algumas destas imagens e as fotografias do soldado do *Atlas* (Araújo, 2014: 44-8)

Filipa Lowndes Vicente refere o incómodo que sentiu perante uma das imagens expostas por Vasco Araújo. Numa fotografia datada de 1962 da Guiné, um soldado

¹⁷ Museu Nacional de Arte Contemporânea do Chiado, de 13-03-2014 a 18-05-2014, curadoria: Emília Tavares. Site da exposição: <http://www.museuartecontemporanea.pt/pt/programacao/Botanica>. Catálogo da exposição: Araújo, 2014.

agarra com uma mão o seio e com a outra a barriga a uma rapariga grávida de olhar triste (Araújo, 2014: 44). Vicente pressente uma situação de violência, mas reconhece que esta interpretação se sustenta nos seus conhecimentos sobre violência sexual no colonialismo português, a que chama «filtros reflexivos» feitos a partir de vigilância crítica e leituras académicas. Ainda que fosse pouco provável que o soldado tivesse tirado uma tal fotografia com a sua mulher branca, a fotografia poderia ser, assim admite, de cumplicidade, situações que também existiam nas colónias entre brancos e negras (Vicente, 2014: 23).

Ao olhar a foto como indício de violência colonial, Vicente envereda pela leitura ambicionada por Vasco Araújo, numa situação de convergência entre espectador real e espectador imaginado. No entanto, a forma como este tipo de fotos é transformado em ícone de opressão não deixa de conter certos riscos. Veja-se o alerta de Clara Carvalho:

Falar da mulher colonizada como mero sujeito de subordinação é condená-la a um papel de passividade impossível, ignorando as competências e interesses que de ambos os lados marcaram o encontro colonial (Carvalho, 2008: 146).

Veja-se também como, através de uma análise rigorosa de uma foto colonial do Gana, o historiador Paul Jenkins desenhou um contexto histórico de opressão e imposição cultural, mas descortinou também formas subtis de negociação e resistência por parte de uma mulher negra. De facto, a leitura descontextualizada da fotografia colonial, que reproduz uma imagem da mulher negra inequivocamente como vítima indefesa passiva, corre o risco de ignorar e silenciar as ações, os esforços e as lutas de muitas dessas mulheres, as estratégias que desenvolveram para sobreviver e navegar socialmente num contexto adverso de domínio colonial, em suma, o seu papel como agentes históricos.¹⁸ No contexto preciso da Guerra Colonial portuguesa, *não poderá ignorar-se* o importante papel desempenhado por muitas mulheres africanas na resistência à opressão e na luta. Para além das guerrilheiras, há que contar as que atuavam na retaguarda, no apoio logístico, na recolha de alimentos e mesmo de informação. Nalguns casos esse esforço passava pela proximidade e mesmo intimidade com os militares portugueses.

¹⁸ Veja-se, por exemplo, um estudo comparativo dos percursos e das obras de Josephine Baker e de Mayotte Capécia, escritora negra das Antilhas, que chama a atenção para as estratégias de sobrevivência que as duas artistas desenvolveram e para o modo como se serviram de certas «representações convencionais» da mulher negra para atingir os seus próprios objetivos (Cottias / Dobie, 2014).

3. A guerra das imagens

Tendo em conta a dissonância que as fotos do soldado do *Atlas* criam na rememoração do «retorno» e o diálogo que *Botânica* estabelece com o imaginário colonial português, a exibição deste tipo de fotos poderá contribuir para um alargamento do conhecimento sobre o fenómeno da violência sexual durante a Guerra Colonial. Vale a pena lembrar que para a sociedade portuguesa, pelo menos durante a ditadura, esta guerra foi durante muito tempo associada a fotos de violência sexual (Ramos, 2014). Os massacres de colonos e dos seus empregados em 1961 no Norte de Angola foi apontado pelo regime como o começo oficial da guerra.¹⁹ Ainda que as vítimas negras tivessem sido em número superior, as fotos das atrocidades mais difundidas, tiradas por soldados e por jornalistas integrados no exército, eram de brancos: bebés mortos, corpos decapitados, cadáveres de mulheres violadas e de homens castrados. Foram usadas pelo regime para convencer a população portuguesa da barbárie do «inimigo» e utilizadas no exterior para desacreditar os movimentos de libertação africanos e o comunismo, ou seja, serviram para legitimar, no país e no estrangeiro, a guerra levada a cabo por Portugal nas colónias. Uma seleção das fotos foi mostrada na ONU durante um discurso do embaixador de Portugal, que, destacando as mutilações e torturas sexuais, as exibiu como prova da selvajaria «dos terroristas que atravessaram a fronteira do norte de Angola para degolar, violar e mutilar as nossas mulheres e crianças por todas as fazendas e aldeias indefesas em que passavam» (*apud* Ramos, 2014: 406). Em julho de 1961, teve lugar uma exposição das fotos na Sociedade de Geografia de Lisboa, que se tornou num grande êxito, falando-se então de «genocídio contra Portugal». Afonso Ramos, na linha de outros investigadores (Eduardo Pitta, Natércia Coimbra, Joaquim Ramos de Carvalho, Carlos de Matos, Aniceto Afonso), sugere que a Guerra Colonial foi possível precisamente por causa destas imagens, que assim devem ser vistas como «constituintes e constitutivas do evento histórico» (Ramos, 2014: 400, 429). Reproduzidas insistentemente durante a ditadura, as fotos surgem em numerosas publicações pós-revolução e, atualmente, estão também disponíveis em vários sites e blogs da internet.

¹⁹ É de notar que, em Angola, o ano de 1961, recordado como o «ano do terror», se saldou em mais de 60 mil mortos. Antes dos massacres da UPA houve outros cometidos por portugueses (repressão da revolta da Baixa do Cassange; massacres nos musseques de Luanda após o ataque à Casa de Reclusão Militar). A repressão que se seguiu aos ataques da UPA também foi violentíssima.

Joana Gonçalo Oliveira tinha ao seu dispor fotos de coleções privadas que retratavam violências explícitas em corpos brancos e em corpos negros,²⁰ fotos que permitiriam convocar as memórias dos massacres da UPA e promover um olhar gerador de equivalências. Eis como explicou o que a levou a preteri-las a favor das do soldado:

[...] essa moldura [*das fotos do soldado*] é uma das fissuras [...] era para dar conta desse lado apocalíptico que se estava a adensar e que, não obstante, estava a «leste da coisa». E como é que eu podia dar conta do «leste da coisa»? Eu tinha essas fotografias mais evidentes de guerra... violência exposta, mutilações, corpos... e tinha estas [*do soldado*]... e eu ponderei bastante sobre quais as que deveria utilizar, se as de corpos mutilados mais ou menos brutas ou estas... em que é um soldado... numa forma clara a mostrar o domínio... toda a perversão que o domínio colonial teve... e eu pensei na altura que [...] não estaria a apontar tão certo se estivesse a utilizar corpos mutilados [...] e que aquelas [*do soldado*] tinham essa possibilidade de mostrar o domínio colonial que foi exercido lá e a perversidade que ele podia ter do ponto de vista da vida das pessoas... ao ponto de ter levado um soldado a expor-se e a expor... e a realizar aquele ato de uma forma de paródia, de brincadeira com os colegas soldados, porque ele não está a fazer aquilo sozinho [...] achei que era muito mais conveniente para dar conta do contexto colonial e do que é que isso implicou na vida de todos do que propriamente estar a mostrar um corpo mutilado [...] corpos mutilados... que de tanto os vemos já nada temos para dizer sobre o assunto. [...] Se eu mostrasse corpos mutilados elas poderiam ser relacionados com qualquer outra guerra [...] por outro lado, também achava que essas fotografias de tão ásperas que são de olhar as pessoas viram a cara [...] mas aquelas [*do soldado*] não, aquelas provocam um confronto inevitável e provocam todo o conflito porque nelas está todo o conflito colonial. (Entrevista)

Neste sentido, o *Atlas* contribui para que a visibilização da exploração sexual generalizada nas colónias portuguesas e na Guerra Colonial não se processe através de «imagens choque» ou de chavões como «Os portugueses violaram ainda mais», mas através de um alargamento e uma complexificação do significado da violência sexual e da sua contextualização no sistema sócio-político em que ocorreu. As fotos tiradas pelos militares portugueses na chegada aos locais dos massacres da UPA

²⁰ Eram fotos amadoras que recebeu avulso, ou seja, não faziam parte dos álbuns de família a que teve acesso (Entrevista).

em 1961 captaram a violência sexual enquanto «espetáculo», servindo, como argumenta Afonso Ramos (2014), de arma de «retaliação e combate» na construção de uma imagem de vitimização e silenciamento da violência estrutural. Foram usadas como apelo às armas num discurso incendiário, de desumanização e demonização do inimigo, destinado a destruir toda e qualquer forma de empatia perante um «Outro» contra quem, assim se argumentava através dessas fotografias, era legítimo usar as formas mais brutais de violência.

Em contrapartida, Joana Gonçalo Oliveira – tal como Vasco Araújo – usa fotos que, aquando da sua produção, não foram consideradas problemáticas, para, significando-as como ícone da opressão colonial, denunciarem o colonialismo como um sistema sustentado por relações entre sexos racializados moldadas pela violência, um sistema no qual é impossível abordar a dimensão generalizada da violência sexual sem ter em conta a ordem económica e as desigualdades que estruturavam a sociedade colonial. Oliveira convida o público a olhar o quotidiano, assumindo que o público atual terá uma bagagem cultural e ética capaz de criar um distanciamento que conduza a um olhar capaz de entender a violência. Nesse sentido, as fotos do soldado são de facto eficazes. Ao contrário de fotos de mutilações, que poderiam facilmente perder o seu referente através de uma significação simultaneamente pontual e universal (os «excessos», entendidos como exceção, que se cometem em «todas as guerras»), as fotos do soldado expõem o que estava generalizado naquele contexto histórico, o que, por naquela altura ser visto com tanta naturalidade, causa agora um desconforto capaz de fomentar o olhar crítico.

4. A caminho de uma memória plural?

Atendendo ao facto de as fotografias sugestivas de exploração sexual serem quatro num conjunto de 600, poderá afirmar-se que o *Atlas* acaba por reduzir o abuso sexual de mulheres negras a uma «nota de rodapé desagradável» na grande narrativa do sofrimento dos «retornados»? Uma tal leitura ofuscaria o *Atlas* enquanto exercício em que as partes não valem pela acumulação, mas através da correspondência, da conexão, da dissonância, que permitem, a partir do individual, completar, mas também questionar e mesmo desmontar o todo. Como tentei argumentar neste artigo, as fotos do soldado, sugestivas do carácter prosaico e normalizado da apro-

priação sexual da mulher negra pelo homem branco no mundo colonial, permitem desafiar a nostalgia e, como tal, contribuir para uma memória mais plural do «retorno», no seguimento de contributos recentes como os de Isabela Figueiredo e Dulce Maria Cardoso no campo da literatura. Numa exposição que funciona como exercício de deslocação das memórias do «retorno» para o espaço público, fotos como as do soldado cumprem uma função semelhante aos mecanismos de distanciamento da instalação *Alheava_Para Depósito*: criam estratégias que impossibilitam uma adesão acrítica da parte do público, obrigando-o a situar histórica e politicamente o sofrimento e a perda dos «retornados».

Retornar: Traços de Memória funciona assim como momento importante no longo, complexo e difícil processo de memorialização do fim do Império. Na conversa que se seguiu à visita guiada por Isabela Figueiredo (27-02-2016), uma mulher de 30 anos, filha de «retornados», afirmou que *Retornar* valia como ponto de partida com vista a poder imaginar no futuro uma exposição capaz de trazer também «outras memórias», nomeadamente as daqueles portugueses que, acreditando na utopia, escolheram tornar-se cidadãos dos novos estados e sobretudo as «dos africanos que lutaram contra nós». Apontava para a necessidade de pôr as várias memórias a falar entre si num contexto mais alargado. De facto, no longo caminho que ainda há a percorrer, é fundamental que as memórias diferenciadas «do outro lado» sejam ouvidas e visibilizadas «do lado de cá».

Referências bibliográficas

- Alloula, Malek (2004), *Le harem colonial. Images d'un sous-érotisme*. Paris: Séguier.
- Araújo, Vasco (2014), *Botânica. Esculturas. Museu do Chiado*. Texto de Emília Tavares. Maia: Sistema Solar.
- Bargaftig, Nadia (2014), «Para ver, para vender: o papel da imagem fotográfica nas exposições coloniais portuguesas (1929-1940)», in Filipa Lowndes Vicente (org.), *O Império da visão*, 343-52.
- Barradas, Carlos (2014), «Descolonizando enunciados: a quem serve objetivamente a fotografia?», in Filipa Lowndes Vicente (org.) *O Império da visão*, 447-59.
- Carvalho, Clara (2008), «“Raça”, género e imagem colonial: representações de mulheres nos arquivos fotográficos», in José Machado et al. (orgs.), *O visual e o quotidiano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- Castro, Teresa (2014), «O esplendor do atlas: fotografia e cartografia visual do Império no limiar do século XX», in Filipa Lowndes Vicente (org.), *O Império da visão*, 291-304.
- Cottias, Myriam; Dobie, Madeleine (2014), «Josephine Baker et Mayotte Capécia: race et genre dans les biographies transcoloniales», in Claire Joubert (org.), *Le Postcolonial comparé. Anglophonie, francophonie*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes.
- Didi-Huberman, Georges (2003), *Images malgré tout*. Paris: Éditions de Minuit.
- ____ (2011), *Atlas ou le gai savoir inquiet – L'œil de l'Histoire*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dubois, Philippe (1983), *L'acte photographique*. Paris/Bruxelles: Éditions Labor.
- Engmann, Rachel Ama Asaa (2012), «Under Imperial Eyes, Black Bodies, Buttocks, and Breasts. British Colonial Photography and Asante “Fetish Girls”», *African Arts*, 45(2), 46-57.
- Favart, Évelyne (2001), «Albums de photos de famille et mémoire familiale: regards croisés de femmes de trois générations», *Dialogue*, 154, 89-97.
- Ferreira, Patrícia Martinho (2015), «O conceito de “retornado” e a representação da ex-metrópole em *O Retorno* e *Os Pretos de Pousaflores*», *Ellipsis*, 13, 95-120.
- Figueiredo, Isabela (2009), *Cadernos de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.
- Geffray, Christian (1997), «Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude», *Lusotopie 1997*, 361-372.
- Grilo, João Mário (2006), *O homem imaginado*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Kalter, Christoph (2016), «Hotels for Refugees: Colonialism, Migration, and Tourism in Lisbon», *Global Urban History*, <https://globalurbanhistory.com/2016/03/02/hotels-for-refugees-colonialism-migration-and-tourism-in-lisbon/>.
- Jenkins, Paul (s.d), *Reading an Image in the Other context. A Visual Essay by Paul Jenkins*, <https://vimeo.com/33251261> (video).
- Jonas, Irène (2009), «L'interprétation des photographies de famille par la famille», *Sociologie de l'Art*, 1, OPuS 14, 53-70.
- Lourenço, Eduardo (1976), *O Fascismo nunca existiu*. Lisboa: Dom Quixote.
- Lubkemann, Stephen C. (2005) «Unsettling the metropole: Decolonization, Migration and National Identity in Postcolonial Portugal», in Caroline Elkins; Susan Pedersen (orgs.), *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*. New York: Taylor and Francis, 257-70.
- Marroni, Luísa (2013), «“Portugal não é um país pequeno”. A lição de colonialismo na Exposição Colonial do Porto de 1934», *História. Revista da FLUP*, IV Série, 3, 59-78.
- Maurício, Carlos (2001), «A Guerra Colonial e a Descolonização vistas pelas Sondagens de Opinião (1973-2004)», *Nação e Defesa*, 5.ª série, 130, 267-95.
- McClintock, Ann (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge.
- Oliveira, Joana Gonçalves, Entrevista concedida a Júlia Garraio no dia 22 de agosto de 2016 (áudio).
- Peralta, Elsa; Oliveira, Joana Gonçalves (2016), «Pós-memória como herança: fotografia e testemunho do “retorno” de África», *Configurações*, 17, <http://configuracoes.revues.org/3290>.

- Pires, Rui Pena (1984), *Os retornados: Um estudo sociográfico*, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Ponzanesi, Sandra (2012), «The Color of Love: *Madamismo* and Interracial Relationships in the Italian Colonies», *Research in African Literatures*, 43(2), 155-72.
- Ramos, Afonso (2014), «Angola 1961, o horror das imagens», in Filipa Lowndes Vicente (org.), *O Império da visão*, 399-434.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos. Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- ____ (2006) «Lusos amores em corpos colonizados: as mulheres africanas na literatura portuguesa da guerra colonial», *Ellipsis*, 4, 131-147.
- ____ (2013), «Notas sobre *Caderno de Memórias Coloniais*», *Buala*, <http://www.buala.org/pt/a-ler/notas-sobre-caderno-de-memorias-coloniais>.
- Santos, Boaventura Sousa (2002), «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity», *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9-43.
- Serra, Filomena (2016), «Visões do Império: a 1.ª Exposição Colonial Portuguesa de 1934 e alguns dos seus álbuns», *Revista Brasileira de História da Mídia (RBHM)*, 5(1), 45-59.
- Sielke, Sabine (2002), *Reading Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture, 1790-1990*. Princeton: Princeton University Press.
- Silva, Tony Simões (2002), «Raced Encounters, Sexed Transactions: “Luso-tropicalism” and the Portuguese Colonial Empire», *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, 11(1), 27-39.
- Stoler, Ann Laura (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC; Duke University Press.
- Vicente, Filipa Lowndes (2012), *A arte sem história. Mulheres e cultura artística*. Lisboa: Athena.
- ____ (2013), «Rosita e o império como objecto de desejo», *Público*, 25/8/2013, <http://www.publico.pt/culturaipsilon/jornal/rosita-e-o-imperio-como-objecto-de-desejo-26985718>.
- ____ (2014) (org.) *O Império da visão. A fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Lisboa: Edições 70.

Corpos-memórias da Guerra Colonial: os Deficientes das Forças Armadas e o «restolhar de asas no telhado»

BRUNO SENA MARTINS

Porquê, tão tarde, o passado?

(Manuel António Pina)

Para o José Dentinho (1944-2016)

A presença da Guerra Colonial (1961-1974) na memória da democracia portuguesa constituiu, durante muito tempo, algo próximo daquilo que a Michael Taussig chamou «segredo público», ou seja, «algo que é comumente conhecido, mas que não pode ser articulado» (Taussig, 1999: 6). Embora matizado por uma crescente visibilidade em anos recentes, o lugar residual ou fantasmático a que Guerra Colonial ocupa no senso comum permanece. É exatamente esse pano de fundo que pretendo contrapor às vidas que denunciam a insustentabilidade de um tal segredo. Neste texto, procuro centrar-me no modo como a experiência dos veteranos de guerra, feridos durante o conflito armado, constitui um reduto da memória da violência colonial. Através dessa leitura, fortemente ancorada num saber incorporado da permanência da guerra naqueles que a combateram, procuro contrapor esse «segredo persuasivo» forjado na memória pública às memórias e narrativas por ele subjugadas.

A milhares de quilómetros das frentes de combate, quatro décadas após o fim das hostilidades, no âmbito de projetos de investigação¹ realizados numa parceria

¹ Este trabalho beneficiou de Fundos FEDER através do Programa Operacional Fatores de Competitividade (COMPETE) e de Fundos Nacionais da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), no âmbito dos projetos

entre o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e a Associação dos Deficientes das Forças Armadas (ADFA) e o Centro de Documentação 25 de Abril, coube-me o grato privilégio de privar com as histórias de vida de cerca de quatro dezenas de veteranos, Deficientes das Forças Armadas² (DFA), residentes em Portugal.³ Um pouco por todo o país, recolhi narrativas que nos falam de como as vidas embargadas pela Guerra Colonial e marcadas pela deficiência necessariamente se distanciam de uma *normalidade desmemoriada* que se instituiu em Portugal.

Quando recupero as palavras de Taussig para refletir no que não pode ser articulado sublinho três instâncias, senão de impossibilidade, de provação para as condições de uma enunciação com efetivo sentido social. Em primeiro lugar, quero enfatizar o modo como o silenciamento da memória da Guerra Colonial cria um contexto em que a mera assunção da sua existência pode fazer do testemunho um gesto tão extraordinário como solitário. A isso mesmo se refere Paul Ricoeur quando nos fala de como o espectro da inverosimilhança produz a solidão das testemunhas: «É contra este fundo de suposta confiança de que emerge, tragicamente, a solidão das “testemunhas históricas” cujas experiências extraordinárias dificultam a capacidade de uma compreensão habitual e ordinária» (Ricoeur, 2004: 167).

O apagamento da guerra do espaço público produz a irrealidade a que António Lobo Antunes celebrenemente dá voz em *Os Cus de Judas*: «[...] começo a pensar que o milhão e quinhentos mil homens que passaram por África não existiram e lhe estou contando uma espécie de romance de mau gosto impossível de acreditar [...]» (2004: 69).

A solidão das testemunhas, neste caso, resulta do modo como o silenciamento da guerra produz como «extraordinárias» as experiências daqueles cujas biografias ficaram marcadas pela guerra. Trata-se, obviamente, de uma solidão desdita pela

PTDC/CS-SOC/118305/2010-FCOMP-01-0124-FEDER-019877 e PTDC/AFR/121404/2010-FCOMP-01-0124-FEDER-019531, e, também, de fundos ERC/FP7 (projeto «ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas» – agreement n.º 269807).

² O estatuto de DFA foi estabelecido em 1976 através do Decreto-Lei n.º 43/76, de 20 de janeiro.

³ Este artigo trata em particular dos soldados que, tendo combatido pelas Forças Armadas Portuguesas, regressaram a Portugal, numa perspetiva desenhada em estreita relação com uma reflexão sobre o espaço público da democracia portuguesa. Tal não significa descurar as profundas e disseminadas marcas da guerra nos combatentes dos movimentos de libertação. Tão pouco significa esquecer os muitos soldados negros que combateram por Portugal, cerca de 50% dos efetivos no fim do conflito em 74 (Gomes, 2013), e que ficaram nos seus países, tantas vezes cumulando o peso da guerra e o estigma da traição (Meneses, 2015).

magnitude do contingente militar que foi mobilizado para as frentes de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique, ao longo dos treze anos de guerra.

A segunda instância que historicamente se opõe à enunciação do testemunho de guerra por parte dos ex-combatentes prende-se menos com o espectro de uma inverosimilhança decorrente do seu apagamento público do que com a «indisponibilidade» de um auditório minimamente empático. Conforme salienta Ricoeur: «Existem também testemunhas que nunca encontram um auditório capaz de as ouvir ou de escutar o que têm a dizer» (Ricoeur, 2004: 167). Há, pois, um contínuo entre o apagamento da guerra no espaço público e a ausência de interlocutores capazes de inspirar a voz testemunhal no espaço das relações em que os ex-combatentes se movem.

Finalmente, a dificuldade de articulação de testemunho liga-se aos termos pelos quais, para os veteranos com deficiência,⁴ a memória da guerra tem que ver com a centralidade da dimensão corpórea da experiência. Face a uma corporeidade mutilada, a redescrição do sujeito confronta-se, por um lado, com os limites da linguagem para tornar comunicável uma vida em que a subjetividade corpórea assume especial protagonismo e, por outro lado, embate com a inescapável proeminência que a violência e o sofrimento ocupam enquanto referentes de visitaçã da memória da guerra.

Corpos-memória

Se recusarmos o dualismo que a biomedicina moderna estabeleceu entre normalidade e anormalidade patológica (Canguilhem e Striker, 1999; Davis, 1995), à luz do qual a deficiência se define, *grosso modo*, como uma condição anormal patológica, permanente, passível de visibilidade social e com implicações funcionais,

⁴ Pela centralidade que busco conferir à evidência resultante da materialidade corpórea, neste texto dedico-me em particular às experiências de combatentes com deficiências físicas, deixando de lado os DFA cuja condição se liga ao distúrbio de stress pós-traumático. O Distúrbio de Stress Pós-Traumático só ganhou estatuto nosológico oficial em 1980, na terceira edição do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* da Associação Psiquiátrica Norte-Americana. Em Portugal, só a partir de 1986 é que, progressivamente, os diagnósticos de DSPT se estabeleceram na análise das desordens de alguns combatentes. (Quintais, 2000; Albuquerque e Lopes, 1994)

decerto encontramos um amplo espectro de experiências que exprime como os corpos dos ex-combatentes são visitados pela memória da guerra. Na verdade, além da deficiência que os reconhece como DFA, estes ex-combatentes carregam toda uma sorte de *guerras vestigiais*, bem inscritas nas memórias dos seus corpos. O exemplo mais recorrente refere-se aos sons invasivos da guerra trazidos pelas mais triviais situações do quotidiano, como o simples bater de uma porta. Conforme me explica M., a partir da sua experiência:

Aprendi a reagir àquele som muito típico do morteiro, que era a arma principal, pelo menos da FRELIMO, que é um som inequívoco, aquilo é um morteiro. Mas é muito parecido, por exemplo, quando estamos distraídos, com o som de fechar uma arca frigorífica, aquele som abafado. E até mais do que isso, se visse a pessoa a fechar a arca não sentia nada, se estivesse distraído a falar com outra pessoa, aquele som de uma porta de uma arca, que cria aquele embate, parece a saída de um morteiro, e o meu corpo reagia, só não me atirava para o chão porque imediatamente percebia, mas sentia aquilo como um disparo de um morteiro (M., entrevista pessoal).

Do mesmo modo, o medo do próprio chão, resultado do fantasma das minas:

Eu sou de uma zona rural e sempre gostei muito da natureza e de caminhar nos caminhos no meio dos pinhais, sempre fiz isso, a minha sala de estudo eram os pinhais, eu ia para os pinhais, para o meio das vinhas, gostava de andar assim na rua, sentia-me bem, ia estudar para um sítio que eu gostava, sempre gostei muito da natureza, adorei estar em África por causa daquela floresta, como eu disse, mas, durante muito tempo, caminhar num trilhozinho no meio de um pinhal era assustador para mim porque nós não dávamos um passo sem pôr o pé na marca do outro, para não pisar a mina, portanto eu a caminhar ali, de repente sentia um medo, um arrepio, apesar de saber que não havia perigo, era preciso dominar-me para caminhar à vontade, sobretudo isso. Essa consciência de que o chão constitui um perigo é terrível, quando a gente interioriza isso de que o chão é o perigo, é uma coisa terrível, isso entrou em mim e não saiu totalmente (M., entrevista pessoal).

Além de gestos reflexos que poderíamos associar ao medo defensivo, vivificam nos ex-combatentes inúmeros hábitos trazidos da guerra (e também dos hospitais militares, nos casos daqueles que por lá passaram): hábitos de dormir, de alimentação, de consumo alcoólico, de higiene, etc. A este respeito, M. conta-nos como, passado

muito tempo depois da guerra, já em Portugal, por vezes ainda se sentia desprotegido quando caminhava na rua, por estar desarmado – sem a sua espingarda G3:

[...] curiosamente nós dormíamos com ela [G3] no meio das pernas, era uma coisa bastante erótica, surpreendentemente erótica, nós dormíamos abraçados à G3, uma das maneiras de pegar na arma é abraçá-la, é a forma mais cómoda de a trazer, a gente pega-lhe pelo punho ao contrário... e ela vai cruzada como um bebé, a forma carinhosa de pegar num objeto, abraçando-a. Isto é apenas uma curiosidade, não acredito que tenha alguma influência, mas a verdade é que ela passa a fazer parte de nós, não como um simples adereço, e quando nós acabamos o serviço militar [...]. É assim um objeto ou um mecanismo perfeito, funciona quase automaticamente, confere esse poder, e de repente o soldado sente-se sem isso, e acho que isso é geral, esse sentimento de estar desarmado. E isso pode não ser consequência, mas está a par com uma certa violência, com aquela raiva toda contida durante tanto tempo, aquele stress mal controlado, que leva a que haja, não só o stress de guerra que é diagnosticado, mas também a situações pontuais de violência, de incapacidade de relacionamento com os outros, intolerância, controlo de emoções [...]

M. perdeu uma perna em Moçambique ao pisar uma mina antipessoal. No entanto, a despeito desse momento que o mutilaria irreversivelmente, o modo como a guerra o habita não é separável de toda uma série de eventos e rituais que irmanam as experiências de muitos dos que cumpriram o serviço militar nos anos da Guerra Colonial. Neste particular, creio ser pertinente acompanhar o modo como Veena Das (2015: 12-22), num interessante diálogo com Elizabeth Povinelli (2011), recusa uma distinção entre quase-eventos e eventos ou momentos críticos. Os quase-eventos seriam aqueles que, espalhados no tempo, não seriam socialmente apreendidos como tendo acontecido e que, portanto, não convocariam respostas políticas particulares. Os eventos ou momentos críticos, esses, sim, teriam uma dimensão catastrófica, acontecida num tempo particular, e politicamente mobilizável. Não desmerecendo a valia heurística desta distinção, cujo fôlego recuperaremos à frente dentro de um outro quadro teórico e para uma outra temporalidade, acompanho Veena Das quando defende que a ideia de quase-eventos confere excessiva centralidade aos dispositivos políticos e mediáticos que definem o que acontece.

Uma sensibilidade ao modo como os sujeitos são marcados pelo dia a dia da guerra, pelo que de crítico pode ocorrer pelo caráter cumulativo ou decisivo das

rotinas, dos hábitos, do medo miúdo, das saudades, do tédio, da sujeição à hierarquia, ajuda-nos a elidir três distinções. Em primeiro lugar, aquela que nos faria olhar para os DFA apenas em função do momento que os mutilou corporalmente, esquecendo quanto a guerra neles se imbricou de tantas e diversas formas. Em segundo lugar, dilui-se a distinção que nos faz pensar nos DFA como casos únicos ou especiais de memórias persistentes (e invasivas) da guerra, na persuasão de que, certamente em diferentes intensidades, a força da memória da guerra atravessa a experiência esmagadora da maioria daqueles que a combateram – e certamente dos muitos civis que em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique sofreram de perto os seus flagelos. A terceira distinção que se extingue é aquela que nos permitiria perceber narrativas dos DFA como meras vítimas.

No entanto, dito isto, creio haver razões para podermos entrever nos DFA testemunhas singularmente militantes na oposição ao silenciamento que compôs o segredo público em relação à guerra. Em primeiro lugar, porque a luta pelos seus direitos como ex-combatentes com deficiência deu origem a uma comunidade política que se substanciou na criação da ADFA, concretizada em 14 de maio de 1974, que tem sido a organização de pessoas com deficiência com maior protagonismo no protesto público e na ação reivindicativa em Portugal (Fontes, 2014; Martins 2015). Por outro lado, ligando a luta pelos direitos dos DFA à assunção condenatória da Guerra Colonial, a ADFA constitui a organização política do pós-guerra português que, alego, mais persistentemente denunciou a existência de uma guerra no ocaso do ciclo colonial português. Em segundo lugar, porque a deficiência é uma categoria social que anima agudas formas de opressão e exclusão social num País como Portugal e que frequentemente está associada a experiências fenomenológicas de vulnerabilidade existencial e sofrimento. Deste modo, pelo que há de representacional e vivido em torno da objetificação que define a deficiência, as histórias particulares dos DFA estão vinculadas aos significados associados ao «corpo extraordinário» (Thomson, 1997) e à perpetuação, como dor, da violência que segue à violência da guerra. Neste sentido, em larga medida, a força militante do testemunho contra o esquecimento da guerra nos DFA é tanto uma escolha como uma injunção ontológica.

Lembranças extenuadas

Os mais íntimos processos memorativos vivem numa relação de dependência, recursiva mas assimétrica, com os valores e com as narrativas sociais. Cabe então perceber como a experiência da guerra pode ser tão significativa para uma percentagem tão relevante da população e, ao mesmo tempo, uma realidade tão habilmente denegada, ao longo de décadas, na memória pública de um país que, para cúmulo, conquistou a democracia em íntima relação com a erosão social e política suscitada pela guerra.

Antes do 25 de Abril, a guerra existia essencialmente numa esfera privada que, apesar de densamente capilarizada na sociedade portuguesa, não chegava a ser pública; a guerra existia, pois,

com a mobilização dos filhos, irmãos, namorados ou maridos para a guerra, com as cartas que traziam notícias dessa guerra distante, com um telegrama oficial, com o regresso dos militares a contar histórias de África, com o regresso dos mortos e dos estropiados, com as deserções, as fugas «a salto», e todo um conjunto de situações que foi começando a corroer por dentro o regime e o seu discurso. (Ribeiro, 2004: 178)

O regime liderado por António Oliveira Salazar até 1968 e, depois, por Marcelo Caetano controlava a opinião pública, que assim se mantinha desinformada sobre a verdadeira dimensão e impacto da guerra, minimizada e apresentada como uma «ação de soberania». O poder da censura e da propaganda vingavam assim em esconder a formidável escala humana e militar mobilizada para conter os ensejos anticoloniais e independentistas em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. Por outro lado, a Guerra Colonial nunca ocupou óbvia centralidade como bandeira nos diferentes partidos que constituíam a oposição ao regime. Embora, a partir dos anos 70, a guerra tenha sido um tema crescente e abertamente brandido por muitos dos movimentos de esquerda, uma maior politização condenatória durante o conflito esteve frequentemente refém de reticências ideológicas e estratégicas, presentes seja na reprovação declarada da guerra, seja na decisão sobre a deserção dos militantes mobilizados para as frentes africanas (Cardina, 2010: 220-224).

A transição para a democracia também não faria eclodir o tema da guerra no espaço público, nem durante a descolonização – marcada que foi pelo regresso dos soldados e «retornados» – nem nas décadas que se seguiram. O Movimento das

Forças Armadas, responsável pela revolução, nasce do descontentamento de oficiais de níveis intermédios em relação à guerra. Ou seja, o poder que se estabelece no 25 de Abril é fortemente marcado pela presença de militares que foram parte ativa no esforço de guerra. Além das hesitações políticas que impediram que o 25 de Abril representasse uma cabal assunção do fim da guerra e reconhecimento das independências das colónias (Guerra, 2009; Afonso, 2013; 2015), está o facto mais duradouro de uma ordem sociopolítica que, tendo sido fundada com o forte contributo de militares e ex-combatentes, sempre careceu de um límpido desassombro para uma evocação condenatória da guerra. Num quadro em que as invocações heróicas da guerra teriam pouca sustentação, já que esta redundou numa contenda perdida em favor dos movimentos de libertação, destituída de poderes que a legitimassem retrospectivamente, longamente condenada pela comunidade internacional, a invocação condenatória esteve sempre fortemente inibida pelo paradoxo trazido pelo passado militar dos protagonistas do regime encetado com o 25 Abril.

O silenciamento da Guerra Colonial, além das razões que têm que ver com as particularidades do regime que impôs a guerra e do processo de democratização que se lhe seguiu, continua a apoiar-se numa autorrepresentação benevolente da experiência ultramarina portuguesa. Como é bem sabido, a elisão da violência colonial da experiência colonizadora portuguesa concerta-se seja com as narrativas heróicas dos Descobrimentos, seja com a apologia de pendor lusotropicalista que o Estado Novo recolheu de Gilberto Freyre. Como refere Eduardo Lourenço, neste particular Portugal partilha com muitos outros ex-impérios coloniais europeus uma descolonização por cumprir, aquela que possa levar a um reconhecimento do papel fundador da história colonial e do pensamento colonial que lhe sobrevive:

A abordagem crítica à complexidade esfíngica da Europa continua a encobrir a necessidade de uma descolonização completa do pensamento e da imaginação hegemónicas da Europa, ou seja, da necessidade de uma efetiva descolonização da Europa da sua própria experiência colonial. (Lourenço, 2014: 16)

No mesmo sentido, escreve Boaventura de Sousa Santos, «[n]esta invisibilização histórica da violência colonial encontramos uma das expressões de como o colonialismo como relação social sobreviveu ao colonialismo como relação política» (2013: 10). Pensar no colonialismo de forma crítica implica, pois, inscrever na história de violência colonial o outrora épico da gesta ultramarina, considerando,

por exemplo, o protagonismo de Portugal nas misérias do tráfico atlântico de negros escravizados (cf. Bethencourt, 2014: 181-203) ou, evidentemente, o escusado sofrimento de toda a ordem imposto pela Guerra Colonial. Em todo o caso, uma tal leitura implica perceber como a violência racial sempre tutelou as mais elementares relações no quotidiano, criando mundos em que, como dizia Frantz Fanon, o sujeito colonial tinha de aprender, antes de tudo, a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os seus limites (2004: 15). Nesse sentido, falar da Guerra, tomando-a como parte da empresa colonial racista, implica um gesto paradigmático de recusa da ideia dominante sobre Portugal e sobre a epopeia aventurosa do seu povo.

Além do mais, perante uma guerra tão longa, animada politicamente por um nexos colonial-racista, marcada por elevados níveis de frustração e exaustão dos combatentes, a memória condenatória da guerra deteve-se, quer no espectro de um confronto coletivo com massacres e crimes de guerra (ver e.g. Dhadha, 2015), quer no difícil gesto de assunção da quota individual na violência imposta, em particular, às populações civis e aos prisioneiros de guerra. Esta dimensão assume relevo na medida em que, conforme pude perceber, a experiência dos DFA é contraditória na relação com a violência, ficando patente em muitas das suas narrativas a insustentabilidade de uma narrativa que os configure como meras vítimas. São, muitas vezes, cumulativamente vítimas, perpetradores e testemunhas da violência de outrem. Trata-se, na verdade, de um paradoxo subtilmente cortejado no mote da ADFA: «A força justa das vítimas de uma guerra injusta». São vítimas da guerra no sentido em que nela adquiriram deficiência, no sentido em que muitos lutaram um combate que nunca sentiram como seu, mas são vítimas paradoxais: porque foram parte de um exército imperialista e porque muitas das suas histórias os retratam, igualmente, como perpetradores de violências.

V. conta-me aquele que é para si, hoje, o episódio mais marcante da sua memória da guerra, provavelmente, diz-me, mais do que os incidentes que o feriram irreversivelmente:

Uma vez o destacamento estávamos a regressar de uma operação, e junto ao aquartelamento – nessa altura estávamos numa zona que... embora dissessem que aquilo era uma cidade ou uma vila... havia lá casa de brancos, e havia as casas dos africanos, e junto aos aquartelamentos... [suspira] às horas das refeições os jovens, os putos, vinham com a sua... buscar restos de comida. E havia muitos que davam, e outros que não davam, porque havia indivíduos que queriam mesmo era matar, queriam era acabar com aquilo. Mas, felizmente, creio que a maioria não pensava assim. Tínhamos era que cumprir as ordens

do poder político de então. E então, quando estamos a chegar a esse aquartelamento está lá uma jovem [*pausa*] – teria 12, 13 anos, não sei – e todos nos servimos dela sexualmente. Todos, não, uns sete ou oito – onde eu estou incluído.

G. pertencia a uma unidade de comandos e recorda assim os sentimentos suscitados pela sua participação nos ataques a aldeamentos:

Alguns heli-assaltos que nós fazíamos... Portanto, nós éramos largados em cima dos aldeamentos, eu fiz aquilo três ou quatro vezes, a minha Companhia fez aquilo dezenas de vezes – porque eu vim evacuado, depois voltei... Mas há homens que fizeram aquilo dezenas de vezes, e como os aviões iam bombardear, antes, muitas vezes nós, quando saltávamos, já não estava ninguém. De qualquer maneira, lembro-me por exemplo, uma vez em que fizemos apeados, e quando chegámos ao aldeamento – fomos detetados antes – e quando entrámos, entrámos já quase no lusco-fusco, e entrámos a correr e a disparar. Naquela altura não me fez grande... Porque eu não via!... Há uma coisa que é engraçada – não sei se com os outros acontecia o mesmo – quando nós entrávamos, aquilo era selva, era vegetação, eu não via pessoas, não via pessoas, ou via vultos, ou via... não via pessoas! E lembro-me disto, tenho cá dentro na minha memória, nesse dia nós levávamos umas granadas incendiárias para ser mais fácil puxar fogo às cubatas. Eu levava duas granadas incendiárias, e quando entrei, ainda mandei uma granada, e aquilo ficou de tal maneira gravado na minha memória, que ainda hoje me lembro! E quando vou mandar a segunda granada eu tive qualquer coisa que me disse: «Eh, pá... tu sabes quem está lá dentro? Estarão lá crianças, estarão lá mulheres?». E eu puxei da granada, e não a atirei, atirei para o chão.

S. conta um dos momentos de «crueldade» que mais o perturbou, decorrido, como tantos outros, num momento em que a retaliação de um ataque das tropas inimigas é dirigido às populações:

eles estavam ali a descansar, mas entretanto, andavam ali na estrada alcatroada e os guerrilheiros fizeram um buraco por baixo do alcatrão e colocaram uma mina, não é? A mina rebentou e explodiu e provocou os seus estragos. Eles então, para se vingarem – aquela coisa, não é?, da guerra – traziam africanos naqueles mesmo assentos da Berliet [...]. De vez em quando paravam e vinham cá à frente e davam-lhes cargas de porrada. Uma coisa horrível. E depois à frente... Eu passei-os, a minha coluna passou... Quando eu chego à frente, vejo dois negros enforcados. E depois estava escrito assim no alcatrão: «FRELIMO

zangou, tropa zangou mais.» Estavam ali duas pessoas da população enforcadas.

Os DFA trazem da guerra marcas duradouras que os configuram mormente como vítimas, no entanto as suas narrativas não deixam de dar conta do seu papel, comum a muitos ex-combatentes, como autores de violências. Nas histórias que me foram contadas, o peso destas violências emerge fundamentalmente dentro de um desejo de expiação de uma culpa, subjetivamente reconhecida, e que me foi sendo confiada no quadro de imersão emocional consentido por um encontro de circunstâncias: o muito tempo passado desde a guerra; a prefiguração de uma morte já não tão distante (falamos de pessoas com sessenta/setenta anos de idade, com deficiências várias), facto que convida a um testemunho em jeito de testamento; e, finalmente, acredito, a singular confiança suscitada por um quase-estranho, afiançado pela direção da ADFA, com o manifesto propósito de escutar sobre os irredimíveis da guerra. Trata-se de uma culpa que nos remete para próximo daquilo que Karl Jaspers (*apud* Ribeiro, 2010) designou por culpa moral. Nas palavras de António Sousa Ribeiro, a culpa moral de que Jaspers nos fala

tem que ver com a responsabilização ética pela participação em ações criminosas, mesmo que dessa participação não resulte uma responsabilidade criminal (...). Esta dimensão de culpa tem que ver com a consciência individual. O tribunal é a consciência de cada um. (2010: 12)

Reconhecer o modo diverso como a violência irrompe nas narrativas dos DFA não desdiz, no entanto, o modo como a própria deficiência emerge, quase invariavelmente, como momento fundador de uma identidade e de um corpo onde a guerra se inscreveu inapelavelmente. Um evento que resultou numa amputação, cegueira, surdez, paraplegia, paralisia cerebral, etc., detém, nas sucessivas histórias de vida, um poder demolidor próximo daquilo a que Veena Das chama «violência aniquiladora de mundo» («world annihilating violence») (Das, 2007: 8). Afinal, como dizia Michel Foucault: «[o] modo de ser da vida, e aquilo que faz com que a vida não exista sem me prescrever as suas formas, são-me dados, fundamentalmente, pelo meu corpo» (Foucault, 2002: 354).

Violência aniquiladora de mundo

Veena Das fala da «incorporação de eventos de violência» (2010: 144) para referir como há testemunhas incorporadas cujas vidas vingam em escapar à relação entre a exposição à violência extrema e o indizível, que aí se instaura como espectro. Nesse sentido, a incorporação da violência assume a forma de uma resistência e de um luto que é também uma declaração do que pode ser a inviolável força da memória nos «mundos locais» da existência. As vidas dos DFA substanciam proverbiais testemunhas incorporadas da violência da guerra, pelo modo como politicamente produziram uma voz coletiva de denúncia à Guerra Colonial e suas consequências, e pelo facto de que os seus corpos são um só corpo com os estilhaços da guerra. As suas existências incorporadas exprimem como, por vezes, a memória «não existe ao nível da representação, mas ao nível de um gesto particular com que se habita o mundo» (Das, *ibid.*). Neste caso, habitar o mundo, resistindo às experiências de violência capazes de suspender o sentido da existência, é já uma forma de ser e produzir memória e conhecimento. Conforme referem Francisco Varela *et. al.*, por demasiado tempo

[f]oi erradamente assumido que apenas uma perspectiva que transcenda a incorporação humana, a imersão cultural, a compreensão imaginativa e a localização dentro de tradições historicamente mutáveis pode garantir a possibilidade de objetividade. (1991: 138)

Nos DFA, as cadeiras de rodas, as pernas e os braços protésicos, as bengalas brancas, os zumbidos nos ouvidos, as dores incessantes, os problemas de estômago, remetem para um evento iniciático (ou para uma sucessão frenética de eventos) passados há mais de quarenta anos num continente onde – esmagadoramente – nunca mais voltaram. A evocação desse evento equivale, quase sempre, ao relato do dia em que o mundo então existente mudou de forma.

A companhia de R. estava aquartelada em Lufico – a 70 km da fronteira norte de Angola – e tinha como principal missão intercetar as tropas do MPLA que se deslocavam do Congo Brazzaville para os arredores de Luanda. Ao sexto dia de uma operação, a 40 km do quartel, depois de uma noite sem dormir pela presença de tropas inimigas, coube a R. a função de desmontar uma armadilha que tinha sido colocada pelas forças portuguesas na véspera (tratava-se de proteger um veículo pesado, da Junta Autónoma de Estradas, que estava a arranjar a picada). Foi então que se deu o rebentamento da granada:

Quando rebentou eu fiquei admirado porque não estava à espera, apanhou-me completamente de surpresa claro e o meu primeiro pensamento, deve ter sido num décimo de segundo, foi «morri» mas depois pensei «não, eu estou a pensar se calhar não morri» e ouvi um soldado dos meus – eu era provisoriamente o comandante de segundo combate (...) – a dizer assim «olha o [R.] morreu» e eu pensei para mim «então mas afinal eu estou a ouvir». Portanto, eu não desmaiei logo, fiquei consciente, fiquei logo sem a mão direita, fiquei logo todo ferido nas pernas e na barriga e na cara e tal, e no olho direito, etc., a parte direita do corpo toda mas mesmo assim eu estava consciente [...]. E eu tive que comandar a minha própria evacuação porque os meus soldados, eu devia estar num estado tão miserável, terrível, com o aspeto dos ferimentos porque era a parte direita do corpo todo que alguns soldados devem ter virado a cara para o lado para nem me ver ou qualquer coisa e lembro-me de ter ouvido assim, um ou dois dizer «o [R.] morreu». (entrevista pessoal)

S., recrutado em Moçambique, foi para Tete (Moçambique) depois de ter feito a instrução em Boane. Foi em Tete que ficou irreversivelmente cego quando tentava levantar uma mina:

Mande os homens afastarem-se e tal. E eu vou tentar levantar a mina, porque não... Pronto, aquilo foi instintivo, eu não queria, naquele momento, explodir a mina, porque não queria ser detetado, queria chegar ao meu destacamento sem ser detetado. E quando estava a tirar a coisa, eu devo ter cometido um erro qualquer. [...] Não, não, não fico inconsciente. Naquele momento, eu não tenho consciência que vou ficar cego, não é? Tinha apenas aquele... O estoirar de uma mina, que me apanha a cara, me queima o peito, e depois eu caio. [...]

Foi já no hospital de Lourenço Marques que lhe foi ditada a sentença de que iria ficar cego:

E eu estava todo entrapado e tal, mas [...]. Depois, sei que eu sou operado... Isso depois já me contam... Já não sou eu, depois eu já estou a contar o que o meu cunhado me contou: que o médico, o doutor [P.], eu nunca mais me esqueço do nome dele, que me operou, oftalmologista, que foi terrível não para mim nessa altura, mas para o meu cunhado e para a minha irmã. Que o médico oftalmologista trazia no bolso da bata o meu olho, o meu olho esquerdo, que era aquele que ele pensava que podia salvar, e que deitou fora, não pôde salvar. E que teve que mo arrancar. [silêncio] E a partir daí, ficou traçado o meu destino, ser cego, não é?

Entre momentos de desespero frequentemente visitados pela ideia de suicídio e o total desamparo vivido no hospital militar de Lisboa, R. acabaria por se reestabelecer graças ao apoio da família, à reabilitação que fez numa instituição para pessoas cegas – a Fundação Raquel e Martin Sain – e, finalmente, à ADFA.

T. ficou paraplégico após ter ser ferido num ataque ao quartel, em Chai (Moçambique)

[...] a véspera, portanto, no dia 9 de junho, depois do almoço, duas horas depois de almoço, fui fazer um patrulhamento aos morros em volta, com um Pelotão, nem era o meu, o meu não estava, fiz um patrulhamento, normalmente, não tive problemas nenhuns, regressei ao quartel, tomei o meu banhinho, vesti a fardazinha mais levezinha, e nem me calcei, pus as chamadas chanatas, não é? Depois fui jantar, por volta das 6 e qualquer coisa, que jantávamos muito cedo, e às 6:30 mais ou menos, quando estava a tomar o café, rebenta a primeira granada morteiro e rebentou logo no quartel, e eu naquele dia fiz uma coisa que não costumava fazer, costumava-me deitar para o chão e naquele dia não sei o que é que me passou pela cabeça, fui a correr em direção ao quarto, para buscar água, portanto, entrei numa porta e quando ia a sair pela outra porta, rebenta uma granada atrás de mim, mais ou menos 3 metros, projetou-me contra a parede e fiquei imobilizado no chão, não perdi a consciência mas não fazia uma pequena ideia do que é que se passava porque eu consegui sentar-me mas depois pôr-me de pé é que não conseguia, não tinha a mínima ideia do que é que tinha acontecido, depois comecei a gritar, ainda debaixo de fogo, nós apagámos uma coisa que se podia apagar, os holofotes, desligávamos a luz, era feito através de geradores elétricos, e entretanto, mais ou menos, a meio, ainda houve um grupo de soldados que me levou para a enfermaria, com velinhas, andaram lá a procurar-me introduzir soro e depois aquilo acabou, mais ou menos, passado meia hora, pediu-se uma evacuação, ainda foram fazer a pista, de terra batida, picaram a pista e puseram garrafinhas de... aquelas latas de cerveja com luz para um eventual avião que estivesse a aterrar da Força Aérea...

Os relatos dos eventos mais ou menos catastróficos de que resultou a deficiência assinalam, também, o fim da guerra e o início de uma jornada liminar que para muitos foi marcada por longas permanências no Hospital Militar de Lisboa. A consciência de uma vida com um corpo mutilado, numa realidade social alheia à guerra, é ganha ao longo de um percurso entre o ferimento, os hospitais e o retorno à vida civil.

Vergílio Ferreira, discutindo a tese de Michel Foucault acerca da recente invenção do homem como centro de saberes, fazia notar que o homem sempre esteve lá, «apenas não precisou de o saber». Substanciando esta ideia, o autor oferece uma analogia sobre a qual me detenho: «Como se não dá conta de um órgão antes dele nos doer... Não pensamos no nosso corpo enquanto temos saúde. Mas a doença não o inventa...» (Ferreira, 1998: 43). A dor física, a privação sensorial, os limites à atividade trazidos por um desastre ou por uma doença não criam por si a centralidade do corpo, uma vez que ele é um dado incontornável da existência (Merleau-Ponty, 1999; Csordas, 1990; 1994); esses eventos trazem, isso sim, a consciência do caráter incorporado da existência. É essa a tese que Drew Leder sustenta em *The Absent Body* (1990). Este autor, partindo de uma evidente orientação fenomenológica, procura confrontar o paradoxo da ausência corpórea. Os nossos corpos preservam-se num estado de latência ou invisibilidade na quase totalidade das nossas existências e ações quotidianas. Portanto, durante a maior parte do tempo, e na maioria dos sujeitos, o corpo tende a não ser trazido à consciência, permanecendo numa espécie de presença não notada e não tematizada. Como mostra Leder, esta ausência do corpo da consciência do sujeito é apenas suspensa em situações muito particulares: no escrutínio dos olhares de outros, no confronto com a própria imagem corporal, numa digestão ruidosa, na necessidade de urinar, na fome, na doença, na dor, etc. Isto é, o corpo é feito saliente nas experiências que tornam o corpo presente e que promovem aquilo que o autor designa por «*heightened body awareness*». No entanto, para quem tem uma dor crónica, uma limitação de atividade ou, simplesmente, um corpo que é reconhecido como anormal, o excesso de consciência do corpo é uma condição da existência. Este excesso de consciência é, também, uma forma de conhecimento.

No caso dos DFA, a condição da existência que impõe um constante excesso de consciência do corpo impõe igualmente um «excesso de memória» da guerra. O «excesso de memória» dos DFA é sublinhado, também, pelo manifesto silêncio da sociedade portuguesa face à memória da guerra, pela discriminação social das pessoas com deficiência, e nesse sentido o «excesso de memória» é tanto um precioso testemunho – o reduto de uma narrativa contra-hegemónica de que devemos ser gratos tributários –, como uma continuada forma de violência.

Violência lenta

Os relatos que descrevem o retorno dos DFA à «metrópole» dão conta de um regresso tortuoso, senão impraticável. De facto, as transformações provocadas pelo labor das armas nos seus corpos e nas subjetividades somaram-se ao descaso das estruturas de reabilitação e reintegração⁵ e à «fantasmática evidência» de uma guerra não acontecida. Como refere Veena Das, refletindo sobre a desresponsabilização do Estado e da sociedade na restituição das vítimas de violência num outro quadro (a violência de género na partição da Índia), a vulnerabilidade, alienação e o sentimento de uma vida traída tornam-se parte de uma ecologia quotidiana:

Nestes casos, não é apenas a violência vivenciada no corpo, mas também a percepção de que se perdeu o acesso ao contexto, que constitui a sensação de ser violentado. A fragilidade do social imbrica-se numa temporalidade de pressentimento na medida em que se deixa de ter confiança em que o contexto está no lugar. [...] O trabalho etnográfico aqui é descrever como os sentimentos de ceticismo vêm permear uma vida quotidiana acossada, de tal modo que a garantia de pertencer a entidades mais amplas como a comunidade ou o Estado é incapaz de apagar as feridas, ou de providenciar meios de reparação deste sentimento de ter sido traído pelo quotidiano. (Das, 2007: 9)

Perante eventos que desafiaram o sentido das suas existências, a experiência pós-guerra dos DFA remete-nos para uma resistência continuada, ora operando por um distanciamento estratégico – o esquecimento possível –, ora dando voz a uma assunção reivindicativa – nos mundos locais e no espaço público – da profundidade das feridas por reparar. Na permanência das feridas avultam duas dimensões. A primeira, eminentemente fenomenológica, liga-se ao que noutro lugar designei por «angústia da transgressão corporal» (Martins, 2006: 217-59; 2008). A angústia da transgressão corporal refere-se à vulnerabilidade da existência dada por um corpo que nos falha, que transgride as nossas referências na existência, as nossas referências no modo de ser-no-mundo. A segunda ferida tem que ver com uma organização social e um quadro de valores profundamente opressores das

⁵ A toponímia de algumas das valências do Hospital Militar de Lisboa é bem ilustrativa. O designado «Depósito de Indisponíveis» exprime bem o modo como muitos se sentiram depositados, inválidos e abandonados. Por seu lado, o «Texas», designação informal popularizada do anexo do Hospital Militar Principal, refere o ambiente de caos e desordem generalizada (qual *Far West*) que ali se vivia.

peças com deficiência, cujas vidas enfrentam atitudes e concepções discriminatórias, barreiras arquitetónicas e comunicativas, critérios excludentes no acesso ao mercado de trabalho, salários baixos e condições de trabalho precárias. Procurarei convocar alguns relatos em que estas dimensões, não inteiramente separáveis, são postas em evidência.

B. ficou sem os braços com o rebentamento de uma granada. Depois de um período de completa desesperança, em que deu tudo por «absolutamente perdido», foi-se revigorando no hospital militar, sobretudo pelo ânimo encontrado na companhia de ex-combatentes em situações semelhantes à sua. Conta assim o embate que sentiu quando se aventurou no mundo cá fora:

E aí veio um choque muito grande! Aí surge um choque muito grande! Porque... digamos que eu para mim... eu já tinha interiorizado a ideia de que a vida continuava! Não é? E quando enfrento as pessoas chego a uma conclusão oposta! «Não. Afinal a vida para mim não tem lugar!» Quer dizer, a vida lá fora, como as outras pessoas, não! Porque a maneira... a reação, a reação das pessoas perante um jovem como eu – que saía sem próteses, não é? –, com ligaduras nos braços (...) Um povo muito afetivo, como nós somos, com as emoções à flor da pele, as pessoas reagem! Reagem! Reagem aproximando-se! «Ah! Coitadinho! Tão novinho e sem braços! Ai que horror! Coitadinho!» Que eu realmente, enquanto vivia naquele mundo fechado do hospital, tivesse concebido que realmente a minha vida ia ser difícil, mas que andaria por aí no meu espaço próprio! Sem ser apontado pelos outros «Olha, tu não és de cá!» Convencido que eu também seria! Continuaria a ser, a pertencer, a esta sociedade. E de repente dizem-me «Não! Tu não pertences mais a esta sociedade», não é? (entrevista pessoal).

O embate com os olhares da rua seguiria B. pela vida (ainda que mais tarde mitigado pelas próteses) e concretiza bem o que Rosemarie Thomson nos diz acerca da deficiência no espaço público: «Os desvios corpóreos às expectativas dominantes nunca passam sem ser interpretados ou punidos» (1997: 7).

Ao cair de um *Unimog*,⁶ J. ficou tetraplégico, ficando com reduzida mobilidade nos membros. Não obstante a imobilidade completa que o tempo lhe trouxe, orgulha-se de ter conseguido ter uma vida ativa, tendo administrado um pequeno comércio familiar e sido parte da direção do clube de futebol da sua terra. No entanto, a

⁶ Veículo produzido pela Mercedes usado pelas Forças Armadas Portuguesas na Guerra Colonial.

vida que a tetraplegia lhe impôs não escapa à mágoa e à angústia, sobretudo pelo facto de nunca ter constituído família e pelos momentos de absoluto desamparo que a noite sempre lhe traz:

O senhor já reparou o que era um indivíduo pensar em construir uma família, durante todo o tempo... que Deus... fosse vivo, andar cá, levar uma vida – eu não digo totalmente só de gozo, mas levar uma vida diferente. Agora, vê-se nesta situação... Primeiro que a gente acabe de me dar de comer, é uma coisa... Depois, ficar na cama, fechar a luz – eles fecharem-me a luz – e eu ficar na cama, e a única coisa que dá à gente é vontade de chorar. Ninguém faz ideia o que é este sofrimento... (entrevista pessoal)

Recapitular as vidas dos DFA, décadas após o fim da guerra, seguindo-lhes os passos junto das suas famílias, comunidades de residência, nas suas lutas quotidianas por cuidados de saúde, segurança económica, nos espaços de lazer e camaradagem, nos momentos de politização coletiva da memória da guerra, implica tentar responder à pergunta: «O que é que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória [de momentos de horror] se entretetece nas relações em curso»? (Das, 2007: 8). O nosso viés corre, porventura, o risco de reduzir a existência dos DFA à inescapável incorporação de uma guerra infinda. As vidas que se seguiram à guerra, ou não fossem elas histórias de sobrevivência e resistência, exprimem como há momentos em que a guerra e as suas consequências também podem ser esquecidas sem denegação, apenas porque mais vida se alevanta. No entanto, permanece a persuasão de que a Guerra Colonial, contra um insustentável «segredo público», vivifica sobre a forma de violência e, naturalmente, de luta contra essa mesma violência.

O pós-guerra dos DFA coloca-nos perante o que Rob Nixon designa por «violência lenta» (Nixon, 2009; 2011):

A violência que ocorre gradualmente e longe da vista, uma violência da destruição diferida que está dispersa pelo tempo e pelo espaço, uma violência de atrito que normalmente nem sequer é entendida como violência. (Nixon, 2011: 2)

Reconhecer os pulsares desta violência lenta afasta-nos de uma tentação interpretativa que nos faria deter no eterno retorno das deflagrações da guerra, aproximando-nos da violência vivida nas minudências dos dias e das noites, nas cidades e lugarejos de uma ex-metrópole capaz de reinventar a violência ao jeito de uma

democracia que tem na desmemória uma das formas da fatal injustiça cognitiva (Santos, 2007). Cabe, pois, perceber a violência e o sofrimento continuados que se distendem muito para além da espetacularidade do desastre:

A violência é habitualmente entendida como uma ação que é imediata no tempo, explosiva e espetacular no espaço, e que eclode com uma visibilidade instantânea. Precisamos, creio, de nos ocuparmos de um tipo diferente de violência, a violência que não é espetacular nem instantânea, mas gradual e cumulativa, cujas repercussões calamitosas se movem através de uma série de escalas temporais. (Nixon, 2011: 2)

A objetividade incorporada que nos é dada pelas narrativas pessoais dos DFA, parciais e situadas como são, constitui, ainda assim, uma forma de iluminar, não sem paradoxos, a prolixa persistência da violência colonial. Essa violência, às vezes lenta, outras vezes espetacular e desastrosa, habita, ainda, legiões de outros corpos em tantos outros lugares feitos de mundos especialmente vulneráveis ao aniquilamento. Trata-se de uma violência incessante que assola, sobretudo, as vidas dos sujeitos ainda-colonizados e das mulheres e dos homens que vivem nas «zonas de não ser» (Fanon: 1967: 8).

O esquecimento contra o qual os Deficientes das Forças Armadas fizeram a sua luta, no mesmo movimento em que lutavam pela dignidade dos seus devires, está hoje mais débil e permeável à evocação da guerra. Mas para que a memória da Guerra Colonial e do colonialismo não se verta na celebração de uma imprecisa estética da perda ou numa elegia melancólica do desastre, as lutas e os corpos dos DFA devem constituir, a meu ver, um testemunho crucial contra a sordidez do longo tempo colonial.

Referências bibliográficas

- Afonso, Aniceto (2013), «Exercício Alcora: um projecto para a África Austral», in Maria Paula Meneses; Bruno Sena Martins (orgs.), *As Guerras de Libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina: 109-22.
- Afonso, Aniceto (2015), «Os capitães do 25 de Abril em Moçambique: à procura de um inimigo», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 167-76.

- Albuquerque, Afonso; Lopes, Fani (1994), «Características de um grupo de 120 combatentes da Guerra Colonial vítimas de stress de guerra», *Vértice*, 58, 28-32.
- Antunes, António Lobo (2004), *Os Cus de Judas*. Lisboa: Dom Quixote.
- Bethencourt, Francisco (2015), *Racisms: from the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Canguilhem, Georges (1984), *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- Csordas, Thomas (1990), «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Das, Veena (2007), *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena (2015), *Affliction: Health, Disease, Poverty*. New York: Fordham University Press.
- Das, Veena; DiFruscia, Kim Turcot (2010), «Listening to Voices: An Interview with Veena Das», *Altérités*, 7(1), 136-45.
- Davis, Lennard (1995), *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness and the Body*. London: Verso.
- Dhada, Mustafah (2015), *The Portuguese Massacre of Wiriyamu in Colonial Mozambique, 1964-2013*. London / New York: Bloomsbury.
- Fanon, Frantz (1967), *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (2004), *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Ferreira, Vergílio (2002), «Questionação a Foucault e a algum Estruturalismo», in Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70.
- Fontes, Fernando (2014), «The Portuguese Disabled People's Movement: Development, Demands and Outcomes», *Disability & Society*, 29(9), 1398-1411.
- Foucault, Michel (2002), *As palavras e as coisas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Edições 70.
- Gomes, Carlos de Matos (2013), «A Africanização na Guerra Colonial e as suas sequelas. Tropas locais – os vilões nos ventos da História», in Maria Paula Meneses; Bruno Sena Martins (orgs.), *As Guerras de Libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina: 123-42.
- Guerra, João Paulo (2009), *Descolonização portuguesa: o regresso das caravelas*. Alfragide: Oficina do Livro.
- Leder, Drew (1990), *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lourenço, Eduardo (2014), *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Org. Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva.
- Martins, Bruno (2006), *E se eu fosse cego: narrativas silenciadas da deficiência*. Porto: Afrontamento.
- Martins, Bruno (2008), «The Suffering Body in the Cultural Representations of Disability: The Anguish of Corporal Transgression», in Thomas Campbell et al. (orgs.), *Disability Studies: Emerging Insights and Perspectives*. Leeds: The Disability Press, 93-107.
- Martins, Bruno Sena (2015), «Violência colonial e testemunho», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 105-26.

- Meneses, Maria Paula (2015), «Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9-52.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999), *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nixon, Rob (2009), «Neoliberalism, Slow Violence, and the Environmental Picaresque», *Modern Fiction Studies*, 55(3), 443-67.
- Nixon, Rob (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pina, Manuel António (2012), «Depois», *Todas as palavras: poesia reunida*. Porto: Assírio & Alvim, 250-51.
- Povinelli, Elizabeth A. (2011), *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham [N.C.]: Duke University Press.
- Quintais, Luís (2000), *As guerras coloniais portuguesas e a invenção da história*. Lisboa: ICS.
- Ribeiro, António Sousa (2010), «Memória, identidade e representação», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 88, 9-21.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos: Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ricoeur, Paul (2004), *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), «Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2013), «Prefácio», in Maria Paula Meneses; Bruno Sena Martins (org.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina.
- Striker, Henri-Jacques (1999), *A History of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Taussig, Michael T. (1999), *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Thomson, Rosemarie (1997), *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.

Memória das guerras moçambicanas

JOÃO PAULO BORGES COELHO

*Et plus le passé s'obstine dans son refus de se retirer,
plus son image tombe sous la dépendence du contexte actuel.*

Ivaylo Znepolski

Não vamos esquecer o tempo que passou...

Canção popular da Frelimo

No espaço de menos de trinta anos – entre 1964 e 1992 –, Moçambique viveu duas guerras sucessivas. A primeira, típica luta anticolonial do tempo da Guerra Fria, envolveu forças coloniais portuguesas e uma frente nacionalista, circunscreveu-se à zona norte do país, durou dez anos e criou condições para a independência nacional.¹ A segunda, com uma natureza de determinação menos consensual,² fustigou todo o território moçambicano e durou um pouco mais, entre finais da década de 1970 e 1992, altura da assinatura de um acordo de paz que criou condições para profundas mudanças democráticas no país.³

¹ Moçambique tornou-se independente em Junho de 1975, tendo a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique, que liderara a luta nacionalista) ascendido ao poder.

² Para alguns analistas, não passou de uma mera agressão externa, enquanto, para outros, essa agressão externa veio alimentar um conflito interno já latente.

³ Assinaram o acordo de paz a Frelimo (partido no governo) e a Renamo, Resistência Nacional de Moçambique, que posteriormente se transformou em partido político. A Frelimo manteve-se no poder como partido maioritário após a introdução do multipartidarismo, em inícios dos anos 90, sendo a Renamo o maior partido da oposição.

A comparação entre estas duas guerras revela aspectos curiosos. Apesar de muito diferentes na sua natureza, e de se terem desenvolvido em tempos e contextos diversos, em ambas ocorreu como que uma espécie de degenerescência das características iniciais, que favoreceu um enraizamento social da violência. No primeiro caso, tal torna-se patente à medida que as forças expedicionárias portuguesas enviadas da metrópole foram sendo gradualmente complementadas por forças de recrutamento local, dando origem a um confronto ao menos «tecnicamente» com características de conflito civil, em que, nas zonas de guerra, milhares de moçambicanos combatiam milhares de moçambicanos. Da mesma forma, o conflito que se seguiu à independência também levou ao recrutamento cada vez mais alargado de forças por ambos os lados, não só militares como paramilitares e civis, em todo o território nacional.

Pressupondo que este convívio directo, maciço e continuado com a violência terá deixado marcas sociais profundas (Coelho, 2003), é propósito deste ensaio discutir, não propriamente os traumas provocados pelas guerras, mas algumas questões relacionadas com a memória social alimentada por elas.

A memória política

Ireneu Funes, protagonista de um curioso conto de Jorge Luís Borges⁴, tinha a extraordinária capacidade de se lembrar de tudo o que observava ou vivia, «não somente cada folha de cada árvore de cada monte, como também cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado». O narrador suspeitava, entretanto, que Funes não era capaz de pensar. Pensar, segundo ele, era esquecer diferenças, generalizar, abstrair.

De facto, lembrar inclui essa espécie de esquecimento de que fala Borges, e também uma «arrumação» que dê sentido ao acto da memória. Pensar o passado não é pois «reconstruí-lo», mas antes construir um discurso sobre ele, mais ou menos guiado por um propósito de «verdade», tanto no plano individual como social. A memória é sempre uma socialização das lembranças. Lembramos sempre através dos outros, mesmo quando nos lembramos a nós próprios. Além disso,

⁴ «Funes, o Memorioso», *in* Borges, 1969.

lembramos sempre, por assim dizer, «da frente para trás», do desfecho para o início, e, por isso, lembrar é sempre explicar (o movimento inverso, quando as lembranças vêm de trás para nos assombrar, é doentio). Paul Ricoeur (2000) fala de uma «memória partilhada» interposta entre as lembranças individuais e a memória colectiva. Znepolski (2001: 74) refere as fronteiras flutuantes entre a memória individual e a memória colectiva, considerando que entre uma e outra se estabelece uma espécie de contínuo. Que contínuo é esse, e como se processa a passagem?

Pelo menos no caso destas difíceis experiências da guerra, a memória colectiva não resulta de um somatório de memórias individuais à maneira de Irineu Funes – caso em que, por mais sistemática que pretendesse ser, não passaria de um agregado fragmentário e incoerente –, nem sequer de uma média dessas mesmas memórias individuais (que seria simplista e insatisfatória). No nível de base de uma aldeia, por exemplo, onde a experiência da guerra foi directa, as lembranças individuais (privadas) competem com, e de alguma maneira «controlam», uma espécie de memória comunitária, geralmente assegurada por um nível mínimo de consensualidade, memória que se constitui como uma narrativa verdadeira daquilo que aconteceu, um tecido sobre o qual se podem inserir as lembranças individuais, apaziguando assim os seus portadores. Tal processo, que é gerido por quem foi investido de poderes para o fazer (anciãos, secretários, adivinhos...), cumpre um duplo papel de coesão social e legitimação do poder, uma vez que há normalmente grande intimidade e identificação entre quem manda e quem gere essa tão necessária memória colectiva.

Num quadro nacional mais lato, porém, o processo de estruturação e gestão da memória colectiva ganha dinâmicas diferentes: por um lado, na medida em que deixa de haver uma relação directa de tensão entre as lembranças individuais e a memória colectiva (pelo menos no sentido «transparente» em que existe no âmbito comunitário, em que quem ouve o que se diz também o viveu), o que confere a quem o gere mais liberdade de estruturação do discurso sobre o lembrado; por outro lado, neste processo maior passa também a haver novos intervenientes para além da esfera política, nomeadamente a historiografia e a literatura, poderosos sobretudo por recorrerem à escrita, que empresta uma aparência de verdade. No entanto, é preciso ter em conta que, em última instância, é esta esfera política (o Governo, o Estado) quem gere a memória colectiva recorrendo aos instrumentos que tem ao dispor, com ou sem a colaboração dos outros intervenientes e com mais ou menos sentido de autoridade.

Znepolski (2001: 82) refere que se o estudo histórico procura estabelecer em condições de concorrência as lembranças, os testemunhos, as narrativas e os documentos que emanam dos diferentes protagonistas, a utilização política da memória tem tendência a eliminar os testemunhos concorrentes, a enfraquecer os seus argumentos, a criar as condições necessárias para impor a memória dos «seus», a «memória partilhada». A respeito do contexto pós-comunista nos Balcãs, este autor fala tanto de escassez como de excesso de memória: no primeiro caso, como significando o desejo de fugir do passado ou das responsabilidades desse passado (por medo ou má-consciência); no segundo, mostrando uma espécie de repetição que mantém as lembranças num estado pouco profundo (Znepolski, 2001: 77). Em ambos os casos, implicando uma gestão política da memória. É a esta memória gerida pela esfera do político, simples e não contraditória, que chamo aqui *memória política*.

Se, por um lado, a competição com outras esferas de enunciação do discurso da memória colectiva fragiliza de algum modo o discurso da esfera do político, por outro, há factores que o reforçam, como o poder sobre os meios de a impor (na escola, por exemplo), o correr do tempo e a inquestionabilidade, elementos importantes para transformar o discurso enunciado – a memória política – em memória colectiva, reforçando-o enquanto verdade do povo que o lembra, transferindo-se portanto a sua autoria, paulatinamente, de quem o enuncia para o povo inteiro.⁵

No limite, a obra do tempo e da inquestionabilidade sobre a memória colectiva transforma esta em hiper-memória (Znepolski, 2001: 76) ou memória histórica, a memória do passado longínquo, a memória colectiva mais profunda, cozinhada pelo tempo, que serve de barreira contra a crise identitária e a insegurança do presente. Se a hiper-memória de Portugal ronda Viriato, Afonso Henriques ou os Descobrimentos – fixada n’*Os Lusíadas* ou na *Mensagem* –, Moçambique procura construir a sua com base na saga da luta anticolonial de libertação. Ou seja, a dificuldade moçambicana reside em procurar transformar de forma acelerada uma memória recente em memória histórica.

⁵ Há algum paralelismo com as palavras de Steiner (2002: 46) quando diz que «quanto mais, no tempo, o artefacto se afasta do artista, através das interpretações e dos usos que os outros fazem dele, menos reparável se torna, e menos passa a ser parte integrante do seu produtor».

A metanarrativa da libertação

Defendi noutro lugar (Coelho, 2005) como a Frelimo, após a independência de Moçambique e enquanto movimento vitorioso, construiu uma metanarrativa do acto de vitória – a luta de libertação –, metanarrativa que cumpriu o importante e duplo papel de fortalecer a identidade nacional moçambicana e de legitimar o seu poder no decorrer da década e meia de regime socialista que se seguiu à independência.

De facto, a luta de libertação permitiu, a partir da diversidade dos grupos étnico-culturais presentes no território, construir um denominador comum de moçambicanidade mais assertivo do que o factor negativo constituído pela ocupação colonial, e olhar o futuro de outra maneira, ao mesmo tempo que legitimou a Frelimo como única formação política organizada, fadada para dirigir sozinha os destinos do novo país. Além disso, muitas das decisões governativas posteriores foram justificadas com base na experiência ganha no decorrer dessa luta, enraizando-se, para ganhar força, no discurso do passado.

Estas duas finalidades paralelas – identidade e legitimidade do poder – estão afinal profundamente interligadas. Fernando Catroga refere que «em nome de uma história ou património comum (espiritual e/ou material), ela [a memória] visa inserir os indivíduos em cadeias de *filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os* em relação a outros, e exige-lhes, em nome [...] da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas» (2001: 26; sublinhado meu). O reforço identitário, homogeneizando, vai, portanto, de par com o reforço do poder.

A construção desta metanarrativa histórica (ou da origem) ficou a dever-se a uma operação hegemónica da esfera do político (a Frelimo) que excluiu a esfera do histórico ou historiográfico. De facto, a sua eficácia assentou na simplicidade, dispensando os elementos complexos e contraditórios que necessariamente proviriam da colaboração da historiografia.⁶ A metanarrativa necessitava de confirmação, não de complexização. Consequentemente, nenhum programa de investigação histórica sobre a guerra anticolonial foi encorajado após a independência, ocorrendo antes sinais de sentido contrário, traduzidos, por exemplo, na inacessibilidade dos arquivos da luta de libertação.

⁶ Muito haveria a dizer sobre a colaboração da história enquanto disciplina na construção da memória colectiva. Desde logo, uma participação que não é homogénea. Poderia distinguir-se pelo menos uma abordagem epistemológica, que leva a uma reflexão teórica, e uma abordagem pragmática, que conduz a resultados mais práticos (a preferida pela esfera política, por razões óbvias).

Para além da vitória sobre as forças coloniais, a metanarrativa da luta de libertação assentava em pilares essenciais como o da unificação de pequenos partidos para formar uma ampla frente (a questão da unidade), e a luta entre as linhas reaccionária e revolucionária, tendo a vitória desta última permitido definir como objectivo não só a independência nacional mas também a revolução. Por outro lado, a eficácia da metanarrativa ficou demonstrada a partir do momento em que as lembranças individuais (dos guerrilheiros ou dos camponeses das zonas de guerra), que, até certa altura, existiam em tensão com os aparelhos de gestão no quadro comunitário, se foram dissolvendo no caldo homogéneo da memória política, vinda de cima e, por sua vez, capaz de «disciplinar» ou preencher igualitariamente o espaço das lembranças individuais. Aos poucos, o vivido foi deixando de ser importante, substituído pelo aprendido.

Exemplos deste processo podem ser encontrados um pouco por todo o lado. Num deles, um entrevistado de Harry West refere que os *comprometidos* «podiam em geral refazer as suas vidas, mas se se pusessem a falar do passado metiam-se em problemas» (2003: 356). Num outro, contrariando a visão humanista da metanarrativa (a Frelimo afirmava tratar bem os prisioneiros e só matar em legítima defesa), antigos combatentes afirmavam candidamente terem matado muita gente (Coelho, 1993). Até mesmo as memórias de combatentes revolucionários tiveram de ser «disciplinadas» neste sentido.

Haveria também de dizer porque é que nunca chegou a haver fixação escrita da metanarrativa, sobretudo se reconhecermos que essa fixação reforçaria a característica de verdade. Acredito que houve uma espécie de fuga de terrenos onde a metanarrativa podia ser complexizada e enfraquecida por discussões hermenêuticas. Assim, ela reduziu-se à esfera do político, fixada fragmentariamente sobretudo nos discursos de Samora Machel,⁷ transcritos em pequenas publicações do Departamento de Trabalho Ideológico da Frelimo; na prática, transcrições do discurso oral da autoridade. A guerrilha sempre foi amiga da oralidade.

Finalmente, raras vezes foi a metanarrativa posta em causa pela historiografia, uma vez que o passado recente recaía mais na esfera do político do que propriamente do «historiável». Notável excepção é um artigo de Aquino de Bragança e Jacques Depelchin surgido em revista do Centro de Estudos Africanos em 1986. Por um lado, diziam os autores que «um dos problemas de fundo da História da Frelimo provém não só da forma vitoriosa como esta história é abordada, mas, sobretudo,

⁷ Primeiro presidente de Moçambique e dirigente máximo da Frelimo até à sua morte, em 1986.

da utilização dos seus conhecimentos de forma inquestionável» (Bragança e Depelchin, 1986: 33). E acrescentavam que «é preciso analisar a luta não só a partir do lado dos oprimidos mas também das modificações do Estado colonial provocadas pelo impacto da guerrilha. O impacto não é analisado porque o colonialismo continua a ser visto como um sistema imutável enquanto eram visíveis as tentativas do colonialismo em se manter por via de reformas» (Bragança e Depelchin, 1986: 37). Ou seja, os autores propunham mudanças profundas não só de conteúdo, mas também de âmbito.

A erosão da metanarrativa

Muito havia já mudado para que, em 1986, a metanarrativa pudesse ser afrontada desta maneira. As negociações com o FMI/Banco Mundial (iniciadas dois anos antes, e que viriam a culminar com a adesão de Moçambique em inícios do ano seguinte) demonstravam a vulnerabilidade da perspectiva económica e de desenvolvimento pretensamente baseada na experiência da luta armada.⁸ Ao mesmo tempo, internamente, uma nova geração tecnocrata, para quem os paradigmas da luta de libertação perdiam centralidade, procurava também outros elementos que não estes, novas missangas para enfiar em novo colar, uma nova narrativa de legitimidade.

Mas é sobretudo a guerra civil, que, a partir de 1982, castiga o país inteiro, que põe em causa a hegemonia e inquestionabilidade da versão que explica o passado. Se, num primeiro momento, a guerra terá servido para demarcar campos e, portanto, de alguma forma, para reforçar a metanarrativa, cedo se verifica uma tendência contrária, não só porque a autoridade é militarmente desafiada mas, também, porque a própria memória política é afrontada em pleno processo da sua sedimentação em memória colectiva. De facto, a Renamo atacou a metanarrativa no seu fundamento, reclamando-se da mesma família nacionalista, mas negando a revolução e apresentando nas suas fileiras velhos dissidentes há muito enterrados pela versão dominante sobre o passado.

⁸ Inscritas nesta linha podem ser consideradas ainda, por exemplo, a morte de Samora Machel, ou a nova Constituição da República de 1990, que abriria caminho à ordem multipartidária.

O silêncio da guerra civil

A guerra civil terminou em 1992 com um acordo de paz mediado pelas Nações Unidas que pôs fim a um impasse militar que se arrastava há alguns anos, com custos humanos e materiais elevadíssimos, entre eles uma profunda divisão do país, como demonstraram as primeiras eleições multipartidárias.

Decorridos bastantes anos sobre o acordo, verifica-se que, contrariamente à outra guerra, sobre esta impera um silêncio praticamente total, patente muito claramente no plano da memória política. Muito se tem falado sobre as razões desse silêncio. Muitos se têm perguntado sobre as razões de não ter havido um tribunal da verdade, justiça e reconciliação que, achando culpados, dando um sentido aos crimes, «arrumasse» devidamente o passado. Aventa-se, por exemplo, que, ao contrário do caso da vizinha África do Sul, Moçambique não tinha um Estado suficientemente sólido para organizar esse processo, ou que ele impediria o estabelecimento da nova ordem democrática (West, 2003: 355-6). Mas o caso é que só com o esquecimento se pôde chegar ao acordo que pôs fim à guerra civil.

Znopski (2001: 83) afirma que se não é possível chegar a um consenso quanto ao conteúdo da memória, é perfeitamente realista procurar um consenso quanto à sua utilização política. É nisso que consiste a boa utilização do esquecimento. Diferentemente do esquecimento imposto pela proibição (bloquear a memória, destruir ou falsificar os arquivos), a organização política do esquecimento colectivo exprime o direito de vivermos juntos e tem por finalidade contribuir para consolidar os laços sociais. Paul Ricoeur (2000) chama-lhe o «esquecimento reversível». A ser assim, é preciso ter em conta que este «esquecimento reversível» se prepara (não resulta de uma espécie de amputação do passado) e que a todo o momento ele se pode reverter. Acerca disto dou aqui três exemplos comunitários.

Num deles, em Manjacaze, a comunidade tentava esquecer a guerra por meio da reinvenção do fenómeno do *ku phahla*, uma espécie de apagamento ritual de certos episódios traumáticos do passado para que campos opostos se possam voltar a relacionar.⁹ Num segundo exemplo, na província nortenha de Tete, a aldeia de Bawa não conseguia esquecer que a aldeia vizinha de Penhame se associara aos guerrilheiros da Renamo para lhe roubar bens, exigindo reparações que só se podiam efectivar por meio da lembrança. Finalmente, a aldeia de Miruro, também em Tete, recusava-se a enterrar os seus mortos enquanto não fosse explicado porque

⁹ Sobre este tema, veja-se o trabalho de Elisa Muianga (1995).

ocorrera um bombardeamento aéreo zambiano na zona. Os ossos estavam ali para que todos nos lembrássemos desse fenómeno sem explicação.

Ao nível central, o jogo da memória é também de alguma maneira prático. O silêncio como que resulta do acordo de paz, foi uma espécie de preço que se pagou para que a guerra pudesse terminar. Mas resulta também de algo mais. A Frelimo guarda silêncio para esconder o embaraçante ultraje que sofreu, mas, ao mesmo tempo, gostaria de recuperar o seu papel heróico na luta anticolonial e de acusar a Renamo de crimes de guerra. A Renamo, por seu turno, guarda silêncio porque a lembrança solta o demónio que traz dentro de si, ao mesmo tempo que gostaria de denunciar os abusos do tempo do socialismo e de proclamar bem alto que o actual quadro democrático resulta da sua acção de guerrilha contra o regime socialista. Até quando permanecerá este estado de coisas em que o silêncio estabelecido consensualmente sobre o passado amordaça a vontade de dizer?

É que, por outro lado, os mortos, olhando-nos fixamente, aguardam que comecemos a falar. Parafraseando Coleridge, «o camaleão escurece devido à sombra que ele próprio cria quando se inclina para observar as suas cores» (*apud* Steiner, 2002: 348). Será que este escuro cinzento nos contenta? Cada um precisa do seu passado e hesita se deve procurá-lo ou ainda desenterrar o passado do outro (os crimes de guerra, por exemplo, que ainda não foram sistematicamente discutidos). Como se não soubéssemos como inventar um passado comum. Entretanto, até quando durará este frágil consenso sobre o que lembrar e o que esquecer?

Uma tentativa de recuperação da metanarrativa?

Actualmente, existem pelo menos dois projectos que podem vir a interferir mais ou menos profundamente neste processo.

O primeiro é o chamado Projecto Mbita¹⁰, de recolha de documentação sobretudo oral sobre a luta nacionalista da África Austral. Apesar de alegações segundo as quais a intenção é recolher a informação «objectiva» sobre o passado da luta nacionalista na região, ao procurar estabelecer uma interpretação única sobre esse

¹⁰ Do nome do seu coordenador, o general nigeriano na reserva Hashim Mbita, que dirigiu em Dar-es-Salam o Comité de Libertação da Organização de Unidade Africana na década de sessenta do século passado.

passado, abre-se caminho à possibilidade de pensar-se que, com este projecto, os países intervenientes visam o retorno à metanarrativa da legitimidade, reforçada desta feita pelo facto de se tratar de uma iniciativa supranacional.¹¹

O segundo é o Projecto Aluka, que visa reunir e disponibilizar no espaço da Internet documentação sobre a luta nacionalista na África Austral. Este projecto carrega sinais profundamente contraditórios. Embora tendo por objectivo facilitar o acesso a essa documentação, fá-lo em espaço virtual gerido a partir dos Estados Unidos da América, o que naturalmente constituirá motivo de alguma suspeição por parte das elites políticas e dos respectivos serviços que detêm a guarda dos arquivos na África Austral e de quem precisamente o projecto necessita para se poder concretizar.¹²

Ambos os projectos surgem num contexto em que é legítimo perguntar se se prefigura no horizonte a recuperação da metanarrativa. E, se sim, será que ela vai chegar como espaço onde possam conviver as nossas memórias individuais e grupais? Ou, pelo contrário, e numa perspectiva mais negativa, como formato que essas memórias deverão assumir, ficando forçado ao esquecimento (ao recalçamento) tudo o que não couber dentro dele? Luta-se ainda, na África Austral, por uma revolução modernista, os fragmentos da diversidade que vêm do futuro são ainda insuficientes, e isso constitui sem dúvida uma tentação para imprimir uma lógica unitária e coerente à nossa caminhada, em parte com a finalidade de legitimar quem manda.

Referências bibliográficas

Borges, Jorge Luis (1969), *Ficções*. Lisboa: Livros do Brasil.

Bragança, Aquino de; Depelchin, Jacques (1986), «Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique», *Estudos Moçambicanos*, 5/6, 29-52.

¹¹ Curiosamente, e compreensivelmente também, os países mais envolvidos neste processo – África do Sul, Namíbia, Moçambique e Angola – são também países governados por partidos associados às lutas nacionalistas. Sobre o projecto Mbita ver SADC (s.d.).

¹² Para uma definição do Projecto Aluka, ver Isaacman *et al.* (2005), e, para uma discussão crítica mais aprofundada das questões teóricas que o projecto implica, ver Lalu (s.d.). O projecto está acessível em <http://www.aluka.org>.

- Catroga, Fernando (2001), *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto.
- Coelho, João Paulo Borges (1993), «Entrevista com a Associação dos Antigos Combatentes de Tete: uma conversa sobre a luta de libertação nacional na frente de Tete», *Arquivo: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, 13, 99-137.
- Coelho, João Paulo Borges (2003), «Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta», *Lusotopie*, 10, 175-193.
- Coelho, João Paulo Borges (2005), «Política e memória. Fontes arquivísticas e história contemporânea de Moçambique: problemas e algumas perspectivas». Comunicação apresentada ao IV Seminário Internacional de Arquivos de Tradição Ibérica. Lisboa: Torre do Tombo, 24-28 de Outubro.
- Isaacman, Allen; Lalu, Premesh; Nygren, Thomas (2005), «Digitalization, History, and the Making of a Postcolonial Archive of Southern African Liberation Struggles: The Aluka Project», *Africa Today*, 52(2), 55-77.
- Lalu, Premesh (s.d.), «The Virtual Stampede for Africa: Digitalisation, Postcoloniality and Archives of the Liberation Struggles in Southern Africa» (ms.).
- Muianga, Elisa (1995), «Mulheres e guerra: Reintegração social das mulheres regressadas das 'zonas da Renamo' no Distrito de Mandlakazi», *Arquivo: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 18, 47-92.
- Ricoeur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- SADC, Research Secretariat (s.d.), «The Hashim Mbita Project. Concept Paper on the Documentation of the History of Liberation Struggle in Southern África».
- Steiner, George (2002), *Gramáticas da criação*. Lisboa: Relógio d'Água.
- West, Harry G. (2003), «Voices Twice Silenced. Betrayal and Mourning at Colonialism's End in Mozambique», *Anthropological Theory*, 3(3), 339-361.
- Znepolski, Ivaylo (2001), «Les malheurs de l'histoire du temps présent: Usages postcommunistes de la mémoire», *Divinatio*, 13, 73-90.

NOTAS BIOGRÁFICAS DOS AUTORES

Ana Paula Ferreira é professora catedrática do Departamento de Estudos Espanhóis e Portugueses da Universidade do Minnesota. Tendo desempenhado o cargo de diretora do departamento, é atualmente Diretora Associada da Faculdade de Artes Liberais. Os seus trabalhos de investigação desenvolvem-se no âmbito dos Estudos Comparativos e Pós-coloniais, com incidência particular sobre Estudos de Género e Impérios. Publicou recentemente, com Ana Luísa Amaral e Marilena Freitas, *New Portuguese Letters to the World: International Reception* (2015).

António Pinto Ribeiro é investigador associado do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, integrando a equipa do projeto ERC «MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias». Atualmente, é o comissário geral de «Passado e Presente – Lisboa Capital Ibero-Americana da Cultura 2017». Foi diretor artístico e curador responsável em várias instituições culturais portuguesas, entre as quais a Culturgest e a Fundação Calouste Gulbenkian. Os seus principais interesses de investigação desenvolvem-se na área da arte contemporânea, especificamente africana e sul-americana. Das suas publicações destaca-se o seu último livro *Miscelânea* (2015).

António Sousa Ribeiro é professor catedrático do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas (Estudos Germanísticos) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Sociais da mesma universidade. Os seus interesses de investigação centram-se nas áreas das literaturas e culturas de expressão alemã, dos estudos sobre a violência, dos estudos pós-coloniais e dos estudos culturais comparados. Tem publicado extensamente em todas estas áreas (últimas publicações em livro, *Representações da violência*, 2013; *Einschnitte. Signaturen der Gewalt in textorientierten Medien*, 2016).

Bruno Sena Martins é investigador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em cujos programas de doutoramento leciona, e um dos atuais vice-presidentes do Conselho Científico. Os seus interesses de investigação debruçam-se sobre os temas do corpo, pós-colonialismo, Guerra Colonial portuguesa, experiência corporificada e memória social. Tem publicado diversos trabalhos científicos, dos quais se destaca o livro de autor *Sentido Sul: a*

cegueira no espírito do lugar (2013) e a coorganização do livro *Deficiência e emancipação social – Para uma crise da normalidade* (2016).

Catarina Martins é professora auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas (Estudos Germanísticos) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Sociais da mesma universidade. Entre as suas atuais áreas de investigação destacam-se os estudos pós-coloniais e os estudos feministas, nomeadamente as teorias feministas do Sul, a partir dos estudos literários e culturais. Tem publicações na área da literatura de expressão alemã e da literatura comparada, das literaturas africanas lusófonas e sobre temas africanos em várias literaturas.

Fabrice Schurmans é investigador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e faz atualmente parte da equipa do projeto ERC «MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias». Os seus interesses de investigação focam-se nos estudos comparativos, pós-memória e pós-colonialismos, especificamente no âmbito das literaturas, cinema e teatro francófonos. Das suas publicações destacam-se os livros: *O trágico do Estado pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela* (2014) e *Michel de Ghelderode. Un tragique de l'identité* (2011). É também tradutor de dramaturgos portugueses do século XX.

Francisco Noa é reitor da Universidade Lúrio, em Moçambique, desde 2015. Doutorado em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, professor convidado dentro e fora do país, desempenhou cargos em várias universidades e é investigador associado do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Os seus interesses de investigação versam os temas da colonialidade, nacionalidade e transnacionalidade literária. É autor de várias publicações especializadas como: *Literatura moçambicana. Memória e conflito* (1997), *Império, mito e miopia. Moçambique como invenção literária* (2002), *Perto do Fragmento, a Totalidade* (2014).

Helder Macedo é Emeritus Professor do King's College na Universidade de Londres, onde foi titular da Cátedra Camões. Foi diretor associado do Instituto de Estudos Românicos, diretor da revista *Portuguese Studies* e professor visitante de várias universidades. É membro da Academia de Ciências de Lisboa e *fellow* do King's College. Exerceu outros cargos ligados à ciência e à cultura e pelo seu trabalho e contributo recebeu várias distinções. É autor de uma obra crítica fundamental para a literatura portuguesa. É também poeta e romancista, traduzido em várias línguas.

Isabel Castro Henriques é professora associada com agregação (aposentada) do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde lecionou na área da História de África. É investigadora do Centro de Estudos sobre África (CEsA-ISEG/UL) e presidente do Comité Português do Projeto UNESCO «A Rota do Escravo». É autora dos livros *A herança africana em Portugal* (2009), *Os pilares da diferença. Relações Portugal-África: séculos XV-XX* (2004), entre outros.

João Paulo Borges Coelho é professor catedrático da Universidade Eduardo Mondlane e escritor. Ensina História Contemporânea de Moçambique e da África Austral. Desenvolve trabalhos de investigação sobre as guerras de libertação e civil em Moçambique, as questões de segurança regional no Sul de África e a política da memória. Em 2009 recebeu o Prémio Leya, com *O Olho de Herzog* e, em 2004, o Prémio José Craveirinha, com o romance *As visitas do Dr. Valdez*. O seu romance mais recente intitula-se *Água – uma novela rural* (2016).

Júlia Garraio é investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e faz atualmente parte da equipa do projeto ERC «MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias». Grande parte da sua investigação foi dedicada à literatura e à cultura alemãs do século XX. O seu trabalho mais recente debruça-se sobre memória e representação de violência sexual e de experiências de mulheres em situações de guerra. Tem diversas publicações, das quais se destaca o recente artigo «A Body to Make Luanda: The Black Woman from the Countryside in Angolan Literature» (2016).

Laura Padilha é professora emérita da Universidade Federal Fluminense, na área de Literaturas Africanas. Foi presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras, vice-presidente da Associação Brasileira de Literatura Comparada, diretora da Faculdade de Letras da Universidade Federal Fluminense e diretora da Editora da mesma universidade. Tem várias publicações especializadas – *Entre voz e letra: A ancestralidade na literatura angolana* (1995), que recebeu o Prémio Mário de Andrade da Biblioteca Nacional – e é coorganizadora de vários livros e autora de muitas outras publicações relevantes.

Margarida Calafate Ribeiro é investigadora coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em cujos programas de doutoramento leciona, e responsável pela Cátedra Eduardo Lourenço da Universidade de Bolonha/Instituto Camões. Em 2015, recebeu uma bolsa Consolidator Grant do Conselho Europeu de Investigação, com o projeto «MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias». Os seus interesses de investigação abrangem a memória e pós-memória do colonialismo e do império, identidades, pós-colonialismo e património. Das suas diversas publicações, destaca-se o livro *Uma história de regressos: Império, Guerra Colonial e pós-colonialismo* (2004) e *Patrimónios de influência portuguesa: Modos de olhar* (2015) (org. com Walter Rossa).

Miguel Bandeira Jerónimo é investigador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Os seus principais interesses de investigação têm-se centrado no estudo comparado das trajectórias históricas do imperialismo e do colonialismo. Publicou recentemente *The “Civilising Mission” of Portuguese Colonialism (c. 1870-1930)* (2015) e coorganizou *The Ends of European Colonial Empires: Cases and Comparisons* (2015) e *Os passados do presente: Internacionalismo, imperialismo e a construção do mundo contemporâneo* (2016).

Paulo de Medeiros é professor catedrático de Literatura Comparada na Universidade de Warwick e Honorary Fellow do Instituto de Investigação em Línguas Modernas da Universidade de Londres. Em 2011/12, foi Keeley Fellow do Wadham College, Oxford, e, durante vários anos, presidente da American Portuguese Studies Association. O seu pensamento e publicações gravitam em torno das questões da identidade e dos estudos pós-coloniais. Entre muitas outras obras, publicou recentemente *O Silêncio das sereias* (2014) e organizou, com Cláudia Pazos-Alonso, a série *Reconfiguring Identities in the Portuguese-Speaking World* (2011).

Roberto Vecchi é professor catedrático do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas Modernas da Universidade de Bolonha, de que é diretor. Coordena a Cátedra Eduardo Lourenço (Univ. Bolonha/Instituto Camões), sendo também investigador associado do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. É atualmente presidente da Associação Internacional de Lusitanistas. Os seus principais interesses de investigação relacionam-se com a teoria e a história das culturas de língua portuguesa. Das suas publicações mais recentes, destaca-se a organização dos livros *Do colonialismo como nosso impensado* (2014), *Antologia da memória poética da Guerra Colonial* (2011) e, da sua autoria, *Exceção atlântica. Pensar a literatura da Guerra Colonial* (2010).

Índice

- 5 **Geometrias da memória: configurações pós-coloniais**
António Sousa Ribeiro | Margarida Calafate Ribeiro

UMBRAL I

- 15 **A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais?**
Margarida Calafate Ribeiro
- 43 **Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto**
António Sousa Ribeiro
- 61 **Revisitando os lutos inacabados do império**
Miguel Bandeira Jerónimo
- 95 **Podemos descolonizar os museus?**
António Pinto Ribeiro

UMBRAL II

- 115 **Reconhecer o desconhecido**
Helder Macedo
- 123 **Classificar o Outro: historização e flutuação dos conceitos**
Isabel Castro Henriques
- 145 **Articulações para um pós-colonialismo em calão do Sul global**
Ana Paula Ferreira
- 167 **A África e as Américas – fluxos e refluxos**
Laura Cavalcante Padilha

- 183 **Subalternidades no(s) Atlântico(s) Sul**
Roberto Vecchi
- 205 **As literaturas africanas lusófonas e os sistemas de literatura-mundo**
Paulo de Medeiros
- 215 **Representações das relações de poder na literatura em Moçambique:
do colonial ao transnacional**
Francisco Noa

UMBRAL III

- 233 **Estados falhados? Discursos da colonialidade**
Fabrice Schurmans
- 251 **Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África**
Catarina Martins
- 279 **Perdidas na exposição? Desafiar o imaginário colonial português através
de fotografias de mulheres negras**
Júlia Garraio
- 305 **Corpos-memórias da Guerra Colonial: os Deficientes das Forças Armadas
e o «restolhar de asas no telhado»**
Bruno Sena Martins
- 327 **Memória das guerras moçambicanas**
João Paulo Borges Coelho
- 339 **Notas biográficas dos autores**

Título: GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

Organizadores: António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro

© 2016, Edições Afrontamento e Autores

Capa: Departamento gráfico | Edições Afrontamento

Edição: Edições Afrontamento, Lda

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt

memoirs.ces.uc.pt Centro de Estudos Sociais | Universidade de Coimbra

Colégio da Graça | Rua da Sofia, n.º 136

Apartado 3087 | 3000-995 Coimbra | Portugal

T: +351 239 855 570 | F: + 351 239 855 589 | memoirs@ces.uc.pt

ISBN: 978-972-36-1525-8

Colecção: Memoirs – Filhos de Império | 1

Depósito legal: 418142/16

N.º edição: 1746

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt

Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.
Comercial@companhiadasartes.pt

Novembro de 2016

