

Universidade Federal do Rio Grande  
Programa de Pós-Graduação em Letras  
Mestrado em História da Literatura

Thereza Cristina Araújo da Gama

Identidades diaspóricas e memória em *A luz do Índico*, de Francisco José Viegas

Rio Grande

2014

Thereza Cristina Araújo da Gama

Identidades diaspóricas e memória em A luz do Índico, de Francisco José Viegas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em História da Literatura da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos

Rio Grande

2014

## RESUMO

O objetivo do presente estudo é verificar como ocorre a representação da diáspora portuguesa no romance *A luz do Índico*, de Francisco José Viegas, pautando-se na análise de quatro elementos fundamentais nessa narrativa: o retorno, a busca, a identidade e a memória. Deseja-se, assim, identificar a relação do deslocamento físico e do sentimento de exílio com as questões de pertencimento e identidade, bem como apresentar o contraste entre a memória do colonizador e a do colonizado. De igual forma, pretende-se estabelecer conexões entre história, memória e literatura, com ênfase nas especificidades do colonialismo português e como elas se refletem no âmbito da pós-colonialidade,

**PALAVRAS-CHAVE:** literatura portuguesa, pós-colonialismo, diáspora, identidade, memória.

## RESUMEN

El objetivo de este estudio es verificar cómo ocurre la representación de la diáspora portuguesa en la novela *A luz do Índico*, de Francisco José Viegas, con base en el análisis de cuatro elementos fundamentales en esa narrativa: el retorno, la búsqueda, la identidad y la memoria. Desease, de esa forma, identificar la relación del desplazamiento físico y del sentimiento de exilio con las cuestiones de pertenecimiento y identidad, así como presentar el contraste entre la memoria del colonizador y la del colonizado. Igualmente, objetivase establecer conexiones entre historia, memoria y literatura, con énfasis en las especificidades del colonialismo portugués y la manera cómo ellas refléctense en el ámbito de la poscolonialidad.

**PALABRAS-LLAVE:** literatura portuguesa, poscolonialismo, diáspora, identidad, memoria.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	6
2	<b>A CRÍTICA PÓS-COLONIAL, A IDENTIDADE E A MEMÓRIA</b> .....	11
3	<b>AS INDEPENDÊNCIAS DAS COLÔNIAS PORTUGUESAS NA ÁFRICA: O CASO DE MOÇAMBIQUE</b> .....	27
3.1	A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA EM MOÇAMBIQUE .....	27
3.2	O MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL .....	28
3.3	A CONSTRUÇÃO DA NOVA NAÇÃO MOÇAMBICANA .....	30
4	<b>IDENTIDADES CULTURAIS E DIÁSPORA EM <i>A LUZ DO ÍNDICO</i></b> .....	33
4.1	O PROBLEMA DO RETORNO DO COLONIZADOR PORTUGUÊS .....	32
4.2	A BUSCA DE IDENTIDADE NO CENTRO METROPOLITANO .....	49
4.3	A VOLTA PARA A EX-COLÔNIA: SONHO OU REALIDADE? .....	68
5	<b>A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO NO ROMANCE <i>A LUZ DO ÍNDICO</i></b> .....	90
5.1	A MEMÓRIA DO COLONIZADOR .....	94
5.2	A MEMÓRIA DO COLONIZADO .....	103
5.3	<i>A LUZ DO ÍNDICO</i> : A MANUTENÇÃO DA COLONIZAÇÃO DO SABER? .....	117
6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	124
7	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	129

## 1 INTRODUÇÃO

A ideia de trabalhar com o romance *A luz do Índico*, de Francisco José Viegas, surgiu durante as aulas da cadeira de Literatura Comparada, ministrada pelo Prof. Dr. José Luís Fornos, no curso de Mestrado em História da Literatura, da Universidade Federal do Rio Grande - RS. Os temas tratados nas citadas aulas, especialmente os Estudos Pós-Coloniais, revelaram-se de grande importância e pertinência para a compreensão das configurações mundiais atuais, bem como das questões identitárias características desse mundo globalizado e cada vez mais híbrido em que vivemos. A leitura e a análise das críticas de Edward W. Said, Stuart Hall e Homi Bhabha despertaram na turma o interesse pelo debate de assuntos relevantes na atualidade, como diáspora, exílio, nação, identidade, sociedade, tradição, raça e etnia, apenas para citar alguns.

Passada a fase das leituras teóricas, partiu-se para a aplicação dos ensinamentos aprendidos em aula nas obras literárias, e a cada um dos cinco alunos da turma coube a análise e apresentação de um romance proposto pelo professor, ocasião na qual fui premiada com o romance que viria a ser o corpus desta análise<sup>1</sup>, cuja riqueza de material permitiu a realização de um trabalho sério e despertou o interesse pelo aprofundamento nas questões então abordadas. Coincidentemente, nessa ocasião já estávamos em fase de apresentação de Projeto de Dissertação e, o que para muitos dos jovens companheiros de mestrado, recém-saídos da graduação, parecia fácil e natural, para mim, afastada dos estudos de literatura desde 1993, soava como algo difícil de ser alcançado. Porém, graças à visão do Prof. Dr. Fornos, que soube enxergar, num trabalho de conclusão de disciplina, um embrião com possibilidades de vir a ser um *corpus*, pode-se agora apresentar a concretização, não de um projeto de dissertação, mas de um projeto de vida, de um sonho.

Em seguida a essa fase inicial, partiu-se para a escolha do recorte. O romance, felizmente, apresenta uma gama variada de temas, o que possibilitou o trabalho interdisciplinar entre os campos da História, da Psicanálise e dos Estudos Pós-Coloniais, levando em consideração as especificidades da experiência portuguesa como país colonizador e as consequências de suas práticas na

---

<sup>1</sup> Os outros quatro romances eram: *As mulheres de meu pai*, de José Eduardo Agualusa; *Réquiem para o navegador solitário*, de Luís Cardoso; *Desmedida*, de Ruy Duarte de Carvalho e *O homem suspenso*, de João de Melo.

identidade de seu povo. Dessa forma, o presente estudo tem como objetivo maior ressaltar como a análise literária pode servir como uma ferramenta útil a outros campos de estudo, destacando, principalmente, a relevância da relação entre Literatura e História e como uma pode servir de suporte para a outra. Como o foco concentra-se nas especificidades do colonialismo português e suas consequências, buscar-se-á captá-lo, conforme aconselha Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 232) por aquilo que foi e não pelo que não foi. Para esse fim, os seguintes objetivos servirão de meio para atingir a meta principal:

- Dar continuidade aos estudos iniciados na disciplina “Literatura Comparada” e ao projeto “Polifonia e crítica pós-colonial nas narrativas de ficção afro-luso-brasileiras”, vinculado à linha de pesquisa Literatura, História e Memória Literária;
- Analisar as questões de identidade e diáspora decorrentes do sistema colonial e do conseqüente processo de descolonização;
- Ressaltar a importância da memória e do esquecimento tanto no campo da Literatura como no da História, com base nos estudos da psicanálise;
- Valorizar a propagação dos discursos das figuras marginalizadas, que sempre foram mantidos de fora da história oficial eurocêntrica;
- Contribuir para a divulgação do romance ora em estudo no âmbito acadêmico brasileiro, bem como para o reconhecimento do escritor português Francisco José Viegas.

Em relação a esse último objetivo, cumpre-se destacar que Viegas iniciou sua carreira como professor, tendo logo mudado para a carreira jornalística, na qual obteve bastante prestígio. Concomitantemente, dedicou-se à escrita de romances, contos, poesia, dramas e relatos de viagens. Sua obra mais conhecida é *Longe de Manaus* (2005), a qual lhe rendeu o Grande Prêmio de Romance e Novela da Associação Portuguesa de Escritores. Esteve até pouco tempo engajado na carreira política, tendo sido eleito deputado e assumido, em seguida, o cargo de Secretário da Cultura, ao qual teve de renunciar em 2012 por graves problemas de saúde. O romance em estudo foi publicado em Portugal em 2002 sob o título de *Lourenço Marcos*. No Brasil recebeu o título de *A luz do Índico* (2009) por soar mais atrativo ao público brasileiro, na opinião do autor.

Nesse romance, o autor trata de temas considerados tabu durante muito tempo para a sociedade portuguesa: a perda das colônias ultramarinas e o “retorno dos nacionais”, como ficou conhecido o fluxo de portugueses de volta à metrópole por ocasião dos movimentos independentistas nas colônias. Esse recebimento maciço de migrantes trouxe consequências graves no âmbito sócioeconômico; porém, as sequelas no aspecto identitário deixaram marcas profundas que até hoje podem ser sentidas por aquele povo, contribuindo para formar aquilo a que se chama “a essência de ser português.” O protagonista de *A luz do Índico*, Miguel, representa a imagem do “povo saudade”, uma vez que não consegue se desprender do passado que viveu em Moçambique, colônia portuguesa até 1975. Seu retorno à ex-colônia quase três décadas após a independência é permeado de simbolismos, um dos quais, a busca pela mulher amada pode ser entendida como a tentativa de reviver aquele passado no qual Moçambique pertencia a Portugal. Em seu trajeto pelo país africano, Miguel entra em contato com várias personagens portuguesas e moçambicanas, por meio das quais o narrador pode apresentar diferentes pontos de vista acerca do colonialismo e suas consequências.

Diante de um *corpus* rico, optou-se por trabalhar da seguinte forma: inicialmente, apresenta-se o capítulo teórico “A crítica pós-colonial, a identidade e a memória”, no qual se pretende fazer um histórico pelo caminho percorrido pelos Estudos Pós-Coloniais, apresentando seus principais autores, bem como, ressaltando as críticas mais contundentes a esse campo epistêmico. Para tal fim, utilizar-se-á, por um lado, os ensaios de Edward W. Said, Stuart Hall e Homi Bhabha e, por outro, as análises de Ella Shohat, Anne McClintock e Arif Dirlik. Adaptando essas teorias à realidade portuguesa, será utilizado como questão impulsionadora o fato de que a história do colonialismo sempre foi contada em língua inglesa, o que nos faz verificar que existe uma parte importante da história portuguesa ainda a ser contada em língua oficial portuguesa, com base na própria experiência portuguesa. Nesse campo, destacam-se as contribuições de Boaventura de Sousa Santos e Eduardo Lourenço. Ao final desse capítulo, procurar-se-á conectar o pós-colonialismo às questões de identidade e memória, com base, principalmente, nos trabalhos de Paul Ricoeur e Joël Candau.

Em um segundo momento, sentiu-se a necessidade de fornecer o contexto histórico da colonização de Moçambique por Portugal, por acreditar que esse conhecimento contribui para um melhor aproveitamento do romance, bem como

para a compreensão das questões identitárias e de memória que serão exploradas em outras fases deste trabalho. Assim, apresenta-se o capítulo “As independências das colônias portuguesas na África: o caso de Moçambique”, o qual, por sua vez, divide-se em “A colonização portuguesa em Moçambique”, “O movimento de libertação nacional” e “A construção da nova nação moçambicana.” Espera-se com esse breve resumo fornecer um embasamento histórico que permita um aprofundamento nos temas a serem tratados nesta análise.

Após a duas etapas acima, entra-se na análise do romance em si. No capítulo intitulado “Identidades culturais e diáspora em *A luz do Índico*” serão trabalhadas as questões psicológicas pelas quais passa o protagonista do romance ao longo de sua vida, consequência do deslocamento físico que o tirou do seu local de nascimento, Moçambique, e que o levou para uma terra fria e distante com a qual não tinha nenhuma afinidade, Portugal. Dessa forma, dividiu-se o capítulo da seguinte forma: “O problema do retorno do colonizador português”, no qual se trabalhará com as lembranças da personagem Miguel em relação ao recebimento da notícia de que a família teria de voltar para Portugal. Na parte seguinte, “A busca de identidade no centro metropolitano”, abordar-se-ão as questões de adaptação dos “retornados” à nova vida em Portugal. Esse retorno, conforme já mencionado, foi um momento da história de Portugal bastante conturbado, no qual o país recebeu em um período muito curto, um número muito grande migrantes portugueses, causando graves problemas de convivência entre a população, o que contribuiu para o sentimento de “estar fora de casa” por parte dos novos habitantes. Aqui será abordado também o sentimento de exílio e os problemas identitários inerentes ao trauma vivido pelo protagonista ao deixar sua terra natal. A última parte desse capítulo, “A volta para a ex-colônia: sonho ou realidade?”, tratará da análise do retorno de Miguel à ex-colônia e sua busca pelo seu amor de adolescente, Maria de Lurdes. Em um percurso pelo país africano, serão tratados os simbolismos e as metáforas inerentes ao retorno e à busca, em um ambiente quase onírico onde ocorre o encontro entre as lembranças que a personagem guarda de Moçambique e a realidade atual do país.

No último capítulo, “A memória e o esquecimento no romance *A luz do Índico*”, será feita uma análise de como a memória e o esquecimento se apresentam no romance por meio dos discursos das personagens portuguesas e moçambicanas. Far-se-á uso do estudo acerca dos usos e abusos da memória feito por Paul Ricoeur

e sua conexão com os textos *Recordar, repetir e elaborar* (1914) e *Luto e melancolia* (1915), de Sigmund Freud. Aplicar-se-ão essas teorias na análise apresentada nas subdivisões “A memória do colonizador” e “A memória do colonizado”. Por fim, considerando temas como “a história dos esquecidos” e a possibilidade de se dar fala aos subalternos, serão levantados alguns questionamentos acerca do papel do escritor português Francisco José Viegas ao escrever um romance no qual as personagens subalternas, ao mesmo tempo em que ganham voz, continuam sendo representadas pelo centro. Dessa feita indaga-se: é esse romance um representante da manutenção do colonialismo do saber?

Posto isso, convida-se o leitor a embarcar nessa viagem onde passado e presente se misturam em forma de memória, em um ambiente pós-colonial português repleto de simbolismos, no qual o envolvimento afetivo do colonizador em relação à ex-colônia irá permear a vida da personagem Miguel, perseguindo-o, assombrando-o, transformando-o na metáfora do “povo saudade”.

## 2 A CRÍTICA PÓS-COLONIAL, A IDENTIDADE E A MEMÓRIA

Às vezes, em razão de querer esquecer um período de sua história, corre-se o risco de se tornar o próprio “esquecido da história”.

Joël Candau

Quando se aborda o tema da colonização parece que se está comentando algo passado há muito tempo. Entretanto, ainda no século XX, o mundo continuou vivenciando a crescente expansão do capitalismo e dos grandes impérios, graças à colonização e à exploração econômica em países da Ásia e da África. Após o desenrolar de duas Guerras Mundiais e com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), não mais se podia aceitar o sistema colonial, baseado na exploração do homem pelo homem.

Assim, pouco a pouco foram eclodindo os movimentos de independência nas colônias, os quais ocorreram de forma diversa nos diferentes países e cujo processo se deu de forma menos dramática naqueles onde já havia um sentimento nacionalista anterior à colonização. Com a Guerra Fria, quando o mundo se viu dividido nas mãos das duas grandes potências, Estados Unidos e União Soviética, a busca pela implementação dos ideais capitalista e socialista nas nações que se formavam exerceu forte influência nos processos de independência das colônias.

Conseqüentemente, na maior parte dos casos, a descolonização não significou o fim dos problemas das ex-colônias, e sim apenas uma nova configuração nas relações de poder. Além disso, conforme Edward Said (1999, p. 58) “os ocidentais podem ter saído fisicamente de suas antigas colônias na África e na Ásia, mas as conservaram não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuaram a exercer domínio moral e intelectual”.

Na introdução ao livro *Descolonização*, Theo Santiago (1977, p. 10) diz que “a independência política deve ser necessariamente completada pela independência econômica, e isso só será conseguido através de um processo mais amplo de emancipação social.” Complementando essa idéia, Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 28) alega que “o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória”.

Stuart Hall, por sua vez, faz uma correta síntese da transição do período colonial ao pós-colonial:

Obviamente, o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, “momento” distinto. Neste caso, a “colonização” sinaliza a ocupação e controle colonial direto. Já a transição para o “pós-colonial” é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (HALL, 2003, p. 109-110).

Diretamente relacionado às necessidades de entender essas configurações, surgem, por volta dos anos setenta e oitenta do século passado, o que viria a se chamar Estudos Pós-Coloniais, Crítica Pós-Colonial, ou, simplesmente, Pós-Colonialismo. Esta nova corrente epistemológica tem como marco e obra mestra o livro *Orientalismo* de Edward Said (1990, p. 36), o qual visava “ilustrar a formidável estrutura da dominação cultural e, especificamente para os povos outrora dominados, os perigos e tentações de se empregar essa estrutura sobre si mesmo e sobre os outros”. Nela, o autor questiona o modo como a narrativa ocidental, mais especificamente a narrativa europeia, representou e continua representando o oriente. Por meio de diversos exemplos, Said destaca a representação binária que dividiu o mundo em *Nós*, o europeu, o ocidental, o civilizado, o colonizador, e o *Outro*, o não-europeu, o oriental, o bárbaro, o colonizado.

Dessa forma, o autor ressalta que o poder imperial não se limitava ao âmbito geoeconômico, mas também e talvez com mais intensidade no âmbito cultural e intelectual, uma vez que àquele que dominava cabia o papel de narrar. Assim, o *Orientalismo* abriu a porta a outros questionamentos relacionados à questão da representatividade não só de povos colonizados como também de outras categorias consideradas subalternas. Consequentemente, veio à tona o fato de que, grosso modo, apenas um lado da história havia sido ou vinha sendo contado e que o vazio representacional deixado pelas grandes narrativas imperiais precisava de algum modo ser preenchido.

Os Estudos Pós-Coloniais buscam, então, abalar o modo como essas narrativas representam o *Outro*, buscando incentivar a divulgação daquilo que ficou de fora da historiografia, das academias e do cânone literário. Essa mudança de âmbito epistemológico propõe a reescritura dessa história “perdida” com base na

experiência dos povos dominados pelo imperialismo, vítimas do sistema colonial, sujeitos não apenas à exploração econômica, mas também ao apagamento de sua memória e à depreciação de suas culturas. Nesse sentido, para Igor José de Renó Machado (2004, p. 20), “o que caracterizaria uma situação pós-colonial seria uma relação de *insuficiência representacional*, ou seja, uma incapacidade crônica dos sujeitos de expor sua própria narrativa sobre os fatos” (grifo meu).

Dessa forma, para o mesmo autor, o pós-colonialismo emerge “como a exigência de lugar para a fala”, sendo que essa fala é a dos que nunca tiveram voz, ou nunca tiveram oportunidades de narrar suas próprias histórias. Em outras palavras, seria a fala do *outro* narrando o *outro*, numa busca constante de desfazer o eurocentrismo típico das narrativas tradicionais. Esse processo de enunciação discursiva, porém, ocupa um espaço tangencial, uma vez que não se encontra nem no interior nem no exterior da história da dominação ocidental. Está em uma posição a qual Homi Bhabha denomina de *in-between*, entrelugar, ou híbrida. Para Bhabha, os “*entrelugares* fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (1998, p. 20, grifo do autor).

Nessa corrente, pode-se entender que é de uma posição periférica que parte a enunciação do discurso pós-colonial. Considerando as relações entre centro/periferia, Boaventura de Sousa Santos entende o pós-colonialismo como:

[...] um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presente em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo (SANTOS, 2010, p. 28).

Entretanto, o termo pós-colonial traz consigo diversas acepções. Além do fato de referir-se a distintas fases históricas e a variadas realidades, o “pós” em pós-colonial também dá margem a controvérsias. Essas duas questões talvez sejam algumas das causas das inúmeras críticas que os Estudos Pós-Coloniais vêm recebendo ao longo de sua existência, conforme veremos a seguir.

Quanto à primeira questão, vale lembrar que o colonialismo é um sistema bastante antigo, impulsionado inicialmente pelo período das grandes navegações, com Portugal e Espanha, os quais foram superados, a seguir, após a ascensão dos grandes impérios inglês e francês, além de outros, os quais até pouco tempo ainda ocupavam países de África e Ásia. Dessa forma, foram distintas as colonizações de

Brasil e demais países da América Latina, daquelas de Índia, Moçambique e Austrália, apenas para citar algumas. Assim, não se pode afirmar que Brasil e Moçambique são “pós-coloniais” no mesmo sentido, pois além de seus respectivos períodos pós-coloniais terem-se dado em períodos históricos distintos, suas realidades e seus movimentos independentistas foram diversificados, em que pese o fato de ambos terem sido colonizados por Portugal.

Por esse motivo Anne McClintock (1992)<sup>2</sup>, escrevendo para a revista *Social Text*, No. 31/32, ressalta que o termo tende a ver o globo por meio de abstrações genéricas, pois acaba colocando no mesmo pacote países com realidades históricas distintas. A autora também alude à questão celebratória que ele carrega, como se o colonialismo e suas consequências não mais existissem, o que poderia mascarar as ainda vigentes, de forma explícita ou não, imposições do imperialismo, pois como ressalta Said (1999, p. 40), “em nossa época, o colonialismo direto se extinguiu em boa medida; o imperialismo [...] sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais”.

Outra questão levantada por McClintock (1992, p. 85) é que, embora buscasse acabar com os binarismos do passado e com a linearidade da narrativa eurocêntrica, pautada na ideia de progresso, o termo termina criando uma nova divisão do mundo entre colonizados e pós-colonizados. Para ela, não se pode pensar um “pós” sem se pensar em um “pré” ou em um “durante”. Em outras palavras, conforme interpreta Machado (2004, p. 28) “o termo produz um recentramento da história global em torno da rubrica do tempo europeu, afinal é o colonialismo o marcador básico.” McClintok afirma, então, que o “colonialismo retorna no momento de seu desaparecimento” (1992, p. 86).

Após citar diversos fatos históricos ocorridos desde a 1ª Guerra Mundial, até a um pouco mais recente Guerra do Golfo, criticando a política internacional dos Estados Unidos, caracterizada como uma forma de “imperialismo sem colônias” (McCLINTOCK, 1992, p. 89), a autora afirma que o termo não só é inadequado para teorizar essas dinâmicas, como também ele obscurece as continuidades e descontinuidades do poder americano ao redor do mundo (McCLINTOCK, 1992, p. 90).

---

<sup>2</sup> The angel of progress: pitfalls of the term “Post-Colonialism.”

Seria essa a causa de o termo pós-colonial ter tido tanta aceitação nas academias americanas? Para McClintock, o pós-colonialismo facilmente adentrou o mercado acadêmico por ser mais “palatável” e por soar menos estrangeiro aos ouvidos dos reitores céticos do que seu antecessor os “Estudos do Terceiro Mundo”<sup>3</sup>, e, também, por ser menos acusatório que os “Estudos em Neocolonialismo”<sup>4</sup> (McCLINTOCK, 1992, p. 93). Além disso, o termo veio “na aba” do pós-modernismo, pois, como acredita a autora, esse encantamento pelo “pós” “é um sintoma de uma crise global nas ideologias do futuro, particularmente a ideologia do “progresso”” (McCLINTOCK, 1992, p. 93).

Ella Shohat (1992)<sup>5</sup>, escrevendo para a mesma revista e intrigada com a ausência de comprometimento político dos críticos pós-coloniais em relação a temas importantes como a Guerra do Golfo, também destaca a ambiguidade teórica e política que o termo carrega. A autora propõe-se a debater acerca de seu caráter a-histórico e universalizante, bem como levantar dúvidas a respeito de sua atuação política.

Para Shohat (1992, p. 100), “o “pós-colonial” não surgiu para preencher um espaço vazio na linguagem da análise político-cultural. Pelo contrário, sua ampla adaptação durante o final dos anos oitenta coincidiu com e dependeu do eclipse de um paradigma mais antigo, aquele do *Terceiro Mundo*. Este termo ganhou difusão internacional ao ser relacionado com os movimentos nacionalistas anti-coloniais dos anos cinquenta até os anos setenta e a teorias político-econômicas”. Shohat esclarece que a crise terminológica em torno desse conceito causada pela falência das alianças dos países de esquerda do Primeiro Mundo com as guerrilhas do Terceiro Mundo levaram à conclusão de que a geopolítica internacional e o sistema econômico mundial obrigaram até mesmo os países de regime socialista a fazer as pazes com o capitalismo transnacional.

Relatando sua experiência como acadêmica nos Estados Unidos, a autora destaca que assuntos relacionados ao imperialismo e à crítica terceiro-mundista, ao neo-colonialismo e a práticas de resistência cultural e a geopolíticas de intercâmbio cultural eram sempre rechaçados pelos comitês dos currículos universitários. O “pós-colonial”, porém, foi bem aceito, pois não trazia consigo a aura negativa que os

---

3 “Third World Studies”.

4 Studies in Neo-colonialism”.

5 Notes on the “Post-Colonial.”

outros temas carregavam. Dessa forma, a autora também critica o caráter celebratório do termo, uma vez que o “pós” pode dar a impressão de que o colonialismo e suas implicações terminaram assim que foi erguida a “varinha mágica” do pós-colonialismo, inibindo, assim, as articulações do chamado neo-colonialismo. Para ela, o termo deixa de fora muitas das relações de poder contemporâneas, bem como os povos do Quarto Mundo, dominados tanto pelas corporações multinacionais do Primeiro Mundo como pelos Estados-Nação do Terceiro Mundo (SHOHAT, 1992, p. 105).

Por esse motivo, assim como McClintock, Shohat ressalta o caráter paradoxalmente universalizante do termo pós-colonial, uma vez que ele engloba países em situações e épocas (pós)-coloniais bastante diversas em uma única categoria, e questiona: “Quando, então, exatamente, começa o “pós-colonial?” (SHOHAT, 1992, p. 103).

Quem responde a essa pergunta é talvez o crítico mais feroz ao pós-colonialismo, Arif Dirlik (1994)<sup>6</sup>, que diz de forma espirituosa que o pós-colonialismo começou quando os intelectuais do Terceiro Mundo adentraram nas academias do Primeiro Mundo, chegando até mesmo a insinuar que não existe uma teoria pós-colonial e sim teóricos pós-coloniais. O autor afirma que a popularidade do termo pós-colonial deve-se à crescente visibilidade dos intelectuais do Terceiro Mundo como pacificadores na crítica cultural.

O objetivo de seu artigo é revisar as diversas posições intelectuais e culturais associadas ao pós-colonialismo, no contexto das transformações contemporâneas nas relações globais e examinar as reconsiderações de problemas de dominação e hegemonia bem como de práticas de crítica recebidas que essas transformações requerem (DIRLIK, 1994, p. 329). Nesse contexto, o autor afirma que as questões levantadas pelos Estudos Pós-Coloniais estão intimamente relacionadas com orientações que tiveram origem nas transformações na economia mundial capitalista, pela emergência do que se pode chamar, entre outras coisas, de capitalismo global, produção flexível, capitalismo tardio (DIRLIK, 1994, p. 330). Entretanto, Dirlik acusa os críticos pós-coloniais de se absterem de fazer as associações entre as ideias do pós-colonialismo e o capitalismo contemporâneo e de negarem o papel fundacional do capitalismo na história (DIRLIK, 1994, p. 331).

---

<sup>6</sup> The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism.

O autor esclarece que com a nova forma de divisão internacional do trabalho, caracterizada pela subcontratação globalizada e pelas constantes mudanças dos locais de produção - daí o termo produção flexível -, e com a conseqüente transnacionalização do capital, “pela primeira vez na história do capitalismo, o modo capitalista de produção, divorciado da sua origem especificamente europeia, aparece como uma autêntica abstração global” (DIRLIK, 1994, p. 350). Para Dirlik, esses fatos são a fonte de uma unidade global e de uma fragmentação na história do capitalismo jamais vistas (DIRLIK, 1994, p. 349). Dessa forma, a narrativa do capitalismo deixou de ser uma narrativa exclusivamente eurocêntrica e as sociedades capitalistas dos outros cantos do mundo reclamam seu lugar nessa narrativa.

Dirlik relaciona, então, a fragmentação econômica com a fragmentação cultural ou, em outras palavras, com o multiculturalismo e ressalta que a questão da cultura mundial tornou-se muito mais complexa do que nas fases anteriores do capitalismo. Ademais, o autor explica que a fragmentação espacial e suas conseqüências para o eurocentrismo também implicam uma fragmentação na temporalidade do capitalismo e que o grande desafio é conceber o futuro em maneiras distintas daquelas dos modelos europeus e americanos (DIRLIK, 1994, p. 350).

Como conseqüência de todas essas mudanças, a antiga divisão do mundo entre Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos já não é mais facilmente identificável, ou aplicável de forma segura. Dessa forma, Dirlik esclarece que o capitalismo global proporcionou diversos fenômenos, observáveis mais especificamente a partir dos anos oitenta:

[...] a movimentação global de povos (e, conseqüentemente, de culturas), o enfraquecimento das fronteiras (entre sociedades, bem como entre classes sociais), as reproduções nas sociedades internamente de desigualdades e discrepâncias anteriormente associadas a diferenças coloniais, simultâneas homogeneização e fragmentação dentro de e entre sociedades, a interpenetração do global e do local e a desorganização de um mundo concebido em termos de três mundos ou estados-nação (DIRLIK, 1994, p. 351).

O autor alerta, porém, que esses fenômenos também contribuem para uma suposta aparência de equalização de diferenças e de democratização, ambas dentro e entre sociedades. Para ele, o que a nova forma flexível de produção tornou possível foi que não mais é necessário utilizar-se de explícitas formas de coerção contra o trabalho em casa ou em colônias no estrangeiro (DIRLIK, 1994, p. 351).

Após essa análise, Dirlik apresenta uma nova resposta, dessa vez de forma menos espirituosa, à pergunta de Shohat, “Quando, então, exatamente, começa o “pós-colonial?” A resposta é a seguinte: “com a emergência do capitalismo global, não no sentido de uma exata coincidência de tempo mas no sentido de que um é a condição para o outro” (DIRLIK, 1994, p. 352). O autor ressalta que, se o pós-colonialismo é descendente do pós-modernismo, então esses desenvolvimentos dentro do capitalismo também são direta e indiretamente pertinentes para entender o pós-colonialismo (DIRLIK, 1994, p. 352). Em seguida, Dirlik destaca o que parece ser a sua principal crítica ao pós-colonialismo:

O que é verdadeiramente notável, então, é que uma consideração da relação entre o pós-colonialismo e o capitalismo global deva estar ausente dos textos dos intelectuais pós-coloniais, uma ausência ainda mais notável porque esta relação, que diz respeito não apenas a formações culturais e epistemológicas mas também a formações sociais e políticas, é discutivelmente menos abstrata e mais direta que qualquer relação entre o capitalismo global e o pós-modernismo (DIRLIK, 1994, p. 352).

Assim, o autor destaca que o pós-colonialismo representa a resposta para uma necessidade verdadeira, que é a de superar a crise de entendimento produzida pela incapacidade de definir o mundo a partir de categorias que já não se diferenciam tão facilmente. Segundo Dirlik, o pós-colonialismo aborda assuntos que talvez já estivessem presentes nos estudos globais, mas que agora se apresentam de outras formas para sintonizar com problemas no capitalismo global. Sem embargo, o autor conclui que ele também tem apelo “porque disfarça as relações de poder que dão forma a um mundo aparentemente sem forma e contribui para a conceitualização daquele mundo que tanto consolida como subverte as possibilidades de resistência” (DIRLIK, 1994, p. 355).

Retrocedendo um pouco no que foi visto até então, podemos destacar que tanto McClintock como Shohat criticam o caráter universalizante dos estudos pós-coloniais, ao colocar sob a mesma categoria de “pós-colonial” países com realidades bastante diferentes. Corroborando essa ideia, Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 243-244) expressa sua crítica em relação ao pós-colonialismo, uma vez que este:

[...] apesar de tão prosélito na crítica da homogeneização e na apologia da fragmentação e da diferença, acabou por homogeneizar a relação colonial, tal foi a falta de perspectiva histórica comparativa. Mesmo dentro do Império Britânico, foram enormes as diferenças entre as experiências indiana, irlandesa, australiana, queniana, sul-africana, etc. Para já não falar dos outros colonialismos, nomeadamente o português e o espanhol.

Santos ressalta que os estudos pós-coloniais dominantes “universalizam a experiência colonial a partir do colonialismo britânico” e que algo semelhante ocorre

com respeito ao pós-colonialismo na América Latina, que parte do colonialismo ibérico. Assim, o autor português propõe-se a fazer com que a diferença do colonialismo português repercuta na diferença do pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa (SANTOS, 2010, p. 244). Essa diferenciação é bastante enriquecedora no que concerne aos estudos pós-coloniais, além de extremamente necessária, uma vez que traz à tona questões de hierarquia entre os próprios países colonizadores.

No caso específico de Portugal, seu ciclo colonial foi o mais longo de todos, tendo sido iniciado três séculos antes da versão colonialista capitalista do século XIX, que uma vez consolidada, passou a ditar as regras da prática colonial, tendo como figura hegemônica o império britânico. Grosso modo, pode-se afirmar que Portugal foi, durante o longo período, colonizador e colonizado, uma vez que era uma colônia informal da Inglaterra. Daí o caráter periférico atribuído ao colonialismo português. Esta perifricidade, para Santos é dupla, pois se dá tanto no âmbito do domínio das práticas coloniais, conforme visto acima, como no dos discursos coloniais, devido ao fato de, a partir do século XVII, a história do colonialismo ter sido escrita em inglês e não em português (SANTOS, 2010, p.230).

Considerando também que um dos distintos efeitos da emergência da crítica pós-colonial foi forçar um repensar e uma reformulação radical nas formas de conhecimento e identidades sociais criadas e autorizadas pelo colonialismo (PRAKASH, 1992, p. 8), Santos propõe-se a trabalhar a questão da identidade e da representação no âmbito da realidade portuguesa.

Após um minucioso trabalho de investigação, o autor oferece explicações para o fato de que Portugal, mesmo tendo sido pioneiro no sistema colonial e tendo se mantido nele por mais tempo que qualquer outra nação, não conseguiu impor-se como colonizador nem em relação aos outros países, nem em relação a seus próprios colonizados. Esse fato há de influenciar sobremaneira na análise do pós-colonialismo no espaço-tempo de língua oficial portuguesa, especialmente quando comparado ao pós-colonialismo anglo-saxônico.

Santos apresenta, então, três diferenças básicas entre eles, condensadas a seguir:

- a) a ambivalência e hibridação, que hoje são reivindicações do pós-colonialismo anglo-saxônico, foram uma necessidade da experiência colonial portuguesa:

Por isso, no contexto do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, o importante é distinguir entre vários tipos de ambivalência e de hibridação, nomeadamente entre aquelas que reforçam as desigualdades de poder da relação colonial e as que as atenuam ou até subvertem (SANTOS, 2010, p. 244).

- b) Os críticos pós-coloniais anglo-saxônicos consideram a cor da pele como “um limite incontornável às práticas de imitação e de assimilação;” Por outro lado, a figura do mulato, no âmbito do pós-colonialismo português, representa a ambivalência e a hibridação na própria cor da pele (SANTOS, 2010, p. 244).
- c) A diferença de representação do *Eu* colonizador e do *Outro* colonizado é patente no pós-colonialismo anglo-saxônico, enquanto que no caso português essa distinção não só não é clara, como também está inscrita na própria identidade do colonizador, pois, “a identidade do colonizador português, não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele. Contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem”. Assim, essa identidade duplamente dupla constitui-se por dois *outros*: “o *outro* que é colonizado e o *outro* que é o próprio colonizador enquanto colonizado”. Para Santos, foi exatamente essa “duplicidade de alta intensidade que permitiu ao português ser, muitas vezes, tratado mais como emigrante, do que como colono, nas suas ‘próprias’ fronteiras” (SANTOS, 2010, p. 245, grifo do autor).

Ainda em relação à questão identitária, Santos destaca também a peculiaridade do colonizador português de integrar-se às populações colonizadas a ponto de ter suas estruturas identitárias e culturais abaladas. Contrariando a regra na qual o colonizado geralmente assimila a cultura do colonizador, a colonização portuguesa caracteriza-se, grosso modo, pela assimilação, ou até mesmo pela cafrealização<sup>7</sup> do colonizador em relação ao colonizado, processos que o autor classifica como “interidentidade.” Para Santos, a grande “mentira do império”

---

<sup>7</sup> Designação oitocentista utilizada para caracterizar de uma maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam da sua cultura e do seu estatuto civilizado para adotarem os modos de viver e pensar dos cafres, os negros agora transformados em primitivos e selvagens (SANTOS, 2010, p. 257).

português foi a de “pretender ser império ‘como os outros’ e esconder o medo de ser absorvido e incorporado pelas colônias” (SANTOS, 2010, p. 246)<sup>8</sup>.

Na mesma corrente, Eduardo Lourenço acredita que:

O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da *pluralidade* e da *diferença* e é através dessa evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento cada vez mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. Se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, caboverdiana ou são-tomense (LOURENÇO, 2001, p. 111).

Lourenço atribui o caráter onírico do povo português à assinatura do Tratado de Tordesilhas, o qual, como num simples passe de mágica, fez Portugal imaginar que um pequeno país de um pouco menos de dois milhões de habitantes à época poderia vir a ser dono de metade do mundo. O sonho, porém, explica Lourenço (2001, p. 57) confinava com a loucura:

Uma loucura que não podia durar muito tempo – meio século de país mediador entre o Oriente e o Ocidente -, loucura assumida como uma simples rotina de povo de marinheiros e de comerciantes lutando para ter o seu lugar ao sol, mas também como **vocação e sonho imperial** de povo que um longo passado de luta contra o islã convertera em cruzado de si próprio (grifo nosso).

Esse acordo entre os países ibéricos “assinalou ou confirmou, há meio milênio, o que depois dele se tornaria a imagem de marca do destino europeu no seu conjunto, fazendo da Europa o único continente com uma vocação e uma presença planetária até os dias de hoje” (LOURENÇO, 2001, p. 56). O mesmo autor compara a expressão cunhada por Gilberto Freire com aquela de Sílvio de Lima: foi o português que criou esse “real e mítico mundo” ou foi esse mundo que criou o português? No âmbito dessa tormenta de diversidade, fruto de um espírito navegante e desbravador que se estendeu por vários séculos, é que se encontra “esse português, criado por tal mundo, que hoje peregrina em simbólicas viagens à procura de si mesmo através dos outros e dos outros através de si mesmo” (LOURENÇO, 2001, p. 111-112). O autor destaca também que “nenhuma barca européia está mais carregada de passado do que a nossa. Talvez por ter sido a primeira a largar do cais europeu e a última a regressar” (LOURENÇO, 2001, p. 56).

---

<sup>8</sup> Como exemplo, o autor cita a fuga da Família Real portuguesa para o Brasil, definindo-a como “um acto de ruptura representacional com ideia imperial de império sem paralelo na modernidade ocidental” (SANTOS, 2010, p. 246).

Esse passado de que fala Lourenço reflete-se na e influencia sobremaneira a identidade lusitana, o que lhe confere a marca de “povo-saudade”. Assim:

Uma vez terminada a aventura, desfeito o império da história, transformado numa mera carga de sonhos o precioso comércio do Oriente, restava-nos como herança um Portugal pequeno e um imenso caos, onde durante séculos relembramos a nossa aventura, numa mistura inextricável de autoglorificação e de profundo sentimento de decadência e de saudade (LOURENÇO, 2001, p. 58).

Essas peculiaridades portuguesas levantadas por Santos e por Lourenço nos fazem constatar que os vazios deixados pela historiografia dominante não se limitam apenas ao que se refere a países colonizados, mas também a países colonizadores, que, como no caso de Portugal, ocupavam uma posição periférica em relação aos demais impérios. Jacques Le Goff (2003, p. 136), citando Roy Preiswerk e Dominique Perrot, chama isso de “colonização da história” pelos ocidentais e alerta para o fato de que “há um alargamento do horizonte histórico que deve trazer uma verdadeira revolução da ciência histórica, devido à necessidade de pôr fim ao etnocentrismo e de deseuropeizar a história”, afinal “os encontros de culturas fazem nascer respostas historiograficamente diversas do mesmo acontecimento” (LE GOFF, 2003, p. 71).

Ademais, Le Goff expressa-se da seguinte forma:

Falar dos silêncios da historiografia tradicional não basta; penso que é preciso ir mais longe: questionar a documentação histórica sobre as lacunas, interrogar-se sobre os esquecimentos, os hiatos, os espaços em branco da história. Devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio e fazer a história a partir dos documentos e da ausência de documentos (2003, p. 109).

Nesse sentido, é fundamental fazer uma ponte entre história e memória, uma vez que esta, mesmo “não sendo história, mas um de seus objetos” é “um nível elementar de elaboração histórica” (LE GOFF, 2003, p. 49). No caso da África, especificamente, onde ainda há toda uma história a se fazer, a memória coletiva<sup>9</sup> assume, então, grande importância no trabalho de resgate dos silêncios deixados pela historiografia eurocêntrica, pois, segundo Le Goff, essa nova “história” beneficia-se de “novos métodos das ciências humanas e tem a vantagem de ser uma ciência em campo, que utiliza todas as espécies de documentos, nomeadamente o documento oral” (LE GOFF, 2003, p. 55). É uma história que

---

<sup>9</sup> Segundo Pierre Nora, memória coletiva é “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado.”

fermenta a partir dos estudos dos “lugares” da memória coletiva (LE GOFF, 2003, p. 467).

Ademais, o autor, citando Assorodobraj, destaca que “a ausência de um passado conhecido e reconhecido, à míngua de um passado, pode também ser fonte de grandes problemas de mentalidade ou identidades coletivas: é o caso das jovens nações, principalmente das africanas” (LE GOFF, 2003, p. 208). Le Goff acrescenta que:

A memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória (LE GOFF, 2003, p. 470).

Aproveitando o excerto acima, cabe destacar que por ter sido um império que sonhou dominar meio mundo, não só o processo de independência de suas colônias ultramarinas, mas também o modo como o resto da Europa sempre representou o povo português, influenciou sobremaneira a memória coletiva portuguesa, causando marcas profundas no âmbito da identidade nacional. Nesse ponto, importante citar o grande nome nos estudos da memória coletiva, Maurice Halbwachs:

[...] os quadros coletivos da memória não conduzem a datas, a nomes e a fórmulas – eles representam correntes de pensamento e de experiência em que reencontramos nosso passado apenas porque ele foi atravessado por tudo isso.

A história não é todo o passado e também não é tudo o que resta do passado. Ou, por assim dizer, ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo, na qual se pode encontrar novamente um grande número dessas correntes antigas que desapareceram apenas em aparência (HALBWACHS, 2003, p. 86).

Halbwachs acredita que a coletividade não se atém a momentos ou fatos específicos, mas a correntes de pensamento, uma vez que a história é vivida pelos povos, o que faz com que ela esteja sempre em constante renovação. Assim, o povo português apoia-se numa memória que não precisa apagar, por nela ter-se perpetuado tempo demais para agora esquecer ou renegar (LOURENÇO, 2001, p. 118).

Tratando da relação entre memória e identidade, Joël Candau, por sua vez, ressalta que “a memória é a identidade em ação, mas ela pode, ao contrário, ameaçar, perturbar e mesmo arruinar o sentimento de identidade” e que “o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e

esquecimentos” (CANDAU, 2012, p. 18). Adverte, também, em relação à memória coletiva, que:

Mesmo que exista em uma determinada sociedade um conjunto de lembranças compartilhadas pelos seus membros, as sequências individuais de evocação dessas lembranças serão possivelmente diferentes, levando em consideração as escolhas que cada cérebro pode fazer no grande número de combinações da totalidade de sequências (CANDAU, 2012, p. 36).

Para o mesmo autor:

A memória coletiva segue as leis das memórias individuais que, permanentemente, mais ou menos influenciada pelos marcos de pensamento e experiência da sociedade global, se reúnem e se dividem, se encontram e se perdem, se separam e se confundem, se aproximam e se distanciam, múltiplas combinações que formam, assim, configurações mais ou menos estáveis, duráveis e homogêneas (CANDAU, 2012, p. 49).

É importante frisar também as questões levantadas por Paul Ricoeur sob o título de “Os abusos da memória natural: memória impedida, memória manipulada, memória comandada de modo abusivo”, as quais podem ser bastante elucidativas para o estudo da memória no contexto de uma relação pós-colonial. Para o autor:

A glória de uns foi a humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a exacração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência histórica, surge como um paradoxo, a saber, *excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias da resistência, da compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração<sup>10</sup> (RICOEUR, 2007, p. 92).

Ricoeur aborda acima a questão das feridas simbólicas armazenadas nas memórias coletivas. Essas marcas são bastante significativas no âmbito do pós-colonialismo, pois nesse tipo de relação há sempre o ressentimento por parte do que foi explorado, assim como também se pode verificar um sentimento semelhante por parte do explorador, uma vez que o explorado nem sempre entendeu que aquele “sempre agiu com a máxima boa intenção na sua tarefa de civilizar os povos menos desenvolvidos,” conforme se depreende da expressão homônima oriunda do poema de Rudyard Kipling *O fardo do homem branco*.<sup>11</sup>

Paul Ricoeur também trabalha com o cruzamento da problemática entre memória e identidade, tanto no nível coletivo como pessoal e considera que, no que

---

<sup>10</sup> No capítulo citado na nota anterior, Paul Ricoeur utiliza-se das teorias psicanalíticas de Sigmund Freud das obras *Rememorar, repetir e elaborar* (1914) e *Luto e melancolia* (1915).

<sup>11</sup> Kipling escreveu o poema *The white man burden* em 1899, ao retornar à Inglaterra após uma longa temporada nos Estados Unidos. Essa obra representa um chamamento à conquista imperialista do mundo pelos americanos e europeus, tendo como fundamento a missão que todo homem branco deveria assumir, como um fardo, de civilizar os povos considerados selvagens e bárbaros.

tange aos abusos de memória ou de esquecimento, “o cerne do problema é a mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação de identidade” (RICOEUR, 2007, p. 94). Dessa forma, o excesso de memória em determinada região, considera-se abuso de memória, enquanto a insuficiência de memória em outra, abuso de esquecimento. Conforme o autor, os abusos causam certa fragilidade da memória, decorrente, por sua vez, de uma fragilidade de identidade.

Analisando essas questões dos silêncios da historiografia suscitados pela crítica pós-colonial, dos problemas identitários decorrentes dos processos de colonização e descolonização, do papel da memória individual, da memória coletiva e do esquecimento vistos acima, podemos compreender um pouco melhor o porquê daquela sensação, com a qual iniciamos este capítulo, de que o colonialismo aconteceu há muito tempo: ainda há muito a ser contado, há muita memória a ser resgatada, bem como há muito a ser esquecido e a ser perdoado, para que ex-colonizadores e ex-colonizados possam seguir adiante.

Conforme se pode extrair do que disse Halbwachs anteriormente, ao lado da história escrita há uma história vivida. Daí, é preciso fazer um trabalho de resgate dessa história vivida, para que, então, ela possa servir de base à história escrita, na tarefa de preencher as lacunas deixadas pela historiografia eurocêntrica.

Aplicando esses ensinamentos ao estudo em tela, pode-se verificar um excesso de passado na memória coletiva portuguesa relativa, principalmente, ao período das grandes descobertas e ao colonialismo ultramarino. Ao lado desse “passado glorioso”, no qual o português se refugia como no paraíso (LOURENÇO, 2001, p. 69), contrapõe-se a posição semiperiférica à qual Portugal sempre esteve sujeito em relação aos demais impérios europeus, aqui já mencionada. Por causa desse contraste, o povo português, “navegando no mar de uma memória tornada conto de fadas” (LOURENÇO, 2001, p. 109), vive uma “traumatismo” que o deixa em constante crise identitária, a qual nem mesmo a entrada do país na Comunidade Europeia pode dar cabo. Lourenço (2001, p. 70) explica que:

Muitas vezes esse excesso de passado foi escrito e antevisto como uma espécie de enfermidade. Talvez já não o seja tanto como o pareceu. O que é ou designamos como encontro com o futuro, marcha para o futuro, é também, simultânea e essencialmente, curiosidade e busca da origem. Só quem tem passado vive essas duas viagens ao mesmo tempo [...]

Concluindo, gostaríamos de indagar para onde Portugal navega na atualidade? Quem responde é, mais uma vez, Eduardo Lourenço (2001, p. 71), que,

fazendo uma ponte entre passado, presente e futuro, sintetiza com maestria os caminhos a trilhar por seu país:

Portugal tem essa espécie de passado como o navio-Europa com que na aurora de um novo milênio<sup>12</sup> abordamos as margens de um futuro onde nos reconhecemos os mesmos e já outros, por outra ser a navegação. Mas vive nele mais como decoração e sala de visitas para alegrar ou deslumbrar os outros do que como memória ativa, sempre em revisitação e mesmo de invenção. O passado também se inventa. O nosso e dos outros. É uma das funções do presente que não se vive à espera de que o futuro nos caís dos céus, conquistado e imaginado por outros. De qualquer modo, não podemos falhar o futuro, onde mais ou menos americanamente já estamos. Mas falhá-lo-emos como nosso se não levarmos ao seu encontro e não inscrevermos na sua órbita sem limites aquela espécie de vontade de existir, de ter um destino, uma missão singular por ser então a do Ocidente inteiro, mas também o conhecimento do mundo que já tivemos quando, quase sós, fomos uma imagem antecipada de todos os futuros. Anacronismo? Se se quiser, mas futurante.

Dessa forma, o romance *A luz do Índico* poderá servir como material de análise para se verificar como os aspectos decorrentes do colonialismo e do pós-colonialismo português levantados neste capítulo teórico refletem-se no âmbito da literatura portuguesa contemporânea.

---

<sup>12</sup> Esse ensaio data de 14 de julho de 1997.

### 3 AS INDEPENDÊNCIAS DAS COLÔNIAS PORTUGUESAS NA ÁFRICA: O CASO DE MOÇAMBIQUE

O escopo da presente seção é apresentar um panorama acerca da ocupação portuguesa em Moçambique, com vistas a fornecer ao leitor uma contextualização, ainda que breve, desse período histórico. Nesse sentido, teceremos algumas palavras sobre a colonização portuguesa naquele país africano, para, em seguida, abordarmos como se deram os primeiros movimentos de libertação nacional, a qual só foi obtida após dez longos anos de guerra contra o país colonizador. Por fim, iremos mostrar como a nova nação moçambicana, sob as rédeas de um governo com ideologia socialista, enfrentou quase quinze anos de guerra civil, tendo sido assolada pela disputa de forças entre o comunismo e o capitalismo, no cenário maquiado da Guerra Fria.

#### 3.1 A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA EM MOÇAMBIQUE

Os portugueses começaram a ocupar a Ilha de Moçambique e as terras continentais adjacentes por volta de 1508. A ilha passou a servir de ponto estratégico para os negócios portugueses, após a ocupação de Goa, em 1510, uma vez que se encontrava na rota de navegação para o então mais importante porto da região, o qual esteve sob o domínio de Portugal por mais de 400 anos.

De acordo com Maria Paula Meneses, os relatórios de que se tem conhecimento do século XVIII descrevem uma população bastante heterogênea na Ilha de Moçambique, incluindo pessoas do Reino, católicos dos portos portugueses na Índia, hindus e muçulmanos do noroeste da Índia, principalmente de Gujarat. Apesar de ser bastante pequena (três quilômetros de comprimento por meio de largura), a ilha já apresentava, de acordo com a distribuição de sua população, os traços de segregação ambiental, como uma verdadeira célula do que mais tarde se tornariam os centros urbanos coloniais (MENESES, 2009, p. 20).<sup>13</sup>

Moçambique recebia um grande número de imigrantes da Índia, uma vez que esteve administrativamente subordinada ao Vice-Reino de Portugal na Índia, por quase dois séculos. Essa dependência teve fim oficialmente em 1752, mantendo-se, entretanto, as importantes relações comerciais entre ambos.

---

<sup>13</sup> MENESES, Maria Paula. **Food, recipes and commodities of empires**: Mozambique in the Indian Ocean network. Oficina do CES n.º 335. Dezembro de 2009. Disponível em: [www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/oficina/335/335.pdf](http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/oficina/335/335.pdf). Acesso em: 4 jan. 2013.

A ocupação militar portuguesa efetiva, porém, só se deu em 1885, após a Conferência de Berlim, cujo fim era organizar a ocupação da África entre as grandes potências de então. Durante a conferência, Portugal apresentou um projeto que visava à posse das terras adjacentes entre Angola e Moçambique, objetivando maior facilidade no transporte de seus produtos na África. Esse projeto, porém, foi rechaçado pela Grã-Bretanha, que em 1890 exigiu que Portugal se retirasse das zonas compreendidas entre aqueles dois países, ato que ficou conhecido com o Ultimato. Dessa forma, Portugal manteve uma verdadeira administração colonial em Moçambique em pleno séc. XX, sendo que em 1898 a capital foi transferida para Lourenço Marques, no sul da colônia. A mudança da capital foi o golpe de misericórdia dado à Ilha de Moçambique, que desde a proibição do tráfico de escravos para o Brasil, vinha gradativamente perdendo seu prestígio.

### 3.2 O MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL

Os primeiros movimentos a favor da independência de Moçambique deram-se por meio da FRELIMO<sup>14</sup>, cuja formação se deu a partir da junção de três outros grupos, com concepções ideológicas distintas. No início, a FRELIMO adotava o que se pode chamar de um “marxismo tácito”, conforme observa Macagno (2005, p. 3), porém, o grupo dividia-se entre os que lutavam apenas pela libertação, os reacionários<sup>15</sup>, e os que lutavam pela libertação e pela implantação de um sistema socialista, os revolucionários<sup>16</sup>.

Em 1964, iniciam-se os primeiros conflitos de caráter militar entre a frente de libertação e as Forças Armadas portuguesas, os quais se estenderiam pelos próximos dez anos. As guerrilhas ocorriam basicamente ao norte do país e, conforme se ia conseguindo libertar determinadas zonas, as quais ficavam conhecidas como zonas libertadas, nelas eram instalados verdadeiros:

... “laboratórios experimentais” das práticas como coletivização do campo e aprendizagem de ideologias, que, por sua vez veiculava novos valores, solidária, altruísta, coesa, socialmente disciplinada, com uma visão econômica no princípio da auto-suficiência e dependente, essencialmente das “próprias forças” (MALOA, 2011, p. 88, np. 9, grifo do autor).

---

14 Frente de Libertação de Moçambique, fundada em 1962, na Tanzânia, cujo primeiro presidente foi Eduardo Mondlane.

15 Os jovens letrados não-marxistas com forte inspiração religiosa (MALOA, 2011, p. 88, np. 8).

16 Os jovens letrados marxistas, na sua maioria filhos de burgueses e pequenos burgueses coloniais, assimilados e antigos funcionários públicos (MALOA, 2011, p. 88, np. 7).

Para entender, porém, o que se passava em Moçambique é fundamental considerar as configurações mundiais de então, nas quais Estados Unidos e União Soviética disputavam a expansão pelo mundo de suas ideologias antagônicas, no caso o capitalismo e o socialismo/comunismo, respectivamente. Santos (2010, p. 248-249) ressalta que um dos motivos para o colonialismo português ter sido tão duradouro é que:

... aqui também operou o outro colonizador, o colonialismo central que, a partir do século XIX, acompanhou de perto o colonizador português. Tanto na Conferência de Berlim como no fim da Segunda Guerra Mundial, foram os conflitos e as conveniências recíprocas entre os países capitalistas centrais que ditaram a continuidade do império colonial português. No último caso, o do pós-guerra, a Guerra Fria, combinada com o fato de que a África ter sido um continente não partilhado pelos Acordos de Ialta, permitiu aos países capitalistas centrais usar o colonialismo português como tampão contra o perigo soviético.

Maloa (2011, p. 87), citando Sérgio Vieira, militante histórico da Frente de Libertação, destaca que as razões que levaram a FRELIMO a ter uma relação com a União Soviética foram: a posição anticolonialista da União Soviética e a hostilidade crescente do salazarismo contra a União Soviética. Esse regime político, autoritário e corporativista vigorou durante 48 anos em Portugal, tendo como líder, na maior parte desse período, António Oliveira Salazar.

Após o assassinato de Eduardo Mondlane, em 1969, Samora Machel é eleito o novo presidente da FRELIMO, em 1970. Porta voz de um “marxismo caseiro” (MACAGNO, 2005, p.5), Machel viria a ocupar o papel central não só na luta de libertação como na construção da nova nação moçambicana. Em 1972, durante uma reunião partidária debateu-se mais abertamente a posição marxista-leninista da FRELIMO, objetivando maior dedicação às causas dos trabalhadores.

A guerra colonial teve seu fim após um acordo entre o governo português e a FRELIMO, em 1974, o qual previa a entrega do governo à FRELIMO dentro do período de um ano. Quando esse acordo foi conhecido pelo povo, milhares de portugueses abandonaram o país recém-criado, causando um colapso em sua economia. Moçambique foi declarada livre em 25 de junho de 1975, sendo Samora Machel seu primeiro presidente.

### 3.3 A CONSTRUÇÃO DA NOVA NAÇÃO MOÇAMBICANA

Após a libertação instalou-se um governo revolucionário, que tinha como objetivo acabar de uma vez por todas com a antiga sociedade colonial e com o sistema capitalista que a controlava. Quando em 1977 a FRELIMO declarou-se abertamente marxista-leninista, a ajuda por parte da União Soviética aumentou consideravelmente, culminando com um acordo de cooperação por um período de vinte anos.

Durante a implantação desse novo governo, o inimigo da FRELIMO já não era o colonizador, mas sim o próprio moçambicano, conhecido como *homem velho*, aquele que tinha incorporado os hábitos burgueses do colonizador e que embora consciente de suas limitações, travava consigo um combate interno permanentemente para superar as insuficiências reacionárias herdadas do colonialismo (MALOA, 2011, p. 90).

Assim, iniciou-se o projeto de criação do *novo homem* moçambicano. Samora buscava com isso a unidade da nação. Entretanto Macagno adverte que:

Se no plano da teoria o Homem Novo deve representar uma ruptura qualitativa com os valores da cultura burguesa, da cultura colonial e da cultura tradicional, no plano dos fatos esse processo atua no indivíduo concreto sob formas híbridas, complexas. O Homem Novo é, em última instância, um produto cuja pureza nunca se termina totalmente de alcançar (2005, p.10).

Em 1977, Moçambique inicia um processo de guerra civil, encabeçado pela RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana - principal opositora ao partido governante, inicialmente financiada pela Rodésia<sup>17</sup>. O principal objetivo da RENAMO era impedir o fluxo de armas para a guerrilha da Zanla, que lutava contra o governo da Rodésia. Após a independência desta, a RENAMO passou a ser financiada pela África do Sul, a qual estava disposta a impedir os movimentos guerrilheiros. O fervilhar da nova guerra causou um novo êxodo de portugueses nacionalistas e de moçambicanos descendentes de portugueses.

A guerra arruinou financeiramente a FRELIMO, que acabou por assinar um pacto de não agressão com a África do Sul, a qual continua a dar apóio financeiro à RENAMO.

---

<sup>17</sup> Nome dado, durante o domínio britânico, à região que após a independência deu origem a Zâmbia e a Zimbábue.

Após o final da Guerra Fria e do Apartheid, FRELIMO e RENAMO iniciam as primeiras conversações com o intuito de trazer a paz de volta a Moçambique, e em novembro de 1990 uma nova constituição é adotada, fazendo de Moçambique um estado multipartidário em busca de um processo de democratização.

Com o apoio das Nações Unidas, em 4 de outubro de 1992 é assinado um acordo de paz entre o então presidente Chissano e o líder da RENAMO, cujos efeitos começam-se a sentir a partir de 15 de outubro do mesmo ano, quando Moçambique recebe cerca de 6.500 soldados das forças de paz da ONU, encarregados de supervisionar o processo de transição do país para uma democracia.

Após esta breve contextualização histórica, passamos à análise do romance de Francisco José Viegas.

#### 4 IDENTIDADES CULTURAIS E DIÁSPORA EM A LUZ DO ÍNDICO

Conforme vimos, uma das críticas mais frequentes aos estudos pós-coloniais é seu caráter universalizante e sua tendência a colocar sob o mesmo rótulo países com realidades bastante diversas (MCCLINTOCK, 1992; SHOHAT, 1992). Vimos também em Santos (2010) a necessidade de um criterioso trabalho de pesquisa em relação à experiência colonial portuguesa, uma vez que grande parte dessa história é deixada de fora pelas grandes narrativas e pelos estudos coloniais dominantes, cuja ênfase é voltada para a experiência britânica. Vale ressaltar a contribuição de Eduardo Lourenço, cuja nau embarcamos em busca de um mais amplo entendimento acerca de como a identidade do povo português foi e, ainda hoje, é influenciada pela grandeza de um império que não se soube sustentar nem se ver como império.

Aproveitando a corrente desses dois autores portugueses, nesta primeira etapa da análise do romance *A luz do Índico*, de Francisco José Viegas, buscaremos identificar as especificidades do colonialismo e do pós-colonialismo português e as questões identitárias e diásporas deles decorrentes.

Para tanto, abordaremos três temas centrais na narrativa de Viegas: a) o retorno do colonizador português à metrópole; b) a busca da identidade no centro metropolitano; c) a volta para a ex-colônia. Em cada tema, far-se-á uma análise das personagens portuguesas<sup>18</sup> envolvidas, buscando identificar em seus discursos e em seus atos indicadores que possam contribuir, no âmbito dos estudos pós-coloniais, para a ampliação do conhecimento das peculiaridades dessas fases históricas lusitanas e seus consequentes reflexos sociais e psicológicos, os quais exercem forte influência não só na identidade e na autorrepresentação do povo português, como também no modo como esse povo é visto por outros povos.

---

<sup>18</sup> Optamos por denominá-las “portuguesas,” embora algumas delas tenham nascido em Moçambique, como o protagonista, Miguel, e/ou sentem-se ou consideram-se moçambicanas, simplesmente para diferenciá-las das personagens “verdadeiramente” moçambicanas.

#### 4.1 O PROBLEMA DO RETORNO DO COLONIZADOR PORTUGUÊS

*[...] Retorno maciço dos portugueses do Ultramar. Na aflição da fuga, até de barco de pesca vieram muitos, a ponto de alguém dizer que fomos descobrir o mundo de caravela e regressamos dele de traineiras. A fanfarronice de uns, a incapacidade de outros e a irresponsabilidade de todos deu este resultado: o fim sem grandeza de uma aventura. Metade de Portugal a ser remorso da outra metade. Os judeus da diáspora ansiavam por regressar a Canaan. Povo messiânico também mas de sentido exógeno, para nós o regresso é o exílio. A nossa Terra Prometida estava fora de Portugal.<sup>19</sup>*

*Miguel Torga*

*Tal como os judeus, que nunca deixaram a Terra Santa também nós, que nos dispersamos à força pelos quatro cantos do mundo, nunca deixamos a nossa terra, não menos santa. Os judeus portugueses, os da única diáspora de que é legítimo falar, deixaram-na por nós. E eles próprios deixaram-na sem a deixarem... Cantamos a nossa dor, teatralizamo-la, para melhor a escondermos. Não gostamos de encarar as nossas verdadeiras mágoas.*

*Eduardo Lourenço*

Da leitura do primeiro texto acima podemos depreender os principais temas a serem tratados neste estudo, mais especificamente na presente fase. Percebemos, em primeiro lugar, o português em dois distintos momentos: o período das grandes navegações e descobertas, com seus consequentes processos de povoamento e colonização dos novos territórios incorporados a seu império. Em seguida, evocando um sentimento de “culpa coletiva”, o autor apresenta uma situação de queda, de decadência, representada pela ocasião do retorno a Portugal, rebaixados, humilhados, “exilados”, vítimas de sua própria irresponsabilidade ou até mesmo de sua incompetência, voltando como podiam e com o que conseguiam arrecadar de seus pertences, para um lugar com o qual, em grande parte dos casos, já não tinham muita ligação ou afinidade.

---

<sup>19</sup> TORGA, Miguel. Diário III. 1946. Disponível em <<[www.retornadosdafrica.blogspot.com/2011\\_02\\_01\\_archive.html](http://www.retornadosdafrica.blogspot.com/2011_02_01_archive.html)>>. Acesso em: 14 fev. 2013.

Esses dois momentos nos remetem ao capítulo “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, do livro *A gramática do tempo*, de Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 227-276). Nele, o Santos faz uma analogia entre as personagens Próspero e Caliban, da peça *A Tempestade*, de William Shakespeare, e esses dois momentos da história portuguesa. Ao final da citação, compara-se a diáspora judia com a diáspora portuguesa, esta, ao contrário daquela, perfaz um caminho ao revés, para longe da sonhada “Terra Prometida,” confinando os que retornaram a um exílio dentro da própria pátria.

Já no segundo texto, Eduardo Lourenço defende que a emigração portuguesa não foi, na maior parte dos casos, uma emigração *strictu sensu*, uma vez que esta pressupõe um deslocamento, em tese, definitivo, para outro local em busca de uma vida melhor. A experiência emigratória portuguesa, por sua vez, caracterizou-se pela esperança do regresso à terra natal. O autor acredita que “na ordem simbólica, tudo se passa como se o português nunca tivesse emigrado” (LOURENÇO, 2001, p. 48). Seria um partir fisicamente, mas permanecendo psicologicamente. Em outras palavras, uma negação simbólica da migração. Dessa ligação com a pátria distante advém, em grande parte, a melancolia e a nostalgia que compõem a essência de ser português.

A diáspora portuguesa, mencionada nas duas epígrafes, envolve um percurso de ida e volta; porém, o regresso motivado pela independência das colônias na segunda metade do século XX não trouxe consigo o júbilo do tão sonhado “retorno redentor,” nem para os que em Portugal viviam, nem para os próprios retornados, e muito menos para os dependentes destes nascidos nas colônias.

A leitura das duas epígrafes nos ajuda a compreender como se deu este processo que em Portugal ficou conhecido como “O Retorno dos Nacionais” e que trouxe mudanças significativas no país, não só no âmbito socioeconômico, mas também no aspecto identitário e representacional do povo português. Para um melhor entendimento sobre o tema, faremos umas breves observações sobre a migração portuguesa para a África.

O sistema de colonização portuguesa de povoamento em África teve seu maior fluxo migratório entre o período que vai do fim da Segunda Guerra Mundial até a queda do regime salazarista. O até então chamado Estado Novo era favorável ao envio de portugueses para as colônias ultramarinas, com um modelo de colonialismo que:

exaltava a constituição de sociedades multirraciais através de uma contundente penetração europeia que abrangesse todo o território colonial e todas as suas atividades econômicas. Para tanto, advogava a promoção de um povoamento em larga escala fortemente financiado pelo Estado, diretamente, com programas de colonização dirigida, e indiretamente, com apoio à colonização livre e ao desenvolvimento econômico das colônias (PEIXOTO, 2010, p. 2).

Dessa forma, era incentivado o envio de famílias portuguesas para as colônias africanas, inclusive era dada preferência às pessoas de bom nível social e educacional, para que pudesse ser mantida a suposta “superioridade dos brancos”. Pessoas de baixa escolaridade não eram bem-vindas, para evitar que fossem nivelados aos nativos. Então, o “perfeito colono” seria a garantia da permanência da soberania lusa nos territórios ultramarinos e um elemento indispensável da missão civilizatória” (CASTELO, apud PEIXOTO, 2010, p. 4). Para tanto, era necessário que o colono ao menos soubesse ler e escrever e exercer um ofício.

Sem embargo, muitos dos colonos enviados à África a custa do Estado tinham baixo nível educacional e profissional, mas iam com o espírito preparado para serem recebidos e viverem como pessoas de alto nível, sendo enquadrados no estrato dominante da sociedade. Por esse motivo, era inegável o sentimento de superioridade com o qual se revestia o colono em relação aos demais, fato que era reforçado pelo sistema econômico vigente “baseado na exploração de mão-de-obra local e pela própria estrutura social constituída com base em fortes barreiras raciais que protegiam os colonos e lhes garantiam um estatuto e um prestígio inquestionáveis” (CASTELO, apud PEIXOTO, 2010, p. 4).

Com o fim do regime salazarista, o grupo opositor MFA – Movimento das Forças Armadas – deu início ao processo de incentivo à descolonização. Antes, porém, Moçambique e Angola já haviam iniciado seus processos de guerra de independência, o que fez com que a situação de segurança antes vivida pelos brancos não mais pudesse ser garantida, causando um pânico nessa população e o conseqüente retorno à metrópole. Dessa forma, Portugal experienciou, no período pós-revolução dos Cravos, além de todas as mudanças políticas decorrentes de um golpe de Estado, o retorno maciço de grande parte dos colonos de África.

Já vimos que o processo de independência moçambicana deu-se de forma sangrenta, com uma guerra entre as Forças Armadas portuguesas e as guerrilhas da FRELIMO que durou dez anos. Durante esse período, muitos portugueses e moçambicanos descendentes de portugueses residentes no país não viram

alternativa a não ser retornar/ir para Portugal (conforme o caso), principalmente quando a questão racial tornou-se um problema sério e o homem branco passou a ser algo indesejável.

Podemos arriscar afirmar, com base nas características do colono português, que esse retorno deu-se, grosso modo, de forma traumática, pois, em muitos casos, a instalação de famílias nas colônias ultramarinas não era vista como algo temporário, mas sim como algo de longo prazo ou até permanente. Ademais, além do fato de muitos manterem lucrativos negócios e possuírem propriedades nas colônias, o português caracterizava-se, via de regra, pelo seu envolvimento afetivo com o local habitado, muito embora, conforme afirma Eduardo Lourenço:

A emigração empírica de milhões de nossos concidadãos ao longo dos séculos nunca foi afetada por uma conotação trágica, nem sequer verdadeiramente dramática, mas antes dolorosa e melancólica, **sempre na esperança do regresso** (LOURENÇO, 2001, p. 48, grifo nosso).

Com base no que vimos acima, não se pode supor que os participantes de fluxos migratórios, principalmente os que envolveram uma soma gigantesca de seres humanos, como no caso português, possam sair incólumes de um processo de tamanha amplitude. As relações envolvidas são bastante complexas, mas, via de regra, mascaradas pela aura pós-colonial, pela celebração da diáspora e pelo enaltecimento da estética da hibridez, conforme alertado por Santos:

A celebração da condição híbrida diaspórica como condição que permite uma infinita criatividade tem frequentemente sido utilizada para ocultar as realidades imediatas, econômicas, sociais, políticas e culturais dos imigrantes ou das comunidades diaspóricas (SANTOS, 2010, p. 240).

Dessa forma, propomo-nos a verificar as consequências identitárias do fluxo migratório português identificáveis no romance ora estudado. Para ilustrar, passaremos a analisar, neste primeiro momento, o que se passou com as famílias das personagens Miguel e Maria de Lurdes, ambas descendentes de portugueses e residentes em Lourenço Marques durante a guerra de independência e retornados a Portugal dois anos antes de Moçambique ter-se tornado independente. Embora a narrativa não estabeleça o local de nascimento da moça, é inegável sua conexão afetiva com o país africano.

A personagem Maria de Lurdes foi o primeiro amor do jovem Miguel, que, por ocasião do retorno a Portugal, tinha aproximadamente dezesseis anos. O protagonista era filho de um empresário português, com considerável influência e boa quantidade de terras acumuladas. Alheio ao sistema colonial devido à idade precoce, mas usufruindo das benesses que ele lhe proporcionava, Miguel acreditava

que a vida em Lourenço Marques tinha um sentido, uma ordem. Tal ordem foi quebrada após o pronunciamento do pai ao final de uma agradável tarde de domingo no imponente Hotel Polana<sup>20</sup>: “Voltamos para Portugal. Voltamos para a metrópole. Isto aqui acabou” (VIEGAS, 2007, p. 70)<sup>21</sup>.

O pai de Miguel, de certo, ao tomar tal decisão, já sentira que mudanças profundas iriam ocorrer no país e que a permanência da família ali seria algo insustentável. Alguns meses antes de tal pronunciamento, Miguel acompanha seu pai a algumas viagens por várias regiões de Moçambique. Inicialmente o rapaz não se dá conta do motivo, mas os detalhes do percurso e o que viu ficam gravados em sua memória:

O compartimento de primeira classe vai vazio, o pai acosta-se à janela, fuma um cigarro [...] Mas dessa vez o comboio não partira de MacMahon, e sim de Nacala. Lembrava-se de uma estação ruidosa, bandos de miúdos negros vasculhavam as caixas abandonadas, o pai estendeu os braços, poisou-o sobre o seu ombro, levou-o à carruagem de primeira classe para Nampula. Ele sentou-se, o pai voltou à gare segurando sua pasta, cumprimentou o chefe de estação, que sorriu e falou com aquela delicadeza com que via os outros falarem ao pai (p. 109).

Inicialmente, ressaltamos o fato de a primeira classe estar vazia, de onde podemos deduzir que os portugueses, que, em princípio, eram os maiores usuários desse compartimento, já não estavam viajando pelo país como antes, ou a grande maioria já havia regressado a Portugal. A cena também apresenta o contraste entre a vida do jovem Miguel, que da janela da primeira classe avista os meninos negros tentando encontrar algo nas caixas abandonadas na estação, bem como a percepção dele em relação ao tratamento dirigido a seu pai.

Devido a essa consciência da “superioridade” do pai, Miguel surpreende-se ao vê-lo apertar a mão de um negro, mesmo após este ter-se curvado diante dele. Ressalto a significância do gesto, pois revela que o pai também está ciente de que as relações de poder estavam mudando e que, na situação em que se encontravam, era mais sábio resolver tudo o mais rápido possível e a qualquer preço, antes que já

---

<sup>20</sup> Construído em 1922, há muito é considerado um dos melhores hotéis em África. Era o ponto de encontro da elite portuguesa na Lourenço Marques colonial. Destaco a seguinte passagem para ressaltar a influência inglesa na colônia portuguesa: “as famílias reunidas no bufê do Polana, o famoso bufê de domingo do Polana, o concorrido almoço de domingo do Polana, tanto como os chás das cinco, chá e *scones*, como se Moçambique fosse Inglaterra e o Polana imitasse uma fazenda nos arredores de Durban” (VIEGAS, 2007, p. 65-66). Para reservas e outras informações consultar [www.serenahotels.com/serenapolana/default-en.html](http://www.serenahotels.com/serenapolana/default-en.html).

<sup>21</sup> A partir desse ponto, em todas as citações de *A luz do Índico*, será informado apenas o número da página.

fosse tarde. O adormecer e as “palmadinhas” na pasta indicam que uma transação comercial foi fechada:

Entretanto, um preto aproximou-se, trazendo-lhe a mala, o pai apontou a carruagem e o homem arrastou a mala até à porta, depois entrou, arrastou-a pelo corredor e acabou por trazê-la para o compartimento [...] O pai abriu a carteira e deu-lhe dinheiro. O preto agradeceu, tirou o boné sujo e curvou a cabeça – e então o pai estendeu-lhe a mão. Vira poucas vezes esse gesto no pai. Mas o pai estendeu a mão ao preto e só então subiu para o comboio, sentou-se sem dizer uma palavra, guardou a pasta de cabedal castanho em cima dos joelhos e pareceu adormecer, dando palmadinhas na pasta (p. 109-110).

Somente algum tempo depois Miguel se dá conta do motivo pelo qual atravessaram um país em guerra, e, lembrando-se de que aquela teria sido a “última vez” que passaria por aquelas regiões, Miguel emociona-se, pois aquele era o país que ele amava e considerava como seu. Todos os lugares por onde passaram foram muito significativos para ele:

Essa foi a penúltima viagem no Norte, entre Nacala e Nampula, quase em silêncio, e hoje ainda não sabe por que razão a fizeram de comboio e não de carro [...] E também foi a última vez que viu Nampula, o pai levando-o quase pela mão, rua fora, depois de um carregador deixar a mala numa casa branca e muito grande onde costumava ficar alojado quando vinha em negócios, não propriamente um hotel, de certeza que não era um hotel – apenas uma casa de amigos com quem falava sobre a metrópole, os terroristas, a tropa, a tropa fandanga, as colunas que seguiam para o Norte [...] Só depois soube que a viagem se fez porque o pai se desfazia de negócios, era a viagem final, recebendo cheques, promissórias, letras, papéis, contratos [...] O avião da DETA que os levou de Nampula a Lourenço Marques era o mesmo que os tinha levado, antes, a Porto Amélia<sup>22</sup> e à Beira, e ele não esqueceria a viagem, porque fora a última vez que vira Porto Amélia e a última vez que vira a Beira, a cidade heróica dos colonos, a cidade assente sobre os pântanos que fingia secar, a cidade do luxo. Fora também a última vez que vira Nacala e aquele escritório silencioso onde o pai foi cumprimentado, davam-lhe palmadas nas costas, sorrisos, gargalhadas. (p. 110-111).

Certamente a viagem foi feita em comboio por questões de segurança, uma vez que Portugal estava em guerra contra a FRELIMO e os conflitos aconteciam exatamente ao norte. Todas as cidades citadas, Porto Amélia, Nampula, Nacala, situam-se ao norte de Moçambique, com exceção de Beira, que está ao centro e Lourenço Marques, onde viviam, no extremo sul.<sup>23</sup> Percebemos, também, a tensão pelo silêncio entre os dois durante o trajeto e o pelo modo como o pai leva o filho, já com dezesseis anos, “quase pela mão,” em Nampula. Da passagem nota-se, ainda,

---

<sup>22</sup> Atualmente, Pemba. Sobre as alterações toponímicas em Moçambique, ver FERNANDES, Jorge Luis P. **As alterações toponímicas e os carimbos dos correios**. Disponível em [www.fed.up.pt/docente/cpimenta/lazer/html/ebook/bfd013\\_p.pdf](http://www.fed.up.pt/docente/cpimenta/lazer/html/ebook/bfd013_p.pdf). Acesso em: 29 jan. 2013.

<sup>23</sup> Ver mapa mais adiante.

que o pai de Miguel mantinha-se informado sobre Portugal e sobre o andamento da guerra de libertação e que conversava a esse respeito com seus patrícios.

No escritório em Nacala, o contraste entre o silêncio e as gargalhadas demonstra as fases das negociações entre as partes. No início, a tensão. Ao final, a evidência de a outra parte ter feito um excelente negócio. As palmadinhas nas costas podem ser vistas como um consolo ao pai de Miguel, porque na situação em que se encontrava e na iminência de deixar o país, só lhe restava concluir o máximo de transações possíveis, não importava a que preço.



Figura 01.<sup>24</sup>

Miguel, entretanto, não apresenta o mesmo interesse por Portugal como o pai português. Nascido e criado em Moçambique, seus laços afetivos têm conexão com esse país, e, para ele, Portugal é apenas um lugar frio e distante do qual ouve os adultos falarem nos almoços de domingo. Cabe ressaltar, porém, que o retorno da família à metrópole só ocorre devido ao processo de liberação da colônia e dos conflitos raciais dele decorrentes, pois, anteriormente a esses eventos, não se

<sup>24</sup> Mapa de Moçambique. Disponível em: <[www.portaldogoverno.gov.mz](http://www.portaldogoverno.gov.mz)>. Acesso em: 23 abr. 2013.

encontram, na narrativa, evidências de desejo de retornar, uma vez que, para o colonizador, o sistema manter-se-ia para sempre. Assim, vemos abaixo como o rapaz entende Portugal, após o pai dar a notícia do retorno:

“Vamos para Portugal. Para a metrópole.”

O pai acentuara a maiúscula de metrópole, aquele M respeitoso e histórico, o único M que os prendia a um país distante chamado Portugal, a uma aldeia ou a uma vila de onde era toda a gente do bairro, a um nome quase desconhecido, a um frio que vinha na altura de uma coisa chamada inverno, a uma família descolorida em fotografias guardadas na sala de jantar (p. 111-112).

Para ajudar-nos na análise da citação acima, pedimos espaço para registrar o que Candau diz a esse respeito:

A reminiscência comum e a repetição de certos rituais (refeições, festas familiares), a conservação coletiva de saberes, de referenciais, de recordações familiares e de emblemas (fotografias, lugares, objetos, papéis de família, odores, canções, receitas de cozinha, patronímia e nomes próprios), bem como a responsabilidade pela transmissão das heranças materiais e imateriais, são dimensões essenciais do sentimento de pertencimento e dos laços familiares, fazendo com que os membros da parentela queiram considerar-se como *uma* família (CANDAU, 2012, p. 140, grifo do autor).

Para Miguel, diferentemente de seu pai, a palavra metrópole era o único fator que os prendia a Portugal. Era o peso da história e da tradição que contava e não o afeto em si. As fotografias dos parentes funcionam como um local de memória e como um espelho refletindo sua identidade. Estão na sala de jantar como um monumento à memória, para que sejam vistas diariamente, não só para que eles não se esqueçam dos parentes, como também para que não se esqueçam de si e de quem realmente são.

Vemos também em outras passagens do romance a tentativa de manter, na colônia, a tradição por meio da compra de produtos portugueses, como o bacalhau e o azeite de oliva. A essas cenas, porém, contrastam-se outras onde é perceptível não só a influência inglesa, por exemplo, pelo aparecimento frequente de personagens tomando gim, como também aquela da cultura local, principalmente no que se refere à culinária. Essa constatação corrobora a tese de Santos (2010, p.245) acerca da ambivalência da alteridade no caso português, uma vez que este é, ao mesmo tempo, o *outro* em relação à Inglaterra e é o *mesmo* em relação a Moçambique, sofrendo a influência de ambos enquanto tenta manter sua identidade.

Na sequência, passamos para a cena do retorno da família a Portugal, a qual também é bastante significativa na narrativa, por representar, no caso de Miguel, o momento de transição para uma nova vida. Esse fato foi tão marcante para a

personagem que ele se lembra de todos os detalhes do voo para a metrópole: “Há trinta anos, aproximadamente, ele sabia o dia, sim, sabia o dia, recordava a hora a que o avião começou a rolar na pista, 10h30min, recordava a primeira refeição a bordo, recordava até a roupa que vestia nesse dia [...]” (p. 123). A riqueza de detalhes com a qual o evento é narrado, a hora exata, a roupa, a refeição, demonstra o quanto afetou a personagem.

Durante esse voo, Miguel vê, pela primeira vez, a tristeza no olhar do pai, enquanto olhavam pela janela do avião antes de fazerem escala em Luanda, capital da Angola, então colônia portuguesa:

“Não é tão bonito como Lourenço Marques, está visto”, anunciara o pai, levantando-se do lugar e olhando para si e para Maria Luís<sup>25</sup>, bom, primeiro para a sua irmã, com aquele que foi o primeiro olhar triste que lhe conheceu. Até aí, o pai era todo o poder do mundo, a voz que vinha daquele lugar da mesa das refeições, a voz que ordenava isto e aquilo, a voz que lia um artigo da Tribuna em voz alta depois do jantar para que todos soubessem a sua opinião sobre “a situação”, sobre a guerra, sobre o futebol e sobre o trânsito ou os parquímetros de Lourenço Marques. Mas no avião, longe da terra, olhando Luanda, mesmo com aquele ar de desdém de um laurentino que compara sua terra com outra, nessa altura ele teve seu primeiro ar de tristeza [...] “Um dia voltamos”, disse-lhe o pai. Mas ele sabia que não voltariam, que só voltaria ele, pelo menos que só ele voltaria para ver **aquela luz** [...] (p. 125-126, grifo nosso).

Depreende-se da passagem uma forte carga de emoção e de nostalgia que os acompanha durante o voo, reforçada pela ambiguidade da expressão “longe da terra,” da qual se pode entender “terra” como chão, uma vez que estavam voando, ou como pátria ou nação, considerando que os fatos são narrados do ponto de vista de Miguel e que, para ele, sua pátria era Moçambique. Sobre esse tema, Said acredita que “o nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo, rechaça o exílio, luta para evitar seus estragos” (SAID, 2003, p. 49).

Ademais, não foi apenas o deixar a pátria que tocou o coração de Miguel, mas também ver que seu pai, aquele homem influente e poderoso, já não seria o mesmo de antes e que, de alguma forma, Moçambique também o cativara, o que fica evidente pelo desejo declarado de um dia voltar. Ao relembrar a cena, Miguel entende, porém, que ninguém seria tão afetado quanto ele próprio. Assim, elenca diversos motivos para os outros regressarem (conforme p. 126), mas somente ele

---

<sup>25</sup> Irmã caçula de Miguel.

voltaria para ver “aquela luz”. Vemos, com isso, aflorar um sentimento narcisista na personagem, decorrente deste momento de luto por deixar a terra natal.<sup>26</sup>

Apesar da partida física, psicologicamente, porém, Miguel jamais deixaria Moçambique e tudo que vivera ali o assombraria para sempre: “Mas ele não voltaria. Não voltaria porque nunca tinha saído da sua metrópole [...] A sua terra era a rua de acácias que ia dar ao liceu Salazar”<sup>27</sup> (p. 92). Vemos nessa passagem, bem como em outras do romance, os *topoi* funcionando como lugares de memória. Conforme explica Candau, “a memória e a identidade se concentram em lugares, e em “lugares privilegiados”, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo” (CANDAU, 2012, p. 156). O mesmo autor, citando Pierre Nora, explica que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é a de deter o tempo, bloquear o trabalho de esquecimento, fixar um estado de coisas, immortalizar a morte (CANDAU, 2012, p. 156-157). Por esse motivo, a personagem Miguel está constantemente rememorando os locais que conheceu e por onde passou, na tentativa de manter esse passado vivo e o mais próximo possível do presente.

Além disso, do mesmo modo que Miguel recusa-se a aceitar a separação de Moçambique, outro fator significativo irá marcá-lo para sempre: a separação de seu amor Maria de Lurdes. Um pouco antes de o pai de Miguel anunciar o retorno a Portugal, na piscina do Hotel Polana, deu-se a inesquecível cena na qual Maria de Lurdes mergulha e desce o maiô até a cintura, para Miguel ver seus seios:

Maria de Lurdes andou alguns metros à volta da piscina, ele lembrava o fato de banho azul-marinho de uma só peça, um maiô, como então se dizia. Depois, correu sem olhar para trás e mergulhou, ele também se lembrava desse mergulho, lembrava-se das gotas de água, lembrava-se dos azulejos da piscina. Quando veio à tona da água sorriu-lhe, ele estava sentado à beira da piscina, de calção de banho vestido, ele lembrava-se desse sorriso, e lembrava-se do gesto que ela deixou suspenso com a mão erguida. E então, como num filme mudo, de cores antigas, voltou a mergulhar; lentamente, ele viu o corpo de Maria de Lurdes descer rente aos azulejos da parte menos iluminada da piscina e, quando os pés pareceram tocar no fundo, viu também as suas mãos subirem, soltar o fato de banho de uma só peça, soltar o maiô [...] descê-lo até a cintura (p. 65).

O jovem estava iniciando sua passagem de menino a homem com a moça pela qual era apaixonado e o retorno à metrópole também interromperia bruscamente esse relacionamento. Assim, a imagem de Maria de Lurdes também

---

<sup>26</sup> Ver Freud, *Luto e melancolia*.

<sup>27</sup> Colégio onde a personagem estudava em Lourenço Marques.

ficaria guardada para sempre na memória de Miguel como um fantasma. Tanto essa passagem quanto a do anúncio do retorno a Portugal repetem-se várias vezes ao longo da narrativa, reforçando sua relevância na vida da personagem, e, a cada repetição, uma nova perspectiva é apresentada<sup>28</sup>.

Sobre esse tema, Rogério Miranda de Almeida esclarece que:

Pela repetição, as mesmas palavras se tornam outras palavras, as mesmas verdades se tornam outras verdades, e os valores que até então vigoravam se mudam em novos e diferentes valores, pois as relações de força que os determinam não são mais as mesmas (ALMEIDA, 2005, p. 63).

De fato, a família da jovem portuguesa e judia já estava com o retorno confirmado para Portugal, quando é surpreendida pela morte súbita do patriarca um mês antes do retorno, de forma que a mãe teria que iniciar nova vida na metrópole com três filhos adolescentes: “[...] e então tinham regressado para Portugal, depois da morte do pai, tinham reunido as poupanças, os investimentos, tinham regressado a uma casa estranha e para uma vida estranha” (p. 185). Esse sentimento de estranhamento sentido pela família de Maria de Lurdes nos remete ao que Said pensa sobre os deslocamentos humanos: “adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso território do não pertencer, para o qual, [...], na era moderna, imensos agregados de humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas” (SAID, 2003, p. 50).

Miguel, porém, começa a ter indícios de que as coisas estavam começando a mudar, não só em relação a Moçambique, mas também em relação à Maria de Lurdes, no enterro do pai da moça, no cemitério judeu de Lourenço Marques, pois, até essa ocasião não se havia dado conta das diferenças religiosas entre os dois. Para ele, saber que Maria de Lurdes tinha outro nome foi uma revelação surpreendente:

O pai de Maria de Lurdes morreu em 1972 e foi essa a primeira vez que entrou num cemitério, e logo o cemitério judeu de Lourenço Marques. E ouviu a mãe de Maria de Lurdes tratá-la por Sara, ele não sabia que Maria de Lurdes também era Sara, mas depois explicaram-lhe que os judeus podem ter os nomes que quiserem desde que não os usem. E esse foi a primeira inconfidência acerca de Maria de Lurdes, aliás Sara [...] (p. 68).

A passagem de Miguel pela primeira vez por um cemitério também merece destaque, não só pela carga significativa que o lugar carrega, mas por tratar-se de outro local de memória, o que para o povo judeu é bastante relevante para a

---

<sup>28</sup> Ver Viegas, 2007, p. 63, 70, 91-92, 107-108, 111, 113, 123-124, 128, 135, para o anúncio do retorno a Portugal e p. 65, 104, 121, 142, 145, para a cena da piscina.

manutenção de sua história e identidade<sup>29</sup>. Em seu retorno a Moçambique, anos mais tarde, Miguel volta a visitar o cemitério judeu. O local também é importante, pois, foi lá que Miguel ficou sabendo que Maria de Lurdes também se chamava Sara. Esse fato causou-lhe grande estranhamento, o que o fez sentir-se traído pela moça. Essa questão da nomeação tem uma relação estreita com a questão identitária, pois, conforme explica Candau, “o nome próprio, e mais genericamente toda a nomenclatura do indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, é uma forma de controle social da alteridade ontológica do sujeito ou da alteridade representada de um grupo” (CANDAU, 2012, p. 67). Assim, poderia ser Sara alguém distinto da Maria de Lurdes que Miguel conhecia?

Um mês após a morte do pai, a família de Maria de Lurdes volta à vida normal, mas haviam de regressar à metrópole; porém, no reencontro com a jovem, Miguel:

[...] percebeu que as coisas tinham mudado. Chamou-lhe de Sara e ela sorriu sem dizer nada. Depois olhou para ele, os olhos muito abertos, e ele recordaria para sempre aqueles olhos, e disse:

“Coisas da nossa família, não compreendes.”

“Compreendo, os meus pais explicaram-me. Sara.”

“Para ti sou Lurdes.”

“És Sara quando eu quiser.”

“Quando eu deixar.”

Observamos acima a tentativa de Miguel de chamá-la de Sara, mas as coisas não eram tão simples conforme ele imaginava, e a moça tenta explicar-lhe que há coisas sobre a família dela que ele não compreenderia. Maria de Lurdes refere-se à questão religiosa, pois, o fato de Miguel não ser judeu, impediria qualquer relacionamento sério entre eles. Ademais, ressalte-se, uma vez mais, a questão do binômio nomeação/identidade e o modo pelo qual a própria moça deixa evidente a separação entre Lurdes e Sara e seu controle sobre quem é quem, e para quem ela pode ser uma ou outra.

Naquela altura, porém, a religião não era tão importante, até porque, em Moçambique, a família de Maria de Lurdes não observava com rigor as tradições judaicas. Isso mudaria consideravelmente após o retorno a Portugal, e a mãe de

---

<sup>29</sup> Nesse sentido, Candau (2012, p. 145) esclarece que “a memória dos mortos é um recurso essencial para a identidade.”

Miguel encarrega-se de esclarecer-lhe as coisas: “Ela é judia. E as judias casam com judeus. É a lei”. (p. 70).

Dessa forma, a ida de Miguel para Portugal significaria perder as duas coisas que lhe eram mais caras: Lourenço Marques e Maria de Lurdes, e isso o marcou para sempre, conforme observamos na seguinte passagem:

E, então, ele sabia a data e a hora a que o avião levantou voo, viu a baía de Lourenço Marques pela última vez, viu os coqueiros da marginal pela última vez, viu os aluviões sujos da Costa do Sol pela última vez, mesmo sabendo anos depois, que aquela não tinha sido a última vez, porque **aquela luz** não lhe saíra dos olhos, não o abandonara nunca, não poderia abandoná-lo porque **o ferira para sempre**, como uma lâmina fria no que descobriu depois que era só um coração adolescente e, por isso, sem qualquer importância (p. 129, grifo nosso).

Vemos acima a dor que a lembrança do voo e da vista aérea da terra natal causam no protagonista, reforçada pelo sentimento de “última vez” e pelos vocábulos “ferira” e “lâmina fria”, bem como a certeza do não esquecimento de tudo que vivera ali e a tentativa, em vão, de convencer-se de que, por isso ter-se passado em sua adolescência, não teria muita importância. Entendemos, ao contrário, que a relevância desses eventos deve-se, em grande parte, por Miguel estar, à época, em um período crucial da formação de sua identidade e de sua masculinidade, no qual a figura do pai, poderoso e respeitado, exercia um papel fundamental. Podemos afirmar que houve uma ruptura no desenvolvimento da formação de Miguel causada pela ida a Portugal e cujas consequências serão estudadas na próxima etapa desta análise. Antes, é mister, porém, relatar outros dois casos de personagens portuguesas presentes na narrativa de Viegas.

Em primeiro lugar, destacamos a presença de um médico português na cidade de Lichinga. Essa personagem assume um relevante papel na narrativa não só por sua história de vida, mas por apresentar uma visão crítica de seu próprio país de origem, bem como de Moçambique e dos períodos de guerra pelos quais o país passou. Assim, o médico é testemunha tanto do período colonial como do período pós-independência, uma vez que, ao contrário da maioria dos portugueses, optou por não retornar à terra natal. Viveu e trabalhou em Moçambique durante todo o período das guerras. Apesar desse fato, ainda é descrito pelo narrador como o retrato do funcionário colonial, conforme vemos abaixo:

Ele reconhecia aquele perfume, um perfume colonial que acompanhava camisas lavadas, cabelos penteados com Brylcreem, sapatos polidos ou de couro entrançado [...] Mas sobretudo as camisas coloniais, brancas ou

azuis-claras, as balalaicas ou as de algodão e seda de Macau<sup>30</sup>, os bolsos com canetas esferográficas, esse é o retrato do funcionário colonial (p. 196).

Como o “ele” acima se refere a Miguel, são as impressões dele que o narrador apresenta. Mesmo vivendo em uma região pouco desenvolvida, o médico manteve o costume e o modo de vestir-se do período colonial, o que sem dúvida o difere dos nativos. Ressaltamos o esmero com que se arruma, com os cabelos penteados com gel, o uso de perfume e de camisas lavadas, feitas de bons tecidos. Isso nos remete ao que Boaventura de Sousa Santos chama de jogos de autoridade. Para o autor, “o colonizador surge sempre como um sujeito soberano, a encarnação metafórica do império” (SANTOS, 2010, p. 247). Na mesma esteira, Eduardo Lourenço afirma que, no caso da emigrações colonizadoras, as pessoas “partem para um território que, antecipadamente, consideram seu” e “quando se parte como senhor não se veste a pele dolorosa do emigrante” (LOURENÇO, 2001, p. 46). Esse poderia ser o motivo pelo qual o médico mantém sua imagem idêntica àquela do período colonial. Por outro lado, a figura do médico descrita acima diverge sobremaneira do modo como o povo português tem sido descrito por outros povos europeus, desde o século XV. Essa descrição assemelha-lhe, segundo Santos, com aquela que os portugueses sempre fizeram dos povos primitivos e selvagens das suas colônias. Entre as características apontadas destacamos as seguintes: o subdesenvolvimento, a precariedade das condições de vida, a indolência, a sensualidade, a violência, a ignorância, a falta de higiene e de cuidado com a aparência, a superstição, a irracionalidade (SANTOS, 2010, p. 251). Entendemos, porém, que essa discrepância de estereótipos ainda carece de um estudo mais elaborado, o qual se distancia do escopo do presente trabalho. Voltemos a falar do médico.

Abandonado pela esposa e pelos dois filhos, que optaram por retornar a Portugal, o médico tem mania por árvores e fixa suas raízes em Moçambique, não regressando à metrópole por ocasião da independência. Ele justifica sua escolha fazendo uma leitura reducionista de seu país e alegando a perda de contato com os conterrâneos e sua própria apatia: “Eu não quis regressar. Portugal era uma pequena província, tinha inverno a mais, lama nas ruas e eu já não tinha amigos lá. Fiquei por ficar. Ninguém me perdoou essa decisão, a começar por mim” (p.216). E

---

<sup>30</sup> Colônia portuguesa na China, desde a metade do século XVI até 1999.

acrescenta: “Hoje, o meu mundo é feito de moçambicanos tristes ou de portugueses sem vontade de viver” (p.217), o que pode ser visto como o resultado dos males causados pelo colonialismo, no qual ambas as partes foram perdedoras.

Ao tratar mais especificamente desse tema, o médico faz um balanço da ineficiência da colonização portuguesa, comparando-a com a eficiência de outros impérios, principalmente no que tange ao retorno às respectivas metrópoles:

Sim, não foi apenas mal dos portugueses. Mas veja os outros povos, que regressaram às suas fronteiras e aplicaram os seus dinheiros em investimentos sérios. Nós, os portugueses brancos, somos assim em todo o lado. Os portugueses regressaram à metrópole em más condições (p. 216).

A personagem, sempre apresentando sua visão crítica em relação ao colonialismo, ressalta também a diversidade étnica e religiosa como consequências do sistema:

Lourenço Marques. Grande nome. Um militar pueril que teve a sorte de encontrar uma baía. Uma desgraça. Era melhor que a capital se mantivesse na ilha<sup>31</sup>. O colonialismo não teria durado tanto, os macuas<sup>32</sup> não teriam ficado tão reaccionários, talvez os muçulmanos tivessem mais gente hoje e não houvesse essa coisa, aí adiante, da Igreja Universal (p. 196-197).

Tendo vivenciado todo o período dos movimentos de libertação, bem como os longos anos de guerra civil que o sucederam, nos quais realizou trabalho humanitário em favor das vítimas dos conflitos, esta personagem, endurecida pelos horrores que testemunhou, talvez seja a mais realista da obra e a que menos revela seu lado emotivo: “Durante esses anos morreu mais gente do que se imagina. Um milhão de mortos. É fertilizante que chegue para muitos anos, amigo Miguel. Um milhão de mortos para juntar ao lixo que este país armazenou e que não desaparece senão com o tempo” (p. 200). Tratando da guerra, o médico não deixa de fazer uma crítica à ajuda humanitária enviada ao país:

Um milhão de mortos para juntar ao lixo que está por aí fora: blindados fodidos, minas armadas, medicamentos fora de prazo e que nos mandavam da Europa, leite em pó cheio de bicho, arroz com gorgulho, bolachas duras como um corno, café Ricoffy, machambas<sup>33</sup> colectivas, soldados bêbados, destroços de aviões, violações nas aldeias, Banco da Solidariedade, e aquele ruído, Ra-ta-ta-ta-ta, ra-ta-ta-ta-ta, filho-da-puta de ruído. Mas não há problema, tudo passa (p. 200-201).

A segunda passagem que merece destaque é a que relata o trágico fim do comerciante português Zacarias dos Anjos. O estabelecimento do comerciante faz

---

<sup>31</sup> Ilha de Moçambique. Descoberta em 1498, por Vasco da Gama, servia de escala na rota Lisboa-Goa. Foi capital do país até 1898.

<sup>32</sup> Grupo étnico mais numeroso de Moçambique.

<sup>33</sup> Fazendas.

parte das lembranças de infância de Miguel, pois era lá que sua família comprava os produtos vindos da metrópole. Por ocasião da libertação, a família de Zacarias retorna a Portugal. Ele fica para desfazer-se dos negócios, mas, não conseguindo suportar a pressão da perda, decide por fim a sua vida. Destacamos da passagem abaixo a forma resignada e dramática pela qual o comerciante se nega a, como a maioria dos retornados portugueses, “começar tudo de novo:”

Junho de 1974, quando Zacarias dos Anjos, soube depois, se aproximou do rio Inkomati numa terça-feira e olhou pela última vez a duna na outra margem, também ele tinha vendido tudo, a loja, os carros, a casa [...] deixou que a vala cedesse e o lançasse na água morna do rio onde os crocodilos entravam tantas vezes, ninguém lhe ouviu uma palavra, um grito, um protesto pela derrocada da vala ou pela corrente do rio que o arrastou e engoliu para sempre[...] A família tinha partido para Portugal, Trás-os-Montes, Mirandela. Ele ficara para tratar de tudo, vender a loja, recolher dívidas que jamais seriam pagas, os militares não meteram a lancha no rio para procurar seu corpo porque não valia a pena, um capitão disse mesmo que se tratava de um representante da opressão colonialista, e era verdade, Zacarias dos Anjos era um representante da opressão colonialista, branco de Mirandela com dinheiro num banco de Joanesburgo, os crocodilos que o comessem como comeram os pretos que tinham caído no rio ou foram atirados para as suas águas, não faz cá falta nenhuma [...] (p.136-138).

Ressalte-se, também, o descaso dos nativos para com o corpo do português “branco e capitalista,” um verdadeiro representante da opressão colonialista. O simbolismo da passagem acima assume maior destaque ainda quando o narrador declara que Zacarias dos Anjos pagou pela derrota de Gungunhana<sup>34</sup>: “O Gungunhana foi derrotado aqui pelos brancos, Zacarias dos Anjos pagou pela vitória de Mouzinho muitos anos depois, arrastado pelo rio, devorado pelos crocodilos, se havia crocodilos” (p. 138). Assim, a morte da personagem simboliza a vingança do povo moçambicano aos portugueses.

Vimos, então, neste item, variadas formas de reação de colonos portugueses mediante a necessidade de retorno para a metrópole por ocasião do evento da independência de Moçambique. Tratamos das duas famílias que retornaram, do médico que decide permanecer e do comerciante que não suportou a perda e pôs fim a sua vida. Por meio das experiências relatadas podemos ter uma visão mais ampla do que foi, no caso daqueles que passaram parte de suas vidas em colônias, a difícil decisão de enfrentar um nem sempre tranquilo retorno e conviver com a nostalgia dos tempos africanos, ou de permanecer na colônia. Em seguida,

---

<sup>34</sup> Líder de uma tribo de Moçambique tornado vassalo do Império Português. Ao rebelar-se, foi derrotado pelo General Joaquim Mouzinho de Albuquerque, sendo obrigado a passar o resto de sua vida no exílio.

passaremos a analisar as questões de adaptabilidade dos retornados e os problemas identitários advindos desse processo.

#### 4.2 A BUSCA DA IDENTIDADE NO CENTRO METROPOLITANO

*Eu não sou nem eu nem sou o outro,*

*Sou qualquer coisa de intermédio:*

*Pilar da ponte de tédio*

*Que vai de mim para o outro.*

*Mário de Sá-Carneiro*

Na presente etapa, buscaremos abordar as questões identitárias decorrentes dos deslocamentos causados pelo colonialismo. Conforme lemos em Santos (2010), a colonização portuguesa caracteriza-se, grosso modo, pelo envolvimento afetivo do colonizador com o local colonizado. Esse fato, é bastante perceptível no que se refere aos descendentes de portugueses nascidos nas colônias, como é o caso do protagonista do romance ora em estudo, o qual vivencia uma relação identitária conflituosa consigo mesmo, uma vez que não é, como no poema acima, nem uma coisa nem outra, ou seja, nem português nem moçambicano, mas sim uma mescla mal resolvida de ambos, num contexto pós-colonial.

Afirmar que as sociedades das metrópoles imperiais permaneceram imunes às consequências advindas com o colonialismo seria no mínimo ingênuo, para não dizer insensato. Seus efeitos são irreversíveis para ambos os lados, uma vez que transformou os locais envolvidos “em regiões desde já e sempre **diaspóricas**, em relação ao que se poderia imaginar como suas culturas de origem” (HALL, 2009 p. 107, grifo do autor). A esse respeito, Carolina Peixoto, em seu artigo *A mídia portuguesa e o retorno dos nacionais*, apresenta um interessante trabalho de pesquisa sobre como o impacto do fluxo maciço de portugueses que retornaram a Portugal é apresentado em dois jornais da época: o *Diário de Notícias* e o *Jornal O Retornado*. Embora trabalhe mais especificamente com os retornados de Angola, seu trabalho não deixa de contribuir sobremaneira para este estudo.

A autora esclarece que no período pós-revolução, “Portugal recebeu, no espaço de meses, uma massa de retornados que correspondia a quase dez por cento de sua população à altura”, e complementa, citando João Paulo Guerra, que isso constituiu um “impacto brutal sobre uma economia frágil e vulnerável e uma situação política e social explosiva” (PEIXOTO, 2011, p. 1). Além disso, junto com os

colonos vieram grande números de nativos, pois, devido à colonização, possuíam o gabarito de “português assimilado” e iam a Portugal em busca de seus direitos como tal.

As principais consequências da repentina explosão demográfica no país foram o aumento do desemprego e o *déficit* de moradias, sem contar os inúmeros problemas relacionais daí decorrentes, pois devido a esses e a outros problemas decorrentes dessa diáspora, os retornados, grosso modo, não eram bem-vindos pelos portugueses que não emigraram, os quais os viam com maus olhos. De forma semelhante e considerando a assertiva de Said de que “o exílio é uma condição ciumenta” (SAID, 2003, p. 51), os retornados também sentiam certo ressentimento em relação a esses “compatriotas”, principalmente pela perda do *status* e da condição de classe vivenciados no período colonial. Ou seja, a ruptura foi muito profunda, o que, provavelmente, aumentava o sentido de não pertencimento vivenciado pelo retornado, corroborando a sensação de ser um exilado em seu próprio país e o sentimento de nostalgia em relação à ex-colônia.

Voltando à análise do romance de Viegas, veremos como os sentimentos acima se apresentam, estudando o que se passou com as famílias de Miguel e de Maria de Lurdes.

Conforme vimos no item anterior, o retorno para a metrópole foi traumático para a personagem Miguel, pois, em plena fase de formação de sua identidade e de viver seu primeiro amor, ele é abruptamente afastado daquilo que lhe era mais caro: Maria de Lurdes e Lourenço Marques, e, ao chegar a Portugal, “[...] o que mais havia era a raiva e muitas lágrimas” (p. 99). Esse misto de sentimentos pode ser entendido por aquilo que Freud chama de “luto”, ou seja, “a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade, ou o ideal de alguém, e assim por diante” (FREUD, 1969, v. XIV, p. 275).

Também podemos associar esse trauma sofrido pela personagem à tese do “trauma do nascimento,” de Otto Rank, na qual a pátria, a nação são alguns dos muitos símbolos que remetem ao conforto do útero materno. Segundo o discípulo de Freud, analisado por Mikhail Bakhtin, na obra *O freudismo*:

O pavor do nascimento se torna a primeira experiência emocional recalçada, à qual logo se ajustam os recalques subseqüentes. O trauma do nascimento é a raiz do inconsciente e de todo o psíquico. Em toda vida posterior, o homem não consegue livrar-se do pavor do nascimento.

Mas ao lado do pavor nasce a propensão ao regresso, ao paraíso experimentado do estado intra-uterino (RANK, apud BAKHTIN, 2009, p. 62)

Explicando o termo *unheimlich* (o sentir-se fora de casa), Freud observa que o útero é o antigo *Heim* (lar) de todos os seres humanos, o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. E citando um gracejo, “o amor é a saudade de casa”, o pai da psicanálise enfatiza que “[...] sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: ‘este lugar é-me familiar, estive aqui antes’, podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo” (FREUD, 1969, v. XVII, p. 305).

No caso em análise, perdeu-se a pátria e toda a libido que era para ela direcionada voltou-se, em substituição, à mulher amada<sup>35</sup>. Ambas seguirão juntas no trabalho de rememoração e de repetição pelo qual a personagem passa para superar esse trauma (ou não)<sup>36</sup>. Bhabha, reinterpretado aqui para nossos propósitos, afirma que “relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospecção. É um doloroso relembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente” (BHABHA, 1998, p. 101). Aliás, esse “passado desmembrado” de que fala Bhabha, o jogo de ausência (real) e presença (rememorada) e de desaparecimento (físico) e retorno (desejado), a “compulsão à repetição” (FREUD, 1969, v. XII, p. 197), o *fort-da* (FREUD, 1969), “o eterno retorno” (NIETZSCHE apud ALMEIDA, 2005) constantes na vida de Miguel, refletem-se na narrativa e podem ser considerados como a tônica do romance. Com base nas considerações acima, podemos afirmar que a personagem Miguel é a metáfora do povo-saudade, uma vez que sua memória individual representa a memória coletiva do povo português.

Voltando à narrativa, uma vez na metrópole, a família do protagonista tem de enfrentar uma gama de procedimentos burocráticos referentes ao retorno. No excerto abaixo, percebemos a questão da propina no serviço público, o que certamente facilitava bastante a consecução da documentação. Ressalte-se que aqui é o narrador quem afirma o que Miguel recorda e o tom irônico que usa ao referir-se ao pai como “senhor doutor”, pois este era apenas mais um dentre os milhares que retornaram:

---

<sup>35</sup> Esse tema será debatido com mais profundidade no quarto capítulo.

<sup>36</sup> Essa hipótese nos remete à análise que Rogério Miranda de Almeida apresenta na obra *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*.

Lembras-te da primeira semana em Portugal, na metrópole, dos carros pequenos que atravessavam a rua, do hotel de Lisboa onde ficam até que o pai acabe de tratar dos papéis, do gabinete do senhor director, o senhor director que facilitou as coisas e encaminhou os papéis para o lugar certo, o sítio certo, a repartição onde o pai foi recebido pelo velho funcionário que disse, “O senhor doutor faça o favor de aguardar que já vou tratar do carimbo”, depois vieram os papeis carimbados, o pai agradeceu, entregou-lhe um envelope, “Não era preciso, ora o senhor doutor”, mas o senhor doutor sorriu, o senhor doutor apontou a porta com os olhos [...]

“Agora”, disse o pai, “temos de fazer tudo de novo” (p. 97-98).

Sim, eles teriam de fazer tudo de novo, deixar tudo para trás. Para Miguel, que até então sempre vivera em Moçambique, era algo completamente novo que se iniciava e essas mudanças foram muito significativas para ele, causando-lhe uma divisão radical e uma ruptura no curso de sua vida:

Todo de novo. A nova escola, as tardes de sábado, os nomes das terras à volta da cidade, e também o nome das quatro estações fundamentais: primavera, verão, outono, inverno. Por que razão se começa pela primavera e se termina com o inverno? Havia uma diferença fundamental na organização do tempo, na maneira como o planeta girava agora (p. 98).

Vemos na citação acima como as coisas operavam no entendimento do jovem e o que o impactava mais: enfrentar o primeiro dia de aula em uma escola diferente, com pessoas diferentes; ter de aprender os topônimos do país; adaptar-se às quatro estações do ano bem definidas, enfim, ao modo distinto como o tempo era organizado em Portugal se comparado a Moçambique, com seus dias quentes e ensolarados, nos quais Miguel estava habituado a frequentar praias e piscinas. A vida não só era mais prazerosa na colônia, como também havia mais tempo livre e menos responsabilidades. Essa questão do clima já havia sido mencionada, no item anterior, em uma citação do médico português, quando este tenta justificar o seu não retorno a Portugal, o que nos remete à maneira como as diferenças climáticas também podem influenciar não só o modo de vida das pessoas, mas também seu estado de espírito.

A partir dessas considerações iniciais, passamos a defender a ideia de que a vida de Miguel, em Portugal, pode ser vista como uma experiência de exílio. Nesse sentido, utilizaremos os ensinamentos de Edward Said, iniciando pela conclusão do autor no ensaio *Reflexões sobre o exílio*, no qual as metáforas das estações do ano e do calendário são utilizadas para explicar o sentimento vivenciado por um exilado:

O exílio jamais se configura como o estado de estar satisfeito, plácido ou seguro. Nas palavras de Wallace Stevens, o exílio é “uma mente de inverno” em que o *phátos* do verão e do outono, assim como o potencial da primavera, estão por perto, mas são inatingíveis. Talvez essa seja uma outra maneira de dizer que a vida do exilado anda segundo um calendário

diferente e é menos sazonal e estabelecida do que a vida em casa (SAID, 2003, p. 60).

Destacamos, também, a seguinte reflexão da personagem Miguel, em sua fase adulta, na qual se podem identificar, entre outras coisas, os problemas identitários ainda não superados decorrentes da ida a Portugal, entre eles, ressalte-se a autoclassificação da personagem, ou seja, com ela se vê e se denomina:

[...] tenho 45 anos e algum dinheiro no banco, muitas vezes pensei em largar tudo, em deixar tudo para trás para além das mulheres surpreendidas, os europeus têm essa mania de começar tudo de novo, como se tudo estivesse errado, e então eu começaria tudo de novo, morreria por isso, ah, eu morreria para ver o cabelo de Maria de Lurdes e não ter havido traumas de infância, recordações de adolescência, o pai passa-lhe a mão pelo cabelo, “Temos de fazer tudo de novo”, começar a vida, uma família de africanos começa a vida de novo. Família de africanos. Africanos brancos, pior maldição não existe, uma marca que se estende por gerações, africanos brancos, colonialistas, exploradores, pretos explorados, brancos exploradores [...] (p. 221-222).

Percebemos que a personagem inicialmente se intitula europeu, algo não muito comum devido à posição semiperiférica a que Portugal sempre esteve submetido no continente. Num segundo momento diz-se africano, incluindo nessa categoria sua família – “família de africanos.” Em seguida, acrescenta o termo “brancos”, o qual considera “a pior maldição que existe” e “uma marca”, e assume, com sua “retórica da culpa”, que os brancos são exploradores e que exploravam os negros. Essa falta de padronização no modo de ver-se e de classificar-se é decorrente da ruptura que a mudança para Portugal causou na personagem, pois, só assim pode entender que é muitas coisas e nenhuma delas ao mesmo tempo. Nessa corrente, Stuart Hall esclarece que “na situação da diáspora, as identidades tornam-se múltiplas” e que o retorno, mesmo para os originários do local, não ocorre sem dificuldades, motivo pelo qual muitos experimentam a “sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento” (HALL, 2009, p. 26-27).

Neste ponto, vamos expor três considerações que acreditamos de grande importância para o estudo da identidade no romance ora analisado: a) se lemos em Ali Shariati, citado por Said, que “O homem é uma **escolha**, uma luta, um constante vir a ser. Ele é uma migração infinita, uma migração dentro de si próprio, da argila a Deus; ele é um migrante dentro de sua própria alma (SAID, 2011, p. 507, grifo do autor); b) se Said afirma que “hoje em dia, ninguém é **uma** coisa só” e que “os rótulos [...] não passam de pontos de partida” (SAID, 2011, p. 510, grifo do autor); c) se considerarmos que nosso protagonista ocupa um “espaço de sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue” (BHABHA, 1998, p. 92) e que o termo

“identidade”, assim como “multiculturalismo”, “raça”, “etnicidade”, “diáspora”, só pode ser utilizado “sob rasura (HALL, 2009, 49), podemos concluir que Miguel é, de fato, um “duplo” que ao mesmo tempo não é nada e que é justamente esta duplicação que leva ao aniquilamento da sua identidade. A personagem é, portanto, um sujeito com problemas identitários em busca de pertencimento, pois, em Portugal, não se sente português, e, embora seu coração escolha pertencer a Moçambique, tampouco pode ser considerado moçambicano, uma vez que “nasceu no país dos outros” (p. 101), ou seja, não apenas não pertence àquele país, como também não é visto pelos moçambicanos como “um deles.”

Como consequência, constatamos o desejo de Miguel de começar tudo de novo, de voltar ao passado e de não ter de voltar a Portugal, de rever a Maria de Lurdes que conhecera e, principalmente, de não ter havido traumas de infância. A esse respeito, é oportuno transcrever o que Almeida, depois de Freud, diz sobre as neuroses traumáticas: “o indivíduo permanece como que suspenso, psiquicamente fixado no trauma” (ALMEIDA, 2005, p. 67). Daí a dificuldade que o protagonista tem em seguir adiante e em superar o trauma, mesmo depois de passados quase trinta anos.

Essa vontade de parar o tempo também se apresenta na citação abaixo, o que nos leva a identificar traços de semelhança entre a memória daquilo que Miguel perdeu e que deseja resgatar com os sentimentos expressos por Marcel Proust em *Em busca do tempo perdido*. Para o jovem Miguel, naquela época, as coisas faziam sentido, embora não se desse conta da sua real situação em Moçambique, o “paraíso perdido” da sua infância feliz:

Exatamente por esta ordem: a piscina do hotel, o fio de coqueiros e o pôr-do-sol<sup>37</sup>. Há coisas que, um dia, têm de lembrar uma ordem, e essa ordem era a forma como o mundo se ordenava há muitos anos, quando existia paraíso. Porque, necessariamente, o paraíso não existe no futuro, mas apenas naquilo que se perdeu [...] Todos os paraísos são paraísos perdidos, mundos organizados apenas na nossa memória, num dia de que não se regressa como se regressa da morte ou de uma história de amor. Podemos esconder que regressamos da morte [...] e podemos esconder uma história de amor durante anos [...] Mas não podemos esconder mais nada. Não podemos esconder essa ordem que as coisas tinham, há muito tempo, quando o paraíso se tocava com a ponta dos dedos, com uma ordem de voz, com um pedido, uma palavra, um nome. O paraíso é só isso. Um nome. E uma ordem para as coisas. Essa ordem, exatamente essa ordem: a piscina do hotel, o fio de coqueiros e o pôr-do-sol. (p. 103-104).

---

<sup>37</sup> A metáfora do pôr-do-sol é uma constante na obra de Nietzsche, conforme observa Almeida (2005).

O paraíso de Miguel resumia-se, devido a sua condição de classe, na vida confortável que levava em Lourenço Marques, num tempo em que tudo estava ao alcance de suas mãos e no qual bastava uma ordem para se conseguir o que queria. O Hotel Polana, com seu almoço de domingo, sua piscina e seu chá das cinco, era o microcosmo dessa vida, onde os colonos portugueses a levavam à moda inglesa, um típico exemplo de “imitação”, recurso usado por colonizados no processo de assimilação da cultura do colonizador. Isso reforça a tese de Santos de que Portugal era uma colônia informal da Inglaterra.

Ao ser arrancado, então, de sua zona de conforto e do local que considerava seu, o protagonista tem dificuldades para adaptar-se psicologicamente à nova vida. Daí decorre o sentir-se um exilado em Portugal, pois jamais se imaginou fora de Moçambique. A própria personagem lamenta esse fato ao afirmar que havia regressado a Portugal “em 1973. Dois anos antes da independência. A dois anos de ser moçambicano” (p. 223). Nessa passagem, vemos, novamente, a questão de como Miguel se classifica bem como a necessidade que sente em fazê-lo, uma vez que, imagina que se não tivesse partido, poderia ter conseguido o *status* de moçambicano após a independência.

Tratando mais uma vez do tema do exílio, Said alega que este “é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada”, pois “suas realizações são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre” (SAID, 2003, p. 46).

Said acredita que no exílio:

Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial e cair na armadilha do cinismo petulante, bem como da falta lamuriosa de amor (SAID, 2003, p. 57).

Sentindo-se exilado em Portugal, tal como se lê em Said, o protagonista não se identifica com os portugueses nem com seus próprios parentes, conforme veremos nas próximas citações. Encara os primos como inimigos, promete vingar-se deles e critica severamente sua condição social e os hábitos dela decorrentes. Também os considera envergonhados e sujos, utilizando-se também de estereótipos para descrevê-los.

Homi Bhabha (1998, p. 105) observa que os estereótipos são a principal estratégia do discurso colonial, pois, por meio de categorias fixamente pré-estabelecidas, o colonizador pode impor sua supremacia ao colonizado. No romance, porém, vemos um descendente de portugueses utilizando-se de estereótipos para descrever o próprio povo português, o que reforça a ideia do não pertencimento de Miguel em relação a esse povo. Nessa corrente, Said explica que “os exilados olham para os não exilados com ressentimento. Sentem que eles pertencem a seu meio, ao passo que um exilado está sempre deslocado” (SAID, 2003, p. 54).

Realçamos, também, o estranhamento que a personagem sente em relação ao contraste da cor da pele, provavelmente, consequência da diferença climática entre Portugal e Moçambique, e a questão da língua, apresentada, talvez, como o único fator em comum e que, via de regra, seria um facilitador nessa fase de adaptação à nova vida, uma vez que o não conhecimento do idioma local dificulta em muito a vida do exilado. Porém, se considerarmos a língua como reflexo de uma cultura, quantas outras consequências a colonização causou ao impor sua língua e sua cultura aos países colonizados, e que ainda merecem um estudo mais profundo?

Nesse ponto gostaríamos de citar uma frase de Hannah Arendt, a qual se viu obrigada a abandonar sua terra natal por ocasião da ascensão do nazismo. Ao ser perguntada, em entrevista concedida a Günter Gaus, sobre o que resta da sua relação com a pátria, ela responde: “Resta a língua” (ARENDDT, 2008, p. 42). No romance estudado, porém, a língua não ajudou na integração da personagem a seu novo meio, pois, conforme observa Renan, “a língua convida o povo a unir-se, mas não o obriga a fazê-lo” (RENAN, 1998, p. 32, tradução da autora). Assim, vemos no romance, que, apesar do idioma ser o mesmo, a identificação de Miguel com o povo português é nula. Pode-se sentir até, pelo modo como os primos são descritos por meio do ponto de vista do protagonista, certa dose de ciúme, conforme vimos acima com Said:

A língua era a mesma, a pele mais pálida, os fins-de-semana mais curtos, e um bando de tios, de primos, de tias. Um bando de primos sujos e envergonhados que frequentavam a escola e tinham boas notas e passavam a Páscoa e o Natal em Mirandela, e tinham bicicletas e prêmios por passarem de ano. Ele conhecia-os<sup>38</sup>, sim. Vingá-ria-se deles quando chegasse o tempo, quando viesse a altura certa, a estação do ano. Um bando de primos sujos e com doenças, vestidos de Páscoa e de Natal,

---

<sup>38</sup> Essa frase é típica do discurso colonial, servindo de base para justificar os estereótipos.

calçados de domingo e de dia de semana, arrumados nos bancos de trás dos carros e nos bancos de frente da missa [...] (p. 98-99).

Outro ponto que nos cabe destacar é o fato de a personagem se mostrar intransigente em relação aos portugueses e de se recusar a pertencer a Portugal. Tal como alega Said, “agarrando-se à diferença como uma arma a ser usada com vontade empedernida, o exilado insiste ciosamente em seu direito de se recusar a pertencer a outro lugar” (SAID, 2003, p. 55).

Enfatizamos, porém, o fato de que a família de Miguel, assim como a de Maria de Lurdes, ter retornado em 1973, ou seja, no período pré-Revolução dos Cravos. Dessa forma eles já estavam presentes por ocasião da revolução, do reconhecimento da independência das colônias, mais especificamente as de Angola e Moçambique, e do retorno cada vez mais dos nacionais. Isso nos leva a constatar que Miguel não só sofreu todas as consequências do retorno como também testemunhou o que aconteceu com inúmeras outras famílias que também retornaram. Por meio de seu relato, temos a representação do retorno humilhante de outros colonos portugueses, os quais, diferentemente daqueles dos outros impérios, e, conforme já foi dito, voltavam à metrópole em péssimas condições:

E então chegaram mais primos, primos ainda mais sujos e mais pobres, sem nada, alguns ficaram a viver lá em casa, ocuparam os dois quartos que sobravam, vinham de África, “tinham perdido tudo”. Como se perde tudo assim de repente? Como se perde a vida em caixotes alinhados em Alcântara, onde foram buscar um deles, um caixote com mobílias desfeitas, um gira-discos antigo, uma coleção de quadros com paisagens de Gorongosa<sup>39</sup>, dois serviços de jantar comprados na África do Sul, um tapete comprado nos monhés de Porto Amélia, colheres de pau, roupa de cama e velhas camisas brancas de manga curta<sup>40</sup> que já não se usavam aqui. (p. 99, grifo do autor).

Depreende-se aqui que, a princípio, a condição que a família de Miguel manteve em Portugal após o retorno não era precária, uma vez que conseguiram abrigar uma família de parentes retornados em dois quartos disponíveis da nova casa, e também por Miguel considerá-los mais pobres (e sujos) que os que já moravam em Portugal. Os recém-chegados não tiveram a mesma sorte: haviam perdido tudo, exceto alguns caixotes com alguns pertences, recordações da vida na colônia. Os objetos trazidos exercem a importante função de ajudar na manutenção das lembranças do passado e na consequente manutenção de si mesmo, pois, “não é raro, quando se perdeu tudo, que se perca a si próprio” (LEVI, 1997, p. 26). Na

---

<sup>39</sup> Parque Nacional situado na zona centro de Moçambique.

<sup>40</sup> Traje típico do funcionário colonial português.

mesma corrente, Candau afirma que “o sequestro de objetos que evocam a vida exterior é, ao mesmo tempo, um seqüestro da identidade” (CANDAU, 2012, p. 160).

Mas esses parentes não seriam os últimos a retornar. Relembrar tudo isso desperta em Miguel, uma vez mais, a necessidade de definir-se. Por que ele se considera diferente do “bando de primos” portugueses ou dos primos que retornavam da África? Na passagem seguinte, vemos os primos servirem de espelho para Miguel ver a si mesmo e, uma vez mais, a tentativa de defini-lo. Desta vez, entretanto, não pelo que ele é, mas pelo que não é:

E vinham então os primos, muito brancos, muito pálidos, muito doentes, **e essa foi a última imagem que teve da sua própria vida**, os primos a chegarem a casa, os primos brancos e doentes, e os primos ainda mais sujos que regressavam de África, **e ele não era retornado nem colono, nem português a sério**, tive uma quinta em África, qual é o problema? (p. 100-101, grifo nosso).

Se Miguel não era retornado nem colono nem português, restava-lhe ser moçambicano? Tecnicamente falando, era nascido em Moçambique, mas filho de um colono português retornado. O fato de ter nascido em Moçambique, porém, não o torna, necessariamente, moçambicano, principalmente do ponto de vista dos moçambicanos originais, não só por ser filho de colono português, mas também, e talvez, principalmente, por ser branco e por representar as relações de superioridade e de opressão, entre outras, sustentadas pelo colonialismo, as quais a personagem reduz a uma simples posse de terra, conforme constatamos no final da citação acima.

Com base nos últimos excertos acima, não se pode deixar de abrir espaço para levantar a peculiaridade da questão da alteridade que o romance suscita por ocasião desse retorno à metrópole. Com base na teoria lacaniana, vemos que um sujeito se define a partir da imagem que ele tem do outro. Cada um se define a partir do olhar do outro e do olhar sobre o outro. Nas relações decorrentes dos “descobrimientos” e do conseqüente sistema colonial, por uma questão de poder e de saber (SANTOS, 2010, p. 182), o *Outro* sempre foi o “descoberto”, o colonizado. Entretanto, o mesmo autor salienta que “as concepções que assentam em contrastes dicotômicos têm sempre uma forte componente especular: cada um dos termos da distinção vê-se ao espelho do outro” (SANTOS, 2010, p. 184). No caso em tela vemos a personagem Miguel, que não se identifica com os portugueses, encarar esses como o seu *outro*, ao mesmo tempo em que, ao ver os primos retornados, tem a imagem real da sua própria vida, pois, até então, tinha uma

consciência de si distorcida pela condição de superioridade que o português assumia da colônia, a qual era bastante distinta da realidade pós-retorno na metrópole, uma vez que então o *centro* havia virado *margem*.

De forma semelhante, constatamos no trabalho de Carolina Peixoto já aqui mencionado que o nível de impedância dos portugueses em relação aos retornados também era alto e esses eram descritos como “reacionários”, “fascistas”, “inimigos do povo.” “Também eram associados ao antigo regime salazarista ou aos movimentos saudosos desse regime, ou ainda a episódios de desordem ou violência” (PEIXOTO, 2011, p. 5). O excerto abaixo, assinado por Jorge Ramos e citado por Peixoto, deixa clara a questão da alteridade que ora levantamos:

Neste artigo só trabalharemos com um apelo que desde já lançamos a todos os retornados, no sentido de não alinharem na política. Digamos em uníssono: Não à política. De contrário seremos como “eles”.

“Eles” foram os homens que encaminhados por “sua” política, nos “levaram” a tal desesperante como incrível, e até ridícula situação. [...]

Dizem que somos REACIONÁRIOS e quejandos!

Provemos o contrário.

Como tal afirmações são falsas, facilmente o conseguiremos (“POLÍTICA? NÃO!”, *Jornal O Retornado*, 10/10/1975, p.12, grifos do autor).

O autor defende o não envolvimento dos retornados à política, a verdadeira culpada de eles (os retornados) estarem naquela situação completamente *Unheimlich*, conforme lemos em Freud. Vemos também o desejo expresso de não se tornar “um deles”.

Citamos, também, um trecho do editorial do segundo número do mesmo periódico, no qual há a defesa inflamada aos retornados, cuja imagem distorcida está sendo usada para semear a discórdia entre os portugueses, evidenciando a separação entre “nós” e “eles”, da qual vimos tratando:

Urge – e já tarda! – um amplo movimento de opinião pública tendente a esclarecer as grandes massas populares acerca das realidades, virtude e defeitos, dos ultramarinos, agora “retornados”, em consequência e nas circunstâncias do conhecimento geral.

A imagem criada ao “regressado” é, infelizmente, falsa. [...]

Dessa imagem distorcida, criada propositadamente em certos meios para lançar portugueses contra portugueses, sem resultado, uma imerecida, por injustificada, hostilidade.

O “retornado” mais não foi, na sua esmagadora maioria, do que um explorado. Para amealhar alguns cobres (que acabou por perder) o que hoje é “retornado” trabalhou de “ver a ver”. Isto é, de sol a sol. Passou privações, que só os que viveram no Ultramar saber avaliar.

Não é, pois, honesto nem coerente que se hostilize ou se mostre rancor ou azedume para com os “retornados”, violentamente traumatizados não só pela guerra, como ainda pelos saques, prisões arbitrárias, espancamentos, violações, humilhações a que foram sujeitos (“Fundo”, Jornal O Retornado, 17/10/1975, p. 1)

Nota-se também, por meio dos termos “rancor” e “azedume” o modo como os retornados eram tratados, o que, trazendo para nossa análise do romance de Viegas, pode justificar o sentimento de raiva e de não acolhimento vivenciado pelo protagonista. Dessa forma, vemos o periódico da época dialogando em sintonia com o romance e servindo de base para nossos propósitos. Do excerto, extrai-se, ainda, em relação aos temas de (auto)classificação e de alteridade que vimos pontilhando até agora, que o autor deixa de lado o termo *retornados* e usa *portugueses* contra *portugueses*, ou seja, é o *mesmo* contra o *mesmo*, embora naquele momento se vissem como o *outro*, ou seja, o português era o *outro* do retornado e vice-versa.

Nesses jogos de espelhos, é importante ressaltar, porém, que ambas as partes não se aceitavam como iguais, pois, cada uma refletia na outra a culpa, o fracasso, a humilhação do término da experiência ultramarina, ou como expressa Miguel Torga na epígrafe acima: era “metade de Portugal a ser remorso da outra metade”. Nesse contexto, apoiamos nossa tese do deslocamento sentido pelos retornados na explicação de Said:

E logo adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso território do **não pertencer**, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados de humanidade permanecem como refugiados e **pessoas deslocadas** (SAID, 2003, p. 50, grifo nosso).

Esses problemas sociais, econômicos e políticos pelos quais Portugal passou nesse período, sem sombra de dúvida, corroboraram para o sentimento de nostalgia que os retornados sentiam em relação à ex-colônia. Por esse motivo, é importante considerar como Miguel se sente em relação a esse local onde nasceu e cresceu e do qual foi arrancado, para ser posto em outro, numa posição de exílio (Said, 2003), de deslocamento (SAID, 2003; TODOROV, 2008; HALL, 2009). Por exemplo, como forma de manter os laços afetivos com Moçambique, Miguel mantinha-se informado sobre o que acontecia lá, as notícias da guerra, a independência, a guerra civil. Analisando esses atos do protagonista, é inevitável que lembremos o que seu pai o fazia em relação à metrópole quando moravam na colônia. A nostalgia que o colonizador português sentia em relação à metrópole também era sentida pelo retornado em relação à ex-colônia. Podemos apontar isso como uma peculiaridade do pós-colonialismo português.

Assim, vemos no romance que Miguel acompanhava o que se passava com os outros portugueses retornados, procurando notícias sobre eles, seus relatos etc.:

[...] Durante anos acumulei mensagens de todo o lado, nunca soube explicar o que colecionava, recados curtos de gente que queria reencontrar-se e nunca saberei explicar por que não de querer encontrar-se pessoas tão diferentes como estas, uma porque vivia da CUF e frequentava os Velhos Colonos, onde praticava natação embora estudasse no Liceu Salazar [...] e eu continuo jurando [...] que ainda volto para a minha terra, ambanine, amigo!, tenho saudades, há quem morra pelas alturas do Chimanimani [...] (p. 41-42).

A atividade de “coleccionador de memórias” exercida por Miguel assemelha-se em muito da do historiador uma vez que ambos pretendem impedir que o passado se perca. Os curtos relatos trazidos pelo narrador ajudam-nos a entender que o sofrimento de Miguel em relação à pátria abandonada também era compartilhado por muitas outras pessoas, que, assim como ele, declaravam seu amor por Moçambique e juravam que um dia retornariam. Uma vez mais, vemos, então, a questão dos jogos de espelhos, pois, o protagonista, por meio do sofrimento alheio, conseguia entender, ou até amenizar o seu próprio sofrimento, ou quem sabe até entender a si próprio. Nessa linha, Tununa Mercado oferece uma maneira de compreender como memória e exílio caminham juntos e que:

Mesmo que não seja para restaurar o fraturado, a evocação do lugar perdido se impõe, com diversos graus de complexidade: desde a nostalgia pelos hábitos mais primários – deleite gozoso de sabores, cheiros – até a dor dos lutos em ausência. E a memória não se empresta, no máximo pode ser compartilhada (MERCADO, 2009, p. 35)

Adicionando a literatura à dupla “memória e exílio”, vemos em *A luz do Índico*, de forma recorrente, a personagem evocando a sua pátria perdida por meio das lembranças que guarda de lá, em um diálogo constante com outros discursos como a culinária, a música, a arte, o cinema, o esporte. É nesse contexto que destacamos o excerto abaixo, no qual a oposição som/silêncio dá a tônica da tensão do momento vivido, representando o contraste entre as alegrias antes experimentadas e a apatia diante do retorno indesejado:

Ele voltaria várias vezes a essa imagem durante a sua vida [...] ele lembrava-se dessas canções de Lourenço Marques, “Oh mamy, mamy blue, oh mamy blue”, as canções do Rádio Clube de Moçambique antes dos programas de Parafuso, a voz de falsete, ridícula, o branco Parafuso a imitar os pretos, as anedotas de pretos envergonhados<sup>41</sup>, o pai dizia:

“Não me faltava mais nada”.

---

<sup>41</sup> Temos aqui um exemplo de como o negro era ridicularizado na mídia portuguesa da época, uma manifestação expressa de racismo e preconceito.

E desligava o rádio. E **ficava-se em silêncio** porque não havia televisão, a não ser naquela vez que foram até Marconi para ver um jogo de futebol, **ficava-se em silêncio**, que disco era aquele que a mãe ouvia?, *As curvas da estrada de Santos*, de Roberto Carlos, as revistas que chegavam de Lisboa, os livros de estampas, os álbuns de fotografias, os romances de aventura, livros de Leon Uris ou Michener. **Em 1973 o silêncio era muito pesado, denso, irreal**, mesmo com aquelas canções dos The Temptations, “Papa was a Rolling Stone” [...] e o som, ele não esqueceria o som da Orquestra Moderna os Embaixadores, parecia **o som que iluminava toda a sua memória**, a dos babás da pastelaria Princesa, a do bufê ao domingo, no Polana, a do chá das 5 (p. 74-75, grifo nosso).

Anteriormente, vimos o protagonista afirmar não entender por que pessoas tão diferentes haveriam de querer reencontrar-se, ou seja, sem entender o que unia essas pessoas. A esse respeito e, recorrendo mais uma vez a Said, cabe-nos levantar a interação que o autor afirma existir entre o nacionalismo e o exílio, na qual um não pode ser pensado sem o outro. Said explica que “os nacionalismos se desenvolvem a partir de uma situação de separação” (SAID, 2003, p. 49), o que ocorreu, por exemplo, no caso de Moçambique, por ocasião dos movimentos de independência levados a cabo pela FRELIMO. No estudo deste romance, porém, constatamos um nacionalismo “imaginado”, nos termos de Benedict Anderson<sup>42</sup>, compartilhado pelos descendentes dos colonos portugueses<sup>43</sup>, o que justifica a sensação de exílio experimentada por eles na metrópole. Isso nos incita a levantar uma relativa impropriedade do termo “o retorno dos nacionais”. Nacionais de onde? A que nação pertencia a massa de pessoas que em um curto período de tempo passou a habitar Portugal?

Nesse sentido, concordamos com a afirmação de Said de que “o exílio baseia-se na existência do amor pela terra natal e nos laços que nos ligam a ela - o que é verdade para todo exílio não é a perda da pátria e do amor à pátria, mas que a perda é inerente à própria existência de ambos” (SAID, 2003, p. 59). É exatamente essa perda que o protagonista não consegue superar.

Voltando ao tema dos relatos, gostaríamos de ressaltar que à época os meios de comunicação eram bastante precários, principalmente na África, o que dificultava em muito o reencontro com os conhecidos. Assim, diferentemente dos nossos dias com *internet*, *blogs*, redes sociais, como método de comunicação os retornados

---

<sup>42</sup> Para Anderson, a nação é uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

<sup>43</sup> Tal fato pode ser apontado como outra especificidade do (pós) colonialismo português.

colocavam anúncios em jornais<sup>44</sup>, em quadros de aviso em repartições ou locais públicos, nos quais procuravam colocar o máximo de informações possível na tentativa de encontrar alguém ou de ser encontrado. Essa busca pelo reencontro, observada, por exemplo, no fragmento seguinte, corrobora a ideia de que “os nacionalismos dizem respeito a grupos, mas, num sentido muito agudo, o exílio é uma solidão vivida fora do grupo” (SAID, 2003, p. 50). Daí a necessidade de reagrupamento, pois o que se quer, de fato, é o conforto do pertencimento. Vemos, também, nomes de cidades, de bairros e de escolas da ex-colônia funcionando como lugares de memória e como rastros ou pistas deixados por quem deseja ser encontrado:

E vinham recordações como uma catástrofe: [...] eu me chamo Helena, nasci na Beira em 1965 e vivi e cresci em Vila Machado e no Chimoio, melhor, em Vila Pery; morei em Lourenço Marques até 1974, andei na escola Governador Simas, morei na Malhangalene, na rua de Vila Real, passei pela escola primária Paiva Manso, eu chamo-me Jorge Henrique, vivi no recinto do Matadouro Municipal de Beira, em Inhamítua, perto do Dondo, fiz a instrução primária na Escola Oficial de Manga, o ciclo preparatório no colégio João XXIII, na Missão de São Benedito e o terceiro ano do curso geral de eletricidade na Escola Industrial e Comercial Freire de Andrade, e tenho saudades de Quelimane [...] (p. 42).

Constata-se da análise do protagonista aquilo que Said chama de “um sentimento exagerado de solidariedade de grupo e uma hostilidade exaltada em relação aos de fora do grupo, mesmo aqueles que podem estar na mesma situação que você”<sup>45</sup> (SAID, 2003, p. 55).

Vê-se também que Miguel sofreu bastante com tudo o que passou e isso trouxe-lhe grandes consequências psicológicas, principalmente no que tange à formação de sua identidade. O narcisismo da personagem decorrente do exílio reflete-se na narrativa, a qual é centrada nele, em suas recordações e em seu sofrimento. Constata-se, então, o fato de que maior importância é dada ao que aconteceu com a família de Maria de Lurdes do que o que se passou com sua própria família. Há apenas uma menção de que seu pai faleceu, mas nada sobre a mãe ou a irmã.

---

<sup>44</sup> Carolina Peixoto (2011) informa que no *Diário de Notícias*, periódico que circulava em Portugal à época, havia uma sessão chamada “Descolonização”, na qual eram divulgados, entre outras matérias, comunicados do Instituto de Apoio ao Retorno dos Nacionais (IARP). Esses comunicados cumpriam a função social de divulgar avisos que facilitassem o reencontro de familiares e/ou documentos perdidos, informar os locais onde proceder aos trâmites burocráticos necessários à regularização da situação das famílias e onde conseguir ajuda do governo.

<sup>45</sup> Como os retornados de Angola, por exemplo.

Sendo Miguel não só o protagonista do romance, mas também o detentor das recordações que servem de base à narração, é por meio dessa personagem e de seu ponto de vista que o leitor é apresentado às consequências do retorno à metrópole para a família de Maria de Lurdes.

Conforme mencionado anteriormente, Maria de Lurdes pertence a uma família judia, povo do qual o termo diáspora se originou, devido às diversas expulsões forçadas dos judeus e da conseqüente formação de comunidades judaicas pelo mundo<sup>46</sup>.

No romance ora estudado, vemos, então, uma família de judeus sendo submetida a mais uma diáspora, a mais um deslocamento, dessa vez, porém, não por questões religiosas, mas por serem portugueses. Entretanto, tendo em vista o foco principal deste capítulo, não se pode olvidar o fato de que a religião sempre foi um fator determinante na identidade do povo judaico, cujas tradições são repassadas dos mais velhos aos mais novos, exercendo o papel de importante recurso identitário, como forma de evitar a sua perda por meio do esquecimento. Nesse caso, pode-se entender a memória como uma forma de compensar a ausência de um território fixo.

Dessa forma, observamos no romance a matriarca da família funcionar como guardiã e difusora dessa memória, do mesmo modo que sobre a filha de Maria de Lurdes, Rute, recai o encargo de receptora das tradições passadas pela avó. Ressaltamos que as tradições judaicas não eram seguidas à risca pela família em Moçambique, onde havia certo relaxamento às regras. Uma vez na metrópole, porém, a mãe de Maria de Lurdes agarra-se à religião como tábua de salvação para todos os males, principalmente pelo fato de ter ficado viúva um pouco antes do retorno com a tarefa de criar três filhos adolescentes sozinha. Por esse motivo, podemos entender que a fé em raízes comuns e um destino compartilhado fazem parte do corpo social da comunidade judaica, o que provavelmente seria um fator a contribuir para a adaptação daquela família em Portugal.

Mas a acolhida da religião não foi suficiente para a integração à nova vida da família que nutria sentimentos pela ex-colônia, ainda mais pelo fato de o patriarca ter

---

<sup>46</sup> A migração judaica para Portugal é bastante antiga, com registros comprovados a partir do século VI d.C. A vida naquele território, entretanto, sempre foi caracterizada por perseguições, não só por questões religiosas, mas também por fatores socioeconômicos. Durante o período da inquisição, muitos judeus viram-se obrigados a converter-se ao catolicismo ou a refugiarem-se em outras regiões, além de muitos terem tido seus filhos sequestrados e obrigados a seguir o catolicismo.

falecido e estar enterrado em Lourenço Marques, motivo forte o bastante para nutrirem o sentimento de nostalgia por aquele local, florescendo nos filhos o desejo de retornar. Conseqüentemente, a família fragmenta-se. O irmão mais velho muda-se para os Estados Unidos devido a uma bolsa de estudos. David, o irmão mais novo, tem sérios problemas de adaptação e acabada retornando para a ex-colônia: “[...] começou a tomar drogas, a chumbar nos exames e a regressar a Moçambique” (p. 185). Ressaltamos como o autor coloca as três ações da citação acima em pé de igualdade, todas relacionadas ao fracasso da personagem: o uso de drogas, o mau desempenho escolar e o retorno a Moçambique. De volta à ex-colônia, porém, David já não encontra o mesmo lugar, e sofre pela incosequência de seu ato. É graças à ajuda de Maria de Lurdes que consegue ser resgatado; porém, em péssimo estado. Essa é a primeira vez que ela retorna a Moçambique:

Ele estava no lugar errado e no momento errado. Foi preso, sim, e mandado para o Niassa [...] Esqueceu-se do passaporte em casa dos amigos, não tinha nenhum documento, só 15 dólares, que não chegavam para comprar um polícia, nem mesmo nessa altura. Não tinha documento de trabalho, nada. Quando lhe perguntaram pela nacionalidade, ele disse “moçambicana”. Errado. Moçambicano branco era pior que um rodesiano da época [...] David da Mata conseguiu escapar. Saltou de uma coluna militar ou mais ou menos militar, foi parar à Beira ainda hoje não se sabe como, sem papeis, e resgatado. Resgatado por Maria de Lurdes, resgatado pela irmã (p. 246-247).

Depreende-se desse excerto o estado de perturbação do rapaz, por andar sem dinheiro e sem documentação, num país em guerra no qual imperava um grande ressentimento pelos ex-colonizadores. Por esse motivo, sua situação agrava-se ao declarar-se moçambicano<sup>47</sup>, pois, na Moçambique recém-independente, os descendentes de colonizadores lá nascidos não eram vistos como compatriotas e sim como inimigos. Inimigos todavia mais odiados que os rodesianos<sup>48</sup>, que apoiavam a RENAMO, grupo rival da FRELIMO.

O casamento de Maria de Lurdes com um engenheiro considerado o “perfeito marido judeu” e o nascimento da filha do jovem casal, Rute, acende na avó a esperança na continuidade da sua família:

---

<sup>47</sup> Essa declaração revela que David, da mesma forma que vemos nos relatos colecionados por Miguel, considera Moçambique a sua pátria, o que se evidencia ainda mais pelo desejo de retornar a ela. Destacamos também a manutenção de amigos na ex-colônia.

<sup>48</sup> A Rodésia, atual Zimbábue, que faz fronteira com Moçambique, era financiada por países capitalistas para fornecer ajuda militar aos integrantes da RENAMO, na luta contra o socialismo/comunismo, que apoiava a FRELIMO. Assim, a guerra civil moçambicana pode ser vista como um tabuleiro não tão frio da Guerra Fria.

[...] mas a mãe morria se ela não se chamasse Rute, Rute, a moabita, Rute, a convertida, porque era preciso que alguém se convertesse de novo naquela família de judeus que tinha abandonado a sinagoga de Lourenço Marques [...] (p. 185).

[...] Quando Rute nasceu ficou assente que a família continuava, toda a gente deu os parabéns na sinagoga, que abriu para a oração da tarde.

“Ach, ach. Filha de judia. Há-de ter filhos judeus”, disse alguém, disse alguém. Um amigo de família (p.186)<sup>49</sup>.

Porém as coisas não saem como planejadas pela matriarca: o casamento de Maria de Lurdes fracassa e Rute não apresenta sinais de interesse pela religião. Em um encontro entre Miguel e Maria de Lurdes, ela lhe conta:

Eu tenho uma filha, uma filha simpática. Está no liceu. A minha mãe trata dela aos sábados e domingos, é uma segunda pequena maldição. Eu digo maldição por dizer, mas a minha mãe regressou ao judaísmo como uma última barreira contra isto tudo, contra a própria filha que se divorciou, os irmãos que saíram de casa, o ruído dos vizinhos, a televisão aos sábados, o colesterol alto. Eu era a noiva judia perfeita, não sei se entendes isso. Mas eu era isso tudo que não entendes (p. 142-143).

Vemos, no excerto, a religião ser apresentada, ao mesmo tempo, como um mal e como solução para todos os males. O casamento entre “o perfeito marido judeu” e a “noiva judia perfeita” não garante o sucesso da relação. Na sequência da citação acima, Maria de Lurdes confessa a Miguel: “Mas eu queria era começar tudo de novo” (p.145), e pergunta-lhe: “Do que tens mais saudades?” (p. 145). Miguel lembra-se da cena da piscina quando ela baixava o maiô debaixo d’água e faz-lhe uma proposta de casamento. Mas a religião novamente é uma barreira; o não estar em Moçambique novamente é uma barreira, e Maria de Lurdes, aparentando ser mais realista que Miguel, acredita que não há como voltar o tempo perdido:

“Podemos estar debaixo destes lençóis, podemos dormir juntos, mas não casamos nem temos filhos. A minha mãe não ia gostar. Os meus irmãos não iam deixar.”

[...]

“Em África talvez fosse possível, no meio daquela confusão, porque havia coisas que se desculpavam. A comida, os dias da semana, os dias do ano, a ida à praia. Mas aqui é mais difícil. Estamos na Europa.”

“E o que tem a Europa?”

---

<sup>49</sup> Nesse sentido, Candau explica: “é impossível para todos os judeus esquecer a Shoah, acontecimento que foi a consequência da negação de seu direito de existir porque eram judeus. Não é possível desfazer-se com a mesma facilidade de todas as identidades, simplesmente porque elas não são todas estruturadas pelas memórias equivalentes. Se a memória judaica fosse débil, poder-se-ia imaginar que um filho nascido de pais judeus não fosse judeu. Mas justamente porque a memória da tragédia é forte, mais forte ainda que aquela dos deportados políticos, um filho nascido de pais judeus não pode ser outro senão judeu, pelo menos durante muito tempo ainda. É a força da memória das tragédias: está sempre pronta a assombrar os indivíduos e os grupos que se consideram seus guardiões” (CANDAU, 2012, p. 156).

“Na Europa temos mais regras, tu não entendes. O *shabbat*. A comida. As festas na Sinagoga. O casamento. Se estivéssemos em Moçambique ías a Joanesburgo fazer a conversão [...]”

“Podemos ir a Moçambique.”

“E tu podias converter-te, sim, eras um judeu de Filadélfia, ou dos mais devassos de Telavive, e íamos para Inhambane, Quelimane ou para a ilha. Há coisas que não voltam, há coisas que são como são. Acabou, isso. Acabou tudo. Eu sei que acabou, estive lá, estive lá e vi que acabou” (p. 145-146).

Constatamos a partir desses fragmentos, que, assim como Miguel, Maria de Lurdes também está impregnada pela “ideologia dos ‘velhos bons tempos’ e pela ‘nostalgia’ de um passado idealizado” (CANDAU, 2012, p. 88). Ambos nutrem o desejo de começar tudo de novo, de voltar a ter a vida que tinham em Moçambique, mesmo depois de passados muitos anos. Vemos também a moça insinuar que se tivessem permanecido na África, poderia haver uma possibilidade para o casamento entre os dois, pois os fatores que acentuavam a permanência da tradição judaica por aquela família, como a culinária, a indumentária, expressões e perfis corporais, gestualidade, ritos religiosos não eram mantidos com o mesmo rigor que na Europa, uma vez que, conforme observa Candau, “os membros de um grupo depositam, para seus próprios usos, a imagem de seu passado mais conveniente às suas necessidades comuns” (CANDAU, 2012, p. 97). Na África, praticavam um judaísmo “adaptado” àquela realidade e isso era mais um motivo para a idealização do local por eles.

Dessa forma, como a tradição não era observada “tradicionalmente” e como não era uma “referência legitimadora no presente”, não passava de uma “forma vazia de todo o conteúdo compartilhado pelo grupo” (CANDAU, 2012, p. 122). Assim, vemos Maria de Lurdes mostrar os seios para Miguel na adolescência, ir para a cama com ele na fase adulta, ao mesmo tempo que aceita que não se podem casar, por ele não ser judeu. Em outras palavras, as ações da moça ora condizem com sua religião, ora não, manifestando uma visível “tensão identitária” da personagem.

Por esse motivo, mesmo sabendo que as coisas em Moçambique já não são as mesmas, Maria de Lurdes decide voltar para lá pela segunda vez, agora de forma definitiva, pois, assim como Miguel, psicologicamente, ela nunca saiu de lá. A moça deixa mãe e filha e vai, talvez por remorso, “viver para Moçambique” (p. 190). Durante os dois anos do que passou na ex-colônia, percorreu grande parte do país sozinha, atitude condenada por todos devido ao perigo que representava,

começando a apresentar sinais de insanidade mental. Por meio dos relatos das personagens que cruzaram seu caminho pode-se perceber que sua figura vai-se esvaziando pouco a pouco até o seu desaparecimento definitivo. Foi mais uma vítima dos impérios do passado. É para procurar Maria de Lurdes que Miguel decide regressar a Moçambique, ou o que restou dela em suas lembranças.

#### 4.3 A VOLTA PARA A EX-COLÔNIA: SONHO OU REALIDADE?

*Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.*

Stuart Hall

*É sempre o mesmo “eu” que retorna, mas enquanto “outro”, um outro que se renova, se refaz e se modela a cada instante, a cada final e a cada recomeço.*

Kierkegaard

*Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e da lá embarcamos numa (interminável) viagem.*

Iain Chambers

Ao mesmo tempo em que Hall afirma que “cada dispersão carrega consigo a promessa do retorno redentor”, Chambers (apud Hall, 2009, p. 27) defende que “não se pode jamais ir para casa”. A aparente contradição entre os dois autores pode ser resolvida se considerarmos que ao desejar retornar a casa, o sujeito imagina-se voltando a uma situação anteriormente vivenciada, isto é, vislumbra não apenas o retorno a um lugar, mas também a um tempo passado, o qual, em seu entender, permaneceu petrificado desde a sua partida. Esse retorno supostamente poria fim

nas angústias sofridas por estar fora de casa. Mas nada permanece imutável, nem o tempo nem o lugar nem mesmo aquele que retorna, que também já não é o mesmo, mas uma outra versão do seu mesmo, modificado pelo transcurso do tempo e pelas experiências vividas.

Dessa forma, podemos entender que não existe o verdadeiro retorno. Esse não passa de uma ilusão, uma fantasia, uma busca por algo que era caro ao sujeito, mas que este jamais conseguirá alcançá-lo novamente. O retorno não passa de uma nova ida revestida de um caráter essencialmente psicológico, pois, a “cena primária” não volta atrás. Ou como resume Lourenço (2001, p. 82), adaptado para nossos propósitos: “A tentativa de regressos míticos, quer no pátrio ninho, quer a lugares de sonho [...] é histórica e psicanaliticamente um reflexo infantilista de “meninos de sua mãe”, a qual já não está disponível para os receber.” Assim, considerando a metáfora do lar como o útero materno, conforme o fez Freud, o desejo de retornar para casa equivale ao de retornar ao primeiro lar que cada um de nós um dia habitou, e, da mesma forma que é impossível voltar para lá, também não se pode voltar para casa.

Inerente a todo retorno são os trajetos realizados, tanto o inicial, quando se deixa algum lugar, quanto aquele no qual se retorna. Logo, difícil é desassociar o tema do retorno ao de viagem, este bastante recorrente na literatura, cujo exemplo talvez mais conhecido seja a *Odisseia* de Homero. Mais que um simples percurso, porém, as viagens revestem-se de simbolismos, representando crescimento, amadurecimento, autoconhecimento etc. daqueles que as realizam. Importante ressaltar que foi por meio de viagens que o povo português, assim como outros povos europeus, construiu seu império. Nas “descobertas” decorrentes dessas viagens e no contato com o *Outro*, o europeu pôde, então, descobrir a si próprio.

Com base nessas considerações iniciais, passaremos a analisar, neste estágio, as implicações decorrentes do retorno do protagonista de *A Luz do Índico* à ex-colônia portuguesa, cuja lembrança foi mantida por ele intacta durante quase trinta anos. É dessa forma que Miguel mantém Moçambique em sua memória, com a ilusão de que esta não mudou através do tempo, continuando a ser a Pérola do Índico, a Cidade das Acácias, na qual os portugueses viveram anos gloriosos durante o período colonial. Em termos metafóricos, o trauma de ter deixado sua terra natal se equipara ao trauma do nascimento, mencionado no item anterior. Tudo funciona, entretanto, como se a personagem permanecesse ligada a Moçambique

por meio de um cordão umbilical psicológico, que, ao manter elos fortes com aquele local, o impede de superar o trauma inicial.

Nesse sentido, vimos nos itens anteriores como foi penoso para Miguel ter de deixar seu local de nascimento e tudo aquilo que lhe era mais significativo. A personagem passa, então, quase três décadas de sua vida atormentando-se por ter saído de Moçambique e por ter perdido sua paixão de adolescente, sem conseguir superar essa perda e desprender-se do passado. Dissemos também que Maria de Lurdes, passando também por uma tensão identitária igualmente insuperável, decide abandonar tudo em Portugal, inclusive sua filha, e viver para Moçambique, realizando trabalho humanitário voluntário. Dois anos após o retorno de Maria de Lurdes para a ex-colônia e de seu suposto desaparecimento, é Miguel quem decide voltar para procurá-la, utilizando como pretexto uma viagem de negócios. É o fato de Maria de Lurdes estar em Moçambique que impulsiona Miguel a voltar para “casa.” Em termos metafóricos, Maria de Lurdes é a própria casa, ou seja, é o ponto de partida e o ponto de chegada.

Esse retorno é na realidade uma volta ao passado à procura daquilo que ele perdeu: um sentimento de pertencimento e de estar-se em casa, algo que o protagonista não sente na metrópole, uma vez que tudo que o pós-colonialismo lhe trouxe foi uma crise de identidade e uma confusa consciência de si. Miguel parte com a esperança de que tudo estaria como era antes e de que tudo voltaria a seu lugar. Parte a caminho do “retorno redentor”, do qual nos fala Hall, em busca de seus dois amores do passado, Maria de Lurdes e Lourenço Marques, para ele mais que simples objetos de nostalgia, sendo que ambas agora já não são as mesmas e aquilo que ele conheceu só existe em seus sonhos e em sua memória.

A volta de Miguel para Moçambique e sua busca por Maria de Lurdes pode ser entendida como uma metáfora daquilo que ele poderia ter vivido e não viveu, do que, poderia ter sido e não foi. É a tentativa de retorno a uma história de vida e a um amor, cujo destino foi alterado por uma guerra e pela conseqüente ida a Portugal, ou, como diz Hall (2009, p. 27): um destino no qual “a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente.” Tal como fazem os ursos, Miguel hiberna nos anos frios e cinzentos que passa em Portugal, demonstrando, que o clima também era um fator que dificultava sua adaptação. Seu percurso ficou estagnado, como se o tempo, para ele, não tivesse passado. Dessa forma, Miguel questiona-se: “Procuro-a em nome de que?, pensou então. Não havia nenhuma razão para procurar Maria de

Lurdes, apenas o passado, e o passado não justificava nada. Nem uma viagem a Moçambique, nem uma viagem ao Niassa” (p. 190). Mesmo assim, segue em frente em seu caminho para trás, minado de relações agonísticas entre passado e presente, no qual as chances de ocorrer a ruptura entre suas recordações intactas do período colonial e a realidade atual do país africano são grandes.

O romance coloca, então, interagindo no mesmo cenário, os sujeitos pós-coloniais, não mais em uma posição vertical, mas influenciados por outras formas de relação de poder, as quais, conforme explica Hall (2009, p. 107), aparecem “deslocadas e descentradas por um conjunto de outros vetores – as ligações transversais ou que cruzam as fronteiras dos Estados-nação e os interrelacionamentos *local/global* que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação”. O retorno de Miguel à ex-colônia revela “as duplas inscrições do encontro colonizador, o caráter dialógico de sua alteridade, o caráter específico da sua diferença, a centralidade das questões narrativas e o imaginário da luta política”(HALL, 2009, p. 108), pois, de acordo com Shohat (1992, p. 109), esse “passado poderia ser negociado diferentemente, não como uma fase estática e fetichizada a ser literalmente reproduzida, mas como conjuntos fragmentados de memórias e experiências narradas”.

Por sua vez, Paul Ricoeur (2007, p. 48), ao tratar do tema do “dever de memória”, afirma que “boa parte da busca do passado se encaixa na tarefa de não esquecer” o que, no caso em tela, poderia ser um desejo inconsciente da personagem de não deixar esse passado se apagar, pois, segundo o mesmo autor (2007, p. 107), “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si.” Assim, podemos entender que todo o esforço de Miguel por lembrar-se de Lourenço Marques é na realidade uma tentativa de manutenção da identidade que ele acredita e quer ter. Logo, essa viagem pode ser vista como uma metáfora ainda mais abrangente: a da busca por si mesmo, uma vez que sua identidade ficou suspensa por ocasião da ida a Portugal. Por esse motivo, Miguel precisa retornar a Moçambique para poder encontrar-se e, a partir desse momento, poder seguir adiante.

É nessa volta de Miguel à ex-colônia que se centra a narrativa de *A luz do Índico*, pois tudo o que foi analisado até então, e que ainda merecerá um estudo mais detalhado no capítulo seguinte, são as lembranças que a personagem vai tendo ao longo dessa viagem. Essa narrativa, na qual as reminiscências do protagonista são mescladas às passagens do tempo presente, não segue uma

sequência cronológica, sendo-nos apresentada como varias cenas embaralhadas. Isso desperta no leitor o interesse por montar o quebra-cabeça e decifrar o verdadeiro percurso da viagem de Miguel por Moçambique.

O tempo, em *A Luz do Índico*, por ser baseado em recordações, é de fato incerto e duvidoso, não apenas na cronologia dos fatos narrados, mas também na definição do tempo decorrido. Assim, ilustramos como o narrador sintetiza a vida do protagonista: “Mas o que mais havia era a raiva e muitas lágrimas, e ele teria 18 anos, 18?, muita raiva, mas a vida é assim mesmo, 25 anos depois já não há raiva, o tempo destruiu o coração, só isso, o tempo destruiu o próprio tempo” (p. 99).

Essas idas e vindas temporais demonstram a influência da memória do protagonista na narrativa, pois as cenas vão se formando conforme a personagem vai-se lembrando dos eventos, e reforçam o estado confuso de Miguel e o sentido onírico que às vezes é insinuado pelo narrador. Isso nos faz lembrar mais uma vez o início de *Em busca do tempo perdido*, no qual o narrador relata experiências que transitam no “limiar entre vigília e sono, realidade e lembrança” (conforme posfácio de Jeanne-Marie Gabnebin. N. E. n.º 5, p. 24 da obra citada). De forma semelhante, a busca por uma mulher e sua associação a um cidade também podem ser vistas na obra de Proust:

Se, como às vezes acontecia, apresentava os traços de alguma mulher a quem conhecera na vida, **ia dedicar-me inteiramente a este fim: encontrá-la, tal como os que empreendem uma viagem para ver com os próprios olhos uma desejada cidade e imaginam que se pode gozar, em uma coisa real, o encanto da coisa sonhada** (PROUST, 2006, v. 1, p. 22, grifo nosso).

São essas relações entre sonho e realidade que passaremos a analisar nesta etapa, que se propõe ser menos teórica que as demais. Assim, convidamos os leitores a embarcarem junto a Miguel nessa viagem pelo país africano, passando por Maputo, Nampula, Ilha de Moçambique, Cobué, Lago Niassa, Lichinga, Pemba e Beira.

Começamos pela cena do aeroporto<sup>50</sup>, onde Miguel está aguardando para pegar um avião. É perceptível que a memória de Miguel interfere no que ele realmente está ouvindo como uma recusa a aceitar os fatos. Visível também sua implicância com os colonizadores, numa forma de ressentimento, como se a personagem incorporasse uma inversão de papéis e se colocasse do lado dos

---

<sup>50</sup> Provavelmente o aeroporto de Maputo.

colonizados, o que é mais um indício de sua crise identitária, afinal, de que lado ele realmente está?:

Os ruídos do aeroporto não são os mesmos, mas ele recorda-se da voz dos altifalantes, há muito tempo, lembra-se da voz **pomposa, irritante, com a gramática correta e as vogais abertas**: “Voo para Pemba com escalas na cidade de Beira e em Nampula.” Melhor: Voo da DETA para a Beira, Nampula e Porto Amélia.” Para Porto Amélia. Foi o que seus ouvidos ouviram, quisesse ou não. **Voz traiçoeira. Colonial** (p. 36, grifo nosso).

Relevante destacar a importância do aeroporto na narrativa por ser um local de passagem, não só no sentido geográfico, representado pelos trajetos realizados pelo protagonista (Moçambique – Portugal, duas vezes; Portugal – Moçambique, uma vez e os voos domésticos no país africano), mas também no sentido temporal, muito embora o decurso do tempo não seja tão perceptível para Miguel. É uma espécie de “máquina do tempo”, transportando a personagem a diferentes períodos da história.

O trecho abaixo, no qual se apresenta uma passagem entre o voo da personagem para Portugal e o de volta para Moçambique, reforça a ideia de estagnação por meio do verbo “dormir”, ou seja, é como se Miguel tivesse adormecido no voo para Portugal e só despertasse por ocasião do regresso para Maputo, ou melhor, para Lourenço Marques, como o protagonista prefere continuar chamando, uma vez que seu estado psicológico o impede de aceitar as mudanças, afetando sua própria maneira de compreender e de viver o presente:

[...] foi essa a última imagem que tive antes de embarcar no avião e de o avião levantar voo, e antes de adormecer, e de dormir, e de acordar para ver, estremunhado e gelado, a primeira luz do Índico 25 anos depois, 26 anos, uma vida inteira, o avião curva-se ligeiramente, vê-se a baía de Lourenço Marques. Como fui capaz de viver em outro lugar [...] ? (p.101).

De modo semelhante, o verbo “dormir” nos remete à ideia do verbo “sonhar”, pois em algumas partes da narrativa a linha que separa o sonho da realidade é muito tênue. Não é só Miguel que sonha, porém. Outras personagens têm seus sonhos relatados, contribuindo para suscitar a dúvida no leitor sobre o que é real ou sonhado. De forma semelhante, a ideia de “sono” também é uma constante na narrativa, o que revela um estado quase letárgico de Miguel. A atmosfera construída por esses conceitos reforça o estado de recusa da personagem em aceitar a realidade.

Almeida (2005, p. 78) que analisou a importância dos sonhos para Nietzsche, constatou que o filósofo alemão:

atribui à criação artística do sonho enquanto meio de negociar com a dor ou, em outros termos, enquanto modo de rompê-la, deslocá-la, transfigurá-

la e mudá-la em prazer ou em gozo. Mais ainda: é como se se apagasse todo contraste entre sonho e estado de vigília, pois o sonho se traduz como um artifício do sonhador e, portanto, do criador, ou do artista, no seu esforço de embelezar o mundo inteiro dos fenômenos e da aparência.

Com base nisso, vemos que o romance de Viegas é abundante em passagens nas quais se atribui grande simbolismo à função do sonho e do sono. Almeida (2005, p. 86) argumenta que Nietzsche “parte da ideia de que a memória, apesar de não cessar todo o seu trabalho, é a função cerebral que se acha mais comprometida ou afetada durante o sono.” Ademais:

Repetindo os nossos sonhos, ou melhor, repetindo-nos nos nossos sonhos, nós libertamos a mente da incômoda tarefa de refletir, calcular, deduzir demonstrar, prever, em suma, atender às múltiplas exigências com que a vida de civilizados nos incumbe no dia-a-dia (ALMEIDA, 2005, p. 90).

Será por esta razão que Miguel está sempre repetindo e se repetindo, porque prefere viver no mundo dos sonhos? O excerto abaixo representa um momento da personagem em Pemba, onde ficou por alguns dias. Note-se o estado de espírito pacífico da personagem ao estar ali, reforçado pelo tom poético do narrador, e o desejo de o local ainda ser o mesmo de antes:

Algumas vezes ficava acordado até mais tarde, fumando, folheando as revistas que trouxera do aeroporto, vigiando o mar pela janela entreaberta, até que a noite profunda e clara do Índico o chamava de novo ou o sono vinha subitamente puxá-lo para a cama. Então, quando acordava, na manhã dourada e **quase familiar** daquele pequeno recanto junto a Pemba, sob o peso dócil da humidade [sic.] da praia, **restava-lhe imaginar que aquela cidade era a mesma de há trinta anos, o que consistia num enorme e perigoso pecado colonial** de que se ria quando abria a porta para o areal (p. 58, grifo nosso).

Dessa forma, vemos a personagem sentir-se “quase” em casa em Moçambique, desejando a manutenção das configurações do passado, mesmo sabendo que isso não seria o “correto”, conforme se depreende da expressão “pecado colonial”. O “quase” insinua que a personagem já apresenta uma inquietação em relação ao presente, mas isso não o impede de se imaginar em um período passado. Vê-se, igualmente, o envolvimento de Miguel com a paisagem e com a natureza<sup>51</sup>, característica do emigrante português, conforme explica Eduardo Lourenço (2001, p. 53): “Alguém disse dos nossos compatriotas que se fundiram na paisagem. É mais pertinente dizer que adaptaram a paisagem a si próprios. Pode-se dizer também que a paisagem veio ao seu encontro.” Nesse sentido, podemos

---

<sup>51</sup> Segundo Santos (2010, cap. 5), a natureza foi uma das formas que o “Outro” do Ocidente assumiu, ao lado do Oriente e do selvagem. Sendo ao mesmo tempo local de exterioridade e de inferioridade, a natureza é tratada simultaneamente como uma ameaça e como um recurso.

afirmar que grande parte do amor de Miguel por Moçambique se deve às belezas naturais do país, sendo essas imagens recorrentes em suas lembranças e bastante enfatizadas no romance.

Ainda sobre o mesmo fragmento, é inevitável que lembremos do *fort-da* de Freud, o jogo da presença e da ausência que ocorre repetitivamente na vida da personagem. Moçambique está ali a sua frente, mas já não lhe pertence. É um ter sem ter de fato. Logo, estar ali é uma verdade que se repete na *diferença*. A esse respeito, Almeida explica que (2005, p. 160):

É nessa dinâmica mesma que reside a ambiguidade fundamental do símbolo: tornar presente uma realidade ausente que, no entanto, continua ausente, e, por isso mesmo, provocando tensão, desejo e gozo. [...] Com efeito, é no jogo simultâneo ou, se preferirem, no entrelaçamento incessante da alegria em face de um reencontro e da angústia diante de uma perda, que o sujeito experimenta o gozo e ao mesmo tempo cria, inventa, forja e trama algo de novo. Só assim podemos compreender por que o mesmo retorna sempre, mas de maneira diferente. Porque não é a reprodução de dois idênticos que acontece, mas a repetição do mesmo revestido de um novo sentido, de uma nova interpretação e de uma nova significação que, por isso mesmo, é tentativa infatigável de estruturar, simbolizando-o, o nosso mundo. Pela arte do jogo que repetimos nós *mudamos* constantemente a roupa, o revestimento ou os disfarces das coisas e, assim fazendo, nós a metamorfoseamos em outras coisas e, portanto, em outras verdades.

A esse respeito, a determinação de Miguel em percorrer o país africano e encontrar Maria de Lurdes pode ser vista como se ele estivesse vivendo em um transe ou em um estado de sonambulismo do qual ninguém poderia despertá-lo. Nessa busca, sente-se, igualmente, o jogo de presença e ausência do qual falamos acima. A ausência física de Maria de Lurdes é substituída pelas lembranças que Miguel guarda dela, num incessante jogo de vai-e-vem, que se reveste de nuances diferentes, como a cena do mergulho na piscina, fazendo com que o protagonista se questione se aquilo realmente ocorreu ou se tudo não passou de sua imaginação. A certeza transmitida nos primeiros relatos da cena é substituída pela dúvida:

Maria de Lurdes se encostou a ele pela primeira vez, antes de entrar na piscina e de o chamar com os olhos. Não sabe como isso aconteceu, **ou se isso aconteceu mesmo**, mas supõe que sim, de contrário não contaria a história. Também não sabe como ela o chamou com os olhos, verdadeiramente, mas pareceu-lhe que, por instantes, era isso que estava a acontecer (p. 121, grifo nosso).

Os moçambicanos com quem Miguel cruza ao longo de seu percurso sempre tentam convencê-lo a voltar atrás, a desistir de buscar a moça, pois já há algum tempo que ninguém a vê. É como se todos soubessem que ele procura algo impossível, exceto ele. Alertam-no dos perigos que a viagem representa,

principalmente para um branco. Ele, porém, está seguro do que tem de fazer e nada do que o digam o convence a mudar de planos. Lembramos, porém, que Miguel também vai à ex-colônia para realizar uma transação comercial, no caso a compra de um hotel, pertencente a Raul dos Santos, uma espécie de protetor de Miguel, que ainda demonstra-lhe o respeito da época colonial. Abaixo apresentamos trechos de uma conversa entre as duas personagens, na qual o discurso de Raul revela a superioridade de Miguel por sua condição de classe e sua cor de pele:

“Senhor Miguel, senhor Miguel. Eu não digo nada a ninguém, está claro, mas isto é muito estranho, um senhor da sua condição, digamos, partir para a ilha, andar de chapa<sup>52</sup>, andar perdido por esses matos. Um branco, senhor Miguel. Os perigos que corre.”

[...]

“Eu vou”, disse a ele. “Se há alguém que tem de ir sou eu.”

[...]

“Quer ir com o meu filho?”

“Não vale a pena. Eu vou. Tenho de ir.”

“O senhor tem de ir”, repetiu ele. “Tem de ir à procura de uma mulher que não está lá.” [...] “Há quanto tempo não a vê?”

“Há dois anos, Raul.”

“Dois anos é o tempo de uma guerra. Pode não ser ela, repare. Há muitas mulheres com esse nome em Moçambique.”

“É ela.”

“É ela? Muito bem. O senhor tem 44 anos, penso eu, saiu daqui aos 16, lembra-se de Moçambique, mas isso é só uma memória, só uma lembrança. A guerra deixou isto virado de pernas para o ar e a única coisa que está semeada por essas estradas e no meio do mato são minas. [...] O senhor vai por amor, mas é uma viagem muito longa.”

“É capaz de ser. Mas tenho de ir.” [...] “Mesmo que tenha desaparecido de todo, mesmo que tenha morrido, eu tenho de ir.”

“Nem o pessoal da Frelimo ia com tanto à-vontade, digo-lhe eu. Se não encontrar ninguém, o que acontece?”

“Já lhe disse, volto para o Maputo e pronto. Acabou-se.”

“Já se acabou há muito tempo, senhor Miguel, já se acabou, convença-se.” [...] “Olhe para mim, senhor Miguel.”

Ele olhou. Mas ele tinha de ir: se havia alguém que tinha de ir para Nampula e depois até o Niassa era ele (p. 50-53).

Entretanto, esse respeito não se deve apenas aos fatores relacionados ao colonialismo e à cor da pele. Com efeito, aqui está em questão também as configurações estabelecidas pelo capitalismo global, no qual o capital substitui, na contemporaneidade, as relações de poder antes pré-determinadas pelo sistema

---

<sup>52</sup> Tipo de transporte informal em Moçambique.

colonial. Assim: “Eu sou o seu anjo da guarda. Deu-me dinheiro a ganhar, evidentemente, isso também conta. Não o levo a jantar a minha casa porque hoje é dia de estar sozinho [...]” (p. 223).

Ressalto a relevância da última colocação de Raul, que, embora apresente sinais das relações de dependência e subordinação sustentadas pelo colonialismo e trate Miguel muito bem, não o convida para sua casa. Esse fato deixa claro como o moçambicano enxerga a relação entre eles. Recebe-o muito bem, ao mesmo tempo que deixa claro a “diferença” entre eles: **Miguel não é um “deles”**. Além disso, ser visto levando um representante da opressão colonial para casa, pode não ser algo bom para Raul. O mesmo se repete com as outras personagens com quem Miguel interage, a exceção, é claro, do médico português, conforme veremos mais adiante. A questão levantada acima se alinha com o que afirma Hall (2009, p. 54):

Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do “alto” período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e colonizadas. Atualmente essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização *no interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo (grifo do autor).

Ademais, Raul parece compreender a associação entre Maria de Lurdes e Lourenço Marques, uma vez que para persuadir Miguel a não procurar a moça, argumenta que as lembranças que ele tem do período colonial não passam de lembranças, que aquela época já acabou. Assim como Raul, outras personagens farão leituras acertadas de Miguel, sendo este o único que não consegue ver as coisas com clareza. Em poucas passagens, porém, a personagem apresenta alguma dose de realismo e até admite o presente, mas apenas por uns instantes. Logo sua determinação volta a dominá-lo como, por exemplo, nesta conversa que tem por telefone nos correios de Pemba:

“[...] A pessoa que procura não está aqui há muito tempo. [...] Moçambique é muito grande para se encontrar alguém, e não há comunicações, não há telefones a funcionar como deve ser, não há estradas. A falar verdade, nem há Moçambique. É isto que vê. O senhor conhecia Moçambique?”

“Conhecia, mas não interessa. **Está tudo diferente.**”

“[...] O senhor poderia estar aqui no Maputo, descansado, a tratar da vida, e anda atrás de quem já desapareceu há muito. Não há sinais, nenhum sinal, senhor Miguel. Regresse, regresse e divirta-se.

“[...] Voltaria para o Maputo, voltaria para o hotel e, daí, regressaria para Portugal, e repetiu esta frase: “Voltamos para Portugal.” O seu pai dissera-a há muito tempo, mas ele repetia por graça, sim, por graça.

[...] Só quando, mais tarde, entrou no aeroporto, é que decidiu que o seu destino era o *check-in* para Nampula, de novo (p. 61-63, grifo nosso).

Em seu percurso, Miguel também vai até a Ilha de Moçambique. Lá, tem contato com dois moçambicanos. O primeiro, assim como as outras personagens que cruzam seu caminho, tenta dissuadi-lo a desistir, inicialmente, explicando que Maria de Lurdes não estava na ilha:

*“Esta mulher não está na ilha, senhor Miguel. A Ilha de Moçambique é tão pequena que eu saberia dizer-lhe, mesmo por telefone. Lamento que tivesse vindo de tão longe, desde o Maputo, não foi?, para eu lhe dizer que esta senhora não está na ilha” (p. 77).*

Após tenta algo mais impactante, ressaltando o perigo que seria se alguém se lembrasse de quem ele era: “Os casos de amor não valem a pena, senhor Miguel, pelo menos num homem da sua condição. Lembro-me da sua família, aqui na ilha, lembro-me bem. **Para si é como uma maldição, se algumas pessoas se lembrarem**” (p. 81, grifo nosso). Miguel, que vê Moçambique como seu país natal e adota uma “política de avestruz” em relação ao colonialismo, não tem consciência de que sua presença pode não ser bem-vinda pelos nativos. O moçambicano, entretanto, o adverte que, em caso de perigo, não faria nada para ajudá-lo, deixando evidente que Miguel não pertence ao mesmo “grupo” que ele.

Ainda na Ilha de Moçambique, o protagonista encontra-se com Abdurrazaque (p. 81-82), personagem que, após a independência, foi perseguido e teve de ficar escondido em um buraco durante oito dias. É uma figura bastante respeitada no local e que ainda se lembra de Miguel e de sua família:

“O meu nome é Abdurrazaque e eu me lembro de si.” Apertou a mão magra e rugosa que Abdurrazaque lhe estendia e disse:

“Eu também me lembro de si. Mas eu era muito pequeno, tinha dez anos, ou 11.”

“A sua família era importante. Ainda é importante?”

“Nunca foi muito. Só em lugares pequenos, em ilhas como esta. Naquela altura, sim, o meu pai tinha alguma importância, mas nunca viveu na ilha.” (p. 83-84).

Nesse fragmento ocorre o que Ricoeur (2007, p. 437) chama de “reconhecimento, esse pequeno milagre da memória feliz”, uma vez que Miguel consegue lembrar-se de seu interlocutor. Em contato com outras pessoas, o mesmo não ocorrerá. A importância da família portuguesa também é posta à prova numa relação de tempo e espaço: no passado e em locais pequenos tinha relevância. Atualmente e em Portugal, não tem nenhuma. Abdurrazaque descreve a Miguel sobre a passagem de Maria de Lurdes pela ilha:

“[...] Esteve aqui há uns meses, por esta altura, mais ou menos. Ela ia e vinha, de vez em quando ficava na casa do professor, essa onde o senhor está [...] Parecia um fantasma, se quer saber. Um dia julguei que estava a ver um fantasma que andava ao longo do passeio da praia, ao pé da pousada [...] Mas dessa vez pareceu-me um fantasma, a caminhar pelo passeio. Passou pela pousada, foi para a fortaleza, andou por lá, uma mulher sozinha, eu fui atrás dela porque me parecia que estava a ver uma mulher que já tinha morrido há muito, transparente [...]”

“Que vinha ela fazer à ilha?”

“Nada, acho eu. Vinha ver o mar. Já reparou que o mar aqui é diferente do mar do continente?” (p. 88- 89).

O discurso do moçambicano revela o esvaziamento identitário da portuguesa, apresentada como um ser sem vida que vaga sem saber por onde. Com base na tese de que a personagem é a metáfora de Lourenço Marques, Abdurrazaque tenta transmitir a Miguel que a antiga capital também já deixou de existir há muito tempo. Igualmente, destacamos o gosto da moça pelo mar, reforçando não só seu fascínio pela paisagem como também a característica portuguesa de povo navegador. A Ilha de Moçambique, não custa lembrar, era o “porto seguro” dos portugueses na rota para Goa.

O fato de estar sempre seguindo o rastro de Maria de Lurdes, passando por onde ela passou e hospedando-se nos mesmos locais que ela, mantém aceso em Miguel o desejo de continuar sua busca, reforçada, também pela constante lembrança da cena da piscina. Continuando seu trajeto, deixa a ilha e parte em direção a Nampula, dessa vez, tendo consciência de que não voltaria outra vez àquele lugar:

Neste **último dia** da ilha queria ainda, antes da primeira luz da manhã, dar um volta pelos bairros dos refugiados e comer milho assado numa taberna perto da zona do hospital. Mas não há tempo.

[...]

Veem-se as salinas, do outro lado. Alguns barcos de pesca. A ramagem dos coqueiros a agitar-se junto da pequena igreja recortada contra o mais azul pedaço do Índico. Mas o melhor é fechar os olhos [...] O melhor é fechar os olhos – não por causa do espetáculo, **que nunca se esquece** [...] **Fechar os olhos para não esquecer o ruído do mar, e ouvi-lo de novo, pela derradeira vez**, antes de entrar na estrada das salinas (p. 94-95).

Dessa vez, a recusa de Miguel em aceitar a realidade é reforçada pela ambiguidade da expressão “fechar os olhos”, e seu desejo de dar um último passeio antes de partir corrobora a ideia de que ele busca, além de Maria de Lurdes, reencontrar a Moçambique da sua infância e reviver os momentos felizes que de lá se recorda. Não se pode deixar de destacar o mesmo fascínio pelo mar descrito

acima, mais evidente ainda no excerto abaixo, no qual o narrador compara Luanda com Lourenço Marques:

Não havia o mar azul, o mar amarelo, o mar tingido de todas as cores que conhecia, o mar do litoral que subia até o Incomati, o mar quente do Xai-Xai, o mar de Quelimane, o mar tingido de rosa da ilha, e de mais azul, o azul mais verde que conhecera, o mar das salinas, o mar dos coqueiros batidos pelo vento e rodeado de mangais, o mar de Porto Amélia, o mar dessa última viagem. Porto Amélia. Há trinta anos, esta praia tinha os mesmo reflexos de luz ao fim da tarde [...] a grandeza azul e imensa da baía, nunca poderia esquecer estas duas palavras, “azul” e “imensa”, “azul” e “imensa”, “azul” e “imensa”, repetindo-se nos seus ouvidos, como se bastassem para designar um momento de felicidade, **um cenário que não podia esquecer**, azul e imensa, baía azul e imensa (p. 124, grifo nosso).

Prosseguindo, Miguel segue seu caminho e vai em direção à parte mais ousada dessa viagem, para a região do Lago Niassa, apresentado na narrativa como enigmático, com suas ondas de três metros de altura e seu poder de afetar, de alguma forma, as pessoas. Perfazer esse trajeto sozinho é considerado um ato impensado para um homem branco. Mas a própria Maria de Lurdes cometeu essa loucura e Miguel precisa de seguir seu rastro. A personagem sintetiza sua busca, de certo modo já modificada pela realidade:

Eu procuro um fantasma. Mas ela nem sempre foi esse fantasma de que falava Abdurrazaque, caminhando sozinha na direção da Fortaleza, deixando para trás os cheiros da ilha. Nem sempre. Na sua imaginação também fora um fantasma, sim, povoando sonhos, dias inteiros, sobretudo noites inteiras. Podia dizer: “Estive apaixonado por Maria de Lurdes durante vinte e tal anos.” Mas estar apaixonado é uma expressão forte demais. Seriam 26 anos e dois meses que isso durou. De repente, o que era uma paixão transformou-se num exercício de busca, num treino militar, na travessia do Niassa (p. 190-191).

Miguel encontra o padre Afonso, em Cobué, um dos povoados por onde Maria de Lurdes esteve. O padre estranha a presença da mulher branca por aquelas bandas, com tantos perigos, e apresenta a seguinte explicação: “Ela estava doente, tinha uma espécie de doença. Ficava dias e dias calada, depois aparecia e ajudava na missão” (p. 191). Ainda deixa uma frase no ar para Miguel: “O senhor procura um sinal. Um sinal qualquer. [...] Anda à procura de um sinal” (p. 192-193). O sinal que Miguel procura é algo que o faça perceber que o que busca não é exatamente o que pensa que busca. Ao final desse encontro, o desabafo final do protagonista revela evidentes sinais de esgotamento:

“O senhor duvida que Maria de Lurdes esteve aqui?”

“Não sei. Já andei milhares de quilômetros à procura dela e ainda não a encontrei.”

“Se é um caso de amor, não desista.”

“Eu não sei se é um caso de amor, padre Afonso. Eu não sei de Maria de Lurdes, aliás Sara, esteve aqui ou não. [...] Eu só sei que atravessei toda a savana, todo o mato, os rios do Niassa, as estradas cheias de carcaças de gado e de camiões incendiados” (p. 193).

O esgotamento, entretanto, é justificável não só pelo longo percurso percorrido como também, e, principalmente, pelo cansaço psicológico. Por esse motivo, Miguel perde a consciência durante a viagem e, ao ser encontrado, é levado para o médico em Lichinga. No pequeno hospital no interior do país, e sob o efeito de medicamentos, a personagem cai num sono profundo de muitas horas. Tem devaneios e não sabe ao certo onde está e o que está fazendo ali. A personagem vê imagens, nas quais a presença de nuvens é uma constante, as nuvens do céu, as nuvens de poeira da estrada. Os devaneios misturam-se aos sonhos, que, por sua vez, misturam-se às lembranças, de modo tão sutil que, às vezes, é difícil distingui-los. “O tecto havia-lhe de parecer um bosque de nuvens, mas ele fecharia os olhos, sim. Ele fecharia os olhos” (p. 180). Aqui, a expressão “fechar os olhos” reveste-se de nova carga semântica, associando a perda de consciência pelo efeito da injeção à morte devido à enfermidade ainda não diagnosticada. Nesse misto de sobreposições de imagens, a figura de Abdurrazaque transmite a Miguel uma mensagem de duplo sentido, aconselhando-o a seguir em frente, por meio de associações entre tempo, espaço e a figura de um animal:

“Ainda é cedo. Tens mais estrada à tua frente. Vai antes que a luz se esconda e caia a noite. Tens tempo. O tempo é um velho, o tempo é um velho leopardo que salta no meio dos mangais.” “O leopardo não vai para o meio dos mangais, Abdurrazaque.” “Por isso mesmo. É porque tens tempo, continua o teu caminho” (p. 178).

A que caminho o velho moçambicano se refere? Ao que Miguel vinha traçando pelo país africano ou à sua vida propriamente? Considerando o estado de vigília do protagonista e a associação dos conceitos de luz e noite ao binômio vida e morte, o caminho, no caso, significa a própria vida, não só no sentido de se manter vivo, mas também de viver a vida em direção ao futuro e não voltada para o passado. Assim, nota-se que as mensagens que todas as personagens moçambicanas tentam passar a Miguel, as quais ele ignora, agora se repetem em forma de sonho. Dessa vez, todavia, parecem surtir o efeito desejado, uma vez que a sapiência do velho indica o caminho ao protagonista, que, no dia seguinte, ao despertar recuperado, recebe alta:

“Daqui a duas horas quero vê-lo levantado, lavado e vestido. A sua doença acabou.”

“Acabou? Não é malária?”

“Não. Era sono. Sono e gripe. Até logo. Venho buscá-lo para jantar porque há uns dois ou três meses que não tenho uma conversa de gente, com sujeito, predicado e complemento direto. Espero que não dê erros de gramática, não me desiluda. Daqui a um bocadinho vem o enfermeiro pô-lo fora daqui. Não temos tempo para luxos e precisamos da sua cama” (p. 182-183).

No convite para o jantar em sua casa, o médico revela a nostalgia em relação a conversas com seus patrícios, sem deixar de externar, contudo, o preconceito ao modo como os moçambicanos fazem uso da língua portuguesa e à sintaxe rudimentar que utilizam para nela se expressarem. Não se pode negar que as línguas, de modo geral, também sofreram e sofrem as consequências do imperialismo e que sua dispersão nos territórios ultramarinos lhes causou mais mudanças que aquelas às quais já estão naturalmente sujeitas em seus locais de origem. A língua portuguesa, na África, assim como nos outros continentes por onde o império português se expandiu, pode ser entendida como um “elemento diaspórico”, uma vez que acompanhou os portugueses onde quer que tenham ido. Por esse motivo, passa por um constante processo de hibridização, no qual os povos aos quais ela foi imposta dela se apropriaram, rearticulando-a no nível semântico, sintático e lexical. Embora esse seja um tema bastante interessante, voltemos à viagem de Miguel para não perdermos o foco do presente estudo.

A enfermidade de Miguel, segundo o médico, deve-se às energias do Lago Niassa, demonstrando que o português compartilha da crença local de que aquele lago tem algo de sobrenatural. Isso se deve ao fato de que o tráfico cultural opera sempre em uma via de mão dupla, uma vez que ao serem postas em contato, uma cultura influencia a outra. Assim o médico acredita: “Não é qualquer um que pode chegar ao lago, olhá-lo e voltar, regressar a casa. Há sempre qualquer coisa que fica a marcar-nos para sempre. A si foi a febre. Visões. Excesso de visões, até, a sua cabeça não regulou bem durante um ou dois dias” (p. 206). Além disso, já sabendo do objetivo da viagem de Miguel devido a um telefonema de Raul dos Santos, revela que Maria de Lurdes já havia estado no hospital de Lichinga por duas vezes, tendo inclusive sido atendida por ele. Mesmo tendo acabado de conhecer Miguel, o médico resume a história de Miguel de uma forma que o protagonista nunca havia pensado: “Então Miguel ama Maria de Lurdes que não ama Miguel, é isso?” (p. 211). Estaria buscando um amor que além de impossível não era correspondido? Por que tudo é evidente para os outros, exceto para o próprio Miguel? Do restante da conversa, novas informações sobre Maria de Lurdes são reveladas:

De resto, eu vi Maria de Lurdes, sim. Estive com ela e, na verdade, só sei dela que partiu como chegou, pela estrada que vai para Nampula ou que se afasta para o Lago. Também vi nos seus olhos a nostalgia dos portugueses, o que achei contraditório. Porque uma mulher não costuma revelar essa nostalgia (p. 217).

Nesse excerto, assim como nos dois próximos, vemos o português analisando o próprio povo português. A surpresa causada pela nostalgia nos olhos de Maria de Lurdes nos mostra que, embora compartilhem esse sentimento, as mulheres portuguesas o demonstram menos que os homens. No caso masculino, a nostalgia é mais perceptível. Nesse sentido, faz uma análise profunda de Miguel, ao mesmo tempo em que opina sobre o fim do império português:

Vi nos seus olhos a desilusão dos que procuram a terra prometida e compreendo-a, a essa desilusão, mas não o compreendo a si [...] mas suponho que se trata de uma loucura que se apodera de muitos portugueses que sofrem de nostalgia. Confinados à velha metrópole, não aceitam que o mundo tem limites e que perderam a oportunidade de serem senhores de um império que ruiu há muito tempo [...] Sabe qual é a minha imagem desse império? [...] toda essa procissão desmesurada de quem pensava que o mundo podia ter senhores e ser distribuído por impérios (p.216).

Miguel, por sua vez, também faz uma análise do médico, descrevendo-o como o “retrato do funcionário colonial.” De seu discurso extrai-se que o médico, de certa forma, também está preso ao passado, conservando seu status anterior no seu modo de trajar-se, diferenciando-se dos nativos não só pela cor da pele, mas também pelo uso de produtos específicos:

Ele reconhecia aquele perfume, um perfume colonial que acompanhava camisas lavadas, cabelos penteados com Brylcreem, sapatos polidos ou de couro trançado, calças de Terylene, fins de tarde depois de um dia de trabalho. Mas sobretudo as camisas coloniais, brancas ou azuis-claras, as balalaicas ou as de algodão e seda de Macau, os bolsos com canetas e esferográficas, esse era o retrato do funcionário colonial (p. 195).

Pelo que pontilhamos até este momento acerca do percurso de Miguel, tem-se a impressão de que ele está sempre seguindo o rastro de Maria de Lurdes, passando pelos mesmos lugares por onde ela esteve e ficando nos lugares onde ela se hospedou, porém não consegue alcançá-la. Nessa viagem, tudo funciona como se Miguel estivesse próximo a alcançar seu objetivo, mas ao se aproximar dele, escapa de suas mãos, fazendo com que tenha de começar de novo, repetindo e repetindo-se naquele jogo de presença e ausência aqui já mencionado. De fato, a busca incansável do protagonista deve-se ao que se chama de “síndrome do túmulo ausente”, sentida por pessoas que tiveram entes queridos desaparecidos, uma vez que a ausência de um corpo que comprove a morte e a ausência de uma “despedida” dificultam o trabalho de luto, mantendo, naquele que sofreu a perda, um

longo estado de negação e a esperança eterna do reencontro. Assim, citamos: “E na sua vida não havia uma última vez que se tivesse encontrado com Maria de Lurdes” (p. 189).

Abrimos, então, um parêntese para discutir uma questão que o médico levanta, mas que até então Miguel, ou até mesmo o leitor, não havia considerado: quais seriam os sentimentos de Maria de Lurdes em relação a ele? Será que ela realmente correspondia esse amor e a religião era um entrave, ou a religião era apenas uma desculpa para ela não magoar Miguel? De fato, tudo que sabemos sobre esse amor nos vem por meio do ponto de vista de Miguel, que provavelmente tem uma visão distorcida, romântica ou imaginada dos fatos. Seu amor pela moça baseia-se em suas lembranças, em especial, a da cena da piscina, que, conforme já mencionamos, é bastante repetida na narrativa. Será que tudo não passou de um sonho?, pois, como afirma o narrador: “A memória é frequentemente ridícula, mas é o único instrumento que permite imaginar histórias verdadeiras” (p. 221). Em termos simbólicos, Maria de Lurdes não poderia jamais corresponder aos sentimentos de Miguel, pois, sendo ela a metáfora de Lourenço Marques/Moçambique, isso equivaleria ao amor de Moçambique pelo povo que o oprimiu durante muitos anos. Em outros termos, assim como Moçambique não pode pertencer a Portugal, Maria de Lurdes não pode pertencer a Miguel.

O desencontro com Maria de Lurdes faz com que a busca de Miguel chegue ao fim. Ele segue então para Nampula para pegar o avião para Maputo, passando por Beira. Mais uma vez há ênfase no vocábulo “sono”:

Ele tinha sono, novamente, aquele sono intenso, vindo de todos os lados e de todas as circunstâncias, e não podia justificá-lo. Não se tinha libertado desse sono quando, ao chegar ao Maputo, ouviu atrás de si aquela voz, junto da porta que dava acesso à fila de táxis:

“É bom saber que voltou vivo. Veio vivo do Niassa, nunca se sabe o que pode acontecer a um homem que vai ao Niassa.”

Raul estendia-lhe a mão e sorria-lhe (p. 220).

Raul estava lá para recebê-lo, uma vez que, contrariando todas as lógicas, Miguel conseguira voltar vivo da perigosa viagem que todos tentaram convencê-lo a não fazer, principalmente a parte envolvendo o lago. Na chegada a Maputo, o pronunciamento de Miguel que escapa dos limites do seu fluxo de consciência, revela uma mudança de atitude de sua parte, pois ele, que afirmava que nunca havia deixado Moçambique (p. 92), refere-se pela primeira vez a Portugal como “pátria”. Isso pode ser entendido como um amadurecimento ou uma tomada de

consciência por parte da personagem, por constatar que não mais pertencia à ex-colônia. A isso contrastamos a incredulidade do moçambicano Raul, como se o que Miguel afirmara não fosse compatível com seus verdadeiros sentimentos:

[...] tens uma família atrás de ti, procurando-te, enquanto tu procuras uma miragem, telefonemas à espera de resposta na recepção do hotel, a minuta do acordo segue por fax, o cheque está depositado, regressa a Portugal, regressa à pátria. **“Eu já voltei há muito tempo.”**

**“Não percebi”**, disse Raul.

**“Eu disse que já tinha voltado há muito tempo.”**

“Senhor Miguel, **isso eu ouvi, mas não percebi.**”

“Imaginei que alguém me dizia para voltar para Portugal. E eu respondi: **já voltei há muito tempo.**” (p. 223, grifo nosso).

Outro ato de Miguel que podemos considerar como uma mudança de atitude é o fato de ter levado a prostituta Glória para o Hotel Polana. Aquele lugar poderia ser considerado um santuário para ele, pois, foi lá que ele e Maria de Lurdes viveram seus melhores momentos, especialmente a cena do mergulho da moça que ira “povoar seus sonhos para sempre”. Assim, a princípio, Miguel hesita:

Ele pensou, ainda, em ir para outro hotel, para o Cardoso ou para o Andaluz, onde as coisas seriam mais discretas e ele não era conhecido [...] e, então, entraram no Polana com a naturalidade de um casal que vai primeiro ao bar e, depois, para a cama. Sentaram-se na esplanada junto da piscina [...] (p.138-139).

Ademais, o hotel representava a imponente e a superioridade da elite portuguesa branca durante o período colonial. Era um local que não podia ser frequentado por negros, uma espécie *apartheid* português. Miguel inova ao aparecer ali com a moça negra, conforme observa o narrador: “Os recepcionistas cumprimentaram-no e sorriram ao verem Glória. Mas o Polana era assim, fora sempre assim, a imagem da decência em Lourenço Marques, a imagem da decência no Maputo” (p. 139).

Dessa forma, pouco a pouco, no decorrer dessa viagem, a personagem vai se dando conta de que não irá encontrar Maria de Lurdes e de que Moçambique já não é aquele país da sua infância/adolescência. Porém, o sonho de reencontrar o passado quase se torna um pesadelo, pois seus últimos dias no Maputo são tumultuados pela presença do Capitão Domingos Assor<sup>53</sup>, que tenta incriminar

---

<sup>53</sup> Antagonista de Miguel, a personagem merecerá maior destaque no próximo capítulo, quando tratarmos de memória.

Miguel pelo assassinato de Gustavo Madane<sup>54</sup>. Assor, que tem sob sua guarda os poucos pertences que Maria de Lurdes trouxera de Portugal, está disposto a negociar informações com Miguel, mas a relação entre os dois é mais um “ajuste de contas” entre os sujeitos pós-coloniais que outra coisa. Minado de simbolismos, o encontro entre as duas personagens ocorre, inicialmente, no Arquivo Histórico de Moçambique. O capitão é mais uma personagem a fazer uma leitura acertada a respeito de Miguel, principalmente com respeito a seu desejo de viver no passado:

O senhor Miguel sabe como se chamava esta avenida? Manuel de Arriaga. Imagine que ainda se chama Manuel de Arriaga e que o seu pai acaba de chegar de Nacala, ou de Porto Amélia. Não me incomoda se lhe chamar Porto Amélia, visto que o senhor gostaria de voltar a Lourenço Marques, que também já não se chama Lourenço Marques (p. 155).

Interessante ressaltar como a personagem joga com os nomes das ruas e das cidades na época colonial e com o passado e o presente para provocar o português, demonstrando perceber a nostalgia que este sente em relação a Moçambique. Esse confronto deve-se ao fato de que a história das duas personagens está entrelaçada por um passado que, ao mesmo tempo que os conecta, também os separa. O resultado desse “ajuste de contas” poderia ter sido ruim para o português, mas ao que parece, o moçambicano está mais interessado em dar cabo ao caso Madane do que em se concentrar em vinganças pós-coloniais. Por isso, revela: “Sim, não tem culpa, eu sei. **Ninguém quer falar de culpa hoje em dia. Acabou. Fomos todos amnistiados**” (p. 257, grifo nosso).

Isso não o impede, porém, de externar seus ressentimentos acerca daquele período, no qual a bicicleta velha que herdou de Miguel funciona como símbolo mais proeminente, ainda mais quando, em sonho, se transforma em uma bicicleta voadora, proporcionando-lhe a sensação de liberdade e a imaginação de que é um rabino, seu sonho impossível:

Ah, senhor Miguel, uma bicicleta voadora é uma grande coisa, pode-se andar conforme os ventos, de um lado para o outro, não é preciso pedalar, Deus empurra-nos para onde quer [...] é nessa altura que se vê o sorriso de Deus, e então é melhor fechar os olhos [...] Fechei os olhos, não podia dizer o nome de Deus nessa altura, porque seria repreendido, restava-me pedir muito e com muita força para que a bicicleta descesse e levasse

---

<sup>54</sup> Gustavo Madane, durante o período colonial, havia sido, inicialmente, criado da família de Maria de Lurdes. Após o retorno deles a Portugal, passou a trabalhar para a família de Miguel, tendo ficado com as terras deles quando partiram. Após a independência, era um dos responsáveis pelos campos de reeducação. David, irmão de Maria de Lurdes, fugiu de um desses campos sob a sua responsabilidade. O capitão Assor insinua que Madane matou Maria de Lurdes devido à fuga do irmão e que Miguel matou Madane para vingar a morte dela. Os dois primeiros capítulos de *A Luz do Índico* tratam desse assassinato.

consigo aquele rabino preto chamado Assor, um rabino imaginário, como compreende, um rabino solitário no meio do deserto do Tete, no meio das montanhas, um rabino cavalgando uma bicicleta verde e enferrujada como a bicicleta da minha infância, oferecida pelo seu pai ao meu pai. “Toma, é para teu filho Domingos.” Eu chamo-me Domingos, Domingos Assor. Mistura impossível: a de ser preto, a de me chamar Domingos e a de me chamar Assor (p. 168-169).

Na narrativa, o sonho do homem negro intercala-se ao do branco, numa dupla inscrição na qual um influencia o outro, suscitando, uma vez mais, a dúvida em relação ao que realmente aconteceu e, nesse caso, quem está a sonhar:

O senhor está a sonhar que eu lhe estou a contar tudo isso, e está, ao mesmo tempo, a sonhar o sonho que eu tive. É um exercício devastador, daqui a pouco o senhor procura no seu rosto as barbas grisalhas de um rabino voador [...] Mas eu não lhe conto essa história, o dia em que eu conheci o único rabino da minha vida [...] Por isso eu não quis ver o sorriso de Deus, dessa vez, nem ouvir a Sua voz, fechei os olhos, fechei os ouvidos, e por isso eu não lhe conto essa história [...] (p. 171 e 174).

A expressão “fechar os olhos” aparece novamente, mas dessa vez no discurso do ex-colonizado. Ela revela que fugir da realidade às vezes é necessário, pois conforme afirma Almeida (2005, p. 78), “o sonho é para Nietzsche um meio de negociar a dor”. Da tensão dos diálogos entre os dois sujeitos depreende-se que Miguel realmente poderia ter tido problemas sérios caso o capitão resolvesse incriminá-lo. Para ilustrar, citamos o excerto abaixo, no qual o capitão faz uma leitura acerca de Moçambique:

“A lei não é para aqui chamada. Pensei muito antes de vir ter consigo. Nós estamos noutro mundo, senhor Miguel, estamos num mundo com outras leis, não é o mundo real, o mundo dos seus negócios. Estamos num mundo impossível. Neste mundo, as leis do mundo real não têm importância absolutamente nenhuma. Acha complicado? Um preto não deveria falar assim? Esse mundo não é verdadeiro, senhor Miguel” (p.243).

Descrevendo sua terra natal como um mundo irreal e sem leis, o capitão Assor compara Moçambique ao mundo “real” no qual Miguel vive. Ciente de que às minorias não é dado o direito à livre expressão, o homem negro provoca seu *outro* questionando se este aprova o seu modo de falar. Os anos de silêncio aos quais o negro foi submetido tem seu fim representado por meio da fala de Assor e o homem branco está à mercê da decisão daquele: “Vê como é fácil dar consigo e estragar-lhe a vida?” (p. 247). Seu discurso pode ser entendido por aquilo que Hall (2009, p. 101) chamou de “subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura.” É por esse motivo que Hall justifica que “o sujeito e a identidade são apenas dois dos conceitos que, tendo sido solapados em suas formas unitárias e essencialistas, proliferaram para além de nossas expectativas, através de formas

descentradas, assumindo novas posições discursivas” (HALL, 2009, p. 104). A esse tema dedicaremos uma pequena parte do capítulo quatro.

Entretanto, mesmo Miguel estando em posição de desvantagem em relação a Assor, a polícia moçambicana não estava nem um pouco interessada em se aprofundar no caso Madane, pois este era um sujeito com muitos inimigos, inclusive dentro da própria polícia. O capitão explica: “Sabe por que não foi preso? Porque Gustavo Madane não tem muita importância e a sua morte dá-me a impressão de um descuido do destino, ou seja, já devia ter acontecido há mais tempo” (p. 241). Consequentemente, com a assinatura de alguns papéis a polícia dá por encerrado a investigação sobre o assassinato de Gustavo Madane, ao mesmo tempo em que declara o desaparecimento oficial de Maria de Lurdes. Assor, porém, poderia ter sido útil a Miguel entregando-lhe os pertences de Maria de Lurdes deixados na missão em Cobué, entre eles várias fotografias. Veremos o significado dessas ações com mais detalhes no capítulo seguinte.

Dessa forma a viagem de Miguel chega ao fim, e o capitão Assor aparece no aeroporto para certificar-se de que Miguel de fato regressa a Portugal. Traz consigo o saco de cabedal de Maria de Lurdes e comenta ironicamente: “É um homem muito distraído, senhor Miguel. Pode ver as coisas mesmo à sua frente e não dá por elas, mas não faz mal. Teve a oportunidade de resgatar o passado, e acabou tudo” (p. 272). Na cena final, mais uma vez o aeroporto é o local que proporciona a transição do protagonista de um tempo e de um espaço a outro. Por esse motivo, destacamos as últimas impressões e reflexões da personagem durante o voo de regresso:

“De repente, o avião dá meia-volta sobre a baía de Maputo, sobre a baía de Lourenço Marques, vê-se a água do mar. Há trinta anos, aproximadamente, 27, ele sabia o dia, sim, sabia o dia, recordava a hora a que o avião começou a rolar na pista, 10h30min, e recordaria os últimos coqueiros da baía, o avião levanta vô. **Aquele lugar estava intacto, na sua memória** [...] (p. 269, grifo nosso).

[...]

O avião sobe ainda mais, deixa de se ver o mar, ele encosta a cabeça e quer dormir, como dormiu naquela outra viagem há 27 anos com destino a Luanda e, depois, a Lisboa. [...] Fecha os olhos e imagina que o mundo é perfeito [...] imagina uma história que te adormeça [...] Imagina que nada aconteceu, agora ou há muitos anos, e que nada disto podia acontecer. É melhor assim (p. 270).

[...]

Agora, de repente, o avião dá meia-volta sobre a baía de Maputo, sobre a antiga baía de Lourenço Marques cheia de barcos, sobe um pouco mais, o que se vê é uma mancha esverdeada de terra, uma estrada mais ao longe perdendo-se de vista num fio de luz, que lembrava **a luz do Índico** (p. 273, grifo nosso).

Esse regresso de Miguel a Moçambique seria o momento da ruptura entre o passado guardado em sua memória e o momento presente, o que provavelmente se deu com Maria de Lurdes, causando-lhe a aniquilação de sua identidade. Entretanto, numa visível incapacidade de viver o tempo presente, Miguel prefere continuar com a imagem que tem do local. Assim, vemos a ênfase no nome antigo da capital “Lourenço Marques”<sup>55</sup> como uma recusa a aceitar a realidade, pois para ele, aquela cidade, a Pérola do Índico, a Cidade das Acácias, seria sempre Lourenço Marques. Prefere, então, fechar os olhos fingir que tudo não passou de um sonho. A cidade de Lourenço Marques ficaria guardada na sua memória do jeito que ele a conhecera. Entretanto, sua luz já não parecia a mesma, pois o que antes era a luz forte que “não lhe saíra dos olhos, não o abandonara nunca” (p. 129), aquela luz que somente ele voltaria para ver (p.126), agora era apenas uma lembrança do que fora a sua luz do Índico.

---

<sup>55</sup> Lembramos que nas edições portuguesas o romance chama-se *Lourenço Marques*.

## 5 A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO NO ROMANCE *A LUZ DO ÍNDICO*

*Foi dito com Aristóteles, diz-se de novo mais enfaticamente com Santo Agostinho, a memória é passado, e esse passado é o de minhas impressões; nesse sentido, esse passado é o meu passado.*

*Paul Ricoeur*

*Não é sobre a história aprendida, mas sobre a história vivida que se apoia nossa memória.*

*Maurice Halbwachs*

*[...] para a maior parte das pessoas, insensível e desagradável, o esquecimento se apodera de seu passado, o devora, faz desaparecer toda ação, todo o sucesso, toda distração agradável, toda vida social, todo o prazer, sem permitir à vida constituir um todo em que o passado se entrelace com o presente; mas como se o homem de ontem fosse outro que esse de hoje e que aquele de amanhã não fossem igualmente o mesmo de hoje, o esquecimento os separa e destrói, por falta de memória, tudo o que se produziu.*

*Plutarco*

As três epígrafes acima sintetizam o que passaremos a analisar no presente capítulo: as relações entre o passado, o presente, a história, a memória e o esquecimento. Essas relações, porém, fazem mais sentido quando introduzimos um novo elemento, o indivíduo, aquele ser que vivencia, recorda e também esquece, e cuja identidade é moldada sobremaneira pelos elementos acima.

Com base nessas considerações, propomo-nos a verificar como essas relações operam no romance *A luz do Índico*, o qual tem como pilar a memória, uma vez que, conforme vimos nos capítulos anteriores, sua narrativa tem como foco principal as recordações da personagem Miguel. A essas recordações, operadas no âmbito da seletividade, unem-se também certos esquecimentos, o que nos faz levantar algumas questões. A primeira, se, no que concerne à memória da personagem Miguel, o que não foi narrado não o foi por esquecimento ou por simples escolha e quais fatores o levaram a deixar de fora de suas recordações fatos importantes? A segunda, obviamente relacionada à primeira, transita no âmbito das escolhas de Francisco José Viegas, autor do romance ora em estudo, e de suas “responsabilidades” e implicações como escritor português ao fazer um romance pós-colonial passado em uma ex-colônia portuguesa.

Esses questionamentos remetem, a princípio, aos conceitos dos usos e abusos da memória, trabalhados por Paul Ricoeur (2007) em seu livro “A memória, a história, o esquecimento”, mais especificamente no que diz respeito aos termos “memória impedida”, “memória manipulada” e “esquecimento de reserva”, que aqui serão adaptados ao nosso propósito de investigar a relação entre memória e identidade e suas implicações na narrativa ora em análise, levando em conta também o pano de fundo que lhe serviu de base, qual seja o colonialismo e o pós-colonialismo português.

Partindo do princípio da “impossibilidade de narrativização completa”, na obra citada, Ricoeur mapeia como os abusos da memória podem influenciar a prática historiográfica e a análise dos usos que o tempo presente pode fazer do seu passado histórico. Com base no mesmo princípio, faremos uma breve análise de como o protagonista de *A luz do Índico* usa e abusa de sua memória para, assim, narrar o que de uma experiência vivida foi-lhe mais relevante, bem como para ocultar as práticas de um passado que, do ponto de vista da contemporaneidade, não seriam consideradas “politicamente corretas”.

Faremos uso, então, da indagação de Ricoeur (2007, p. 455): “Por que os abusos de memória são, de saída, abusos de esquecimento?” Isso nos leva a questionar por que se percebe na narrativa um excesso de memória referente à relação de Miguel com Maria de Lurdes e às lembranças dos bons tempos em Lourenço Marques, enquanto, por outro lado, constata-se uma espécie de “amnésia” da personagem no que diz respeito ao sistema que financiava sua condição de classe. Ricoeur atribui isso ao caráter inelutavelmente seletivo da narrativa, pois, “assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo”, e “ver uma coisa é não ver outra. Narrar um drama é esquecer outro” (RICOEUR, 2007, p. 445 e 459). Mas como será que essa seletividade opera?

Analisando a memória impedida em Ricoeur, vemos que este autor baseia-se em dois textos de Freud, aqui já citados, *Recordar, repetir e elaborar* (1914) e *Luto e melancolia* (1915), e faz uma comparação entre eles, ponto que, segundo Ricoeur, Freud não fez.

Conforme o primeiro ensaio, cujos verbos do título indicam os processos do jogo psíquico com os quais o psicanalista trabalha, a identificação dos acontecimentos traumáticos do passado são dificultadas pelas “resistências do recalque”, que impedem que tais acontecimentos sejam trazidos ao consciente,

ficando recalcados no inconsciente. Ora, conforme Freud, o inconsciente é não verbalizado, o que faz com seu conteúdo não seja narrado. Ao invés disso, surgem “mecanismos de substituição/transferência” que mascaram o retorno do recalcado de modos diversos, como, por exemplo, a “compulsão de repetição”, na qual o sujeito não reproduz o fato esquecido como em forma de lembrança, mas em forma de ação, repetindo esta ação sem saber que o faz, como uma forma de resistência à conscientização do acontecimento traumático (Freud, 1969, v. XII, p. 196-197).

Sabendo-se que Freud acredita na indestrutibilidade do passado vivenciado, como fazer, então, com que essa resistência se quebre para que essa memória impedida passe a ser verbalizada? Aqui entra o “trabalho de elaboração”, ou perlaboração dessa resistência, cujo intuito é descobrir os impulsos instintuais reprimidos que a estão alimentando para que possa ocorrer a reconciliação do sujeito com o recalcado, a qual só se dá com a sua colaboração. Em outras palavras, esse “trabalho” pode ser definido como a busca do sujeito de uma relação verídica com o seu passado, na qual ocorre a passagem da repetição à lembrança.

*Luto e Melancolia*, por sua vez, tem como ponto de partida uma perda significativa, a qual leva a um superinvestimento por parte do sujeito na representação do objeto perdido, em uma tentativa de mantê-lo vivo em sua representação. Daí decorrem duas linhas de ação: a primeira seria a realização de um trabalho de luto, “presumido como diretamente acessível, pelo menos num primeiro momento” (RICOEUR, 2007, p. 85); a segunda, conseqüente do fracasso daquela, seria a impossibilidade de abandono desse investimento no objeto perdido, levando à melancolia.

Freud acredita que o trabalho de luto se realiza da seguinte forma: uma vez que o objeto amado não existe mais, toda a libido deve ser retirada de suas ligações com ele. Entretanto, abandonar uma posição libidinal não é uma tarefa fácil, nem mesmo quando um substituto já se apresenta. É necessário um grande dispêndio de tempo e de energia catexial<sup>56</sup>, prolongando-se psicicamente, nesse meio tempo, a existência do objeto perdido. Contudo, quando o trabalho de luto se conclui, o ego fica outra vez livre e desimpedido (FREUD, 1969, v. XIV, p. 276-277).

---

<sup>56</sup> Segundo Freud, catexia é o processo por meio do qual a energia libidinal contida na psique é relacionada ou aplicada na representação mental de um indivíduo, coisa ou ideia.

No caso da melancolia, Freud explica que a perda pode ser considerada de natureza mais ideal, ou seja, não se pode ver exatamente o que foi perdido. “Isso sugeria que a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetal retirada da consciência, em contraposição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda”. “No luto, é o mundo que se torna vazio; na melancolia é o próprio ego” (FREUD, 1969, v. XIV, p. 278).

Em outras palavras, pode-se dizer que o luto é uma experiência natural à perda, superado após certo lapso de tempo, enquanto a melancolia é vista como patológica, pois, embora ambos tenham traços mentais distintivos em comum<sup>57</sup>, no luto não há perturbação da autoestima, que leva a autorrecriação, culminando numa expectativa delirante de punição (FREUD, 1969, v. XIV, p. 276). É nesse ponto que Ricoeur conecta os dois textos do pai da psicanálise, associando o tempo despendido no luto à paciência demandada na passagem da repetição à lembrança. Ele conclui que “a lembrança não se refere apenas ao tempo: ela também requer tempo – um tempo de luto” (2007, p. 87). Citamos ainda:

Sim, o pesar é essa tristeza que não fez o trabalho de luto. Sim, a alegria é a recompensa da renúncia ao objeto perdido e a garantia da reconciliação com seu objeto interiorizado. E, assim como o trabalho de luto é o caminho obrigatório do trabalho de lembrança, a alegria também pode coroar com sua graça o trabalho de memória. No horizonte desse trabalho: uma memória “feliz”, quando a imagem poética completa o trabalho de luto (RICOEUR, 2007, p. 91).

A partir deste ponto, este capítulo se divide em três partes. Nas duas primeiras teceremos considerações referentes ao modo como os mecanismos de memória operam entre os sujeitos pós-coloniais retratados no romance de Francisco José Viegas. Na última parte, de forma breve, trataremos da questão da hegemonia epistemológica imposta pela visão eurocêntrica.

---

<sup>57</sup> Esses traços seriam um desânimo profundamente penoso, a cessação do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar e a inibição de toda e qualquer atividade.

## 5.1 A MEMÓRIA DO COLONO PORTUGUÊS EM *A LUZ DO ÍNDICO*

Inicialmente, aplicaremos as visões de Freud e Ricoeur expostas acima para levantar hipóteses acerca de como as questões relacionadas à memória da personagem Miguel se apresentam no romance. Conforme dito, a narrativa em *A luz do Índico* baseia-se nas recordações do protagonista, as quais são intercaladas com cenas do presente narrativo. A maior parte dessas lembranças refere-se ao período que Miguel viveu em Moçambique, período no qual esse país ainda era uma colônia portuguesa. Além delas, há uma porcentagem considerável em relação ao trauma do retorno e à nova vida em Portugal, bem como aos sentimentos que a personagem nutria por Maria de Lurdes.

Aplicando a teoria de Freud de que o trabalho de luto se dá a partir de uma perda significativa, podemos inferir que, no caso de Miguel, a perda foi ter de deixar a sua terra natal e a convivência com Maria de Lurdes. Vimos nos capítulos anteriores que as lembranças desse período estão bem vivas em sua memória, em que pese o trauma sofrido pela perda. Isso poderia induzir-nos a constatar, precipitadamente, uma contradição com o que apresentamos acima.

Porém, fazendo uma análise mais aprofundada das lembranças de Miguel apresentadas pelo narrador, e tendo por base a “memória impedida” de Ricoeur, pode-se verificar que os fatos referentes ao sistema colonial em si permanecem recalçados no subconsciente da personagem, a qual só consegue ter lembranças boas daquele tempo, sem fazer uma análise crítica da situação. É claro que poderíamos alegar, a princípio, que o rapaz tinha apenas dezesseis anos quando deixou Moçambique e que, para ele, a vida que levava era perfeitamente normal e aceitável para os padrões da época, mas não se pode conceber que tenha permanecido num estado de alienação durante quase trinta anos, sem se dar conta de que, atualmente, o mundo se ordena de forma distinta. Ricoeur chama isso de “uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos” (RICOEUR, 2007, p. 455). O mesmo autor adverte, porém:

Mas esse desapossamento não existe sem uma cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semi-ativo, como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido pelo meio que cerca o cidadão, em suma por um **querer-não-saber** (RICOEUR, 2007, p. 455, grifo nosso).

Nesse sentido, vale repetir o excerto do romance já citado acima: “não podemos esquecer essa ordem que as coisas tinham, há muito tempo, quando o paraíso se tocava com a ponta dos dedos, **com uma ordem de voz**, com um pedido, uma palavra, um nome” (p. 104, grifo nosso). Conforme afirma o próprio narrador do romance “não podemos esquecer essa ordem.” De fato, essa ordem não pode ser esquecida, uma vez que ela faz parte de uma história que ainda precisa ser contada e escrita.

Entretanto, tudo indica que, no caso da personagem Miguel, essa ordem passa pelo que Freud chama de “mecanismo da censura”, pois encontra-se na região das lembranças cujo acesso é proibido, censuradas pela barreira do recalque, e isso deve ser tratado, segundo o mesmo autor, não como um acontecimento do passado, mas como uma força atual (FREUD, 1969, v. XII, p. 198). Ademais, depreendemos do pai da psicanálise que, no caso da memória individual, é mais importante dar atenção aos esquecimentos do que às lembranças. Aplicando esse pensamento no âmbito de uma sociedade, grande importância deve ser dada àquilo que ela tenta ocultar ou mascarar de seu passado.

Nesse ponto, adentramos naquilo que Ricoeur chama de “memória manipulada”, a qual nada mais é do que os abusos “que resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder” (RICOEUR, 2007, p. 93). É nesse plano que, segundo Ricoeur, pode-se falar mais legitimamente em abusos de memória, que são também abusos de esquecimento, e cuja especificidade situa-se no cruzamento entre a problemática de memória e a da identidade, tanto coletiva como pessoal (RICOEUR, 2007, p. 94). A fragilidade da memória, advinda desses abusos, está intrinsecamente relacionada a uma fragilidade de identidade e a busca pela memória nada mais é do que a busca pela própria identidade. Por outro lado, Ricoeur observa em Locke outro viés: “tudo o que constitui a fragilidade da identidade se revela assim oportunidade de manipulação da memória, principalmente pela via ideológica” (RICOEUR, 2007, p. 455).

O autor estabelece, então, três causas para essa fragilidade de identidade, as quais sintetizamos a seguir:

Em primeiro lugar, Ricoeur acredita que existe uma relação difícil entre a identidade e o tempo, justificando o “recurso à memória, enquanto componente temporal da identidade, juntamente com a avaliação do presente e a projeção do futuro” (RICOEUR, 2007, p.94). A questão é como se manter idêntico ao longo do

tempo, principalmente considerando que esse idêntico pode ser entendido em dois sentidos: o mesmo como *idem* e o mesmo como *ipse*. Dessa forma, Ricoeur conclui que:

A tentação identitária [...] consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*, ou, se preferirem, no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na *promessa*, à rigidez inflexível de um *caráter*, no sentido quase tipográfico do termo ((RICOEUR, 2007, p.94, grifos do autor).

Como segunda causa da fragilidade da identidade, Ricoeur aponta para a alteridade mal tolerada, uma vez que o confronto com o *outro* passa a ser visto como uma ameaça, um perigo para a identidade, tanto a do *eu* como a do *nós*, o que pode tornar difícil tolerar que os outros tenham modos de vida diferentes dos nossos, a ponto de proferir ataques reais ou imaginários à auto-estima, que fazem a relação que o *mesmo* mantém com o *outro* mudar da acolhida à rejeição, à exclusão (RICOEUR, 2007, p. 94-95, grifos nossos).

Por fim, como terceira causa e de grande valia para este trabalho no que concerne à identidade e à memória moçambicana, está a herança da violência fundadora, levando em conta que não existe comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação original com a guerra. Ricoeur alerta para o fato de que “o que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez” (RICOEUR, 2007, p.95).

Após estabelecer essas três causas de fragilidade da identidade, Ricoeur acrescenta um novo fator “inquietante e multiforme” que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória: a ideologia, em face dos efeitos que exerce sobre a compreensão do mundo humano da ação, quais sejam, de distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder e de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação. Ademais, acrescenta o autor, é enquanto fator de integração que a ideologia pode ser tida como guardiã da identidade, uma vez que oferece uma réplica simbólica às causas de fragilidade dessa identidade (RICOEUR, 2007, p. 95).

Segundo o autor, a ideologia é uma das molas que movem os diversos empreendimentos de manipulação da memória e esta é incorporada à constituição

da identidade por meio da função narrativa. Ora, considerando que toda narrativa baseia-se em seleções, conforme já mencionamos, o autor pode afirmar que “é justamente essa função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da lembrança” (RICOEUR, 2007, p.98). Com base na afirmação de Ricoeur podemos constatar que tudo que é narrado passa por um processo de seleção, o qual, por sua vez, é impregnado de ideologia e passa a ser aprendido por um determinado grupo. Dessa forma, “o fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade (RICOEUR, 2007, p.98).

Voltando ao caso em estudo, no que tange à sociedade portuguesa, o período pós-independência das colônias permaneceu durante muitos anos como um tema tabu, conforme afirma o próprio Francisco José Viegas em entrevista. Para entender melhor o porquê disso, é importante voltar um pouco no tempo e ressaltar que, antes da independência das colônias africanas, Portugal passou por um período de quase cinquenta anos de um governo fascista, no qual era cerceada a liberdade de expressão. Esse governo, favorável ao sistema colonial, permitiu, durante muitos anos, o envio de tropas para lutar nas guerras coloniais, as quais eram financiadas à custa do sacrifício da economia e do povo português, cada vez mais oprimido.<sup>58</sup> A Revolução dos Cravos, liderada basicamente por militares que já não suportavam os longos anos de guerra, obteve apoio intenso da população, cujos anseios eram o fim da guerra colonial e a devolução das colônias a seus povos originários. A descolonização, porém, ocasionou o movimento migratório às avessas conhecido como o retorno dos nacionais, e o governo recém-implantado teve de lidar com todos os problemas daí advindos.

Passadas quase três décadas após o 25 de abril de 1974, Francisco José Viegas lança, em 2002, *A luz do Índico*, contribuindo para a quebra desse silêncio, que se estendia desde o período ditatorial até a perda das colônias e o conseqüente retorno dos nacionais, ferida que os portugueses, até então, tentavam esquecer. Esses eventos promoveram no povo português uma gama de sentimentos que variam entre vergonha, fracasso, culpa, e, a nação portuguesa viu-se forçada a

---

<sup>58</sup> Aqui, gostaríamos de compartilhar a constatação de mais uma especificidade do colonialismo português do século XX: oprimido não era só o povo colonizado ultramarino, mas também o próprio povo português

conviver com essas sequelas, conforme abordamos no capítulo referente ao retorno à metrópole.

A esse respeito, é inevitável que lembremos aquilo que Ricoeur chama de “estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva”. O autor oferece uma maneira de compreender, por meio da análise de um trauma decorrente de uma perda sofrida por um indivíduo, como essas “perdas” operam no âmbito da coletividade. Para ele:

Pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta. A noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado (RICOEUR, 2007, P. 92).

Isso explica, em grande parte, os problemas identitários que tratamos no capítulo anterior, pois, por meio do esquecimento de elementos do passado considerados “perigosos”, tenta-se desfazer-se das heranças recebidas, afetando, assim, a representação que cada um tem de si próprio, o que pode resultar em identidades múltiplas ou até na perda da própria identidade.

Nessa corrente, Ernest Renan acredita que “o sofrimento em comum une mais que a alegria. No que se refere às memórias de uma nação, as penas têm mais valor que os triunfos, pois impõem obrigações e requerem um esforço conjunto” (RENAN, 2010, p. 36). Ainda conforme o mesmo autor:

Uma nação é, por isso, uma solidariedade em grande escala, constituída pelo sentimento de sacrifícios que foram feitos e daqueles que se está disposto a fazer. Pressupõe um passado; entretanto, resume-se no presente mediante um eixo tangível: o consentimento, o desejo claramente expresso de continuar uma vida em comum (RENAN, 2010, p. 36).

Esse desejo expresso, do qual nos fala Renan, de continuar uma vida em comum, no caso português, foi possibilitado por um acordo tácito e consensual de que era melhor esquecer esses temas. Até porque, acrescenta Renan, o esquecimento é um fator essencial para uma nação. Sua essência é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum e também que todos tenham esquecido outras tantas coisas (RENAN, 2010, p. 26).

Por outro lado, Candau oferece uma conexão entre o esquecimento e a questão identitária de grande contribuição para este estudo:

O esquecimento não é sempre uma fragilidade da memória, um fracasso da restituição do passado. Ele pode ser o **êxito de uma censura** indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou os membros de um grupo fazem de si próprios (CANDAU, 2012, p. 127, grifo nosso).

O mesmo autor também acredita na necessidade do esquecimento para os laços sociais e a afirmação da identidade de um grupo, e, citando Halbwachs, observa que:

A sociedade tende a descartar de sua memória tudo o que pode separar os indivíduos, separar os grupos um dos outros, e a cada época tende a remanejar suas lembranças de maneira a dispor-lhes de acordo com as condições variáveis de seu equilíbrio (HALBWACHS apud CANDAU, 2012, p. 129).

Essa foi, no nosso entendimento, a forma que a sociedade portuguesa pós-colonial encontrou para chegar a um equilíbrio que lhe permitisse seguir em frente, uma forma institucionalizada de esquecimento, também conhecida como anistia. Mas é evidente que efeitos são inevitáveis e igualmente “perigosos”, pois, “em razão de querer esquecer um período de sua história, corre-se o risco de tornar-se o próprio **esquecido da história**” (CANDAU, 2012, p. 130). Ademais, o silêncio e a negação não significam sempre esquecimento, o qual jamais é absoluto e definitivo. Nesse sentido, Candau, explica ainda que:

Encerrados nas estruturas profundas e obscuras da personalidade<sup>59</sup>, as lembranças esquecidas permanecem em reserva, força perigosa e imprevisível que pode vir a assolar a identidade do sujeito se, por azar, ele baixar a guarda e enfraquecer suas resistências (CANDAU, 2012, p. 128).

Isso nos remete automaticamente ao “esquecimento de reserva” de Ricoeur, o que, segundo o autor, leva à ideia de esquecimento reversível e, até mesmo, à ideia do inesquecível (RICOEUR, 2007, p. 427).

Por esse motivo e considerando o romance *A luz do Índico* como uma “representação figurado do passado histórico”, afirmamos que a personagem Miguel, além de representar a memória impedida, no âmbito da memória individual, representa, também, a memória manipulada a nível coletivo. Acreditamos, também, que, embora a narração exaustiva seja um conceito impossível, conforme já vimos, as estratégias do esquecimento estão enxertadas no romance por meio do protagonista, bem como por meio das personagens moçambicanas.

Posto isso, cabe-nos destacar que o romance de Viegas não se restringe a dar voz apenas a Miguel, mas também a outras personagens portuguesas e a várias personagens moçambicanas. Nesse sentido, podemos afirmar que se trata de uma obra polifônica, e, a reunião dessas diferentes vozes no mesmo romance corrobora

---

<sup>59</sup> Associamos ao inconsciente de Freud.

a ideia de que, para um mesmo fato histórico, há várias versões a serem contadas, inclusive entre indivíduos da mesma nacionalidade.

Ressaltamos, também, que na ocasião do retorno a Moçambique, 26 anos após a partida, seria esperado que ocorresse o desencontro da personagem de sua memória, uma vez que as lembranças que carrega consigo daquele passado já não correspondem à atualidade. Entretanto, vimos no capítulo anterior que Miguel prefere “fechar os olhos” para a realidade e continuar mantendo a Moçambique colonial intacta na sua memória.

Creemos importante frisar, no âmbito da narrativa, a manipulação exercida pelo narrador em relação à memória de Miguel. No caso, é o narrador quem controla o que a personagem lembra ou não, exercendo muitas vezes o papel de mediador entre este e sua memória. Ademais, além uso do discurso indireto livre, é comum encontrarmos em *A luz do Índico* um diálogo travado entre o narrador e o protagonista, o que ocorre quando o narrador muda o modo de dirigir-se a Miguel, ou seja, passa a chamá-lo de “tu” no lugar de “ele”. Assim, “**Ele** fica uns instante de pé, olhando à volta [...] **Ficaste** aqui uma noite, há muitos anos [...] não **sabes** nem te **lembras**, nem **vais** perguntar [...] (p. 45, grifo nosso). Ainda: “E de repente, páras. Ouves o nome em algum lado da tua memória, em algum lado dessas recordações (p. 72).

O excerto exemplifica bem esse diálogo do qual falamos acima, pois o protagonista responde a um questionamento do narrador, para logo este assumir o controle das lembranças daquele:

A questão é se alguma vez **pensaste**, fosse no que fosse. Por exemplo, na felicidade, ou na ideia de um lugar que se ocupa e onde se vive e se é feliz e se cumpre um destino. **Claro, claro que me lembro**. O liceu, em Trás-os-Montes, no norte de Portugal [...] O ruído dos corredores, **claro que me lembro**. O nome dos professores, **claro que me lembro**. E da chegada da neve, nas ruas, espalhada como um lençol sujo e frio. **Lembras-te** dos rios de Trás-os-Montes, da aldeia onde a neve chegava como por tradição, do Sol da infância. **Lembras-te** da primeira semana em Portugal [...] (p. 97).

O próprio narrador questiona se não há nada em Portugal de que Miguel se lembre ou de que tenha gostado. É como se o narrador estivesse, ele próprio, entediado com as lamentações do protagonista. Outras vezes, por meio do uso do fluxo de consciência, que apresenta ao leitor uma enxurrada de recordações, percebe-se a assunção do papel de narrador pelo protagonista, ou seja, passa-se da narrativa em terceira pessoa para primeira pessoa. Como exemplo, destacamos a passagem na qual Miguel encontra um ex-combatente português enquanto fazia

uma conexão em um aeroporto. Mal se encontram, o português faz uma leitura de Miguel: “O senhor nasceu em Moçambique? Vi logo. Olha para isto com outros olhos. Andou na guerra aqui? Não, vi logo” (p. 39). Fica evidente pelos comentários acima que Miguel não era um “português” como os outros, uma vez que o seu “mesmo” o via como um “outro,” o que reforça uma vez mais a questão da alteridade bastante trabalhada no romance. O “choque” entre as duas personagens reforça a fraqueza de identidade de Miguel, uma vez que este vê o ex-militar com hostilidade, em que pese este haver lutado justamente para manter o *status quo* daquele:

[...] Não me lembro do cheiro da pólvora, do cheiro dos mortos, do cheiro da merda, do cheiro do suor, do cheiro das feridas, do cheiro das queimaduras, do cheiro do pó, do cheiro dos outros homens. Eu lembro-me de uma cidade, lembro-me de uma estrada, lembro-me de um retrato, lembro-me de uma tarde fantástica, lembro-me de ter dezesseis anos, talvez quinze, talvez oito ou sete, ou seis, ou de não ter idade, e lembro-me de isso fazer sentido. Lembro-me até do cheiro deste aeroporto, do cheiro de gasolina, e lembro-me do cheiro de vendedores de máquinas industriais que iam a Porto Amélia, e do cheiro do uísque em copos com este, **esse mundo não acabou, esse mundo nunca terminou**, mas esse não era o teu mundo, tu nunca poderias vê-lo em qualquer parte nem poderias tê-lo visto em qualquer ano de todos aqueles que passaste a combater pela pátria e a defender a pátria e, por extensão, a combater por mim (p. 44, grifo nosso).

Mais uma vez, percebemos o modo como Miguel vê esse passado, recusando a aceitar que ele apenas faz parte de uma época que não existe mais, que esse passado é só memória. Sua visão crítica acerca disso é praticamente inexistente.

Em contraste com o protagonista, porém, o médico português, provavelmente por ter permanecido na ex-colônia, demonstra outro tipo de atitude em relação ao passado e suas consequências. Como sua experiência em Moçambique vai além do período colonial, não tem a mesma visão idealizada de Moçambique que Miguel guardou consigo. Suas recordações vêm sempre acompanhadas de uma crítica, de uma avaliação:

Antigamente, vinham de lá (de Nampula) os tipos para serem reeducados no Niassa. Caíam aqui como caça, mandavam-nos para o mato, por esse capim fora, de vez em quando um camião descarregava-os ali à frente, ao pé do largo. Coisa mais fodida. O socialismo africano, você sabe, Miguel, não tem nada a ver com a África. Havia médicos russos que faziam amputações a sangue frio. Um tipo aparecia-lhes todo fodido, com uma infecção na mão e eles, zás, cortavam a mão. Eram bastante racistas, esses professores de socialismo. Carne de preto era carne de segunda. Embebedavam-se com vodka, mas só fodiam as brancas [...] (p. 209-210).

Podemos constatar do excerto que a análise crítica do médico é ampla, envolvendo todos os implicados: portugueses, moçambicanos e demais etnias que participaram do processo de descolonização e da guerra civil que a seguiu. Também

aborda em diversos trechos a questão do socialismo que tentaram implantar no país, porém sem êxito. A personagem também chama a atenção para a falta de senso crítico de Miguel, ao perguntar-lhe sua opinião sobre a Moçambique atual:

*“Não vi grande coisa.”*

“Correcto, Miguel, correcto. Você é um tipo cuidado demais para ter feito o que fez, ir sozinho para o Niassa por estas estradas. Não é um herói, evidentemente, porque há quem faça esse caminho a pé, em grupos. [...] Você é um tipo correcto. Tomou banho sozinho, vestiu a sua roupa sozinho, **não dá opinião sobre Moçambique. Qualquer português que vem aqui dá opiniões como quem oferece rebuçados às crianças das ruas. São tão baratos os rebuçados como as opiniões** (p. 197, grifo nosso).

Igualmente, vemos o médico diferenciar Miguel dos demais portugueses que frequentam o país e que opinam sobre a situação, ao mesmo tempo em que declara que as opiniões não têm grande valor. Como exemplo, citamos a opinião dada pelo ex-militar de quem falamos acima: “Olhe, uma coisa é certa: isto está muito pior, há mais pobreza, mais miúdos na rua, tudo fodido, tudo estropiado, a guerra fodeu tudo. A guerra deles, está claro” (p. 39). Dessa citação depreende-se o ressentimento por parte do povo colonizador do qual falamos no capítulo teórico. Em outros termos, para esse português, tudo piorou após a independência da colônia, e tudo por “culpa” dos colonizados.

O médico fala, ainda, sobre o esquecimento:

Quando o Samora enlouqueceu, lá em baixo, no Maputo, havia Boeings a aterrar aqui, cheios de gente para ocupar o Niassa. Isto era a terra prometida. Se perguntar aí fora, toda a gente já esqueceu isso, porque depois veio a guerra e uma guerra destas faz um tipo esquecer tudo, tudo, tudo (p. 182).

Esse excerto remete ao que Ricoeur chama de “herança da violência fundadora”, da qual falamos ao tratarmos da fragilidade da identidade. No caso da formação da nação moçambicana, pode-se dizer que essa violência fundadora deu-se de forma dupla: inicialmente, com a guerra de libertação e, após, com a guerra civil que sucedeu à primeira. De fato, o discurso do médico apresenta conexão ainda com o esquecimento necessário para seguir em frente, que pode, segundo citamos, corroborar para o enfraquecimento da identidade moçambicana. Posto isso, passamos à análise da memória no âmbito das personagens moçambicanas.

## 5.2 A MEMÓRIA DO COLONIZADO

Nesta segunda etapa, buscaremos apresentar um panorama de como a memória e, conseqüentemente, o esquecimento estão representados no discurso das personagens moçambicanas do romance. Faremos uma abordagem sobre Raul dos Santos, Glória, Gustavo Madane e Domingos Assor, com ênfase neste último por representar a antítese de Miguel.

Dentre as figuras moçambicanas citadas, Raul dos Santos é, seguramente, a que mais mantém os resquícios do período colonial. Em tese, Raul não demonstra ressentimentos em relação a Miguel ou ao período colonial. O relacionamento dele com Miguel deve-se ao fato de que este foi a Moçambique para comprar um hotel que pertencia a Raul dos Santos. Em outras palavras, era um relacionamento de negócios. Entretanto, trata o protagonista sempre de forma respeitosa e até com excesso de cuidados, telefona para os locais por onde Miguel passa para saber dele, chega até a definir-se como o “anjo da guarda” de Miguel. Podemos observar no discurso da personagem apresentado abaixo, que além de tentar convencer Miguel a não viajar pelo país à procura de Maria de Lurdes, Raul também tenta convencê-lo de que aquela Moçambique que Miguel conheceu é apenas uma lembrança:

O senhor tem 44 anos, penso eu, saiu daqui aos 16, **lembra-se de Moçambique mas isso é só uma memória, só uma lembrança**. A guerra deixou isto virado de pernas para o ar e a única coisa que está semeada por essas estradas e no meio do mato são minas. Minas. Minas que explodem sem avisar e sem que ninguém saiba onde é que ficam, e o senhor Miguel vai para o meio disso tudo. O senhor vai procurar, num país que nem sabe onde ficam as fronteiras, vai procurar uma mulher que não vê há dois anos. Dois anos são uma eternidade ou, pelo menos, o tempo que demora para alguém desaparecer para sempre. Lá em cima, então, isso acontece muitas vezes aos brancos. Macuas, macondes, nianjas, ajauas, isso tudo, o senhor não imagina. Guerra por todo lado, fome, minas nas estradas, doença, muita doença. Os únicos brancos eram cooperantes com caganeira, senhor Miguel. E russos. Muitos russos nos hospitais, muitos russos nos quartéis. Até eles foram embora, mesmo na altura que isso era comunismo e eles eram comunistas (p. 52, grifo nosso).

Raul dos Santos faz uma síntese do período da guerra civil moçambicana e das conseqüências ainda presentes. As minas até hoje encontradas no país funcionam como um local de memória, para que todos se lembrem dos horrores vivenciados naquele período. O moçambicano pinta um retrato tão terrível da guerra que, segundo ele, até mesmo os russos desistiram do país, antes mesmo do fracasso do comunismo.

Glória, por sua vez, é uma moça de vinte e poucos anos que, quando criança, perdeu-se de sua família por ocasião da guerra e acabou trabalhando como prostituta em uma boate no Maputo. Acha que tem uma irmã viva na África do Sul, a qual desconhece sua sobrevivência. Representa os horrores que a guerra pode causar a uma criança: a perda dos pais, a necessidade de viver da ajuda dos vizinhos e a prostituição. Ao saber qual o trabalho de Miguel, a moça pede-lhe um emprego em um hotel, o que demonstra seu interesse em ter uma vida mais digna. Seu discurso, embora simples, é bastante significativo:

“A minha família desapareceu toda. Dois irmãos morreram na guerra, uma irmã está na África do Sul. Não sei dos meus pais.”

“Morreram?”

“Devem ter morrido. Vi-os a última vez eu era muito pequena, a guerra tinha chegado até aqui, até esta estrada. Não podíamos sair da rua, quanto mais de Maputo. Fiquei entregue aos vizinhos. Cheguei até aqui.”

Ela riu e acendeu um cigarro.

“E a tua irmã?”

“Está na África do Sul.”

“O que ela faz?”

“Não sei, mas ganha-se mais lá. Nunca mais a vi, e ela não deve saber que estou viva e que tem uma irmã. A gente fica sem memória muito depressa e, se não se esquece, fica-se ainda pior. Vamos à Macaneta.” (p. 133-134, grifo nosso).

De início podemos destacar o papel da genealogia na busca de identidade. Perder-se de sua família, de sua origem, é perder toda uma memória familiar, pois conforme explica Halbwachs, é na memória genealógica e familiar que o jogo da memória e da identidade se dá a ver mais facilmente (HALBWACHS, 2003, p. 37). O mesmo autor observa que, ao ocorrer a separação dos membros de um grupo, “todo o conjunto de lembranças que temos em comum com eles desaparece bruscamente. Esquecer um período da vida é perder o contato com os que então nos rodeavam” (HALBWACHS, 2003, p. 37). Dessa forma, podemos afirmar que Glória representa o grande número de moçambicanos, mais especificamente as crianças, que, assim como ela, se separaram de seus familiares por ocasião das guerras. É nesse contexto que Candau define a genealogia como “uma busca obsessiva de identidade que se apresenta com mais força quanto mais as pessoas experimentam o sentimento de se distanciarem de suas **raízes**” (CANDAU, 2012, p. 137, grifo do autor).

Isso nos oferece uma maneira de compreender como a memória individual pode refletir-se na memória coletiva, pois “a representação das coisas evocadas

pela memória individual não é mais do que uma forma de tomarmos consciência da representação coletiva relacionada às mesmas coisas” (HALBWACHS, 2003, p. 61). Nesse sentido destacamos a influência dos longos anos de guerra vividos pelos moçambicanos, fato mencionado por várias personagens do romance, por meio de suas lembranças individuais. Entretanto, é justamente essa recorrência que nos faz ver sua influência no âmbito da coletividade moçambicana e como isso se relaciona com a identidade e com o esquecimento necessário de que nos falar Ricoeur. O filósofo explica que:

As manifestações individuais do esquecimento estão inextricavelmente misturadas em suas formas coletivas, a ponto de as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, somente desenvolverem seus efeitos mais maléficos na escala das memórias coletivas (RICOEUR, 2007, p. 451).

Ademais, podemos depreender do discurso metamemorial da personagem Glória, uma fragilidade da memória coletiva do povo moçambicano, uma vez que o excesso de lembranças dos longos anos de guerra é visto como prejudicial ao “seguir em frente” e à “paz social” de que o país tanto precisa. O excerto do romance é um exemplo do que Ricoeur denomina “esquecimento manifesto”, que também é uma espécie de “esquecimento exercido”, o que faz com que o apagamento dos danos sofridos torne-se “o passado a não ser recordado” (RICOEUR, 2007, p. 461). Mas se se esquece de tudo, como contar o que aconteceu?

A pergunta acima pode ser dirigida tanto ao cidadão como ao historiador. “Este último, pelo menos, traz, nas águas turvas da memória coletiva dividida contra si mesmo, o rigor do olhar distanciado” (RICOEUR, 2007, p. 459). De fato, os traumas deixados pela guerra não devem ser esquecidos e sim trabalhados, conforme se depreende de Ricoeur, que, ao tratar desse tema, e utilizando mais uma vez dos dois ensaios do pai da psicanálise, pretende estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva. Nesse caso, está-se diante da batalha travada entre o dever de memória e a necessidade de esquecimento. Esse paradoxo se lê também no discurso da personagem Glória, uma vez que ela, pelo simples fato de afirmar que se fica sem memória muito rápido em seu país, já está, de fato, recordando aquilo que “deveria” esquecer.

A esse respeito, oportuno ressaltar mais uma vez a tese de Freud de que o passado vivenciado é indestrutível, pois aquilo que estava recalcado no subconsciente pode vir à tona após um trabalho de perlaboração. Nesse caso,

podemos associar o “retorno do recalçado” de Freud ao “esquecimento de reserva” de que nos fala o historiador francês.

Considerando mais uma vez o esquecimento “forçado” que se depreende da leitura de Ricoeur, é fundamental tecer alguns comentários acerca da figura de Gustavo Madane, o corpo que é encontrado logo da abertura do romance e que serve como o elo que irá conectar o protagonista Miguel ao capitão Domingos Assor. A morte da personagem e o descaso da polícia com a investigação de seu assassinato refletem o quanto se quer esquecer tudo que ele representa, pois: “Gustavo Madane é conhecido em todo o lado. Há um Gustavo Madane em cada rua” (p. 162). Assim, fala o capitão: “Neste relatório só vai haver coisas sem importância, Savala. Ninguém quer saber quem matou Madane, desde que Madane esteja enterrado e esquecido. **A nossa função é fazer esquecer Madane**” (p. 227, grifo nosso).

Mas por que essa obsessão por apagar Gustavo Madane da história? Para entendermos melhor esse cenário, vale a pena relatar alguns dados da vida da personagem. Inicialmente, Madane trabalhou como criado da família de Maria de Lurdes e, posteriormente, da de Miguel durante do período colonial, conforme se pode depreender das seguintes passagens: “Ficamos com algum pessoal deles”, disse o pai<sup>60</sup>. “Estamos a precisar.” (p. 270), e “Um criado entra na sala e pergunta se estão prontos para o jantar. A mãe<sup>61</sup> bebe gim e diz que são horas de jantar. “Podes dizer que já vamos, Gustavo” (p. 269-270). Nesse sentido, Gustavo Madane simboliza a repressão colonial sofrida pelos negros em Moçambique, relegados a trabalhos considerados inferiores e a frequentar apenas os lugares que lhes eram permitidos.

Após a independência, Madane fica com as terras do pai de Miguel e, posteriormente, durante a guerra civil, torna-se responsável por um “centro de reeducação”, uma espécie de campo de concentração para aqueles que não se adequavam ao sistema imposto pelo grupo que assumiu o poder. Aparece na narrativa como amigo íntimo de Samora Machel, o primeiro presidente do país independente. Foi um dos responsáveis pela formação do “novo homem moçambicano”. A personagem passa de oprimido a opressor, representando, então,

---

<sup>60</sup> Refere-se ao pai de Miguel. O “deles” refere-se à família de Maria de Lurdes.

<sup>61</sup> Refere-se à mãe de Miguel.

as duras lembranças dos longos anos de guerra civil, caracterizada pela forte repressão à liberdade de expressão e ao direito de ir e vir. Era uma figura temida por todos.

Encarregado de investigar o assassinato, o Capitão Domingos Assor, apresentando-se totalmente parcial ao caso, tem motivos suficientes para desejar o esquecimento de Madane. Assim:

O capitão também não gostava de Madane. Madane, ele sabia, fora um dos organizadores dos campos de reeducação e abusara do seu posto e de suas funções. Tinha sido um dos companheiros de Samora<sup>62</sup>, está certo que agora não tinha peso absolutamente nenhum, desde que o seu nome fora inscrito nas listas de desmobilizados em 1993, mas continuava a chamar-se Gustavo Madane e, **na sua memória, o nome de Gustavo Madane não era uma boa recordação**. Nem boa nem má, a falar a verdade: era mais um pesadelo (p. 26, grifo nosso).

De fato, a narrativa apresenta inúmeras outras razões para Assor odiar o ex-integrante da Frelimo e para desejar seu desaparecimento, muitas delas de cunho familiar, como a que destacamos abaixo:

[...] ainda antes da independência, Madane apontara seu pai<sup>63</sup> como um traidor e um laçao dos portugueses. É verdade que o seu pai trabalhara em casa de um administrador de província [...] Mas fora um homem justo e corajoso quando se tratou de lutar e de apoiar os que combatiam no mato. A cena foi conhecida de muitos: uns dias antes da independência, em 1975, uma coluna de soldados portugueses ia, num autocarro de um colégio entretanto fechado [...] quando foi mandada parar por um grupo de soldados da Frelimo, armados de algumas metralhadoras. Os portugueses iam desarmados e de fim-de-semana. O que os mandou parar pediu-lhes para tirarem uma fotografia de grupo e o capitão português mandou-lha alguns dias depois, uma semana antes de 25 de Setembro. Esse moçambicano era seu pai e Madane acusou-o de traição e de continuar a ser amigo dos portugueses, mesmo quando só faltavam alguns dias para a independência (p. 28).

A cena narrada acima, que tem como referente histórico os últimos dias da guerra de libertação, reveste-se de significância por apresentar o encontro dos dois grupos antagônicos: o lado português, defensor da opressão colonial, então desarmado e à paisana, e o lado moçambicano armado de metralhadoras, apresentando forte vantagem bélica. Em vez de atacar, o moçambicano pede aos portugueses que registrem o momento por meio de uma fotografia, afinal, após dez anos de conflito, a independência já era iminente e já não havia por que lutar. Madane, porém, avesso a qualquer pacificação, viu o caso como traição.

Por sua vez, a personagem Miguel, ao ser interrogado por Assor, afirma diversas vezes que não conhece Gustavo Madane, embora este tenha trabalhado na

<sup>62</sup> Aqui o autor mistura a personagem fictícia com a figura histórica de Samora Machel.

<sup>63</sup> Refere-se ao pai do capitão Assor.

casa daquele. O capitão inclusive detém uma fotografia antiga que pertencia a Maria de Lurdes, na qual se vê, ao fundo, a figura de Madane. Ao mostrar a imagem a Miguel, travam o seguinte diálogo:

“Veja bem a fotografia.”

“Eu vi bem a fotografia. É a família de Maria de Lurdes. Os irmãos, os pais. O pai morreu pouco tempo depois. Como a arranjou?”

“Isso não interessa, senhor Miguel. Como o senhor disse, a sua vida pessoal não é para aqui chamada. Mas repare bem nesse criado, ali ao fundo, nesse que está encostado à coluna da varanda. Viu bem? Esse é Gustavo Madane. O que são as coisas.”

“Não conheço esse Madane.”

“Não conhece. Eu admito, sim. Mas não deixa de ser ele. E essa família não deixa de ser a família de Maria de Lurdes da Mata. Está a ver a coincidência?” (p. 248-249).

Assim, vemos que Miguel reconhece a família na foto, mas em nenhum momento percebe a presença do criado ao fundo. Logo, apesar das evidências de que Miguel realmente o conhecia, para ele, Madane era, de fato, apenas um criado, uma figura registrada no segundo plano de uma fotografia antiga. Entretanto, esse fato aparentemente sem importância reveste-se de peso no âmbito da história e dos estudos pós-coloniais, se considerarmos, ainda, que Maria de Lurdes, ao viajar por Moçambique, levava consigo apenas pertences que considerava essenciais, entre eles, algumas fotografias. É por esse motivo que ressaltamos o papel da fotografia não só como documento, como um registro de uma época, mas também, como um *souvenir* de um período ou de um local do qual não se deseja esquecer. O retrato em questão serve como fonte histórica daquilo que a história oficial foi incapaz de dissimular ou de esconder, apresentando uma nova forma possível de narrativa. A esse respeito, Candau explica que:

Entre as várias razões que se conhecem para o sucesso da prática da fotografia em todos os meios sociais está certamente a maneira cômoda com a qual essa “arte moderna”, que é uma arte da memória, permite representar materialmente o tempo passado, registrá-lo e dispô-lo em ordem. Mantendo com seu passado tantos elos quanto fotos em seu álbum, o sujeito faz da fotografia o suporte de uma narrativa possível dele próprio ou de sua família (CANDAU, 2012, p. 90).

O fato de o homem negro não ter sido notado na fotografia por Miguel, mas apenas por Assor, também negro, alude à questão da invisibilidade da qual nos fala Bhabha no ensaio “Interrogando a identidade”: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. A fotografia em questão funciona como documento vivo da alteridade colonial. Madane estava lá no espaço outorgado ao colonizador e negado ao nativo. Este, porém, só podia ocupar aquele espaço na condição de servo. Dessa forma,

fazia parte daquela história, mas nunca foi considerado como ator, mas sim como figurante, ou, menos ainda, apenas como um objeto que completava um cenário. Conseqüentemente, também lhe era negado o poder de narrar a si mesmo. Olhavam para ele, davam-lhe ordens, mas ele, na realidade, nunca foi visto. Na visão do colonizador era um sujeito esvaziado de significado, quase invisível. É nesse contexto que se quer destacar o posicionamento de Bhabha acerca da relação colonial:

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o Socius; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência da realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado (BHABHA, 1998, p. 73).

Ainda em relação à fotografia, frisamos que:

A imagem – como ponto de identificação – marca o lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida – ela torna presente algo que está ausente e – temporariamente adiada: é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição (BHABHA, 1998, p. 85).

Com base nos dois excertos acima, pode-se inferir que a imagem no retrato é a repetição de um tempo que já está ausente, refletindo, assim, a dupla inscrição característica do colonialismo, que “tentou inserir o colonizado ‘no tempo homogêneo vazio’ da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição” (HALL, 2009, p. 53). A figura de Madane ao fundo revela uma história ainda a se contar, mas que, porém, só pode ser contada “sob rasura”. A cena em que o capitão Assor mostra aquela fotografia a Miguel e obriga-o a “ver” o homem negro representa um momento de tensão entre os sujeitos pós-coloniais, no qual o homem negro/ex-colonizado coloca o homem branco/ex-colonizador contra a parede, realizando, assim, uma espécie de tomada de contas. É o homem negro reivindicando o reconhecimento da sua própria existência, do seu lugar histórico de enunciação.

Isso nos impulsiona a transcrever a síntese de três considerações que Bhabha (1998, p. 76) faz sobre a obra de Fanon, que aqui nos pode ser útil para entender o papel de Gustavo Madane no romance e o que está por trás de uma simples fotografia:

Primeira: existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou locus. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo. [...] É sempre em relação ao lugar do outro que o desejo colonial pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, permite o sonho da inversão de papéis.

Segunda: o próprio lugar de identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor vingativo do escravo. [...] Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial e suas vicissitudes.

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de identidade pré-datada, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação de sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser para um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação [...] é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem.

Aplicando o que lemos acima à personagem, constata-se que a inversão de papeis, nesse caso, ocorre, a princípio, quando Madane toma posse das terras do pai de Miguel, e, posteriormente, quando aquele assume uma função importante no governo implantado na Moçambique independente. Dessa forma, vemos a posse e o poder não sendo devolvidos ao nativo, mas sim reivindicados por ele. Além disso, a narrativa apresenta a vida do ex-criado entrelaçada à da família de Maria de Lurdes. Por exemplo, ao retornar para Moçambique, David é preso e fica nas mãos de Madane, o que pode ser visto como uma expressão do “rancor vingativo” de que falou Bhabha.

Com essas considerações, buscamos ressaltar a importância da personagem Gustavo Madane, que, embora apareça apenas como um cadáver, vem carregada de significados, tanto no que concerne à memória, quanto ao esquecimento. Para Miguel, aqui representando o lado português, Madane representa o oprimido, o subjugado pelo sistema colonial, aquilo do qual o português não quer se lembrar e, por esse motivo, apresenta-se recalcado no subconsciente do protagonista. Tanto é assim que, ao ver a figura de Madane na fotografia não ocorre o reconhecimento, “o ato concreto pelo qual reaprendemos o passado no presente” (BERGSON, apud RICOEUR, p. 441). A esse respeito, Bhabha esclarece que: “os olhos do homem branco destroçaram o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado” (BHABHA, 1998, p. 73).

Por outro lado, para o povo moçambicano, Madane representa o sujeito que transitou em dois períodos históricos distintos, os quais não trazem consigo a

herança de um passado glorioso, pois, conforme mencionado no início deste estudo, ao período pós-independência sucederam-se quase quinze anos de guerra civil. Mudaram as configurações, mas as relações de poder que se instalaram continuavam a atravancar o percurso do devir moçambicano.

É nesse contexto que a morte de Madane funciona como uma espécie de purgação que irá livrar o povo de toda a carga negativa que o país carrega, pois “Madane não é um só, há um Madane em cada rua.” Seu apagamento representa a falsificação da lembrança ante o caráter irrevogável de tudo que aconteceu. Essa “gestão do passado no presente”, nos termos de Pierre Nora, aparece em *A luz do Índico* como uma espécie de “manipulação grosseira da memória com o objetivo de forjar uma nova identidade coletiva” (CANDAU, 2012, p. 165). Para o mesmo autor, isso “exige, por vezes, a criação deliberada de artifícios e artefatos memoriais que será mais fortemente marcada quanto mais as identidades estiverem sob o efeito de grandes marcos históricos, como é o caso das identidades nacionais, étnicas e religiosas” (CANDAU, 2012, p. 164). Dessa forma, fica evidente na narrativa de Viegas, devido ao tratamento que é dado a Gustavo Madane, a tentativa de construir um passado alternativo, obviamente mais conveniente ao modo que o povo moçambicano percebe a si mesmo e a sua identidade, uma vez que os vestígios de seu passado podem “evocar atos vergonhosos ou despertar antigos rancores perigosos para a paz mundial” (BOUJOU, apud CANDAU, 2012, p. 168).

Finalmente, passamos à última personagem moçambicana do romance que será aqui analisada, a qual já foi mencionada diversas vezes, o capitão Domingos Assor. De início, gostaríamos de esclarecer que Assor apresenta-se como antagonista de Miguel, numa espécie de relação dialética entre colonizador/colonizado. Compartilharam a mesma época do período colonial, ocupando, obviamente, papéis e espaços distintos. De fato, o pai do policial trabalhou para o pai de Miguel. O destino dos dois volta então a entrelaçar-se com o retorno de Miguel a Moçambique e o assassinato de Madane. Nesse contexto, é importante ressaltar que Assor lembra-se de Miguel quando criança, mas, obviamente, Miguel não tem nem ideia de quem ele era:

“Não tem ideia, nem podia ter. Entretanto, nestes anos todos, passou-se muita coisa, mas o senhor lembra-se da última vez que foi a Nacala. Foi com o seu pai. **Eu lembro-me da última vez que o senhor foi a Nacala, mas o senhor não me viu. Eu vi-o. Portanto, está certo, não nos vimos. Isso aconteceria se nos víssemos um ao outro e se o senhor me visse não me via a mim. Via a um preto de Nacala, igual aos outros. Ou**

melhor, via um pretinho, porque nós, os miúdos, éramos os pretinhos. Davam-nos palmadinhas na cabeça e chamavam-nos pretinhos. Éramos os pretinhos dos brancos todos, não há mal nenhum nisso. Até os adultos eram os pretinhos. [...] Portanto, não admira que não tenha ideia.”

“Eu não me lembro desse tempo” (p. 160, grifo nosso).

À semelhança do que tratamos no caso da fotografia com Madane ao fundo, o excerto traz à tona, mais uma vez, a questão da invisibilidade do negro. Ressalte-se que a memória do capitão daquele período é rica, enquanto a de Miguel segue esvaziada de qualquer lembrança dessas relações. Isso reflete como as configurações de poder podem influenciar a memória do sujeito. Por esse motivo, a criança moçambicana guarda o registro da imagem de Miguel, que é lembrado por ser o filho do dono da terra, o filho do senhor. Em contrapartida, este não se lembra de Assor, que era apenas o filho de um dos empregados de seu pai. A história é outra: Assor está no comando e o destino de Miguel está em suas mãos, uma vez que poderia facilmente incriminá-lo em seu “inquérito imaginário” sobre o caso Madane. Mas não o faz; esquecer Madane é mais importante que qualquer vingança em relação a Portugal.

Não é por isso, porém, que o policial deixa Miguel seguir livre seu caminho, sem antes tentar causar-lhe alguma perturbação. Dessa forma, devemos enfatizar que Domingos Assor cumpre o papel de questionar a memória do protagonista Miguel e sua obsessão pela antiga Lourenço Marques e, conseqüentemente, por Maria de Lurdes, apresentada na narrativa como uma metáfora daquela. Assim, o capitão faz a seguinte análise da busca de Miguel: “Não se dará o caso de Maria de Lurdes só existir nesse mundo incompleto e, no entanto, perfeito – porque é o mundo dos sonhos, o mundo onde nenhuma lei cabe para decidir o que está certo e o que nunca aconteceu” (p. 254). Ou ainda:

O que o senhor procura, meu simpático empresário, é uma miragem, um sonho antigo. Sim, já me falou de Maria de Lurdes, aliás Sara, e eu conheço Sara dos seus sonhos, Sara, a mãe impossível; Maria de Lurdes é essa mulher em quem o senhor a transformou nos seus sonhos (p. 255).

Ademais, após fazer uma síntese de tudo que se passou em Moçambique, Assor critica a nostalgia de Miguel pela capital da ex-colônia. Assim:

Eu nasci perto de Nampula. Vi as casas ruírem. Vi os hotéis cheios de merda onde se albergavam os refugiados, os deslocados, os amnistiados. Os bandos da Renamo atacavam a cidade, não havia luz, não havia esgotos, não havia água, não havia médicos, não havia comida. Mas tínhamos o melhor socialismo de África, a beleza pura do Maputo, porque o Samora gostava de beleza. Ele sabia que Lourenço Marques tinha sido a Pérola do Índico para os brancos, agora tinha de ser a Pérola do Índico para

os pretos, para os moçambicanos, desde o Rovuma ao Maputo, mesmo que o pessoal passasse fome e a guerra não acabasse (p. 260).

Então:

Grandes coisas se passaram, **ninguém tem memória para contar essas coisas**. Mas no meio disto tudo, senhor Miguel, no meio disto tudo, o senhor só se lembra de Maria de Lurdes, sim, e de Lourenço Marques. [...] Eu vi tudo, senhor Miguel, vi tudo. Mas a única coisa que lhe ficou desse tempo foi Maria de Lurdes, ou nem isso, só uma recordação (p. 261-262).

Depreende-se, igualmente, como a personagem se coloca na posição de testemunha dos diversos períodos históricos passados em seu país, enquanto Miguel continua preso à nostalgia de um passado idealizado. Além disso, o fato de ser moçambicano não faz com que Assor deixe de apresentar uma visão crítica acerca de seu país e de seu povo, principalmente ao que se refere à implantação de um governo com base na doutrina socialista, fazendo constantes observações sobre o primeiro presidente moçambicano, Samora Machel:

Samora queria beleza, beleza pura, ele sabia que Maputo podia voltar a ser a Lourenço Marques do seu tempo de Lourenço Marques, senhor Miguel. Dois vizinhos meus foram presos porque transformaram um jardim em horta para semear milho e plantar couves e batatas – a polícia não deixou, porque Samora queria beleza pura no meio da guerra e do sangue das aldeias queimadas pela guerrilha, e dos hospitais sem medicamentos. Era proibido pendurar roupa na janela, proibido fazer hortas onde existiam rosas ou hortênsias, essa flores europeias que lembravam Lourenço Marques e a Pérola do Índico. Um jardim era um jardim, acácias eram acácias, o povo morria de fome, mas a beleza de Samora iria amnistiar toda a gente. E os que acreditavam na beleza do Samora, que tinham andado comigo na faculdade, a estudar materialismo dialético e história da África, acreditavam nisso como os simples seguem Alá e ouvem a palavra do profeta. [...] Moçambique seria um grande laboratório dessa grande ciência socialista (p. 257-258).

Dessa passagem percebe-se ainda a crítica à tentativa um tanto ingênua do presidente de manter Maputo com a mesma beleza da época do período colonial, enquanto o país era assolado pelas consequências da guerra civil. O capitão Assor apresenta também a presença marcante do capitalismo e da moeda norte-americana no país então socialista:

Os soldados da Frelimo vendiam armas na fronteira do Malawi e do Zimbawe. Uma 47 valia uns dólares, e isso dava para alimentar uma família e para comprar pão, muito pão, farinha, mas nada de peixe, nada de carne. Os dólares eram a grande miragem, o grande desejo, o grande sonho. Não era o escudo colonialista, o escudo dos portugueses – era o dólar, o dólar americano que os cooperantes traziam nos bolsos [...] Os jornalistas portugueses vinham com dólares no bolso e trocavam por meticais<sup>64</sup>. Sabem como chamavam aos meticais? Macacais (p. 258-259).

---

<sup>64</sup> O metical é a moeda moçambicana que substituiu o escudo português do período colonial. Ressalte-se a associação racista por parte dos portugueses ao apelidarem a moeda de macacal.

No que concerne à questão identitária e ao hibridismo cultural de que nos fala Bhabha, importante realçar como o capitão vê e define a si mesmo, e, também, como as observações sobre isso são recorrentes em seu discurso: “Porque eu sou Domingos Assor e o senhor nunca tinha visto um nome assim, metade católico e metade judeu na cara de um preto macua. Isto é outra parte da minha desgraça, mas não interessa” (p. 161).

Em outras passagens, descreve a busca por suas origens, revelando, assim como vimos ao tratar da personagem Glória, como a falta de registro genealógico pode causar o enfraquecimento da memória de um país, e, onde há memória fraca, há identidade fraca. Essas relações foram bastante debatidas por Joël Candau, que defende que “não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente” (CANDAU, 2012, p. 19). Assim, a personagem está em uma busca constante por si mesmo:

Domingos. E Assor. Exatamente como lhe digo. E Macua, naturalmente. Do Niassa, ou de Nampula. Em Moçambique só se sabe a origem da família até a segunda geração. Antes, é tudo há muito tempo. Os europeus gostam das nossas histórias sobre memória, as raízes, o passado, as árvores mortas. Temos muitos escritores que vivem disso, mudam a ortografia para parecer mais exótico, falam da grande bondade do homem africano e das raízes do mundo (p. 157).

[...]

Azar o seu este de eu me chamar Assor, como me apareceu um nome desses. Ah, sim, eu investiguei, encontrei Assor na Palestina, perto de Massada. Encontrei Assor em Tânger, em Marrocos. E encontrei Assor em Moçambique, negros retintos, pretos mesmo, pretos como eu, nome mais estranho este, Assor, pretos que não podem ser judeus (p. 167).

Dessa forma, constatamos que a busca por identidade é uma preocupação do capitão Assor, do mesmo modo que o é para Miguel, conforme já detalhado em capítulo anterior, sendo ambos sujeitos pós-coloniais. Ressaltamos também como o capitão critica o interesse do europeu por suas histórias, o que alerta para o fato de que a história ainda não contada dos países africanos corre o risco de ser contada pela visão eurocêntrica, como é o caso do romance ora em estudo. É nesse contexto que queremos aludir ao que Boaventura de Sousa Santos chama de “colonialismo epistemológico”: as relações de poder apresentam-se em forma de um “saber-poder”, o qual garante aos seus detentores, principalmente, o poder de narrar. A luta contra a manutenção dessas configurações pode ser entendida como a essência da crítica pós-colonial.

Para encerrarmos este capítulo, gostaríamos de fazer umas considerações finais acerca da questão da manutenção dos objetos pessoais de Maria de Lurdes pelo capitão Domingos Assor, que nos aparece minado de significados no âmbito das relações decorrentes do período colonial. Com o intuito de contextualizar, lembramos que antes de desaparecer, Maria de Lurdes deixa um saco de cabedal com alguns objetos pessoais com os padres italianos em Cuamba. O saco é resgatado pela polícia e encontra-se em poder do capitão Assor. Em busca do rastro de Maria de Lurdes, Miguel tenta recuperar os pertences da moça, mas o capitão alega que eles se perderam no arquivo da polícia.

Importante frisar também que o capitão tenta convencer Miguel de que não há provas reais de que Maria de Lurdes esteve em Moçambique, apenas relatos orais de pessoas que dizem ter cruzado com ela. Dessa forma, o policial é o único detentor de provas concretas de que a portuguesa esteve no país africano. E o que levava a moça consigo que despertou o interesse de Assor?

“Roupa, livros, corta-unhas, um canivete, um sutiã preto, lingerie dobrada, um lenço com flores estampadas, um mapa, dois mapas, um par de sapatos, umas sandálias, um caderno gasto de andar em tantas viagens.”

“E o que tem lá dentro o caderno?”

**“Tem fotografias, algumas fotografias.”**

**Coisas que os brancos guardam, coisas que guardaram de Moçambique** (p. 236-237, grifo nosso).

Vemos que Maria de Lurdes, ao deixar Portugal, não trouxe muitos objetos consigo, apenas o essencial. Esse desprendimento inicial por seus pertences já dá indício ao problema identitário que a moça enfrentava. Antes de desaparecer definitivamente, Maria de Lurdes sequer leva esses poucos objetos que trouxera. Nesse sentido, importante ressaltar a importância que Candau dedica aos pertences pessoais de um indivíduo para sua identidade, uma vez que “toda perda de arquivos é vivida como uma perda de si próprio” (CANDAU, 2012, p. 160). No caso em tela, as fotografias funcionam como um patrimônio ou um traço, o qual demonstra uma “certa incapacidade de viver no tempo presente.” Carregar essas fotografias consigo demonstra a predileção da moça por objetos que recordam seu passado, dando-lhe a “ilusão de eternidade” (CANDAU, 2012, p. 159- 160). Assim, o abandono desses objetos revelam que Maria de Lurdes desiste de lutar por um passado que não mais existe. Porém, como esse passado fazia parte de sua identidade, desistir dessa busca significa desistir de si mesma. Daí o seu desaparecimento.

E como o capitão Assor vê essas fotografias? Para ele, esses retratos do período colonial não pertencem a Portugal, são retratos de outro país, do seu país:

“De que país são essas fotografias?”

“De outro país. Do país dos outros. Um país de mangas verdes com sal.”

“Deslize histórico, esse. O país é o país dos outros, como dizia esse vosso poeta, sim. É o nosso país. Nos somos os outros, sim. As próprias mangas verdes são nossas. Aqueles coqueiros, erguendo-se como uma parede sobre o céu da Coop e da Polana, até esses coqueiros eram nossos. Não compreende que se trata de um roubo? Deslize histórico e neocolonialista.” (p. 237).

[...]

“O que pretendia com essas fotografias? Relembrar um país que já não existe, o país das avenidas com carros conduzidos por brancos e com jornais a falar dos bravos heróis de Mueda?” (p. 238).

Em outros termos, a posse dessas lembranças coloniais revela uma prática neocolonialista no âmbito da memória coletiva portuguesa, na qual as configurações do passado se mantêm em forma de nostalgia. O confisco dos bens de Maria de Lurdes por Assor pode ser entendido a aniquilação da identidade da moça, que se via moçambicana, mas que era de fato portuguesa, pois conforme afirma Candau, “o sequestro de objetos que evocam a vida exterior é, ao mesmo tempo, um sequestro de identidade” (CANDAU, 2012, p. 160). Esses objetos podem representar, também, tudo aquilo que os portugueses tomaram dos moçambicanos no período colonial e que retornam, de forma simbólica, aos verdadeiros donos. Esse ato pode ser visto, por essa razão, como a celebração metonímica da recuperação territorial. Por outro lado, considerando, conforme já dissemos, que Maria de Lurdes é uma metáfora de Lourenço Marques, o desaparecimento da primeira pode representar a não existência da segunda, pois assim como a moça é a apenas a lembrança que dela se tem, a antiga capital também já não existe, fazendo parte apenas da memória daqueles de viveram seus dias de glória. Assim o capitão afirma: “Lourenço Marques não mudou de sítio. Acabou, simplesmente, como muitas vezes acabam as tempestades, de repente, sem aviso” (p. 256).

É por esse motivo que, ao se despedir de Miguel no aeroporto de Maputo, o policial não só carrega consigo o saco de cabedal de Maria de Lurdes, como também tenta deixar claro a Miguel quem é o anfitrião, o dono da terra, convidando-o a retornar quando assim o desejar.

### 5.3 A LUZ DO ÍNDICO: A MANUTENÇÃO DA COLONIZAÇÃO DO SABER?

*Dado que a condição de subalterno é o silêncio, a fala é a subversão da subalternidade.*

Boaventura de Sousa Santos

Propomos neste item mais levantar questões do que fornecer respostas a elas. Tais questões dizem respeito a como o romance do português Francisco José Viegas se insere no contexto pós-colonial, considerando que o autor, partindo do mesmo local de enunciação (Europa), que também já não é o mesmo, mas outro, apresenta seu olhar sobre o *mesmo* (os portugueses); sobre o *mesmo* que se acha *outro* (Miguel/Maria de Lurdes) e sobre o *outro* propriamente dito (os moçambicanos). Considerando que os estudos pós-coloniais advogam contra o eurocentrismo epistemológico e a favor do preenchimento dos vazios por ele deixado, poderíamos afirmar que o romance de Viegas trilha um caminho na contracorrente dessas tendências?

Para darmos um rumo mais seguro a essas considerações, é fundamental contextualizar as configurações históricas que levaram à dominação do saber por parte do Ocidente.

Lemos em Santos (2010) que, embora o ato de descobrir seja sempre recíproco, uma vez que quem descobre também é descoberto, as relações de poder determinam facilmente quem é quem nesse binarismo: o descobridor é aquele que tem mais poder e, conseqüentemente, mais saber, fato esse que o capacita a declarar o outro como descoberto.

No período dos grandes impérios, essa foi a forma com a qual a cultura eurocêntrica impôs sua hegemonia cultural e epistemológica aos povos considerados diferentes, como no caso dos orientais, ou selvagens, como no caso dos países africanos. Para Santos (2010, p. 182), “a descoberta não se limita a assentar essa inferioridade, legitima-a, aprofunda-a”, utilizando como base a noção de que o descoberto não tem saberes, ou, se os tem, “estes apenas têm valor enquanto recurso.”

Com base nessa “suposta” superioridade, coube aos ocidentais o papel de escrever a história mundial a partir de ponto de vista eurocêntrico, mantendo, assim, o imenso abismo epistemológico que separou e que separa o centro da margem. O sistema colonial legitimou esse processo de colonização do saber, silenciando os

povos oprimidos e deixando inúmeros vazios que ainda carecem de reparo. Ademais, a cultura dos povos dominados sempre foi vista como inferior, sendo em grande parte suprimida pelos detentores do poder. O fim do colonialismo, em sua grande parte, não pôs fim a esse problema, pois embora tenham saído fisicamente das colônias, diferentes formas de dominação continuam a operar sob novos formatos.

Edward W. Said (2011) analisou as relações existentes entre cultura e imperialismo, observando que os pressupostos imperialistas influenciaram e continuam influenciando a política e a cultura do Ocidente. A respeito dos processos de descolonização e das inúmeras nações criadas a partir de então, o autor acredita que:

Por ter sido uma remodelação muito profunda do mapa do mundo, acabamos por perder (e talvez tenhamos sido incentivados a isso) a noção de história exata, para não dizer moral, de que, mesmo no calor da luta, o imperialismo e seus adversários lutavam pelo mesmo terreno, disputavam a mesma história (SAID, 2011, p. 314).

O autor de *Orientalismo* utilizou como objeto de análise em *Cultura e Imperialismo* o gênero romance por sua “importância na formação de atitudes, referências e experiências imperiais” (SAID, 2011, p. 10). Ele acredita que embora a crítica recente se concentre bastante na narrativa de ficção, pouca atenção é dada a seu lugar na história e no mundo do império. Por esse motivo, Said defende que “as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo” (SAID, 2011, p. 11). Logo, há muito que se aprender com as narrativas imperiais, uma vez que estas, embora legitimassem a supremacia imperial, ao mesmo tempo apresentavam indícios de aquilo acabaria em algum momento. De igual forma, não se pode negar a importância da análise das obras que tratam do período pós-império, porque, por meio delas, muito se pode aprender acerca do impacto que o colonialismo causou e continua causando nas regiões e nos sujeitos que dele foram “vítimas”.

Entretanto, ressaltamos que o que antes vinha apresentado de forma implícita e nas entrelinhas, atualmente se apresenta mais diretamente e menos centralizada, uma vez que as fronteiras entre centro e margem já não estão tão claramente definidas. Nesse sentido Homi Bhabha (1998, p. 27) oferece uma maneira de compreender como se articulam essas questões no âmbito da pós-colonialidade:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o

passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia de viver.

Por esse motivo, Hall acredita que sob o ponto de vista pós-colonial, a colonização não foi um subenredo local ou marginal de uma história maior. Aposta na importância do colonialismo como um processo mais abrangente que constitui a face mais evidente, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e depois, ocidental, após 1492. Com base nisso, o autor advoga em favor de uma narrativa alternativa, ou numa re narração dos acontecimentos do passado, a qual “desloca a “estória” da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas “periferias” dispersas em todo globo” (HALL, 2009, p. 106, grifo do autor). Dessa forma, o autor prossegue:

O “pós-colonial” provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal e na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental, reservou a essa dimensão global uma presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior de seus parâmetros europeus (HALL, 2009, p. 106).

Essa “presença subordinada” de que nos fala Hall não foi exclusividade dos países colonizados, pois conforme explica Santos (2010, p. 230), Portugal, por ser uma “colônia informal” da Inglaterra, sempre esteve sujeita a uma posição periférica dupla, ou seja, tanto no domínio das práticas coloniais como no dos discursos coloniais. Consequentemente, o povo português estava sujeito aos mesmos problemas de autorrepresentação aos quais estavam os outros povos colonizados pelo colonialismo britânico, ou seja, era representado por outro, fato esse que corroborava a sua subalternidade (SANTOS, 2010, p. 231). Ademais, era representado, via de regra, de maneira estereotipada, ou até mesmo caricatural. É por esse motivo que quando se fala em supremacia epistemológica europeia, há que se analisar o caso português isoladamente.

Com a ascensão do sistema capitalista moderno, Portugal continuou na mesma posição “semiperiférica”, sendo o prolongamento da manutenção das suas colônias ultramarinas e o déficit de capitalismo as principais causas. Por conseguinte, de certa forma ficou sempre aquém dos outros países europeus (e dos Estados Unidos), no que diz respeito à produção de conhecimento. A esse respeito, Santos (2010, p. 228) observa que, mesmo fazendo parte da União Europeia, “Portugal acompanhará o desenvolvimento médio europeu a alguma distância.”

Ademais, há de ressaltar que também passou por um processo de “hibernação” epistemológica durante as décadas que esteve sob as rédeas de um governo totalitarista. É nesse contexto que Lourenço (2001, p. 13) analisa a situação do país naquela época: “Nada nos dava a sensação de partilhar ativamente da cultura universal ou mesmo só europeia, de novo em marcha após a Segunda Guerra Mundial.” Sabendo que os totalitarismos não coadunam com a liberdade de expressão, Lourenço oferece sua visão:

Claro está que nessa época, simbolicamente cinzenta, com uma cultura, em sentido próprio e figurado, vigiada, a nossa leitura dela não era exatamente nem exaltada, salvo para fins oficiais ou termos de memória de outros tempos mais dignos dela como os do nosso século de ouro ou os da geração de 70 do passado século. Em suma, hibernávamos (LOURENÇO, 2001, p. 14).

Entretanto o autor acredita que, de modo geral, durante esse período, a dinâmica cultural no Ocidente, assim como no resto do mundo, a exceção dos países anglo-saxões, sofria a influência dos automatismos ideológicos da Guerra Fria, ao passo que a cultura portuguesa se mobilizava em sentido oposto a esse esquema. Em razão disso, Lourenço (2001, p. 14) sintetiza: “Assim vivemos, sobrevivemos, criamos, durante mais de três décadas sobre o duplo registro de dois exílios ou isolamentos: o interior e o europeu.”

Grosso modo, pode-se afirmar que a contemporaneidade cultural portuguesa entrou em marcha a partir da Revolução de Abril, que além de ter aberto o caminho para novas possibilidades políticas também:

[...] pôs termo a meio século de cultura vigiada ou tutelada –, mas não se abriu, senão lentamente e, de algum modo, apesar ou contra a pulsão ideológica que fora matriz da revolução – mas não mais que o obstáculo infranqueável da guerra colonial –, ao futuro presente da nossa cultura (LOURENÇO, 2001, p. 16).

O objetivo principal do que pontilhamos até este momento foi mostrar como a cultura, o conhecimento, a política, a economia e o poder estão intimamente conectados, não sendo recomendável seu estudo de forma isolada. Por esse motivo, gostaríamos de destacar o papel da globalização na nova organização do sistema mundial, desestabilizado de tal forma que já não há coerência interna entre as economias nem hierarquia rígida entre países. Santos (2010, p. 229), sobre esse tema, argumenta que:

nos encontramos em uma fase instável caracterizada pela sobreposição entre duas formas de hierarquização: uma mais rígida, que constitui o sistema mundial desde o seu início, entre o centro, a periferia e a semiperiferia; e outra, mais flexível, entre o que no sistema mundial é produzido ou definido com local e o que é produzido ou definido como

global (como, por exemplo, Appadurai, 1997). Enquanto a primeira hierarquia continua a vigorar nas relações entre sociedades ou economias nacionais, a segunda hierarquia ocorre entre domínios de atividade, práticas, conhecimentos, narrativas, sejam eles econômicos, políticos e culturais.

O maior paradoxo dessa situação é que, ao mesmo tempo em que as desigualdades aumentam, fica mais difícil identificar as ações que poderiam eventualmente reduzi-las, conclui Santos (2010, p. 229).

É levando todos esses fatores em conta que tentaremos pontilhar alguns comentários breves sobre o modo como o escritor Francisco José Viegas, português, trabalhou com a questão da representação no romance *A luz do Índico*. Porém, se considerarmos, tal como o fez Santos (2010, p. 233) que o pós-colonialismo além de ser o período histórico que se sucede à independência das colônias é também, e em nossa opinião, principalmente, “um conjunto de práticas predominantemente performativas e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado”, poderíamos afirmar que o romance de Viegas se insere nesse “projeto” pós-colonial?

Antes de se tentar tecer qualquer resposta a essa pergunta, é preciso que tenhamos em mente a dupla condição que Portugal, enquanto império, ocupava no período colonial: a de colônia informal da Inglaterra e a de país colonizador. Considerando, inicialmente, a primeira condição, importante lembrar, uma vez mais, conforme vimos em Santos (2010) que a história do colonialismo era escrita em língua inglesa e que, por esse motivo, Portugal era representado sob o ponto de vista britânico, em vez de se autorrepresentar. Essa lacuna representacional manteve-se até que o trauma pela perda das colônias ultramarinas deixou de ser um tema tabu e passou a constar dos debates, da historiografia e da literatura portuguesa.

Esse é o caso do romance *A luz do Índico*, no qual o autor trata do tema da descolonização e seus efeitos, principalmente os identitários, por meio de várias personagens, tanto portuguesas como moçambicanas. No que concerne à autorrepresentação, embora as personagens portuguesas sejam bastante distintas umas das outras, as características em comum que mais se destacam são: a nostalgia pelo período colonial, a obsessão por um passado idealizado e a crise identitária.

Ao longo desse estudo, pudemos ver muitos desses traços nas personagens analisadas, em especial, em Miguel, o protagonista do romance. Já dissemos aqui, inclusive, que ele é a própria metáfora do português como “povo saudade”, estereótipo esse reforçado no romance. Entretanto há de se considerar que ao representar o seu povo por meio dessa personagem, o autor está, de fato, apresentando sua visão sobre um português que não se sente português. Em outros termos, o autor português representa o *mesmo* que se acha *outro*. Dessa forma, reforça o envolvimento afetivo de seu povo com as ex-colônias e a identidade problematizada por deslocamentos diaspóricos.

Importante mencionar que Viegas, ao representar o português, não está interessado em fazê-lo parecer perfeito. Procura mostrar, ao invés, suas fragilidades, defeitos, incapacidades. Não é o português idealizado que nos é apresentado, mas aquele que ao longo de sua caminhada acumulou características peculiares, e que, por esse motivo, sempre foi considerado “diferente” dos outros povos imperiais. Nesse sentido, o romance apresenta-se de grande importância para os estudos pós-coloniais no âmbito da língua oficial portuguesa, uma vez que é um exemplo do português representando a si mesmo, ao invés de ser representado, muito embora continue a apresentar traços da posição de subalternidade que a representação britânica lhe conferia.

Partindo-se para a segunda condição, qual seja, a de Portugal como império e país colonizador, pode-se perceber ainda resquícios das práticas imperialistas do passado que legitimaram a posição do *outro* como subalterno, porém com algumas mudanças, convém ressaltar. Isso se deve ao fato de que o moçambicano, embora tenha voz no romance de Viegas, tem seu discurso apresentado por meio da perspectiva do autor português. Na realidade, não é o moçambicano que fala, mas sim o português que fala por ele. Nesse contexto, importante lembrar o livro de Gayatri Chakravorty Spivak *Pode o subalterno falar?* A autora, buscando analisar como o sujeito do terceiro mundo é representado no discurso ocidental, prática essa que ela chama de “violência epistêmica”, acusa o intelectual moderno de ser cúmplice na persistente constituição do *outro*, no lugar de estabelecer condições nas quais os subalternos sejam capazes de falar por si mesmos e de serem ouvidos (SPIVAK, 2010).

Por outro viés, não se pode negar que Viegas torna o moçambicano visível, ao fazê-lo interagir em posição de “igualdade”<sup>65</sup> com o ex-colonizador, algo inimaginável no período colonial. É por meio da viagem da personagem Miguel à ex-colônia, que Viegas pode colocar os sujeitos pós-coloniais frente a frente, em constante diálogo, fazendo, assim, com que os moçambicanos tenham voz. A subalternidade imposta pela colonização, embora ainda presente em alguns aspectos, é, de certa forma, subvertida nesse encontro antagônico, no qual ambas as partes pagam o preço do projeto imperial. O mais irônico, porém, é constatar que os representantes da margem conseguem entender a falta de aceitação do português pela perda de suas colônias ultramarinas, fazendo leituras acertadas em relação à personagem Miguel.

Não se pode, contudo, se deixar levar pela narrativa sem considerar que a voz moçambicana no romance não é autêntica. Trata-se, conforme já dissemos, de um discurso contado por meio e sob a perspectiva do autor português, e, em que pese o trabalho de pesquisa que este pode ter realizado para escrever o romance em estudo, jamais será capaz de expressar o verdadeiro sentimento dos moçambicanos. Essa é uma tarefa que somente eles poderiam fazer.

No romance, a visão que o moçambicano apresenta acerca do português nada mais é do que a maneira que o português pensa que o moçambicano o vê, e não o que o moçambicano realmente pensa sobre o português. Dessa forma, se considerarmos que o autor português não só apresenta sua visão sobre si e sobre o moçambicano, como também apresenta a “visão do moçambicano” sobre si e sobre o português, como um explícito exemplo do poder de narrar a si e ao *outro*, poderíamos afirmar que este romance, como produção intelectual ocidental, mantém as configurações do passado nas quais ao subalterno só restava o silêncio? Se a resposta a essa pergunta for sim, então, Spivak estava correta ao afirmar que “o subalterno não pode falar” e que “a representação não definiu” (2010, p. 126), pois enquanto não se criarem mecanismos que permitam mudar essa situação, a subalternidade seguirá muda.

---

<sup>65</sup> A igualdade da qual falamos se dá no âmbito dos discursos e da liberdade de expressão, o que seria inimaginável no período colonial. Não se pode negar, entretanto, que, na atualidade, novos fatores operam para distinguir o centro da margem.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar o presente estudo acerca da pós-colonialidade portuguesa por meio do romance *A luz do Índico*, foi preciso ter em mente uma das críticas mais recorrentes aos Estudos Pós-Coloniais, qual seja, seu caráter universalizante. Por esse motivo, procuramos analisar a experiência portuguesa ultramarina a partir do pressuposto de que Portugal apresenta características que desviam do colonialismo considerado “padrão”, o britânico, o qual não só ditava as regras como também era responsável pela narrativa colonial. Isso lhe conferia o poder de representar a si próprio e ao “outro”, reforçando, assim, sua superioridade.

Como primeira especificidade, é importante destacar que Portugal, ao mesmo tempo em que foi o primeiro país a lançar-se ao mar em busca de novas conquistas, também o foi o que se manteve por mais tempo em seus territórios ultramarinos. Em que pese essa grande proeza lusa, aliada ao sonho de tornar-se um grande império com a dominação de meio mundo proporcionada pelo Tratado de Tordesilhas, o modo depreciativo como esse país era visto por seus vizinhos europeus não condizia com essa condição. Isso talvez se deva à forma peculiar com que conduzia seus negócios e suas relações com os nativos das colônias, ou, quem sabe, pela posição periférica que ocupava, devido ao fato de ser uma colônia informal do poderoso império britânico.

Essa especificidade, assente no plano econômico, pode ser vista como a responsável pelo reflexo da semiperiféricidade portuguesa no âmbito das “práticas quotidianas de convivência e de sobrevivência, de opressão e de resistência, no plano dos discursos e narrativas, no plano do senso comum e dos outros saberes, das emoções e dos afetos, dos sentimentos e das ideologias”, caracterizando, dessa forma, o modo português de “ser e estar na Europa e Além-Mar” (SANTOS, 2010, p. 231-232).

Grosso modo, pode-se dizer que Portugal exerceu, por muito tempo, um duplo papel, tanto de colonizador como de colonizado, o que refletiu não só no modo de ser representado e de representar-se a si próprio, mas também na forma como os povos colonizados por ele o viam, muito embora a estes fosse negado o poder da representação.

No plano das práticas quotidianas de convivência e das emoções e dos afetos, é inevitável que lembremos que as colônias ultramarinas do período dos grandes impérios sempre foram territórios diaspóricos e híbridos devido à grande

diversidade de povos que nelas habitavam ou transitavam. Essa situação não é muito diferente do que vivenciam atualmente as capitais dos antigos impérios, principalmente, Londres e Paris, nas quais a diversidade cultural, fruto do recebimento maciço de habitantes das antigas colônias e de outras regiões, convive diariamente com problemas socioeconômicos, como o desemprego, a falta de moradia e a discriminação, fazendo com que uma massa considerável de pessoas se sintam “fora de casa.” O deslocamento de pessoas, por esse motivo, nem sempre é algo saudável do ponto de vista psicológico, principalmente quando ocorre de forma indesejada ou quando se tem de deixar um local ao qual se tem grande estima.

Tendo sido o precursor dos longos deslocamentos pelo mar, o povo português, em vez de sentir um desapego pela pátria devido à distância que dela o separava, alimentava a eterna esperança de um dia voltar a pisar o solo materno. Vimos que esse fator os levou a considerar a imigração como algo temporário, e o desejo de retorno a casa traduziu-se em nostalgia, o que os fez levar o título de “o povo saudade.”

Nesta análise, constatamos que o protagonista do romance traz consigo as características descritas acima. Chegamos inclusive a afirmar que Miguel é a metáfora do povo português. Entretanto, sua nostalgia revela-se em relação a uma ex-colônia portuguesa, Moçambique, a qual ele considera sua pátria, por ter lá nascido e vivido até os dezesseis anos. A esperança do retorno, aqui, refere-se à volta à ex-colônia e pode ser vista como a busca por si mesmo, pois a personagem, embora não se sinta português, possui os requisitos para sê-lo, o que lhe causa problemas concomitantes de dupla identidade e de falta de identidade, uma vez que também não é aceito como moçambicano. Miguel é o que não quer ser, ao mesmo tempo em que não é o que quer ser ou o que acha que é. E isso se deve ao envolvimento dos colonos portugueses com as regiões ocupadas, mais uma especificidade do colonialismo português, conforme tentamos demonstrar ao longo da análise.

Nesse contexto, entendemos que o colonialismo e o conseqüente pós-colonialismo e as diásporas deles decorrentes acarretaram e até hoje continuam acarretando inúmeros problemas no âmbito da identidade, uma vez que a busca por pertencimento e do conhecimento de si próprio é inerente à espécie humana. Entretanto, utilizando uma vez mais a tese de que cada um se define a partir de seu olhar sobre o outro, a crise identitária de Miguel intensifica-se por ele desejar *ser* o

“outro.” Entretanto, entendemos que a alteridade, ao mesmo tempo em que revela ao sujeito quem ele realmente é, de certa forma, intervém de forma negativa no momento em que o “outro” é visto a partir de sua subalternidade. Assim, seria possível afirmar que o envolvimento de Miguel era tão intenso a ponto de querer deixar de ser centro para ser margem? Ou ainda que o “entre-lugar” ocupado por Portugal levava seus colonos a transitar por ambos os territórios? Isso logo nos leva a indagar, também, algo semelhante a uma questão feita por Santos (2010, p. 231): o colonizado por um país semicolonizado é hipercolonizado ou subcolonizado? Pode o “outro” do português apresentar-se menos subalterno que o dos demais impérios? Essas questões demandariam um outro trabalho.

Consoante tratamos na análise das personagens moçambicanas, elas não se apresentaram, via de regra, subalternas, embora demonstrassem respeito ao que Miguel fora no passado. Este, por sua vez, tratou de deixar claro que a importância de sua família se restringia a outra época e só a lugares pequenos como as cidades da ex-colônia. Diante desses fatos, pode-se concluir que, em *A Luz do Índico*, as fronteiras entre centro e margem nem sempre aparecem nitidamente delineadas, embora apareçam sob a forma de novas configurações, devido ao capitalismo e à globalização. Outro aspecto relevante de levantar é que, no romance, os moçambicanos analisam corretamente os sentimentos de Miguel em relação a Moçambique e tentam fazê-lo ver que ele vive da memória de um passado que não mais existe.

No âmbito da memória, tema que permeia a estrutura do romance, buscou-se trabalhar com as questões da psicanálise de Sigmund Freud, da forma como o fez Paul Ricoeur ao tratar dos usos e abusos da memória, sem deixar de considerar, também, o esquecimento como parte desse estudo. Levantou-se, de igual modo, a relação entre memória e identidade, tanto no nível individual como no coletivo, ressaltando como se apresentam no romance entre portugueses e moçambicanos. Quanto aos primeiros, mais especificamente no caso do protagonista, observamos a prevalência da memória de um passado idealizado alimentado pela ausência de um trabalho de luto em relação ao trauma da perda da colônia. De igual forma, evidencia-se a manipulação da memória no sentido de que ele só se recorda dos bons tempos coloniais, sem apresentar uma visão crítica do que foi o sistema colonial em si ou do modo como este condicionava os moçambicanos a uma posição periférica dentro de seu próprio território.

Na análise da memória dos colonizados, constatamos a guerra civil como um divisor de águas na coletividade moçambicana, uma vez que marcou profundamente os habitantes do país, que se viu dividido entre dois grupos. Anteriormente, Moçambique lutara durante dez anos contra a ocupação portuguesa, mas, tendo conseguido sua independência, a esperança de tornar-se uma nação livre foi adiada pelo início de uma nova guerra, de abrangência territorial bem maior que a anterior e cujos horrores ainda se fazem sentir: famílias desencontradas, estradas destruídas e centenas de minas espalhadas por todo o país etc.

No âmbito psicológico, as duas guerras assumem características distintas, uma vez que, enquanto na primeira o inimigo era o português, na segunda era o próprio moçambicano. Por esse motivo, entendemos a morte da personagem Gustavo Madane como o esquecimento necessário para virar essa página da história do país.

Em outro contexto, vemos a busca genealógica como uma constante nas personagens moçambicanas, estando esse fator intrinsecamente ligado à questão identitária, tanto individual quanto coletiva. Isso também se intensifica pela diversidade de tribos, povos e imigrantes que lá coabitam, sem falar da variedade religiosa e de crenças, que fazem com que a busca pelas origens seja quase um estilo de vida.

Merecem destaque, de igual forma, as lembranças do período colonial relatadas pelas personagens moçambicanas. Nesse campo, há de se ressaltar que aquelas que viveram mais tempo o período colonial, não demonstram ressentimento em relação ao protagonista, que, nesse caso, representa o povo português. Por outro lado, vemos a atitude da personagem Domingos Assor bem mais questionadora, inclusive quanto à questão racial e à desigualdade social, esta última representada pela lembrança da bicicleta enferrujada herdada de Miguel na infância, enquanto a primeira assume realce no confronto entre as duas personagens, no qual o moçambicano questiona o português acerca da invisibilidade do homem negro.

Em um último estágio, questionou-se acerca do poder de fala do subalterno e como o romance *A luz do Índico* se insere, à luz dos Estudos Pós-Coloniais, nesse contexto de reescrita da história por aqueles que antes tinham seu direito de narrar a si mesmos cerceados e restritos a um modo que apenas confirmava sua subalternidade. Tratamos esse tema sob duas óticas distintas, tomando por base a posição semiperiférica de Portugal no cenário colonial. Considerando que este foi

quase uma “colônia” da Inglaterra, ressalte-se a importância do romance estudado em seu papel de apresentar o português sob o seu próprio ponto de vista, contando sua história, tratando de temas por muito considerados tabus, apresentando suas fraquezas e angústias.

Por outro lado, sob o prisma de país colonizador, indagamos se o fato de o escritor português estar representando os moçambicanos em seu romance não seria um exemplo da manutenção da colonização do saber. Essa questão teve como agente impulsionador o texto de Spivak *Pode o subalterno falar?*, no qual a autora defende, em síntese, que nenhum ato de resistência pode se dar sem que o subalterno esteja nele envolvido, pois o “outro” e o subalterno não podem ser meros objetos de estudo por parte de intelectuais que almejam falar *por* eles. Com base nisso, questionou-se a validade dos discursos das personagens moçambicanas do romance de Viegas, uma vez que suas falas se apresentam sob o ponto de vista do escritor português, sendo este, em relação aos moçambicanos, um representante dos discursos hegemônicos. Nesse sentido, *dar fala* aparece em confronto com *falar por*, pois embora apresentem, no romance, discursos e papéis antes inimagináveis no período colonial, a fala dos moçambicanos ainda não é exatamente deles.

Antes de encerrar essa etapa e, partindo do pressuposto que um texto nunca está terminado, gostaríamos de externar o desejo de dar continuidade ao estudo aqui começado, cujo imenso prazer proporcionado nos faz querer buscar um maior aprofundamento nos temas aqui abordados, estendendo a análise a outros romances de língua portuguesa, tanto de autores portugueses como, e principalmente, de autores de países colonizados por Portugal. Almeja-se, assim, manter a conexão entre estas duas áreas fascinantes do conhecimento, a Literatura e a História, procurando utilizá-las como ferramentas úteis no âmbito dos Estudos Pós-Coloniais.

## 7 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Freud e Nietzsche**: eterno retorno e compulsão à repetição. Col. Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Disponível em: <[www.companhiadasletras.com.br/trecho.php?codigo=12270](http://www.companhiadasletras.com.br/trecho.php?codigo=12270)> Acesso em: 23 maio 2013.

ARENDDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **O Freudismo**: um esforço crítico. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. Narrar la nación. In: \_\_\_\_\_ (Org.) **Nación y narración**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010, p. 11-19.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Ed. Contexto, 2012.

CANÊDO, Letícia Bicalho. **A descolonização da Ásia e da África**. São Paulo: Atual; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1986.

CHATTERJEE, Partha. **Comunidade imaginada por quem?** In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão cultural**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000, p. 227-238.

DIRLIK, Arif. **The postcolonial aura**: third world criticism in the age of global capitalism. *Critical Inquiry* 20 (Winter 1994), The University of Chicago, p. 328-356. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/1343914](http://www.jstor.org/stable/1343914)> Acesso em: 13 maio 2012.

FORNOS, José Luís Giovanoni. Contribuições da crítica pós-colonial aos estudos de Literatura Comparada. **Revista Língua & Literatura**, Frederico Westphalen, RS, ano XII, n. 20, 2011.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir, elaborar. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XII, p. 193-203.

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIV, p. 275-291.

\_\_\_\_\_. O 'estranho'. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XVII, p. 275-314.

GILROY, Paul. **Después del imperio**: emigración, xenofobia y diversidad cultural. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003. Tradução: Beatriz Sidou.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Unicamp, 2010.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

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

MACAGNO, L. **Lendo Marx “pela segunda vez”**: experiência colonial e a construção da nação em Moçambique. In: IV COLÓQUIO MARX E ENGELS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 11., 2005, Campinas. Anais... Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005, p. 1-17 Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT4/4m1c2.PDF>. Acesso em: 12 jan. 2013.

MACHADO, Igor José de Renó. **Reflexões sobre o pós-colonialismo**. Revista Teoria e Pesquisa n.º 44 e 45, 2004, p. 19-32. Disponível em: <[www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/71/61](http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/71/61)> Acesso em: 20 fev. 2012.

McCLINTOCK, Anne. **The angel of progress: pitfalls of the term “post-colonialism”**. Social Text, Third World and Post-Colonial Issues, Duke University Press, 1992, p. 84-98. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/466219>> Acesso em: 23 fev. 2012.

MALOA, Joaquim Miranda. **O lugar do marxismo em Moçambique: 1975 – 1994**. Revista espaço acadêmico, n.º 122, julho de 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/10413/0>> Acesso em: 2 jan. 2013.

MENESES, Maria Paula. **Food, recipes and commodities of empires: Mozambique in the Indian Ocean network**. Oficina do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2641>> Acesso em: 2 jan. 2013.

MERCADO, Tununa. **Testemunho, verdade e literatura**. In: GALLE, Helmut et alli. **Em primeira pessoa: abordagens de uma teoria da autobiografia**. São Paulo: Annablume; FAPESP; FFLCH, USP, 2009. COLOCAR AS PÁGINAS DO ARTIGO.

PEIXOTO, Carolina. **A mídia portuguesa e o retorno dos nacionais**. 2011. Disponível em:

<[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306766222\\_ARQUIVO\\_CarolinaPeixoto-TrabLusoAfroBra.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306766222_ARQUIVO_CarolinaPeixoto-TrabLusoAfroBra.pdf)> Acesso em: 13 fev. 2013.

PEIXOTO, Carolina. **Por uma perspectiva histórica pós-colonial, um estudo de caso:** a descolonização da Angola e o retorno dos nacionais. Disponível em: <[http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2350/1/CIEA7\\_6\\_PEIXOTO,%20Por%20uma%20perspectiva%20his%C3%B3rica%20p%C3%B3s-colonial,%20um%20estudo%20de%20caso.pdf](http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2350/1/CIEA7_6_PEIXOTO,%20Por%20uma%20perspectiva%20his%C3%B3rica%20p%C3%B3s-colonial,%20um%20estudo%20de%20caso.pdf)> Acesso em: 13 fev. 2013.

PRAKASH, Gyan. **Postcolonial criticism and Indian historiography.** Social Text, Third World and Post-Colonial Issues, Duke University Press, 1992, p. 8-19. Disponível em: < [www.jstor.org/stable/466216](http://www.jstor.org/stable/466216)> Acesso em: 23 fev. 2012.

\_\_\_\_\_. **Writing post-orientalist histories of the third world:** perspectives from Indian historiography. Comparative Studies in Society and History, vol. 32, n.º 2, Cambridge University Press, abril 1990, p. 383-408. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/178920>> Acesso em: 15 jun. 2012.

PROUST, Marcel. **No caminho de Swann.** In: \_\_\_\_\_. **Em busca do tempo perdido.** São Paulo: Globo, 2006, v. 1.

RANK, Otto. **The trauma of birth.** New York: Robert Brunner, 1952.

RENAN, Ernest. **¿Qué es una nación?** In: BHABHA, Homi (Org.) **Nación y narración.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010, p. 21-38.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa.** v. I-III. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A história, a memória, o esquecimento.** São Paulo: Unicamp. 2007.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTIAGO, Theo (Org.). **Descolonização.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

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

SHOHAT, Ella. **Notes on the “post-colonial”**. Social Text, Third World and Post-Colonial Issues, Duke University Press, 1992, p. 99-113. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/466220>> Acesso em: 23 fev. 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **El hombre desplazado**. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A.,2008.

VIEGAS, Francisco José. **A luz do Índico**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.

WALBY, Sylvia. **A mulher e a nação**. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão cultural**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000, p. 249-269.