

O Esplendor de Portugal, de António Lobo Antunes
Um Romance Pós-Colonial? Identidade, "Raça", (Des)Território

Hélia Santos

2005

*só me importa esquecer e esquecer
o impossível de esquecer. Nunca
se esquece, tudo se lembra ocultamente.*

Rui Knopfli "Aeroporto"

1. Introdução

António Lobo Antunes retrata nesta obra o período colonial e pós-colonial de Angola de forma nada "esplendorosa", a partir da história de uma família portuguesa que é desmembrada na sequência da descolonização. Angola, considerada a "jóia da coroa" do império português, era a colónia que maior número de colonos acolhia em seu território. Aquando da declaração da independência, milhares de colonos regressaram a Portugal, muitos/as dos/as quais integrando-se na ex-metrópole pela primeira vez.

Esta obra centra-se na história dos três filhos de Isilda, a protagonista deste romance, que viajam para Lisboa - cidade que ficam a conhecer pela primeira vez, e à qual se sentem exteriores - na altura em que a guerra civil explode em Angola, no período inicial da independência. Isilda, porém, recusa-se a abandonar o país.

Este é o mote para uma "viagem" pela História de Portugal que não se quer contar ou recordar, mas que estes personagens não conseguem esquecer, e *tudo lembram ocultamente*. Esta obra "chama a atenção, a partir do seu irónico título, para a pretensa glória de Portugal colonial e descreve um universo de degradação e ruína moral..." (Blanco, 2002: 63)

A leitura pós-colonial que podemos fazer do texto não se prende apenas com o facto de a obra retratar a vida de personagens (meros espectadores, talvez) do período (pós-) colonial, mas principalmente pelos temas que *toca*: a questão da(s) identidade(s), da "raça" e do (des)território - temas centrais aos estudos pós-coloniais. E afirmo que a obra *toca* esses temas, pois nenhum deles é explorado à exaustão, nem de uma forma clara, linear, absoluta, explícita. No seu delírio de

escrita, no seu jorro de palavras e sentimentos, vamos obtendo *flashes* de tópicos, de sentimentos, de questionamentos, de reflexões, pelo raciocínio dos/as narradores/as. Esta “viagem” é realizada num vaivém de memórias, de lembranças, de analepses e prolepses, num discurso psicológico, quase esquizofrénico, característico, aliás, da obra deste autor.¹

2. Um título irónico

O Esplendor de Portugal é um verso retirado do hino nacional português, chamado *A Portuguesa*, e redigido na sequência do episódio do Ultimato feito por Inglaterra a Portugal, em 1890, episódio, esse, que exacerbou o sentimento nacionalista e patriótico dos portugueses. Com o Ultimato de Inglaterra, a questão colonial, até aí uma questão debatida principalmente pelas elites e intelectuais, transformou-se numa questão de *honra nacional* defendida por todo o “povo”. Alegava-se o argumento dos direitos históricos de Portugal sobre os territórios então cobiçados pelos ingleses numa tentativa de reafirmar a grandeza da Pátria. O hino foi escrito neste contexto, sublinhando a história portuguesa de “descobertas” e viagens por “mares nunca dantes navegados” pelos “Heróis do Mar, nobre povo”.²

Curioso torna-se analisar a utilização de um verso deste poema num romance publicado em 1997. Em contexto cronologicamente pós-colonial, vários anos depois do 25 de Abril e das independências estabelecidas, Portugal continua em busca desse esplendor nacional que já não existe - um século após a escrita d'*A Portuguesa*! Nessa altura, a decadência económica do país era já denunciada por vários intelectuais, que, por esse motivo, não acreditavam na sobrevivência de Portugal enquanto “potência imperial”. Eça de Queirós terá sido, porventura, uma das vozes mais acutilantes de denúncia dessa fragilidade do país enquanto pretensa potência e que explorou em várias obras, entre as quais as “Cartas Inéditas de Fradique Mendes

e mais Páginas Esquecidas”, onde levantava a questão “*Sem vida em nós mesmos, como poderíamos levar vida à África?*” (Queirós, 1973: 240).³ Esta questão levantada pela Geração de 70 não teve reflexo prático, pois a população e o discurso oficial embarcaram nesse sentimento patriótico de afirmação da grandeza imperial, e surge mesmo um ódio popular contra a Inglaterra que, também segundo Eça, não é produtivo: “Todo este movimento público, pois que, para fazer mal a Inglaterra, se impõe como missão odiar Inglaterra, ofender a Inglaterra, *boycottar* a Inglaterra - a si mesmo se esteriliza, errando a sua direcção: porque, evidentemente, como movimento nacional, nascido da alma da nação para proveito da nação, nunca lhe cumpriria tomar por fim único o *fazer mal à Inglaterra*, mas, antes de tudo e sobretudo, *fazer bem a Portugal*.” (Queirós, 1973: 251)

O texto d’*A Portuguesa* acaba por dar voz ao sentimento patriótico do povo que se ancora (no sentido estático da palavra) na versão de vanguarda nacional de dar “*novos mundos ao mundo*”, imaginação essa que se mantém até hoje. Esta “imaginária construção eufórica da identidade portuguesa” (Padilha, 2005: 8) enquanto nação historicamente imperial e grandiosa, ainda que fantasiada,⁴ continua a ser alimentada durante o século XX, até às Independências em 1975. Durante o Estado Novo, essa centralidade do império na afirmação e identidade nacionais mantém-se muito viva, se não mais forte. É precisamente durante o Estado Novo que se vai fortalecer a presença colonial de portugueses nas colónias africanas através de campanhas e políticas de colonização nos anos 30 e 40,⁵ e, com a revisão constitucional de 1951, se vai institucionalizar a “vocação ontológica” dos portugueses enquanto povo naturalmente apto para o contacto com *o outro*, e Portugal como nação multicultural e pluricontinental.

Com este título atribuído a um romance em 1997, Lobo Antunes parece querer sugerir que o “*Portugal-Europeu*”, que decidiu retornar à Europa depois do 25 de Abril, continua a afirmar a grandeza histórica nacional pelo seu pretenso

relacionamento “privilegiado” com outros povos. Manuel Alegre parece confirmar esta interpretação de Lobo Antunes quando afirmava, numa entrevista concedida em 1991: “[...] Nós temos também algo a levar à Europa e uma das coisas que temos a levar à Europa é a nossa própria experiência histórica e a principal riqueza que temos - que é a nossa cultura e o especialíssimo relacionamento com outros povos e com outros continentes [...]” (*apud* Ribeiro, 2004: 427) Efectivamente, e ao contrário do que poderíamos pensar à partida, que Portugal é um país cultural e “psicologicamente” integrado na Europa, olhemos por exemplo para as estratégias de marketing que Portugal tem utilizado para projectar a sua imagem no mundo (e.g. EXPO 98, totalmente dedicada aos descobrimentos portugueses, e a promoção da língua portuguesa no estrangeiro como sendo uma língua privilegiada de ligação entre a Europa e o *Sul*), e concluiremos que Portugal mantém viva, e pretende perpetuar, uma leitura unilateral da história colonial que protagonizou.

Ainda mais significativo e efectivo, olhemos para o projecto político, liderado por Portugal, da fundação da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa), em 1996, com os objectivos de cooperação, concertação e materialização da promoção da Língua Portuguesa, entre os países que foram colonizados por Portugal. Aquando do estabelecimento da CPLP, várias personalidades de alta responsabilidade política portuguesas pronunciaram-se sobre este acontecimento num número especial do *Jornal de Letras*, comemorativo da efeméride, nomeadamente o Presidente da República Portuguesa, Jorge Sampaio, que afirmou: “A constituição da CPLP representa um passo fundamental de avanço num projecto que, para Portugal, actualiza, em termos modernos e prospectivos, a nossa vocação histórica e cultural e dá um novo sentido e uma nova dimensão às razões pelas quais o contributo universalista que demos ao Mundo se mantém com pleno valor nestes tempos de globalização. [...] País europeu, Portugal mantém a sua vocação universalista e

atlântica. Essas duas posições não são contraditórias, antes se reforçam mutuamente." (JL, 1996: 5)

Também Mário Soares saúda este evento como a "Realização de um Sonho" (JL, 1996: 7). Porém, neste número do Jornal de Letras, que celebra este acontecimento, pode ler-se, na página cinco, que "Os Chefes de Estado dos PALOP, ao contrário dos seus homólogos do Brasil e de Portugal, não responderam ao nosso [da direcção do jornal] convite para estarem presentes nestas páginas". Podemos constatar que este evento, tal como, igualmente, as Comemorações dos 500 Anos da Descoberta do Brasil, não foi comemorado de forma tão consensual como os discursos proferidos pelos políticos portugueses farão acreditar. Percebe-se uma perspectiva celebratória alimentada por Portugal, num rasgo de sentimento neo-colonialista, impedindo, talvez, a participação plena dos restantes países. Como afirmou Margarida Ribeiro, recorrendo à etimologia da palavra, "'comemorar' é legitimar uma memória", ou seja, é consensualizar um determinado acontecimento, reforçando-o na memória colectiva - a qual, numa história de colonialismo, não é nunca a mesma em cada um dos países envolvidos, devido às fortes desigualdades de poder inerentes a qualquer relação colonial, com as conhecidas consequências culturais, sociais e económicas trágicas para os países colonizados.

Penso ser possível afirmar que *O Esplendor de Portugal*, publicado precisamente um ano após a fundação dessa comunidade, terá tido a intenção (se não voluntária, consequente) de contrapor esse registo discursivo tão optimista e amnésico em relação à história colonial portuguesa, com um outro registo mais *pós-colonial*, de relembrar o passado, de questionar e reescrever a história, por forma a que esta não continue a silenciar e esquecer as outras histórias secularmente ignoradas.

O título da obra de António Lobo Antunes assume assim uma carga irónica muito forte, tanto mais relevante quanto ao lermos a obra nos apercebemos da

presença indisfarçável da decadência e da “ausência de esplendor” nas experiências coloniais quer de colonos quer de colonizados, “cujo conteúdo nos lembra a ingloria dos nossos ‘egrégios avós’ no que toca ao colonialismo português, nódoa que de alguma forma denigre a história da nação”.⁶ Parafraseando Laura Padilha (2005: 12-3), este romance é paradigmático das poucas vezes que, após a Revolução de Abril de 1974, procuram novos sentidos histórico-culturais para Portugal, revelando um estilhaçamento do “*lusismo* eufórico”, ao “encenar, ao invés do esplendor, a decadência absoluta do sonho imperial ultramarino”.

3. Pós-colonialismos

A obra de Lobo Antunes toma como ponto de partida a questão colonial. Esta questão despoleta a publicação dos seus livros (o primeiro, em 1979), e torna-se o tema central das suas primeiras obras. *O Esplendor de Portugal*, em particular, poderá ser lido enquanto um romance pós-colonial português, não só pela contextualização cronológica do enredo, mas principalmente pela forma como explora ideias, questões, interrogações centrais à condição pós-colonial. Lobo Antunes, na verdade, é considerado um dos poucos escritores portugueses (pós)coloniais.⁷ Não pretendendo analisar exaustivamente todas as questões centrais ao pós-colonialismo, proponho, em seguida, tópicos para uma leitura pós-colonial e crítica desta obra.

Na obra introdutória de Leela Gandhi (1998), a autora apresenta-nos a seguinte definição de estudos pós-coloniais:

Postcolonialism can be seen as a theoretical resistance to the mystifying amnesia of the colonial aftermath. It is a disciplinary project devoted to the academic task of revisiting, remembering and, crucially, interrogating the colonial past. (Gandhi, 1998:

4)

A perspectiva de revisitar o passado colonial desta corrente teórica, que iremos aprofundar em seguida, foi precedida por uma perspectiva mais radical e revolucionária: o anti-colonialismo. O anti-colonialismo baseou-se em sentimentos nacionalistas e acentuava a dicotomia colonizador / colonizado. Numa fase em que se impunha uma solução para o período colonial, em que se impunha uma luta comum por uma causa, o nacionalismo imperou como objectivo e ideologia central, concentrando a crítica anti-colonial nas questões políticas e económicas, fundamentadas pela diferença cultural. Esta crítica anti-colonial foi fundamental na emergência dos estudos pós-coloniais nos territórios dos outrora impérios português, francês e inglês. Os movimentos de libertação nas colónias destes ex-impérios foram os actores principais na luta e teorização anti-coloniais. O seu enfoque na injustiça política, económica, social, cultural e mesmo cognitiva, na base dos regimes imperiais, foi central para a libertação das ex-colónias e para a génese de uma corrente pós-colonial nesses territórios. O papel de intelectuais, quer nas colónias quer nas metrópoles, fazerem parte ou serem solidários com esses movimentos de libertação, foi fundamental ao desenvolvimento e sucesso do anti-colonialismo. Relembramos, a este propósito, o caso da Casa dos Estudantes do Império, situada em Lisboa, palco de intensos debates e movimentações por parte de estudantes originários de territórios africanos parte do império português. Nomes centrais às culturas desses países passaram por essa casa, incentivando, debatendo, desenvolvendo o anti-colonialismo a partir de dentro da própria metrópole colonial, muitos/as deles/as integrando posteriormente os movimentos de luta armada. A *Geração da Utopia*, de Pepetela (2004), retrata de forma brilhante este período e estas dinâmicas.

No império francês, é de destacar o papel do movimento da *négritude*,⁸ explorado por Aimé Césaire, Leopold Senghor e Alioune Diop, como precursor do anti-colonialismo, pois veio exaltar a “raça negra”, contrariando séculos de discriminação

e inferiorização da cor negra, processo social, político e económico desenvolvido pelo imperialismo em África. Correndo o risco de simplificar, Senghor e Césaire defendiam uma libertação gradual e pacífica em relação a França. Fanon, considerado mais radical, foi adepto de uma luta pela libertação total, se necessário, com recurso à violência.

No império português, destacou-se o “pensador-guerrilheiro” Amílcar Cabral, pela aliança que procurou entre a luta armada de libertação, a diplomacia e a intensa produção intelectual.⁹ Cabral defendia que a cultura popular era uma arma contra a dominação colonial, uma vez que

apenas podem mobilizar-se, organizar-se e lutar as sociedades que preservam a sua cultura. [...] Também - e porque uma sociedade que se liberta verdadeiramente do jugo estrangeiro retoma os caminhos ascendentes da sua própria cultura, a qual se alimenta da realidade viva do meio e nega tanto as influências nocivas como toda a espécie de sujeição às culturas estrangeiras - a luta de libertação é, acima de tudo, um acto de cultura (Cabral, 1974: 31).

Esta linha de pensamento, que faz a ligação entre a dominação cultural e a político-económica, pode ser encontrada actualmente na corrente de estudos pós-coloniais com origem nos territórios outrora parte do império espanhol. Teóricos oriundos da América Latina, principalmente, têm vindo a explorar o tema do conhecimento e da justiça cognitiva em contexto pós-colonial. Pensadores como Walter Mignolo, D.A. Masolo, Aníbal Quijano ou Enrique Dussel têm vindo a explorar a relação desigual de poder entre o conhecimento académico e o conhecimento, por exemplo, indígena. Boaventura de Sousa Santos tem igualmente explorado a desigualdade entre a epistemologia científica moderna, e outras epistemologias que a ciência ignora, e, como tal, desvaloriza como tradicionais e inferiores. De forma a ultrapassar essa injustiça, Santos (2003) propõe uma *ecologia de saberes*.

Os estudos pós-coloniais tiveram a sua génese, como vimos, nos movimentos de resistência anti-colonial que, parafraseando Young (2001: 6), são tão antigos quanto o próprio colonialismo. Mas foi no período imediato às independências políticas das colónias que se constituíram enquanto área de estudo académico, tendo como precursores intelectuais críticos oriundos, maioritariamente, de territórios outrora parte do império britânico, com influência das teorias pós-estruturalistas. Destes destacam-se Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak.

Os *Subaltern Studies* foram uma corrente de pensamento sobre o colonialismo na Índia com o objectivo principal de dar voz aos subalternos e oprimidos pela História moderna e imperial que os silenciou, “to speak within the jealous pages of elitist historiography” (Gandhi, 1998: 2). Gayatri Spivak (1995 [1988]) terá, porém, levantado a conhecida questão “Can the subaltern speak?”, levantando dúvidas teóricas e metodológicas a historiadores, antropólogos, críticos literários, cientistas sociais que, unidos na área dos *Subaltern Studies*, pretendiam dar voz aos silenciados por séculos de colonialismo e opressão. Spivak chama a atenção para a necessidade de complexificação dessa entidade unificada na categoria de “subalternos”, que, no caso da Índia a que ela se reporta, não encontra significante na realidade, que se revelava muito plural e dificilmente distinguível entre os “opressores” (as elites colonizadoras, mas igualmente as nativas) e os “silenciados”. A partir da questão, pertinente mas incómoda, de Spivak, os estudos pós-coloniais terão trabalhado gradualmente nela, apontando para uma complexificação dessa dicotomia, problematizando a relação colonizador/colonizado ao centrar os estudos em torno das dimensões cultural e identitária.¹⁰ Gandhi (1998: 2) coloca a pergunta precisamente sobre quem se pode considerar subalterno e quem é o verdadeiro opressor quando olhamos para uma sociedade inserida numa lógica imperialista:

Who- if any - are the “true” or “representative” subalterns of history, especially within the frame of reference provided by the imperialist project?

Ao complexificar a relação entre os dois actores do acto colonial, “postcolonialism has come to represent a confusing and often unpleasant babel of subaltern voices” (Gandhi, 1998: 3).

No romance de Lobo Antunes, é, de facto, difícil ao leitor diferenciar o oprimido do opressor, para poder condenar este último. A figura do “colonizador” é representada por uma família “moribunda” desde o período colonial, que acaba por ser destruída e arrasada pelo fim do colonialismo, não só economicamente como também na sua identidade e coesão familiar e individual pela desterritorialização geográfica e identitária a que é sujeita. Poderemos mesmo afirmar que há uma tentativa de expiação da culpa através do sentimento de “piedade” que o autor leva o leitor a sentir pelos “colonizadores”. Mas discutiremos a obra mais aprofundadamente na segunda parte deste trabalho.

Estas considerações iniciais sobre o pós-colonialismo apontam para um dos tópicos que gradualmente se tornou central aos estudos pós-coloniais: o hibridismo. De facto, é central a esta corrente de pensamento a questão da identidade transnacional e transcultural.

Gandhi (1998) faz um levantamento de vários autores sobre esta temática, e conclui que a tendência actual do pós-colonialismo é a vontade de fazer uma leitura não-violenta do passado de forma a sublinhar e ressaltar a mútua influência e transformação exercida pelos diversos actores do cenário colonial, e minorar os actuais conflitos entre Ocidente e Oriente, que, segundo Said (*apud* Gandhi, 1998: 129), se deve a uma “retórica de culpa”. Essa mútua acusação de culpa e essencialização de ambos os “mundos”, tem continuado a exacerbar sentimentos de ódio mútuos. Para este crítico pós-colonial, uma leitura não-violenta e pós-nacional do passado ajudará a minorar esses sentimentos de acusação e culpabilização. Porém, esta leitura, ainda que desejável, encerra dificuldades e possíveis injustiças,

correndo o risco de silenciar a violência omnipresente nas relações desiguais de poder, quer na leitura que podemos fazer do período colonial, quer da forte colonialidade que sobrevive ainda hoje.

Assim, parece-nos útil o conceito de Marie Louise Pratt (1992) numa leitura da história comum e interdependente entre “as várias partes do mundo”, mas que sublinha o conflito imanente desses contactos mútuos. Pratt expande o conceito de *third space*, de Homi Bhabha (um espaço de comunicação, negociação e tradução - *apud* Gandhi, 1998: 131), com o conceito de “transculturação”, o qual implica uma negociação parcial e motivada de elementos culturais levada a cabo pela cultura subjugada. Esse contacto não é livre de conflito, e constitui parte integrante da vida na “zona de contacto”:

I use it [the concept “contact zone”] to refer to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. (Pratt, 1992: 6)

O conceito “zona de contacto” tem sido utilizado por vários autores em diversos sentidos. É de salientar que Santos (2003) recupera este conceito, aplicando-o ao “mundo globalizado” actual, com o objectivo de defender uma “razão cosmopolita” e contra-hegemónica. Santos defende que o contacto não se dá entre entidades culturais totais, como Pratt indicia, e que a selecção sempre realizada pelas culturas em contacto não deve ser reduzida ao menos relevante e mais secundário, como geralmente acontece. Os contactos devem ser estimulados e, por um processo de tradução, devem incluir gradualmente elementos mais centrais a cada cultura. Este processo deveria permitir o aprofundamento da globalização contra-hegemónica, se pretendermos desenvolver “um movimento contemporâneo de anti-colonialidade global”. É visível a diferente utilização do mesmo conceito, sendo

que Pratt utiliza-o para referir o contacto cultural desigual e violento em contexto colonial, e Santos utiliza-o para referenciar o contacto e a tradução cultural em contextos multiculturais subalternos, com o objectivo da luta contra-hegemónica.

Esta influência recíproca entre culturas não pode ser analisada sem uma referência ao conceito de desterritorialização, ou *displacement*, um processo temporal e espacial, intimamente relacionado com a condição pós-colonial: o *displacement* (a “desterritorialização”) de populações numerosas (exilados, imigrantes, refugiados...) em resultado do colonialismo. Alguns autores vêem este deslocamento como produtivo de culturas híbridas, de fronteira e potencialmente criativas de novos espaços culturais pós-nacionais.¹¹ As diásporas são o conceito atribuído ao processo de movimentação de populações, as quais passam a viver num espaço cultural “fronteiriço”. É a dimensão cultural deste processo que os estudos pós-coloniais tendem a explorar. Como definem Lavie e Swedenburg (1996: 15)

“Diaspora” refers to the doubled relationship or dual loyalty that migrants, exiles, and refugees have to play - their connections to the space they currently occupy and their continuing involvement with “back home”.

Porém, estes autores não vêem os espaços de fronteira apenas como potenciais produtores de um “outro” espaço-tempo cultural, produtivo e criador. Os espaços fronteiriços entre as culturas colocadas em contacto pela violência colonial (simbólica ou real) são espaços, igualmente, de confronto, de dor, de sofrimento, tal como surgem n’ *O Esplendor de Portugal*:

Yet borders, like diasporas, are not just places of imaginative interminglings and happy hybridities for us to celebrate. They are equally minefields, mobile territories of constant clashes with the Eurocenter’s impositions of cultural fixity (Fusco 1989).

Borders are zones of loss, alienation, pain, death - spaces where "formations of violence are continuously in the making". (Lavie e Swedenburg, 1996: 15)

No contexto específico do colonialismo, as diásporas formaram-se não apenas de populações colonizadas, como também é possível afirmar que as populações europeias *desterritorializadas* formaram, embora a partir de pressupostos diferentes, uma diáspora. Alguns autores defendem que o imperialismo foi delineado por uma "cultura de viagem", referindo-se às campanhas de exploradores em voga nos finais do século XIX e inícios do século XX (Clifford, *apud* Gandhi, 1998: 132). Se podemos afirmar isto em relação ao imperialismo britânico, no caso português é difícil falar em "viagem" e possível falar mesmo de uma "diáspora" que, forçada por condicionalismos económicos e políticos,¹² se viu "empurrada" para a emigração europeia e americana e para os territórios colonizados por Portugal em África. No regresso de parte dessa diáspora, o sentimento de *desterritorialização* e "*homeliness*" foi sentido intensamente pela maioria, muitos deles nascidos já em território africano, como por exemplo os filhos de Isilda. Lobo Antunes relembra-nos precisamente a história da "diáspora portuguesa" em África no seu *O Esplendor de Portugal*, e a violência física e cultural que a envolveu. Analisaremos, na segunda parte, como as personagens que viveram essa experiência dão ao romance um final estéril e culturalmente nulo, contrariando o conceito de espaços híbridos e criativos.

Santos (2002) faz uma leitura pós-colonial e macro-económica do hibridismo português. Nas suas reflexões sobre Portugal, enquanto nação colonial, argumenta que as condições política, económica, cultural e identitária que modelaram o imperialismo português foram diferentes de outros impérios, nomeadamente o britânico. Santos argumenta que no contexto português deve falar-se em *inter-identidades*, utilizando as metáforas de Prospero e Caliban. Segundo a análise deste autor, Portugal e os portugueses, enquanto nação situada na semi-periferia mundial,

apesar de territorialmente localizado no centro europeu, sempre foram Prosperos-Calibans. Nas suas palavras:

o Prospero português não é apenas um Prospero calibanizado, é um Caliban quando visto da perspectiva dos Super-Prosperos europeus. (Santos, 2002: 42)

A condição híbrida que os estudos pós-coloniais apontam nas relações identitárias e culturais entre o colonizador e o colonizado encontram uma expressão muito concreta no contexto português. Para o autor, o colonizador é, ele próprio, produto de uma cultura híbrida, quase esquizofrénica, de dupla identidade entre o Caliban e o Prospero, o que complexifica o impacto do contacto entre a cultura portuguesa e outras culturas.

Em *O Esplendor de Portugal* encontramos, efectivamente, vozes subalternas dos dois lados da “ferida colonial” (Mignolo), numa hierarquia de miséria, pela ilusão de poder dos Brancos (os Pretos de Lisboa) sobre os Pretos (que, por sua vez, possuíam os seus pretos) (Antunes, 1997: 256).

Lobo Antunes apresenta-nos o colonizado e o colonizador enquanto actores que interagem e se influenciam mutuamente nas suas identidades, nos seus quotidianos, enquanto actores, mas também enquanto parte, de um sistema profundamente desigual. A interacção das criadas negras com as mulheres brancas da casa, como iremos ver, é disso representativo. Porém, a leitura menos focada na violência do passado, e mais focada na troca cultural, reclamada por Said, não é aqui procurada. Pelo contrário, Lobo Antunes reforça a brutalidade do colonialismo português exercida em ambos os lados da ferida. Ou seja, as condições assimétricas de poder económico, cultural e social, são bastante exploradas e reforçadas pelo romance, as quais atingem colonizadores e colonizados. O autor parece entender um conceito de “colonialismo” como negativo para todos/as os/as envolvidos/as, inclusivamente para os que beneficiariam dele. O colonialismo é explorado como um

sistema de relações sociais profundamente desiguais e dolorosas, envolvendo outras dimensões para além da “raça”, como por exemplo a desigualdade entre homem e mulher, patente no relacionamento dos pais de Isilda. Este romance não foca apenas, ou fundamentalmente, as relações inerentes a uma situação de imperialismo, foca principalmente a *colonialidade do ser* (Mignolo, 2003: 632-3) e a degradação humana, levada ao extremo pelo colonialismo.

Para compreender esta ênfase no lado violento do período colonial, devemos relembrar algumas características do colonialismo português. Não devemos esquecer que se, por um lado, todos os colonialismos, inclusivamente o português, tiveram por base os pressupostos de exploração do “outro” diferente com base na inferioridade “racial” e cultural do “outro”, não deixa de ser verdade que o caso português tem a sua particularidade, não só, como já vimos, na análise macro-económica feita por Santos (2002), mas igualmente, e de forma muito marcante, na particularidade do discurso nacional oficial, durante grande parte do século XX. Refiro-me, particularmente, à ilusão que o *Estado Novo* criou com o discurso lusotropicalista em relação à presença portuguesa em África, o qual defendia que o “povo português” não possui sentimentos de carácter racista; pelo contrário, possui uma capacidade única e natural de se relacionar com o *outro*:

A capacidade para “confraternizar lírica e franciscanamente” com os africanos, os ameríndios e asiáticos, para amar as suas mulheres, para incorporar os seus valores... é única no português. Isto porque “soube em tempo extra-europeizar-se e tropicalizar-se ele próprio [...], amorenando-se sob o sol dos trópicos ou sob a acção da mestiçagem tropical”. (Freyre, *apud* Castelo, 1998: 36)

Esta ilusão, historicamente construída, é central quando falamos em pós-colonialismo em espaço de língua portuguesa pela presença que conseguiu desenvolver na identidade cultural portuguesa a partir da revisão constitucional de

1951.¹³ Com base nas teses sociológicas de Gilberto Freyre,¹⁴ a nação portuguesa adoptou, a partir dos anos 50, um discurso político, espelhado na Constituição, totalmente ilusório de harmonia entre o povo colonizado e o colonizador, concretizada na mestiçagem natural e mutuamente desejada, na “fusão rácica” parte integrante da ontologia do “ser luso”. A adopção desta construção discursiva foi uma reacção às pressões internacionais da necessidade de eliminar o imperialismo, num período em que os impérios europeus desapareciam. Era necessário ao regime ditatorial e colonial de Salazar afirmar a indivisibilidade do território Português “De Minho a Timor”, não com base em argumentos apenas políticos, mas sócio-culturais, do qual a mestiçagem seria a prova.

Ora, aquele discurso lusotropicalista necessita, ainda hoje, de desconstrução, ou pelo menos de problematização, antes de uma adopção do discurso de “hibridismo cultural cosmopolita” ou de *third space*. No caso português, o hibridismo tornou-se um dos mitos sobre o povo português não-racista e naturalmente apto a viver nos trópicos. A forte miscigenação entre, principalmente, portugueses e africanas nas ex-colónias portuguesas viveu, devido ao lusotropicalismo, muito tempo envolta numa falsa ideia de que esses contactos seriam pacíficos e naturais. *O Esplendor de Portugal* desmente, como veremos adiante, este mito, ao lembrar-nos, através da história do padrinho de Isilda, da condição inferior atribuída aos mestiços, que, na grande maioria, não eram reconhecidos pelos pais brancos e, como tal, eram “incluídos” na categoria da “raça negra”, logo inferiores e excluídos. Em termos identitários e culturais, o contacto entre as culturas nesta obra é doloroso, desigual, resultando num hibridismo de “nada” identitário e cultural, desajustado, numa condição de “não-existência”, de conflito latente, como fica patente também na personagem central de Carlos, “o mestiço”. É um hibridismo cruel, colonialista, sofredor quando se encontra num período cronologicamente pós-colonial mas nem por isso pós-nacionalista ou, tão pouco, “eticamente híbrido” (Gandhi, 1998: 137).

Por fim, uma breve reflexão ainda sobre a expressão “pós-colonialismo” em si, a qual tende a encerrar alguns perigos, nomeadamente a de se centrar semanticamente num período epocal que sucede a um período conotado com violência, ódio racial, e que, por isso, se pode revelar “falsely utopian or prematurely celebratory” (Gandhi, 1998: 174). Em *O Esplendor de Portugal*, não só a violência e a degradação da época colonial estão sempre presentes, como qualquer utopia ou celebração do período pós-colonial é absolutamente impossibilitado pela situação de violência e de declínio em que se mantém. Devido à guerra civil que deflagra em Angola no imediato pós-independência, toda a população continua a sofrer de um novo *imperialismo interno* na sua forma mais brutal: uma guerra violenta e feroz contra as próprias populações “libertas”. Por outro lado, o sentimento de violência, de desorientação identitária e cultural, de perda total de valores sem solução das personagens em Lisboa, acentua a negação de qualquer “celebração pós-colonial”...

4. *Tempo*

Antes de se iniciar a análise da obra, é essencial que se faça uma pequena reflexão sobre o elemento “tempo”. Esta história divide-se em dois tempos que se articulam e diluem nas recordações dos protagonistas: o presente, localizado a 24 de Dezembro de 1995 e o passado, que decorre até 1961 e entre 1978 e 1995. As narradoras e narradores destes *tempos* são Isilda e os filhos, que, recorrendo às suas memórias e à imaginação, retornam sistematicamente à “sua Angola”.

Os capítulos alternam simetricamente entre 1995 e anos anteriores. Os anos anteriores, identificados cronologicamente, têm como narradora Isilda. Adicionalmente, através das recordações dos filhos, o/a leitor/a vai complementando com outros elementos e dados esse passado não esquecido. É uma narrativa polifónica, numa busca de complexidade da narrativa histórica.¹⁵

A própria estrutura formal da narração é bastante simbólica pela sua simetria escrupulosa. A narrativa toma a forma de um “diário”, com cada capítulo localizado num tempo cronológico específico, identificado com dia, mês, ano, a qual retorna invariavelmente à noite de Natal de 1995. O passado e o presente alternam entre si ciclicamente. Os personagens estão presos no tempo. E essa prisão pode ser sentida pela forma geométrica como o texto está construído: a obra está dividida em três partes, cada uma narrada por um dos filhos; cada parte tem dez capítulos; cada capítulo tem invariavelmente entre onze e doze páginas, e, em termos de conteúdo retoma as considerações iniciais no final do capítulo, como se de um ciclo vicioso se tratasse...

O “tempo” é, assim, circular e não permite uma fuga para o passado, como parecem desejar os/as narradores/as. Porém, tão pouco existe um futuro. Parece não haver salvação, não haver escape dessa história que foi escrita pelo “tempo” e com o “tempo”, não tendo os personagens tido qualquer influência no seu mundo, qualquer controlo sobre a sua vida. A estrutura do texto parece ser uma teia, símbolo dos acontecimentos que apanharam “desprevenidos” os personagens da história, todos “fantoques” de uma política errada, numa escada hierárquica de miséria.

Temos presentes dois tempos que só têm contiguidade através da memória dos personagens, a qual, nos vamos apercebendo, é cheia de imaginação. O presente é um presente de violência e morte em Angola, e parado em Lisboa. É um presente sem vida, sem acção, que vive - ou melhor, sobrevive - através das recordações do tempo passado, do tempo colonial. A vida dos três filhos em Lisboa não é vivida, mas sim apática, resignada. Não há relatos de momentos de convívio, apenas solidão. Aqueles aconteceram somente no passado. Os três irmãos sobrevivem através dessas recordações.

De facto, é uma obra onde a memória está presente de forma absolutamente central. A memória, sendo construída e reconstruída pelo tempo, e tendo sempre

algo de imaginação pelos processos de selecção que utiliza, acaba por atribuir um carácter menos concreto aos factos relatados. O leitor obtém uma visão mais completa e “real” precisamente pela polifonia do texto, que nos vai denunciando as várias subjectividades em jogo, podendo o leitor aperceber-se de que inevitavelmente os factos são manobrados pelas memórias dos personagens, permitindo-lhe completar o *puzzle* de informações. Este *puzzle* é-nos transmitido sensorialmente pela escrita interrompida, intercalada, muito emocional, pouco concreta.

A translineação abrupta, que desmembra frases através da abertura (que na escrita comum seria parentética e aqui se pretende manifesta e sem oclusões) de uma manifestação emotiva ou interpelativa, comunica o comentário, por vezes do presente à narração que se referencia ao passado (Seixo, 2002: 330-331).

Exemplificando:

dos nossos joelhos tocando-se debaixo da toalha e fugindo logo num arrepio de desgosto, dos dedos misturados, furiosos, no cesto do pão, dos olhos que se evitam e do silêncio anguloso, pensando

como os meus pais queriam que pensássemos

porque é que não morres, porque é que não morro, porque é que não morremos ambos (Antunes, 1997: 94)

São, assim, dois tempos inexistentes, diluídos, mas paradoxalmente constituídos um pelo outro. O presente só existe em função do passado, tornando contemporâneo o que não é contemporâneo. O passado, por seu turno, não existiu exactamente como se recorda pela ilusão que o tempo vai inscrevendo na memória. Mas também porque o passado colonial que se recorda desapareceu no tempo

contemporâneo do ano de 1995. É, assim, uma obra sobre o vazio e a perda... Para estes personagens, o passado (inexistente) é o seu presente.

Homi Bhabha condensa, na seguinte citação, o processo doloroso que as personagens “pós-coloniais” do romance vivenciam:

[Remembering] is never a quiet act of introspection or retrospection. It is a painful remembering, a putting together of the dismembered past to make sense of the trauma of the present. (*apud* Gandhi, 1998: 9)

Dois símbolos fortes, duas metáforas desse tempo impiedoso e incerto, surgem na obra de forma recorrente. O facto de o ponto cronológico central ser a noite de Natal, o símbolo de união familiar na cultura ocidental, e etimologicamente significado de nascimento, toma uma carga bastante irónica. Nesta noite, Carlos convida os irmãos, que já não vê há quinze anos, que venham jantar com ele e a mulher, Lena, numa tentativa de reconciliação com eles, com o seu passado e com ele mesmo... O Natal fazia parte da infância dos três irmãos em Angola, mas na altura não era compreendido por Carlos: não fazia qualquer sentido para aquela criança a existência de um senhor de barbas, vestido de lã, num país onde o calor era abrasador,

por se me afigurar difícil um par de renas e um trenó deslizarem na marginal sob as palmeiras numa espiral de neve a trinta e oito graus à sombra quando as casas amoleciam no calor, as pessoas suavam nas esplanadas e na praia o mar fervia bolhas de gordura como sopa ao lume. (Antunes, 1997: 37)

Este é um exemplo emblemático dos muitos equívocos expostos na obra, descrito no início da narração como que preparando desde logo o/a leitor para “a obra dos desencontros”. Apesar de não ser central na obra, o símbolo da noite de natal é bastante significativo, pois é à noite de Natal de 1995 que voltamos a cada

dois capítulos. O simbolismo dessa noite, culturalmente entendida como a noite da família, do amor, da paz, é extremamente irónico ao sermos confrontados ao longo da narração com o absurdo humano e cultural da condição colonial, “que nega igualmente a hipótese de qualquer renascimento ao qual a ideia de natal pudesse remeter” (Padilha, 2005: 14).

Outro símbolo do tempo materializa-se no objecto “relógio”. A metáfora do relógio é forte ao longo da obra. A casa colonial, na fazenda, tem um relógio de pêndulo o qual representa para Carlos o coração da casa. Carlos inicia a narração da obra, e a certa altura conta como para ele era fundamental ouvir o relógio trabalhar:

enquanto o pêndulo dançasse de um lado para o outro
sístole diástese, sístole diástese, sístole diástese
nenhum de nós morreria. [...] ficava horas e horas de olhos abertos quieto no escuro a
ouvir-me viver. (Antunes, 1997: 65)

Esta preocupação com a vida é marcante, num contexto em que a morte e a violência são omnipresentes. Poderemos talvez relembrar que no poema de Fernando Assis Pacheco (1991) “E Havia Outono?”, se afirmava igualmente “não morreremos nunca”. Apesar de serem obras que reflectem épocas diferentes, o tema da morte é uma presença constante, bem como a luta pela sobrevivência, e não podemos esquecer, que ambas as obras se remetem ao contexto de guerra - aquela, à Guerra Civil pós-independência; esta, à Guerra Colonial.

O objecto “relógio” aparece referido por outros personagens, entre eles Clarisse (Antunes, 1997: 370-372). Esta sonha com um relógio de pulso mágico, com o qual conseguisse recuar no tempo e, por exemplo, ir comprar uma prenda para os irmãos e bater à porta de Carlos para a ceia de Natal. Este desejo expresso no final da obra torna-se simbólico de um desejo de retorno à infância e da procura de

pureza e salvação viajando no tempo, saindo da lógica prisioneira dos capítulos circulares, para poder reescrever a vida.

5. A Obra

Tentei, até aqui, contextualizar esta obra numa leitura (pós)colonial, sublinhando aspectos como a identidade e o hibridismo, referindo também a sua versão lusotropicalista desenvolvida em Portugal nos últimos vinte e cinco anos de ocupação colonial. Pretendo, agora, abordar mais aprofundadamente esses elementos na narrativa de Lobo Antunes. Debruçarei o meu olhar sobre as dimensões Identidade, "Raça" e (Des)Território.

Identidade

O tópico "identidade" é central nos estudos culturais, estudos feministas, estudos pós-coloniais, ou seja, nas teorias sociais que vieram contribuir para a diversidade interna da ciência social moderna, "obrigando-a" a abordagens mais interdisciplinares e críticas (Santos, Meneses e Nunes, 2004: 31-33). As identidades individuais e colectivas são vistas pelos cientistas críticos como plurais, dinâmicas, diversas e instáveis. Os estudos pós-coloniais reforçam essa pluralidade e instabilidade, no sentido em que, como vimos na primeira parte, o contacto violento e prolongado entre culturas diversas veio sublinhar esse carácter fluido das identidades culturais. As personagens deste romance apresentam identidades "deslocadas" e instáveis por influência directa dos processos de colonização e descolonização que vivenciam.

Quando pensamos em identidade, o "nome" é o primeiro referente que apontamos. Quando nos pretendemos indentificar, é o nome que indicamos em primeiro lugar. O nome é a nossa identificação imutável que nos acompanha ao longo da vida, talvez a única dimensão fixa e estável da nossa identidade.¹⁶ Ora, é

precisamente o seu próprio nome que duas personagens do romance questionam e estranham, o que torna claro ao/à leitor/a a indefinição identitária que as personagens sentem ao longo do romance. As suas identidades - em relação à sua família, ao seu mundo, a eles próprios - estão impregnadas de ambiguidades, incompreensões e dúvidas.

Concentremo-nos na personagem Carlos, filho de Amadeu (marido de Isilda) com uma negra empregada na mesma empresa onde ele trabalhava. Apesar de todos conhecerem a sua proveniência, Carlos não a conhecia. Daí que na obra nos vamos apercebendo da raiva, da mágoa, do ódio e ciúme de Carlos em relação aos irmãos e à família em geral: “ele representa a parte híbrida por excelência da família, mas utiliza-a muito mais como abrogação (maltratando os outros ou comportando-se em jeito carrancudo) do que como assimilação” (Seixo, 2002: 328). Estes sentimentos prender-se-ão igualmente com o facto do “produto mestiço” do colonialismo ser sempre uma “semente de revolta”, como exploramos mais adiante.

Carlos desenvolve uma crise de identidade quando “descobre que é preto” (p. 95), e questiona o próprio nome, o qual não reconhece e ao qual não responde:

me surpreendia com o meu nome, dizia o meu nome

Carlos

E eu era diferente daquele nome, não era aquele nome, não podia ser aquele nome, as pessoas ao chamarem

Carlos

Chamavam um Carlos que era eu em elas não era eu nem era eu em eu, era um outro da mesma forma que se lhes respondia não era eu quem respondia era o eu deles que falava, o eu em eu calava-se em mim e portanto sabiam apenas do Carlos delas, não sabiam de mim e eu permanecia um estranho, um eu que era dois, o deles e o meu, e o meu por ser meu não era, então dizia como eles diziam

Carlos

E o Carlos deles não existia em mim, lembrei-me que em Luanda ou na fazenda, a ouvir o escuro e o silêncio do escuro povoado do sofrimento dos girassóis eram as únicas ocasiões em que de facto dormia como eu em eu, em que dormia comigo repetindo

Carlos Carlos Carlos (p. 121)

Também Clarisse se estranha a si própria quando relata, no final da obra, que

Alguém disse o meu nome, talvez o Luís Filipe, talvez a minha mãe a chamar-me ou então fui eu que adormeci sem dar conta, a minha boca gritou

-Clarisse

e acordei com medo do meu nome no sofá da sala, diante da manhã do Estoril. (p. 369)

Podemos constatar, ao longo da leitura do romance, que todas as personagens principais se debatem com questões angustiantes de identidade e identificação, que as impede de se sentirem felizes e “completas”.

A família cumpre um papel central enquanto grupo de identificação e de identidade, também para os protagonistas da obra. As personagens inserem-se todas num mesmo conjunto familiar chamado tradicional, no sentido em que a família era composta por um círculo alargado de parentesco, incluindo avós, tios, padrinhos e, mesmo, os empregados. Este seria o modelo salazarista de uma família ideal e, consequentemente, ordeira e feliz.

Porém, nesta família predominam desencontros e enganos, não-comunicação, silêncios, incompreensões, ódios. Ninguém encontra respostas para as questões mais centrais da sua vida, a não ser sentimentos de raiva, revolta, culpa, saudade, dúvida. Há uma indefinição de sentimentos, em certas passagens de desconfiança em relação aos sentimentos de uns para com os outros. Clarisse, por exemplo, duvida e questiona os seus próprios sentimentos, dezoito anos depois de ter deixado Angola:

Não sei se gosto da minha família. Não sei se gosto de quem quer que seja. Não sei se gosto de mim. Às vezes à noite é difícil: sento-me no sofá, levanto-me, torno a sentar-me, falta-me qualquer coisa indefinida, apetece-me que telefonem, que me dêem atenção, que conversem comigo. (p. 341)

Este questionamento sobre os sentimentos de uns pelos outros surge em quase todos os personagens: entre Isilda e a mãe, entre Carlos e os irmãos, entre avó e netos, entre Carlos e a mãe... O pai não é mais que um “fantasma” na família, sofrendo de alcoolismo e, conseqüentemente, alienado do mundo e inútil. É uma família incapaz de gostar, de amar, de dialogar... de se relacionar de qualquer forma. Talvez o maior desentendimento ocorra entre Isilda e os seus filhos. Ela é uma mãe que governa a casa: Isilda contrata pessoal trabalhador, compra e vende matérias-primas, trata do Rui levando-o ao médico a Malanje... Ela seria o símbolo da mulher emancipada na época, responsável não só por si e pela sua família, como pelos negócios da família. Porém, ao mesmo tempo é infeliz no casamento e angustiada com a sua condição de mãe. Reflecte várias vezes sobre os seus filhos, reconhecendo um desconhecimento das suas personalidades, das suas identidades. Em relação a Carlos, há uma incompreensão, que no fundo ela atribui ao facto de não ser sua mãe biológica.

Era eu, uma mulher que merecia uma vida como as mulheres dos vizinhos, jogar às cartas, montar a cavalo, tomar refrescos no clube, quem levava o Rui ao médico e vinha de lá sabe Deus como, proibia a Clarisse de namorar o liceu inteiro e entrar na fazenda depois da meia-noite, ralhava com o Carlos por não conversar com o meu marido nem comigo e nos desprezar a ambos como se não fizessemos o melhor para ele

[...]

há ocasiões em que me pergunto que mal lhe fizemos para se afastar de nós, não nos visitar, nos desprezar que se percebe na maneira como continua mudo quando lhe falamos a observar o prato (pp. 59-61)

Para fugir à realidade desfeita e ilusória que é o seu casamento, Isilda refugia-se numa relação sexual extraconjugal, com um homem rude e violento, comandante de polícia, que a despreza, por ser a “mãe do mestiço”.

Carlos, devido em parte a esse facto, sente ódio da mãe pela sua traição, tanto em relação ao pai como a ele próprio. E sente grande mágoa, se não ódio pelos pais, no qual reflecte a sua insegurança e indefinição por ser quem é - o filho primogénito, bastardo e mestiço da família.

o problema é que ninguém nos queria, quem tinha vontade de um inválido de pés para a cova [o seu pai] e três garotos sem préstimo nenhum, tal como aposto

[Isilda] se sentiu feliz por nos embarcar há dezoito anos no navio de Lisboa com a desculpa da guerra civil, do que faziam aos brancos, dos cubanos, da África do Sul, e voltou para o Cassanje a mandar na plantação sem a gente nem a Lena a estorvá-la
- Mussequeira (p. 19)

Centremo-nos, agora, em Isilda, a personagem principal da obra. Como vimos, durante a sua vida na fazenda, durante o período colonial, Isilda levou um casamento infeliz e desleal, um casamento, segundo a sua mãe (que, percebemos no final, viria a ter razão), infértil:

Os meus netos, dizes tu, quais netos, um mestiço, um epilético e uma desgraçada que pela amostra se vê logo ir acabar na primeira sarjeta de Luanda, é a isto que chamas os meus netos Isilda, não são meus netos, nunca foram meus netos,

preferiram o sangue do teu marido e do teu pai, não quiseram nem uma gota da minha família. (p. 228)

Actualmente, na constatação de que se encontra sozinha em plena guerra civil em Angola, Isilda defronta-se com a incapacidade de encarar o facto de que passaram dezoito anos desde que embarcou os filhos, que não tornou a ver. Há uma negação do envelhecimento e do próprio “tempo”, essa personagem impiedosa que leva à sua decadência física e psicológica provocadas por dezoito anos de solidão. Isilda recorre à fantasia e à memória para renunciar ou diluir a dureza do presente:

Quando à noite me sento ao toucador para tirar a maquilhagem pergunto-me se fui eu que envelheci ou foi o espelho do quarto. Deve ter sido o espelho: estes olhos deixaram de me pertencer, esta cara não é a minha, estas rugas e estas nódoas na pele serão manchas da idade ou o ácido do estanho a corroer o vidro? (p. 51)

Como já referimos, o “tempo” é uma prisão incontornável pelas personagens do romance, que sentem dificuldade em aceitar a sua vulnerabilidade perante um elemento tão incontornável.

o meu próprio filho [Carlos] de que continuo a ter medo mesmo longe daqui, em Lisboa, não responde às cartas, não pergunta por mim, sozinha na fazenda, sem dinheiro, com dez ou quinze patetas meio mortos, eu que apesar de ser nova, ter forças

(estas rugas são do ácido que corrói o estanho não são minhas que ainda agora há minutos tinha o cabelo preto e regresssei a casa do jantar dos belgas)

preciso de uma palavra de amizade (p. 61)

Percebe-se um sentimento de solidão que Isilda não consegue evitar perante a violência “exercida” pelo tempo e que torna incontornáveis as saudades do passado.

A evocação do tempo passado é, para Isilda, a justificação da sua permanência em terras angolanas. A personagem principal vê-se obrigada a recorrer às suas memórias coloniais, não só para se refugiar do sofrimento, como para se lembrar do motivo porque não regressou nunca a Lisboa, para junto da família, do motivo que a levou a ficar: aquela era a sua terra... Porém, Angola não quer ser recordada dessa outra vida, revelando-se impiedosa com Isilda, que a simboliza, no final da obra. Este é, como vimos, mais um equívoco na obra: a incoerência entre o tempo cronologicamente actual, pós-independência, e o tempo da memória das personagens.

Por fim, a família que deveria se construir a partir do casamento entre Carlos e Lena é uma farsa e resulta em esterilidade. As dimensões “classe” e “raça” são cruzadas neste casamento, e bem exploradas por Lobo Antunes. Da parte de Carlos percebemos que este sente vergonha de Lena por ter origem numa família pobre (em Angola, ela vivia num *musseque*, sendo a sua família originária do Minho, sem estudos, dinheiro ou qualquer tipo de posses):

A Lena metendo-se entre mim e a minha família, a filha de um empregado da Cuca a viver com um cacho de primos a cem metros do bairro Marçal, nunca disse por vergonha a nenhum colega de liceu que namorava com ela (p. 12)

Por outro lado, Lena casa com ele pelo dinheiro dele, mas sente vergonha e nojo dele por ser mestiço:

e nisto ao cabo de dezoito anos de casado e de cego entendi que não queria engravidar de mim para não trazer a vergonha de um mestiço na barriga, a empestar-lhe o berço, a empestar-lhe a casa, entendi que fugia na cama mal começava a expandir-me no cobertor. (p. 95)

Nessa noite de Natal, do ano de 1995, na noite em que Carlos sonha em reunir a família passados quinze anos de separação, Lena abandona o marido... Ironia do destino?...

“Raça”

O colonialismo europeu implantou-se e sobreviveu durante séculos com base na construção sócio-darwinista e racista, segundo a qual a “raça branca” é considerada superior a todas as outras. Motivada por interesses económicos para o desenvolvimento industrial e comercial europeu, esta construção social foi suportada “cientificamente” pela teoria social darwinista, que, no século XIX, defendia a tese do evolucionismo social e sustentava uma ideologia de sociedades superiores e inferiores.¹⁷

Portugal também utilizou estes argumentos para justificar a sua política colonial. Porém, aqui reside uma diferença entre o colonialismo português e outros: no caso do primeiro, a justificação da permanência em África não se dava apenas com o argumento de fazer parte das “raças superiores”,¹⁸ mas igualmente pelos “direitos históricos” que o povo português reclamava sobre aqueles territórios. Justificação, essa, que parece muito mais próxima da realidade aos personagens do romance, tendo em conta que se incluem a eles próprios na escala de miséria e desigualdade inerente ao colonialismo, do qual fazem parte, ora enquanto superiores (dos negros), ora enquanto inferiores (em relação aos brancos de Lisboa). O conceito “raça” está presente em todo o texto com referências explícitas ao Preto, ao Branco e ao Mestiço, numa escala hierárquica de miséria e decadência, da qual o Branco em África faz parte integrante.

O preconceito em relação à “raça negra”, característica inerente ao colonialismo, conhece um fortalecimento no império português a partir de inícios do

século XX, principalmente no início do regime de Salazar, quando se fortalece a colonização e se desenvolve:

a política da “mística imperial” dos anos 30, onde as teses do darwinismo social separavam raças, povos e costumes (como foram apresentados na Exposição do Mundo Português), [e] a mestiçagem era referida como um erro, porventura necessário nos primeiros tempos de colonização (Ribeiro, 2004: 154).

Este discurso sofre uma mudança, como vimos, quando a revisão constitucional de 1951 muda radicalmente o discurso oficial, adoptando as teses lusotropicalistas que defendem uma concepção plurirracial da nação portuguesa. Como foi afirmado anteriormente, Lobo Antunes desconstrói “essas fantasias lusotropicalistas que ainda hoje perduram” (Ribeiro e Ferreira, 2003: 27).

Em *O Esplendor de Portugal*, as referências à “raça negra” como inferior e alvo de forte preconceito são inúmeras, e impregnam mesmo as relações familiares. As tensões e as ofensas entre Carlos e Clarisse são muito recorrentes no romance. Quando Carlos expulsa Clarisse e Rui de casa, ela diz-lhe:

A Clarisse, liberta de mim na cozinha, a chamar-me o que nunca me chamavam, o que todos conheciam e evitavam falar, os professores, os colegas de liceu, os amigos do café de Luanda, o empregado da Cuca, a Lena, o que todos conheciam apesar da cor da minha pele, dos lábios estreitos, do cabelo liso, de dizer mãe à minha mãe e de ela me dizer filho como aos outros, das visitas se comportarem comigo como se ignorassem quem eu era, de onde vinha, onde me foram buscar, a Clarisse baixinho, sem raiva, quase sem dó

- sentes-te vingado dos brancos por bateres numa branca julgas que ficas igual aos brancos por me bateres? (p. 77)

A questão da miscigenação em África está muito presente na obra, não só com Carlos, mas denunciada em várias outras passagens com outros personagens secundários. A realidade do mestiço em África - tantas vezes retoricamente proclamada como sinal da diferença positiva do colonialismo português - é recusada enquanto característica natural do povo português em estabelecer relações privilegiadas com outras culturas, e denunciada enquanto produto de relações desiguais e de exploração de portugueses sobre africanas. Por exemplo, refere-se que todos os trabalhadores da empresa Cotonang tinham mulheres negras e filhos mestiços, sendo Carlos destes. Sendo acolhido pela família do pai como filho de pleno direito, algo pouco frequente, temos oportunidade de seguir a sua história no romance, apenas para concluir que esse “contacto cultural” produz um homem sem chão, sem terra, sem identidade, e revoltado. Carlos entra numa crise identitária quando percebe a sua origem “híbrida”, à qual pretende renunciar:

A ambiguidade identitária de Carlos advém precisamente desta cor escondida que ele próprio odeia e procura a todo o custo anular, sem sucesso. Neste caso, a cor não é imediatamente visível e passa despercebida a quase todos os que o rodeiam, mas uma vez reconhecida marca Carlos perante si e perante os outros com o estigma indelével da inferioridade:

[...] e descobri em mim no dia em que a Maria da Boa Morte me disse na cozinha [...] não me tratando por menino tratando-me por tu como se valesse o mesmo que eu, fosse minha igual - Tu és preto. (p. 94-5) (Fonseca, 2004: 162)

Um outro exemplo, Isilda conta que o seu padrinho tinha muitos filhos mestiços a trabalhar na sua fazenda, que não reconhecia, a quem nunca chamava “filhos”, e que tratava como meros empregados. Um desses filhos mata-o num dia de caça, simbolizando a revolta do colonizado contra o domínio colonial, maximizado na violência sobre os corpos das mulheres africanas.

Carlos, sendo o “mestiço da casa”, é alvo de preconceito feroz por parte da irmã e da avó, principalmente. Mas este racismo é algo endêmico à sociedade colonial. Também Carlos, já em 1995, refere a idiotice e arrogância dos negros acharem que podem ser considerados iguais aos brancos. O que, vindo da parte de Carlos, ele próprio filho de mãe negra, se torna ainda mais expressivo da indefinição de identidades, de incompreensão e da complexidade que representa o “mestiço”. Mas principalmente demonstra como o racismo era incorporado por uma criança criada numa lógica de desigualdades entre raças. Carlos teve uma educação igual à dos irmãos, brancos, criados numa lógica de sociabilidade desigual, aprendendo que “os brancos são superiores aos negros”. Sendo Carlos um “híbrido assimilado”, ele próprio adota esse discurso. Quando liga para o lar a perguntar pelo irmão, pensa:

telefonei a interessar-me pelo Rui da parte da Embaixada de Angola, trocando os tempos dos verbos como os pretos que se julgam brancos ou
Por um motivo qualquer por definição absurdo
Pretendem que os brancos os considerem como iguais (p. 48)

Alargando para uma escala entre os dois continentes, Europa e África, esse sentido de inferioridade sobressai mesmo dos portugueses da metrópole em relação aos colonos portugueses que estão em África, e que, por esse motivo, são vistos como degredados e inferiores. A questão “raça”, ou cor, acaba por transbordar para fronteiras mais amplas de identidade com base no território:

Expulsos através dos angolanos pelos americanos, os russos, os franceses, os ingleses que nos não aceitam aqui para chegarmos a Lisboa onde nos não aceitam também, carambolando-nos de secretaria em secretaria de ministério em ministério por uma pensão do Estado, despachando-nos como fardos de quarto de aluguer em quarto de aluguer nos subúrbios da cidade, nós e os mulatos e os indianos e inclusive os pretos

que vieram connosco por submissão ou terror, não por estima, não por respeito [...] e portanto não consintas em partir, não saias de Angola, faz sair os teus filhos mas não saias de Angola, sê bailunda dos americanos e dos russos, bailunda dos bailundos mas não saias de Angola. (p. 257)

Na verdade, essa realidade de discriminação dos colonos portugueses vindos de África é comprovada em vários trabalhos, nomeadamente na tese de licenciatura de Marisa Matias, cujos entrevistados/as comprovavam essa discriminação confidenciando: “o retornado não foi bem visto em Portugal, não foi bem recebido pela maioria das pessoas”; “foi uma integração horrível, horrível, horrível” (Matias, 1998: 181).

Ao discutirmos o papel do elemento “raça” no contexto colonial é inevitável mencionar a escravatura ou a exploração no trabalho. No mesmo século em que se discutia o abolicionismo, a teoria evolucionista de Darwin era utilizada para justificar a permanência e exploração ocidental em territórios africanos. Neste aparente paradoxo, Portugal resolveu a situação aliando as duas teorias: revelou precocidade na decisão de proibir o trabalho e o comércio esclavagista,¹⁹ mas que se viria a traduzir numa modificação da legislação que substituía apenas discursivamente a figura do “escravo” pela figura do “indígena”. Na verdade,

a sociedade portuguesa, que desde o século XV viveu numa situação de intimidade com os escravos negros, encara com naturalidade esse estatuto dos homens africanos. Como se o africano, negro, fosse naturalmente escravo. [...] A tranquilidade com que os portugueses encararam a escravatura permitiu-lhes superar qualquer complexo moral, ajudando a consolidar o sistema e a dificultar a sua liquidação.” (Henriques 2004: 286)

Naturalmente, Lobo Antunes, pelas vozes das suas personagens, não deixa de abordar essa realidade em África, a qual se baseia sempre na dimensão “raça”. Por

exemplo, as empregadas em casa são negras, e a relação entre empregadas e patrões é, ainda que bastante ambígua, sempre de inferioridade daquelas. Apesar da convivência muito próxima entre patrões e empregados, é construído um distanciamento hierárquico de forma a perpetuar a desigualdade:

quando, há quantos anos, a Maria da Boa Morte deixou de me chamar Isilda para me chamar senhora? Lembro-me da avó dela com um capacete do meu pai na cabeça e um casaco não sei de quem a flutuar em torno, de entrar na palhota onde moravam e comer funje e peixe seco sentada na esteira, recusando o garfo que o tio cipaio teimava em oferecer-me sempre de olhos na porta como se o chefe fosse entrar de repente e castigá-lo por me ter ali [...] E suspeitei pela primeira vez que a Maria da Boa Morte e eu não éramos iguais por a minha madrinha me não chamar preta nojenta, me não olhar num desgosto indignado, suspeitei que a Maria da Boa Morte era inferior a mim (pp. 129-133)

Apesar desta relação próxima entre Isilda e as empregadas, particularmente da Maria da Boa Morte, essa intimidade é reduzida gradualmente, à medida que Isilda cresce e vai ganhando responsabilidades em casa. Ela sofre a mesma “indoutrinação” que acontece a Carlos. O racismo vai sendo progressivamente consolidado com o tempo e através da educação que recebe em casa, pela mãe e pelas tias. Essa mudança torna-se mais óbvia quando, no velório da mãe, Isilda reconhece ciúmes pelo carinho e confiança que a mãe parece depositar em Josélia. E desabafa:

a ingrata da minha mãe trocando a dedicação da família pela criada, trocando-me diante de toda a gente por uma mulherzinha de senzala
(e se me troca por uma mulherzinha de senzala o que sou eu afinal?) (p. 227)

Esta amizade e proximidade entre a mãe de Isilda e Josélia não é, contudo, assumida de forma aberta, pelo embaraço social e pessoal que acarretava, como podemos perceber pelo desabado da mãe de Isilda:

se não fosse a Josélia, digam-me se há coisa mais triste do que encontrar consolo na companhia de uma africana, conversar com uma africana que naturalmente não percebe, perguntar-lhe - O que achas Josélia? e a africana que sim com a cabeça (p. 244)

Este romance não pára de surpreender o leitor a cada página, pelas confidências que vai sussurrando a pouco e pouco, e que constroem a polifonia da obra. É curioso perceber a forma como Carlos desconfia que não é igual aos irmãos, quando Maria da Boa Morte o trata por *tu*, em vez de “menino Carlos”... As criadas não o consideram patrão igual aos outros dois irmãos, por causa da sua cor e proveniência. E este é um elemento que nos permite reafirmar que esta obra é bastante complexa e crítica em relação às questões coloniais, assumindo uma perspectiva pós-colonial. Na verdade, podemos ver como os próprios subalternos incorporam o discurso racista colonial, reafirmando a inerência do racismo ao regime colonial. Retornamos à obra de Leela Gandhi, onde se faz referência à obra de Albert Memmi de 1974 (*The colonizer and the colonized*) a essa indefinição identitária do sujeito colonizado que acaba por tornar a fronteira colonizador/colonizado mais complexa e dúbia:

Memmi's predication of this perverse mutuality between oppressor and oppressed is really an attempt to understand the puzzling circulation of desire around the traumatic scene of oppression. The desire of the coloniser for the colony is

transparent enough, but how much more difficult it is to account for the inverse longing of the colonised. (Gandhi, 1998: 11)

Em *O Esplendor de Portugal*, as criadas são, de facto, personagens dúbias na sua posição em relação à condição colonial. Mesmo depois da independência, elas permanecem com Isilda, a quem continuam a prestar serviços. Quando os soldados querem fazer mal a Isilda, elas defendem-na, dizendo que ela é comadre; por outro lado, no final da obra, quando Maria da Boa Morte é atingida por um tiro, Isilda desabafa, em delírio:

foste óptima mas somos tão velhas e é tarde agora, levanta-te, tão velhas, não vou ao ponto de confessar que sou tua amiga
tenhamos senso
preciso de ti como os brancos de Lisboa precisaram de nós (p. 360)

A questão “raça” surge também, não surpreendentemente, na exploração de trabalho no campo, a qual é escrupulosamente dicotómica: o contacto e o intercâmbio entre o Branco e o Negro é reduzido ao mínimo, e sempre numa lógica de exploração e hierarquia racial. Logo no primeiro capítulo, faz-se uma descrição violenta das condições em que a mão-de-obra era “contratada”:

E como o chefe da polícia não fazia tenções de apanhar arroz desde as seis da manhã por quinze escudos ao dia, com a obrigação de gastar na cantina e dever ao fim do mês, dado que o peixe anda caro [...]

o enfermeiro de óculos colados a adesivo e uma das lentes rachada demorava horas a retirá-los com mercurocromo e pinça na tenda cancerosa chamada enfermaria, seringas oxidadas, uma borracha de clister num prego e ampolas de quinino fora do prazo em caixas de cartão, apesar de tantos cuidados os do planalto do Huambo, fornecidos pelo administrador a um saco de sementes por camponês, não se cansavam

de morrer de amibiana mal chegavam em camionetas de gado, fingindo-se moídos da viagem para não trabalhar, desatavam logo com vômitos e febre, o administrador teimava que agonizavam de propósito, introduzia um cubo de gelo no ânus do soba para servir de exemplo mas na quarta-feira já o soba

-Um homem com uma saúde de ferro minha senhora é o espírito de contradição destes camelos

Estava morto e enterrado e os súbditos, fidelíssimos, apressavam-se a copiá-lo

-Levanta-te deixa-te de fitas levanta-te

Aguentavam um mês no máximo mesmo fortalecidos a clisteres e quinino, a minha mãe entendeu-se com o administrador de Dala Samba e passou a contratar bundi-bângalas que embora fossem mentirosos e lentos sempre duravam um bocadinho mais, havia quem suportasse a safra inteira mas não podia ir embora a chocalhar o esqueleto porque com as despesas na cantina nos devia as vinte safras seguintes no caso de semear de graça e não comer (pp. 18-19)

Nesta citação não só o autor nos dá conta das condições de trabalho desumanas dos negros nas fazendas de portugueses, como do modo como o trabalho era forçado através de um círculo vicioso a que os portugueses sujeitavam os negros ao obrigá-los a gastar os quinze escudos por dia na cantina do patrão, ficando sempre a dever ao fim do mês. Estudos sobre a chamada “escravatura moderna” dão conta de que os mecanismos são exactamente os mesmos: a obrigação por dívida.

Um entrevistado pela Marisa Matias retratava da seguinte forma o racismo e a exploração pelo trabalho nas ex-colónias da seguinte forma:

Quer dizer, racismo, racismo não havia. Havia é, de facto... tinham que os obrigar, porque se não os obrigassem, eles não faziam nada! Se não os obrigassem, eles queriam era beber vinho e jogar às cartas, mais nada! (Matias, 1998)

Mais do que preconceito ou discriminação racial de que esta obra está imbuída, há uma presença constante de violência entre “raças”. A violência não tem um autor ou actriz único ou privilegiado. É uma constante na narração. É identificável a violência de brancos contra negros logo desde o primeiro capítulo, quando se descreve os enforcamentos que serviam de exemplo, e a educação política dos negros. Porém, o narrador insinua que os próprios negros se divertiam assim, a assistir aos enforcamentos como a uma *matiné* no Dia de Camões... (Antunes, 1997: 17) A violência perpassa toda a obra, também de negros contra brancos e de negros contra negros. Durante a guerra civil, principalmente, também negros são mortos por negros, e os/as narradores/as relembram os massacres de brancos perpetrados por negros. Mas mais do que isso, a violência não é só física. A violência reflecte-se nas relações entre as personagens (como já vimos), psicológica, verbal, *translocalmente*... A violência não se localiza apenas em Angola. Também em Lisboa a violência se mantém, quer dentro dos próprios personagens, pela solidão a que são votados, quer fisicamente, por exemplo, de Carlos em relação a Clarisse (ver citação na página 31). Não se pretende identificar os bons e os maus da fita, fugindo-se, assim, a uma lógica “maniqueísta”.

Resumindo, o factor “raça” cumpre um papel central ao texto, pois ela é pretexto primeiro (e primário) para toda a situação desumana, desigual, imperial, violenta, a que estes personagens estão votados.

(Des)Território

O último elemento que pretendo explorar, e talvez o mais abrangente e que permeia toda a obra de forma muito central, é o território. O território nesta obra é feito de ruínas: ruínas de casas, de fazendas, de cidades, de países. E as ruínas de carácter territorial, físico, determinam a ruína humana, sem local de fixação e identificação, sem local para viver, para amar, para comunicar. É uma paisagem de personagens

deslocadas, desterritorializadas. É a decadência humana simbolizada pela decadência do espaço em que o humano se insere.

Comecemos, numa lógica de escalas, pelas casas que aparecem na obra, e numa lógica cronológica, por Angola.

Primeiramente, a *casa colonial*. No tempo colonial, apesar da decadência das relações humanas e do desencontro entre espaços e tempos do colono e do colonizado, a fazenda é relembrada como um local de segurança, de reunião familiar:

a minha mãe chiquíssima, eu de laço à cintura e lá fora, em lugar de uma cidade, Londres por exemplo, o restolho do algodão, o cheiro da terra entrava pelas janelas abertas de vento a palpitar nas cortinas, o Damião avançava com a sopa numa majestade de rei mago [...] o meu pai distribuindo conhaques e licores. (pp. 28-29)

Porém, é uma casa onde símbolos e ritos europeus se contradizem com a paisagem e a vida lá fora, onde os cipaios e os bailundos trabalham desumanamente, onde faz 40 graus mas se comemora o Natal com a figura do Pai Natal... Há, desde logo, mesmo durante o período mais feliz e harmonioso desta casa, um desencontro de realidades. Depressa nos apercebemos que a harmonia é, de facto, aparente: o pai de Isilda mantinha uma relação extraconjugal, a mãe sofria de insegurança e infelicidade por esse motivo, ameaçando por várias vezes separar-se do marido. Isilda achava a mãe “patética, ridícula, teatral”, revelando o desafecto entre as duas. Isilda afirma “Quase terias gostado de mim se não fosse o meu primeiro filho [Carlos]” (Antunes, 1997: 158). Percebemos que esta casa colonial, apesar de confortável, aparentemente harmoniosa, estava já em decadência iminente.

Podemos ler esta situação como uma metáfora à “família e casa portuguesa”. A nação imperial portuguesa mantinha um aparente relacionamento harmonioso com as suas “filhas” colónias, numa aparência de nação imperial ordeira e “feliz” (no

discurso lusotropicalista), mas que por dentro e na realidade se desintegrava velozmente, em contradições e desentendimentos profundos, que vêm provar-se fatais.

A *fazenda* é um espaço central, que inclui igualmente (e está incluída) a casa colonial. A decadência deste espaço é crescente e gradual. Acaba por ser ocupada pelas tropas do governo e da UNITA, saqueada por cubanos e mercenários brancos. É uma fazenda em guerra, destruída, infértil. As cenas de guerra e de violência mais brutais, como por exemplo os massacres à catanada e os enforcamentos (que Lobo Antunes diz ter presenciado nos anos passados em Angola), surgem enquadradas nos espaços das fazendas de brancos. Com a guerra,

o capim calou-se, as copas dos salgueiros calaram-se, os ramos dos ciprestes desistiram de falar, os meus passos sumiram-se do corredor, deixei de distinguir a minha sombra, as lâmpadas dos rostos nas molduras, fundidas, apagaram-se e entendi que os mortos começaram a morrer e a casa com eles, o esqueleto da casa com pedaços de cartilagens de reposteiros e de quadros suspensos dos ossos, o esqueleto da casa sem ninguém excepto eu, as criadas e a trepadeira da varanda a amortalhar-nos no seu lençol de insectos. (p. 80)

a casa uma caverna onde os reposteiros acenavam grandes asas lentas

-Gosta de mim?

Não uma casa, um espaço em que os móveis se perdiam, toalheiros inseguros, portas bambas, prateleiras sacudidas, dentes de gonzos, os pezinhos do milho caminhando nos tapetes, os tropas, mãe, vão roubar-me, levar-me com eles, fechar-me numa cubata, pendurar-me na mangueira, as lajes e o capim do cemitério no corredor, crucifixos, um fragmento de anjo (pp. 391-2)

Luanda é descrita já em plena guerra civil como uma cidade totalmente destruída:

Não pode ser Luanda porque nunca estive aqui, uma cidade de indígenas construída por indígenas, ruínas amontoadas, pedaços de igreja, trastes na rua, lixo. (p. 355)

Actores que mascararam de cadáveres, trapos que mascararam de crianças, repuxos de esferovite que mascararam de árvores [...] Uma cidade concebida pelos ministros de Lisboa a fim de nos enganarem e obrigarem a partir, que pensássemos

- Pronto África é dos jingas vou-me embora acabou-se (p. 356)

Neste capítulo a destruição da cidade de Luanda é descrita por Isilda num devaneio fantástico e esquizofrénico, pelo qual ela nega o que está a acontecer. E, em mente, recua a tempos de infância, como que em busca de refúgio do local e situação em que se encontra. Ela relembra o que Angola foi, e recusa o que actualmente é, olhando tudo como a um filme, uma montagem cénica elaborada pelos ministros de Lisboa. Numa citação bastante ilustrativa, a narradora consegue descrever Luanda enquanto uma cidade fantasma, habitada por mortos e auto-destruída:

mesmo os mendigos da baía que se alimentavam a si próprios com uma boca virada para dentro a mastigar a mastigar, como Luanda era a cidade dos defuntos nas avenidas, nas ruas, nas praças, nas calçadas, nas veredas do Sambizanga e nas palmeiras, cheguei a vê-los no topo das palmeiras que se calhar tinham crescido com eles a acenarem em uníssono as folhas e as camisas vigiando a ilha talvez os defuntos nos protegessem dos abutres, dos cachorros selvagens (p. 330)

“Viajemos”, agora, para Portugal. Na mesma lógica de escalas, começemos a avaliar os espaços na cidade de Lisboa. A *Casa na Ajuda* é o apartamento onde Carlos e os irmãos moram durante apenas três anos, pois Carlos acaba por expulsá-los. As descrições desse espaço são, de igual modo, decadentes. É um espaço exíguo, velho, feito (na opinião de Carlos) para que as pessoas se zanguem umas com as outras:

eu a regressar da fazenda e dar-me conta da Ajuda, os morros de Almada, o estaleiro, a ponte, as ampolas da árvore de Natal, eu reduzido a duas assoalhadas com uma cozinha minúscula, e um quarto de banho de lavatório entupido com sucessivos riscos paralelos de espuma de sabão (p. 74)

via-se a tapada do janelico [da cozinha] sobre a máquina da roupa, copas emaranhadas, um ângulo de muro, os candeeiros da ruazinha da escola a aumentarem os prédios, a vitrina do penhorista protegida por uma grade de ferro, tudo acanhado, tudo chocho, o estore do meu quarto que não levanta, encrava, o estore da sala que não desce de uma banda, oblíquo, com uma das ripas que nem à martelada, quebrando-a, se consegue introduzir na calha, a alcatifa descolada e por baixo o cimento baratinho do construtor, o facto dos meus pais, por não gostarem de mim (e estava ali a prova provada que não gostavam de mim)

Me obrigarem a morar num cubículo de viúva do Montepio quando podiam ter comprado um sítio em condições, um apartamento decente (p. 75)

Carlos fica a morar na Ajuda, “num cubículo de viúva”, e quando expulsa os irmãos, interna Rui num *Lar na Damaia*, um lar decadente onde doentes e loucos se amontoam. Nesta noite de Natal, Rui, com o pretexto de ir jantar a casa do irmão, foge, ficando o leitor sem saber o seu futuro.

Por fim, a personagem Clarisse. Mediante a personalidade de uma rapariga que sonha com uma vida melhor, na cidade, com dinheiro, poderíamos concluir ser ela a personagem feliz da obra. Apesar da sua aparente adaptação a Lisboa, e dos sonhos que cria, apercebemo-nos gradualmente que também ela não é feliz. Também ela “viaja” para a infância a cada pensamento; também ela se sente só; também ela não consegue construir uma vida independente e feliz. Apesar de acreditarmos, por momentos, que aquela seria a sua vida perfeita, seria um sonho tornado realidade, vemos que também ela se sente deslocada, amargurada, deprimida. Clarisse mora no

Estoril num *apartamento* que pertence ao amante, um homem (mais) velho, casado, com problemas de saúde de quem Clarisse recebe alguma “esmola” de afecto e atenção, mas de quem nunca ouviu a palavra “amor”. Nesta noite de Natal, Clarisse acaba também sozinha e deprimida.

Lisboa é uma cidade ausente do imaginário dos personagens, é um território que não lhes diz respeito. Eles apenas vivem das recordações dos espaços e tempos angolanos. Praticamente ausente da narração, Lisboa surge descrita por Clarisse com o referente da paisagem africana:

Quando voltei a Portugal do que gostei mais na Ajuda foi dos carros eléctricos e dos homens gordos que saltavam das plataformas em movimento da mesma maneira que os abutres poisam: [...] Abaixo deles, na savana da praça, hienas de alunos da escola trotavam em círculo corcundas de mochilas, com o pêlo das samarras eriçado de frio e a baba das pastilhas elásticas a oscilar das mandíbulas (p. 269)

Por fim, e para, de alguma forma, confirmarmos essa desterritorialização total das protagonistas, retornemos a *Angola*. Em toda a obra há uma identificação com a terra de Angola. Nas recordações dos personagens há a evocação frequente do cheiro e cor das azáleas, do sussurrar dos girassóis, do branco do algodão, mas nunca há uma identificação com as pessoas naturais da terra, e como já vimos, nem mesmo entre pessoas da mesma terra, ou seja entre os colonos nascidos em Angola e os angolanos. Os colonos, ao serem “expulsos” da terra angolana, sentem que Angola acabou. Não só em termos físicos e reais, devido à guerra arrasadora, mas também enquanto um território de identificação, de esperança, de identidade. Carlos, por exemplo, afirma a certa altura “Há séculos que Angola palavra de honra morreu para mim” (p. 103). Também Isilda diz para os filhos quando os embarca para Lisboa: “Angola acabou para vocês ouviram bem Angola acabou para vocês” (p. 108), e afirma quando fica sozinha em Angola e a guerra se aproxima da fazenda “devia ter

desconfiado que Angola acabou para mim quando mataram as pessoas das fazendas a norte da nossa" (p. 203). Finalmente, Clarisse pensa no final "Não senti pena de ter saído de Angola" (p. 275), numa tentativa de fugir às más recordações e aos maus momentos que África a obrigou a passar, porque "se não fosse África e o uísque eu não morava aqui" (p. 319).

Se os três irmãos pretendem esquecer Angola e fazem um esforço enorme para se desligarem definitivamente desse país, no sentido *andersiano* do termo, o que é certo é que também não pertencem a *Portugal*, país com o qual não estabelecem qualquer relação, a não ser a de exílio. Não há qualquer identificação com essa outra "comunidade imaginada", na qual eles não se inserem. A condição de exilados que experimentam, apesar de estarem de regresso à "sua terra de direito", é inerente ao "*displacement*" pós-colonial, que implica, quase sempre, um sentimento e uma vivência intermédia. Como descreve Said (2000: 52):

[...] Assim sendo, o exilado existe num estado intermédio, nem completamente integrado no novo lugar, nem totalmente liberto do antigo, rodeado de semi-envolvimentos e semi-distanciamentos, nostálgico e sentimentalista, por um lado, imitador competente ou proscrito em segredo, por outro. A perícia na arte da sobrevivência torna-se o objectivo principal, com o perigo de se sentir demasiado à vontade e seguro, o que constitui uma ameaça contra a qual tem de estar sempre de sobreaviso.

Poderíamos atribuir a característica de "nostálgico" aos três irmãos, mas mais vincadamente a Clarisse; de "imitador competente" a Carlos, pela forma como tenta levar uma vida profissional enquadrada na realidade portuguesa; e de "proscrito" a Rui, que vai acabar por desaparecer da "cena familiar" e do romance.

Por tudo isto, já o pai de Isilda a aconselhava:

portanto não consintas em partir, não saias de Angola, faz sair os teus filhos mas não saias de Angola, sê bailunda dos americanos e dos russos, bailunda dos bailundos mas não saias de Angola (p. 257)

Os personagens desta obra simbolizam, então, o fim do colonialismo, o que em termos simbólicos se reflecte nas suas identidades perdidas e exiladas entre o passado e o presente, entre Angola e Portugal, entre eles próprios e a sua família. O local de origem de todo o romance desaparece e, com ele, os personagens, incluindo as suas identidades e identificações.

Toda a obra, e o que ela narra, é infértil, sem futuro. O que é positivo, pois o narrador termina com a saudação FINIS LAUS DEO! (“Fim, graças a Deus!”), a qual o leitor, angustiado pela leitura violenta, subscreve e agradece.

6. Conclusões

No contexto português, os colonos que haviam emigrado para as antigas colónias obtiveram o silenciamento da sua voz quando, no imediato da descolonização, a História se esqueceu da sua *estória*. Lobo Antunes vem dar voz a essa massa de meio milhão de portugueses que, entre 1975 e 1977, se deslocaram para Portugal. A obra não pretende reflectir sobre a história da descolonização em si. Conta ao leitor a vida dos colonos, as suas relações sociais e, principalmente, os seus dilemas identitários de “‘fragmentação’ territorial e humana” (Ribeiro e Ferreira, 2003: 14), no sentido mais violento do termo, durante o período colonial (até 1961), e no período de Angola já independente e em guerra civil. Lobo Antunes pretende relembrar-nos do passado português, não numa perspectiva histórica hegemónica colonial, mas sim olhando e reflectindo sobre esses *subalternos da história*, sobre os silenciados pela história. Esses subalternos, como vimos, não são apenas os colonizados mas abarcam, de igual modo, os colonizadores.

Os colonos são vistos em Portugal como os “pretos de Lisboa”, sem terra, sem identidade, sem poder, sem amor. E a ironia é que de facto nada disto eles alguma vez tiveram. A sua própria condição de colonos, teoricamente os detentores de poder económico, social e político, é questionada, revelando desde logo essa condição semiperiférica, em que o *Sul* e o *Norte* se encontram no mesmo espaço, proporcionando uma hibridez cultural e identitária violenta. Usando as palavras de Seixo (2002: 519): “O Sul encarado neste sentido²⁰ funciona, em *O Esplendor de Portugal*, quer no que respeita a Angola quer no que respeita à ex-metrópole, como o problema da colonização dentro da colonização, que é várias vezes focada no romance”:

O meu pai costumava explicar que aquilo que tínhamos vindo procurar em África não era dinheiro nem poder mas pretos sem dinheiro e sem poder algum que nos dessem a ilusão do dinheiro e do poder que de facto ainda que o tivéssemos não tínhamos por não sermos mais que tolerados, aceites com desprezo em Portugal, olhados como olhávamos os bailundos que trabalhavam para nós e portanto de certo modo éramos os pretos dos outros da mesma forma que os pretos possuíam os seus pretos e estes os seus pretos ainda em degraus sucessivos descendo ao fundo da miséria, aleijados, leprosos, escravos de escravos, cães, o meu pai costumava explicar que aquilo que tínhamos vindo procurar em África era transformar a vingança de mandar no que fingíamos ser a dignidade de mandar, morando em casas que macaqueavam casas europeias e qualquer europeu desprezaria considerando-as como considerávamos as cubatas em torno, numa idêntica repulsa e num idêntico desdém, compradas ou mandadas construir com dinheiro que valia menos que o dinheiro deles, um dinheiro sem préstimo não fora a crueldade da maneira de o ganhar e par todos os efeitos equivalente a conchas e contas coloridas, porque conforme o meu pai costumava explicar olhavam para nós como criaturas primitivas e violentas que aceitavam o degredo em Angola a fim de cumprirem condenações obscuras longe da família, de uma aldeia

qualquer sobre penhascos de onde vínhamos, habitando no meio dos pretos e quase como eles, reproduzindo-nos como eles na palha, nos desperdícios, nos dejectos para formarmos uma raça detestável e híbrida que aprisionavam por medo em África mediante teias de decretos (p. 256)

Por outro lado, o fim do colonialismo político não determina o fim do colonialismo social, o qual permanece internamente. Os angolanos além de explorados, humilhados, torturados, mortos durante a época colonial, também não beneficiam da revolução, após a qual continuam a sofrer humilhação, roubos, exploração e violências por parte dos “revolucionários”. Toda a casa colonial morre, e com ela patrões/as e criados/as.

Pensamos não ser extrapolar o texto se encararmos a história desta família como metonímia da história de Portugal e Angola enquanto países vítimas do regime ditatorial, imperialista e colonial. Na verdade, no contexto colonial e pós-colonial que a obra pretende retratar, podemos interpretar esta relação macro-micro como uma metáfora dos enganos entre “mãe-metrópole”, e “filhas-colónias”.

Esta dimensão macro, de cariz político-económica, vai sendo apresentada pelos/as narradores/as ao longo da obra. A condição dos colonos portugueses de “subalternos” explorados pelos Europeus é frequentemente enunciada pelas personagens, principalmente pelas vozes de homens mais velhos, mais concretamente o pai e padrinho de Isilda. A relação entre Europa e África é colocada da seguinte forma por Isilda:

O meu padrinho costumava dizer que a diferença entre a Europa e a África era que a Europa nos expulsava os ossos para trabalharmos de maçarnos ou pedreiros no Brasil e na França enquanto África construía o seu esqueleto com eles, basta reparar nos embondeiros e na mandioca a secar nas cubatas, convence-me que não são ossos, convence-me, basta reparar nas nossas casas, basta reparar, não vamos mais longe, em nós, como tudo se dissolve, como não troças em sinais, ruínas, vestígios, o meu

padrinho cuja fazenda desapareceu consigo, o tabaco, as máquinas, os crânios de leões e hipopótamos, descia-se a Dala Samba e não encontrávamos nada senão relva (p. 330)

Ambas as *casas* se desmoronam, restando apenas algumas *ruínas* deambulantes, indigentes por Lisboa e Luanda, como testemunhos desse fim trágico da relação de muitos anos de enganos entre pessoas, lugares, países, culturas.

Essas ruínas são verbalizadas frequentemente através de um sentimento de não-existência. Isilda, aquando da morte de Maria da Boa Morte, diz-lhe:

preciso de ti [Maria da Boa Morte] como os brancos de Lisboa precisaram de nós para vender Angola, o café, o algodão, o milho, o tabaco, as balanças e os ácidos dos judeus dos diamantes e tendo-a vendido não existimos nunca (p. 360)

Carlos, de igual modo, diz logo no início da sua narração:

as macieiras ressequidas pelo clima evaporando-se galho a galho num pozinho perfumado à medida que eu crescia como se não tivessem existido, nem uma marca na terra, uma cicatriz, um sulco, uma prega, um sinal, como se calhar, volvidos tantos anos, eu não tenha existido. (p. 20)

Este romance pretende ser uma paródia trágica ao império português, frágil e imaginado, desconstruindo qualquer ideia romantizada dessa história *esplendorosa* de Portugal, que teime em permanecer na memória colectiva de Portugal, porque:

explicava o meu pai

porque não entendemos Angola mesmo tendo nascido em Angola, não a terra, a variedade de cheiros, a alternância de cacimbo e de chuva, de submissão e fúria, de preguiça e violência, Angola, este presente sem passado e sem futuro em que o passado e o futuro se incluem desprovidos de qualquer relação com as horas, os dias, os anos, a medida aleatória dos calendários, quando o único calendário é a chegada e

a partida dos gansos selvagens e a permanência das águias crucificadas nas nuvens.

(p. 259)

¹ António Lobo Antunes nasceu em Lisboa em 1942. Desde muito jovem que escrevia e lia intensamente, desenvolvendo uma ligação muito próxima com a literatura. Porém, licenciou-se em medicina, a qual exerceu principalmente durante a Guerra Colonial, em Angola. Apenas aos 37 anos publica a sua primeira obra, *Memória de Elefante*. Esta e as duas obras seguintes (*Cus de Judas* e *Conhecimento do Inferno*) abordam exaustivamente a Guerra Colonial, experiência que marcou a sua vida pessoal e literária - esta última profundamente (e explicitamente) influenciada por aquela.

² Primeiro verso d' *A Portuguesa*.

³ Uma curta nota para sublinhar o facto de que os motivos alegados pela Geração de 70 para Portugal não se dedicar à construção de um império em África não eram de cariz solidário ou humanista, de sentimento contra a injustiça social e cultural que o imperialismo encerra, mas sim pelo pragmatismo com que olhavam a situação económica e cultural do país. Para estes artistas, Portugal não poderia sustentar um projecto colonial devido aos poucos recursos que tinha, mesmo para o território nacional. Além disso, desejavam "voltar" Portugal para a Europa, onde o desenvolvimento industrial e científico, assim como a produção, inovação e criatividade cultural, denotavam veloz desenvolvimento, o qual Portugal deveria valorizar e acompanhar. A prioridade não seria olhar para trás, para o passado histórico, e sim olhar para a frente, pensar o futuro, acompanhando a Europa no desenvolvimento económico, científico e cultural.

⁴ Para uma exploração do sentido *fantástico* atribuído ao império português no contexto da produção cultural (pós)colonial portuguesa, ver Ribeiro e Ferreira, 2003 e Ribeiro, 2004.

⁵ Por exemplo, as políticas de colonização de Norton de Matos, de Vicente Ferreira (para Angola) ou de Francisco Machado (ministro das Colónias), entre os anos 20 e 40. Ver Castelo, 2004

⁶ www.citi.pt/cultura/literatura/romance/lobo_antunes

⁷ Lourenço, 2000: 13: "Os romances famosos de Lobo Antunes, um singular de Lídia Jorge, as evocações simbólicas de Fernando Dacosta são quase tudo o que a esse drama se refere. E quanto ao traumatismo da consciência nacional enquanto metropolitana, nem um só eco que mereça registar-se. Quisemos pôr uma pedra numa história que terminou mal. Do termos estado séculos ou pelo menos umas boas centenas de anos em África como senhores e colonizadores, não ficou mais que o silencioso e silenciado murmúrio, amargurado e ressentido dos chamados - estranha coisa - 'os retornados'".

⁸ Esse movimento filosófico, cultural e político terá tido o seu auge nas décadas de 20 e 30 nos Estados Unidos com o trabalho teórico de Du Bois.

⁹ Ver, por exemplo, a obra de Amílcar Cabral (1974) *A Cultura e o Combate pela Independência*. Lisboa: Seara Nova; ou Amílcar Cabral (1974) *Textos Políticos*. Porto: Afrontamento.

¹⁰ Para uma crítica a esta orientação, ver, por exemplo, Dirlik (2002). Para este autor, esquecer a questão político-económica que esteve na base do colonialismo, é esquecer toda a história de opressão do colonialismo e capitalismo

e as lutas socialistas que se lhes opuseram: “But is colonialism, therefore, irrelevant, and should we simply discard earlier anticolonial ideologies...? (...) What we need, instead, is historicizing colonialism” (p. 440).

¹¹ Sobre este tema, ver Said, 1993.

¹² Portugal foi sempre um país economicamente frágil, sendo tradicionalmente um país de emigrantes, que durante décadas ‘fugiram’ para países europeus, para a América ou, em número bastante menor, procuraram melhores condições de vida em África, aderindo às campanhas de colonização contínuas levadas a cabo pelo regime de Salazar. Nos anos 60 e 70, a Guerra Colonial, que durou 13 anos, levou à emigração de centenas de oficiais e respectivas famílias para aqueles territórios.

¹³ A revisão constitucional de 1951 decretou determinadas políticas nesse sentido, das quais a mais relevante e simbólica foi a mudança na denominação das colónias, que passaram a ser chamadas de “províncias ultramarinas”. Ver Ribeiro, 2004: 152-3 e Castelo, 1998: 50-61

¹⁴ Para uma discussão mais alargada do lusotropicalismo e sua recepção em Portugal, ver Ribeiro, 2004 e Castelo, 1998. Este último, em particular, explora exaustivamente a obra de Freyre, e o conceito de ‘lusotropicalismo’ através de análise de obras e artigos de Gilberto Freyre, e.g. 1951, 1958, 1961.

¹⁵ Como vimos, a complexidade histórica é procurada pelos estudos pós-coloniais, pelo que a polifonia é considerada característica dos estudos e literaturas pós-coloniais, na senda do pós-modernismo.

¹⁶ Não pretendemos generalizar, visto que há, e houve sempre, casos conhecidos de pseudónimos e heterónimos que artistas utilizam ou utilizaram. O ‘nome’ cumpre, nestes casos, um papel político de rebeldia ou de identificação múltipla do/a artista.

¹⁷ A qual serve, ainda hoje, dois séculos depois, de base ideológica a movimentos e organizações racistas.

¹⁸ Essa afirmação nunca foi consensual. No caso português, a sua integração dentro dessa ‘classe superior’ verificava-se quase exclusivamente pela sua localização geográfica na Europa. Os portugueses eram vistos como uma ‘raça mista’, estranha, inferior aos povos do Norte da Europa. Daí a conceito de Portugal como Prospero-Caliban. A propósito da perspectiva dos outros países sobre Portugal enquanto uma civilização pouco desenvolvida, como uma ‘realidade outra’ dentro da Europa, ver Santos 2002: 46-53.

¹⁹ Portugal acabou oficialmente com o tráfico negreiro a 1858, por decreto, mas é de sublinhar que na prática a exploração humana pelo trabalho se manteve até às independências africanas, em 1975.

²⁰ O sentido do termo “Sul” a que esta citação se refere remete para o sentido que Spivak, ironicamente, lhe atribui, nomeadamente como sinónimo de “Terceiro Mundo”, o qual, segundo ela, começou a ser chamado de “Sul”, que já inclui um “Segundo Mundo”.

Referências bibliográficas:

Antunes, António Lobo (1997), *O Esplendor de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Blanco, María Luisa (2002), *Conversas com António Lobo Antunes*. Lisboa: Dom Quixote.

Cabral, Amílcar (1974), *Textos Políticos*. Porto: Afrontamento.

Castelo, Cláudia (1998), *"O modo português de estar no mundo". O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

Castelo, Cláudia (2004), "'Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal'. Políticas de colonização branca da África portuguesa (c. 1920-1974), in *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, nº 4/5, 2004. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Dirlik, Arif (2002), "Rethinking Colonialism. Globalization, Postcolonialism, and the Nation", *interventions*, Vol. 4 (3), pp. 428-448.

Fonseca, Ana Margarida (2004), "Espelhos quebrados - representações do colonizado em *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes", in Barker, Anthony David (ed.) *O Poder e a Persistência dos Estereótipos*. Aveiro: Universidade de Aveiro. Departamento de Línguas e Culturas.

Freyre, Gilberto (1951) *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil.

Freyre, Gilberto (1958) *Integração portuguesa nos trópicos*. Col. ECPS, nº 6, Lisboa, JIU.

Freyre, Gilberto (1961) *O luso e o trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.

Gandhi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press.

Henriques, Isabel Castro (2004) *Os Pilares da Diferença. Relações Portugal-África séculos XV-XX*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.

Knopfli, Rui (s/d) "Aeroporto", in *Monhé das Cobras* (anos 90).

Lavie, Smadar; Swedenburg, Ted (eds.) (1996), *Displacement, diaspora, and geographies of identity*. Durham: Duke University Press.

Lourenço, Eduardo (2000) "Trinta anos de política portuguesa 1969-1999 (Do pesadelo azul à orgia identitária)", *Finisterra*, 35, Setembro, 2000, pp. 7-16.

Matias, Marisa (1998) "Contributos para uma discussão da inserção dos retornados em Portugal". Dissertação de Licenciatura em Sociologia, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Memmi, Albert (1974), *The colonizer and the colonized*. London: Earthscan.

- Mignolo, Walter (2003), "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica", in Santos, Boaventura de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento.
- Pacheco, Fernando Assis (1991), "E Havia Outono?", in *Catalabanza, Quilolo e Volta*, in *A Musa Irregular*, Porto: Asa.
- Padilha, Laura (2005), "Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro, pp. 3-28.
- Pepetela (2004), *Geração da Utopia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Pratt, Marie Louise (1992), *Imperial Eyes: studies in travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Queirós, Eça de (1973), *Cartas Inéditas de Fradique Mendes e mais Páginas Esquecidas*. Porto: Lello & Irmãos Editores.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, Margarida Calafate; Ferreira, Ana Paula (2003), "Introdução" In Ribeiro, Margarida Calafate; Ferreira, Ana Paula (orgs.) *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward (2000) "Exílio Intelectual: expatriados e marginais", in Teresa Seruya (Org.) *Representações do Intelectual: as palestras de Reith de 1993*. Trad. José Reis Leal (et al.). Lisboa : Colibri.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-Identidade", In Ramalho, Maria Irene; Sousa Ribeiro, António (eds.), *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos de Identidade*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". In Santos, Boaventura de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. "Um Discurso sobre as Ciências" revisitado*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Paula; Nunes, João Arriscado (2004), "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.

Seixo, Maria Alzira (2002), *Os Romances de António Lobo Antunes*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1995), "Can the Subaltern Speak...?" in Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (eds.) *The Postcolonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.

Outros recursos:

www.citi.pt/cultura/literatura/romance/lobo_antunes/ala16.html

Jornal de Letras, Artes e Ideias, Ano XVI/Nº 672, 17-30 Julho 1996