

Qual 25 de Abril, qual Portugal, 50 anos depois?

Questões de colonialidade na literatura portuguesa após 1974¹

Roberta Guimarães Franco (Universidade Federal de Minas Gerais)

Introdução

Ao longo dos cinquenta anos que nos separam da Revolução dos Cravos, o construído 'Pós-25 de abril' foi amplamente aceito, transformando a Revolução e, consequentemente, o fim do Estado Novo, em um marco incontornável na história portuguesa contemporânea. As mudanças políticas ficaram imediatamente evidentes depois de 1974 – redemocratização após 48 anos de um regime totalitário, descolonização dos territórios africanos, nova constituição –, mas a noção de que a vida portuguesa foi profundamente alterada tornou-se de tal forma um lugar comum que fórmulas como o 'Pós-25 de Abril' chegam a substituir noções como 'contemporâneo', 'recente', 'fim do século XX'. No entanto, é possível afirmar que a Revolução não só mudou o regime político, mas também transformou efetivamente a sociedade portuguesa?

Se pensarmos no próprio conceito de Revolução, talvez encontremos algumas ponderações. Etimologicamente e no campo da astronomia por exemplo, a palavra está ligada a movimentos orbitais que remetem à ideia de retorno, à volta a uma posição inicial. Posteriormente, encontraremos as noções ligadas às transformações político-sociais, que definem Revolução como mudança sensível. Nesse sentido, pode-se ponderar sobre o caso português, o quanto é possível ler a Revolução dos Cravos como um duplo movimento, ao mesmo tempo que significa ruptura, frente ao Estado Novo, é inegável o processo que estabelece um retorno de Portugal para a Europa, a partir da descolonização.

O poeta Joaquim Manuel de Magalhães refletia, no final dos anos oitenta, sobre a ideia de Revolução, defendendo que Portugal, na verdade, passou por um 'ajuste', ou seja, um realinhamento com o espaço e a política europeias. Neste caso, estaríamos diante de uma noção mais antiga de Revolução, vinculada a imagem de retorno e não de mudança:

Não me parece que na data referida se tenha dado uma revolução de qualquer tipo. Começaram a ajustar Portugal a modelos políticos, sociais e econômicos já existentes há muito na maioria das sociedades da Europa ocidental. Esse ajustamento implicou a

1 Este texto é parte das reflexões realizadas no âmbito do projeto de pesquisa "A longa duração do pós-25 de abril: testemunho, pós-memória e pós-migração na narrativa portuguesa contemporânea", financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

coragem militar de abolir a polícia política e a hierarquia interessada em continuar os conflitos africanos; corrigiu imposições de décadas às quais a acomodatória sociedade portuguesa se conformara; e teve de enfrentar períodos curtos de alguma convulsão. Mas procedeu mais a uma identificação com o existente no mundo a que já pertencia do que a qualquer Revolução nesse mesmo mundo (Magalhães 1989).

Portanto, se por um lado evidencia-se as transformações oriundas do contexto de redemocratização, por outro, é preciso problematizar se efetivamente todos os campos da vida portuguesa foram afetados por este processo. Corroborando as afirmações de José Tengarrinha por ocasião do vigésimo aniversário do 25 de abril, de que “faltava uma visão integrada do político no social, sendo aquele ou o privilegiado ou mesmo o exclusivo objeto de enfoque, gerando-se assim uma perspectiva de encadeamentos simples de causas e efeitos” (Tengarrinha 1999, 271), pensamos se esta questão ainda não permanece como uma realidade, ou seja, o marco da Revolução seria muito mais político do que social. Consequentemente, seria necessário perguntar: ‘Pós-25 de abril’ para quem? Para quem o processo de redemocratização efetivamente se aplica? Ou ainda, o que estamos chamando de vida portuguesa quando falamos em transformação no sentido de melhoria?

O preâmbulo do texto da Constituição de 1976, apresenta a Revolução dos Cravos como o movimento que coroou “a longa resistência do povo português e interpretando os seus sentimentos profundos, derrubou o regime fascista”. Ainda no preâmbulo, a máxima da viragem histórica que sustenta a ideia do ‘Pós-25 de abril’ é citada: “Liberar Portugal da ditadura, da opressão e do colonialismo representou uma transformação revolucionária e o início de uma viragem histórica da sociedade portuguesa”.

Não é intenção deste texto, obviamente, refutar a importância da Revolução frente ao Estado Novo e ao fascismo, ou seja, em termos políticos.² No entanto, é necessário refletir sobre a sociedade, sobre a manutenção de comportamentos e ideias, especialmente, quando se fala de ‘colonialismo’. Por si só, a ideia de libertar Portugal do colonialismo citada na Constituição já parece um tanto paradoxal, afinal quem se liberta do colonialismo, com as independências de 1975, são os territórios africanos. O que significaria libertar o colonizador do colonialismo?³ É importante observar que, em todo o texto da Constituição de 1976, a palavra ‘colonialismo’ só volta a aparecer no artigo 7º (Relações Internacionais), conjugada a ‘imperialismo’:

Artigo 7º

[...]

2. Portugal preconiza a abolição de todas as formas de imperialismo, colonialismo e agressão, o desarmamento geral, simultâneo e controlado, a dissolução dos blocos po-

2 O texto “A Revolução Portuguesa de 1974/75 e a institucionalização da Democracia”, de Fernando Rosas menciona inúmeras transformações significativas e aspectos positivos oriundos da Revolução (Rosas 2006).

3 No discurso realizado na ONU em 17 de outubro de 1974, Costa Gomes faz referência à descolonização como processo político, mas também aponta a necessidade de refutar o que chama de imperialismo estéril: “Iniciar o processo irreversível e definitivo de descolonização dos territórios sob administração portuguesa. Não mais admitiremos trocar a liberdade de consciência colectiva por sonhos grandiosos de imperialismo estéril” (Gomes 1974).

lítico-militares e o estabelecimento de um sistema de segurança colectiva, com vista à criação de uma ordem internacional capaz de assegurar a paz e a justiça nas relações entre os povos.

3. Portugal reconhece o direito dos povos à insurreição contra todas as formas de opressão, nomeadamente contra o colonialismo e o imperialismo, e manterá laços especiais de amizade e cooperação com os países de língua portuguesa.

Diante dessas reflexões, o presente artigo toma a literatura portuguesa contemporânea após a Revolução como ponto de partida para refletir sobre a manutenção de uma mentalidade colonialista. Embora possamos falar de uma produção literária dos anos finais do século XX que encarou as memórias recentes do Estado Novo e da Guerra Colonial (Lobo Antunes, Manuel Alegre, Lídia Jorge e Almeida Faria), e encontremos na literatura de início do século XXI uma nova geração igualmente disposta a enfrentar essas memórias, muitas vezes por um viés de embate geracional (Isabela Figueiredo, Dulce Maria Cardoso e Patrícia Lino), é possível questionar o quanto o tema de uma colonialidade interna ao território português ainda é pouco abordado. Assim, ao analisar sobretudo a produção recente em Portugal de escritores negros de origem angolana (Kalaf Epalanga, Djaimilia Pereira de Almeida e Tvon), observa-se em que medida estes textos, que encenam outras memórias e outros corpos na história recente em Portugal, indicam que estaríamos diante da distorção da “contra-imagem”, indicada por Eduardo Lourenço em 1977, e do que José Gil chamou em 2004 de “não-inscrição” do país no ‘Pós-25 de abril’.

Entre a “contra-imagem” e a “não-inscrição”: a Revolução como um retorno de Portugal à Europa

Duas análises significativas apontam para as dificuldades e para as permanências, sobretudo no campo das mentalidades. Eduardo Lourenço, em um primeiro momento logo após a Revolução, entre 1977 e 1978, em *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, discorre sobre o irrealismo da imagem que os Portugueses fazem de si mesmos. Contrapondo “imagem ideal” e “imagem irrealista”, Lourenço reforça a memória de um “povo de tantos séculos de vida comum e tão prodigioso destino” para afirmar que a “imagem ideal” é necessária, mas o que se observa em Portugal é a vivência de uma “imagem irrealista”. Enquanto a primeira configuraria uma busca, comum a qualquer povo, a segunda seria uma deturpação/ficcionalização da realidade. Portanto, percebe-se que, apesar da crítica, a ideia de povo se faz presente, quase em consonância com noções problemáticas anteriormente alimentadas, como aquelas desenvolvidas ao longo do século XIX, de carácter homogeneizante e, consequentemente, excludente. Junto a ela, o retorno à casa, a necessidade de buscar um reencontro com o dentro e parar de “esperar um eterno *lá-fora* ou *lá-longe*” (Lourenço 2009, 51; itálico do original).

Ainda no mesmo texto, Lourenço irá abordar a urgência de construção de uma contra-imagem, que efetivamente confronte não só o imaginário fascista, mas também o imperialista e o colonialista. No entanto, o filósofo constata que tal construção muito rapidamente passa por uma distorção:

A contra-imagem de Portugal de que necessitamos para nos vermos tais quais somos sofreu, desde as primeiras semanas eufóricas e naturais após a revolução, uma distorção interna de que possivelmente nunca mais se curará. A essa primeira distorção irá juntar-se um elemento, cujo peso e influxo, primeiro, inaparentes, em seguida, ramificando-se e encontrando eco no subconsciente de um povo que parecia ter aceitado a descolonização como um facto consumado, acabou por se transformar num autêntico *cancro*, de difícil cura. A distorção consistiu em tentar impor uma *nova imagem* de Portugal, logo após o 25 de Abril, na aparência oposta à do antigo regime, mas cuja estrutura e função eram exactamente as mesmas: *instalar o país no lisonjeiro papel revolucionário exemplar; dotado de Forças Armadas essencialmente democráticas, considerando os cinquenta anos precedentes como um parêntesis lamentável, uma conta errada que se apagava no quadro histórico para recomençar uma gesta perpétua na qual o salazarismo tinha sido uma nódoa indelével* (Lourenço 2009, 61–62; itálico do original).

Destaca-se aqui a ideia de “parênteses” e de “conta errada”, ou seja, tratar apenas os últimos cinquenta anos como único problema ignora uma série de questões, muito anteriores, que precisam ser enfrentadas. A descolonização ser tratada apenas como processo político e inevitável não dá a dimensão do colonialismo mental que persevera na sociedade portuguesa. A questão colonial não é tratada de frente, muitas vezes é celebrada por meio da Expansão Marítima (quando não dos ‘Descobrimentos’), como se os anos de Estado Novo fossem as únicas nódoas a serem repudiadas na história do Império do Minho a Timor.

José Gil, suficientemente distanciado dos acontecimentos, trinta anos após a Revolução, estaria em condições de verificar os acontecimentos próximo do que Fernand Braudel chamou de “la longue durée”.⁴ Em *Portugal, hoje: o medo de existir*, publicado em 2004, o filósofo destaca as heranças da política de medo alimentada pelo Estado Novo. Diante de quase meio século de limitação de liberdade, de repressões morais e políticas, Portugal ainda não teria, nesses 30 anos, enfrentado devidamente o seu passado, não só o passado recente. No capítulo “O país da não-inscrição”, José Gil aponta as ‘recusas’ do pós-revolução:

O 25 de Abril recusou-se, de um modo completamente diferente, a inscrever no real os 48 anos de autoritarismo salazarista. Não houve julgamentos de Pides nem de responsáveis do antigo regime. Pelo contrário, um imenso perdão recobriu com um véu a realidade repressiva, castradora, humilhante de onde provínhamos. Como se a exaltação afirmativa da “Revolução” pudesse varrer, de uma penada, esse passado negro. Assim se obliterou das consciências e da vida a guerra colonial, as vexações, os crimes, a cultura do medo e da pequenez medíocre que o salazarismo engendrou. Mas não se constrói um “branco” (psíquico ou histórico), não se elimina o real e as forças que o produzem,

4 O conceito de Braudel de “longue durée” (longa duração), ao contrapor a história tradicional, “atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento, [que] habituou-nos, há muito, a seu relato precipitado, dramático, de fôlego curto” (Braudel 1965, 263) à nova perspectiva adotada pela história econômica e social que ao lado do relato tradicional evoca uma “conjuntura que focaliza o passado em largos períodos: dez, vinte ou cinquenta anos [...]”. Muito para além deste longo recitativo, situa-se uma história de fôlego ainda mais lento, desta vez de amplitude secular: a história de longa, de muito longa duração” (Braudel 1965, 263–264).

sem que reapareçam aqui e ali, os mesmos ou outros estigmas que testemunham o que se quis apagar e que insiste em permanecer (Gil 2008, 16).

Portanto, a “não-inscrição” de José Gil é a constatação de que a “contra-imagem” de Eduardo Lourenço não se efetivou mesmo trinta anos depois. A ausência de punições⁵ diante dos crimes cometidos pela PIDE, por exemplo, ajuda a manter um imaginário salazarista, a ponto de em 2007 Salazar ter ‘vencido’ o concurso “Os Grandes Portugueses”⁶ da televisão pública RTP.⁷ O sentimento de impunidade, diante de sentenças brandas, que não passaram de um ano de prisão (em alguns casos cumprido em liberdade), favorece um movimento que cresce na surdina até eclodir na significativa eleição de parlamentares de extrema-direita, nos casos de racismo, xenofobia, nas variadas formas de violência doméstica etc.

Para além da impunidade, um elemento chama a atenção nas duas abordagens: a ideia de que a descolonização, entre 1974 e 1975, foi um processo distante do povo português. Consequentemente, a memória sobre a Guerra Colonial, tão escondida pelo Estado Novo apesar de tantas mortes, e sobre o colonialismo de forma ampla, com toda a gama de crueldades, foi se dissipando ao invés de ser efetivamente encarado, questionado, expurgando da sociedade portuguesa os laivos de racismo. Um exemplo evidente da “não-inscrição” sobre a colonização e o colonialismo são os debates dos últimos anos em torno da construção do Museu das Descobertas (Margato 2018), não apenas pelo nome escolhido, mas principalmente pela continuidade da monumentalização do passado, reafirmando o Ato Colonial de 1933 e a ideia de “essência orgânica” portuguesa como colonizadora. Em 2019, o poema tridimensional “Museu dos

5 José Gil afirma que não houve julgamentos dos agentes da PIDE. No entanto, e a partir dos trabalhos recentes de Irene Pimentel, sabemos que processos foram abertos e julgamentos aconteceram em Tribunais Militares. Por outro lado, as sentenças foram significativamente brandas e, na maioria dos casos, não houve sequer prisão ou o encarceramento não passou de um ano, o que nos leva a crer que a ideia de ausência de punições se mantém (Pimentel 2016).

6 António Oliveira Salazar recebeu 41% dos votos. O projeto do concurso foi divulgado em outubro de 2006 e a final aconteceu em março de 2007. Embora o segundo colocado no concurso tenha sido Álvaro Cunhal, membro do Partido Comunista Português, ele só recebeu 19,1% dos votos. É preciso destacar também que na época do concurso Salazar já havia morrido há trinta e sete anos, enquanto Cunhal há apenas dois anos. O dado que pode parecer inicialmente irrelevante é significativo diante do tema da permanência de um imaginário, neste caso do quanto a figura de Salazar ainda se fazia (faz) presente. Em terceiro lugar, com 13% dos votos, ficou o diplomata Aristides Sousa Mendes, responsável por conceder vistos a judeus que fugiam da Alemanha Nazista. Ou seja, somadas as porcentagens, Cunhal e Mendes ainda ficam muito distantes do percentual de Salazar. Os outros candidatos eram os monarcas D. Afonso Henriques, D. Sebastião, o infante D. Henrique, D. João II, o navegador Vasco da Gama, Marques de Pombal, ministro do rei D. José I, e os poetas Luís Vaz de Camões e Fernando Pessoa.

7 No Brasil, um correspondente válido é analisar o crescimento da extrema direita fascista nos últimos anos, tendo como referência Jair Messias Bolsonaro. Bolsonaro, ainda como deputado federal, durante a votação do *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff, declarou seu voto homenageando o General Carlos Brilhante Ustra, responsável por inúmeras torturas durante a Ditadura Militar Brasileira. A falta de julgamentos e punições, a ampla anistia, após a redemocratização no Brasil, em 1985, favorece o discurso de ‘revolução de 1964’ e não de ‘golpe militar de 1964’, e os herdeiros desse discurso proliferam-se. Em recente entrevista à revista *Veja*, o atual Ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania no Brasil, Silvío Almeida, declarou a necessidade de rever a Lei da Anistia e cogitou punições reais para torturadores do período da Ditadura Militar (Almeida 2023).

Descobrimentos”, de Patricia Lino, escancara na imagem de caixões sobrepostos o que precisa ser discutido, a imagem de morte que paira neste tipo de celebração (Lino 2019).

Os 48 anos de Estado Novo são varridos com a Revolução, mas o que fazer com os séculos anteriores e com uma história baseada em uma grandeza sempre fora do continente? O que fazer com a imagem da “essência orgânica” do povo português e do lusotropicalismo de Gilberto Freyre? Apesar dos 13/14 anos de guerra, a descolonização em si parece ter passado despercebida de um debate público que levasse ao entendimento de que isso não era uma benfeitoria portuguesa.⁸ José Gil chama a atenção para um certo silêncio que paira, apesar da Revolução: “E se tudo se desenrola sem que os conflitos rebentem, sem que as consciências gritem, é porque tudo entra na impunidade do tempo – como se o tempo trouxesse, *imediatamente*, no presente, o esquecimento do que está à vista, presente” (Gil 2008, 18; itálico do original).

Em “O espaço não público”, José Gil esclarece sobre a inexistência do espaço público na democracia portuguesa, um dos problemas (causa ou consequência?) da “não-inscrição”:

Trinta anos depois do estabelecimento da democracia, como funciona o espaço público em Portugal?

A constatação imediata é a de que não existe. Está por fazer a história do que, nesse plano, se abriu e quase se formou durante os anos “revolucionários” do pós-25 de Abril, para depois se fechar, desaparecer e ser substituído pelo espaço dos média que, em Portugal, não constitui um espaço público (Gil 2008, 24).

Para José Gil, nem a literatura foi capaz de adentrar o espaço público, apesar de estar povoada por nomes que, de forma autobiográfica ou puramente ficcional, testemunharam desde um primeiro momento os horrores da Guerra Colonial. No entanto, é inegável a contribuição da literatura do último quartel do século XX, sobre a qual recai com frequência o uso do “Pós-25 de abril” (narrativa pós-25 de abril, poesia pós-25 de abril etc.) e da qual fazem parte nomes como António Lobo Antunes, Manuel Alegre e Lídia Jorge, por exemplo. Não em vão João Barrento, em *A chama e as cinzas* (2016), livro que toma como recorte os anos finais do século XX após a Revolução dos Cravos, afirma que a literatura, apesar de uma significativa variedade, parece “constituir-se num duplo movimento alternante, entre o enclausuramento e a diáspora, com um olhar dominante que se abre em três direções: o *olhar par trás*, [...], o *olhar para a distância*, [...] o *olhar para dentro*” (Barrento 2016, 18–19; itálico do original).

Se tomarmos essas três direções como parâmetro, podemos perceber na obra de Lobo Antunes, por exemplo, que os três movimentos se concretizam. O olhar para dentro nas primeiras obras do “ciclo de aprendizagem” (Silva 1994) desdobra-se em olhar

8 “Saúdo os povos africanos que, depositando inteira confiança na honestidade e sinceridade do nosso processo de descolonização, estabeleceram connosco relações diplomáticas e de amizade que muito nos sensibilizaram” – trecho do discurso de Costa Gomes na ONU em 17 de outubro de 1974 (Gomes 1974). O discurso de Costa Gomes parece anular o lugar de agentes dos africanos no seu próprio processo de independência, focando na ação portuguesa adjetivada como honesta e sincera, mesmo após aproximadamente quatorze anos de guerra. Obviamente a fala é realizada já pelo novo governo, libertado do fascismo pela Revolução dos Cravos, no entanto, é mais um indício de negação de que o passado colonial possui uma história muito mais longa do que os quarenta e oito anos do Estado Novo.

para trás no “ciclo das epopeias”, enquanto o olhar para a distância, seja no sentido espacial ou temporal, parece atravessar a sua produção diante de um recorrente aqui (Portugal) e lá (Angola). Pela divisão em ciclos que Lobo Antunes faz dos aproximadamente 15 anos iniciais da sua produção, é possível identificar o quanto a indagação do país passa por um autoconhecimento, projetada em um ‘eu’ – não necessariamente autobiográfico – que se entende parte daquela história.

Em Manuel Alegre e Almeida Faria, por outro lado, com *Jornada de África* (1989) e *O conquistador* (1990), respectivamente, vemos um olhar para dentro permeado pela paródia que olha para trás. Os romances atingem em cheio um dos grandes símbolos do Império esfacelado: Dom Sebastião e o próprio sebastianismo. Nas palavras do Alferes Sebastião, de Manuel Alegre, o constante questionamento em meio à guerra em Angola leva à constatação de que a promessa de um grande império talvez fosse apenas deixar de ser: “Talvez o Quinto Império seja afinal o fim de todos os impérios. O Grande Império do Averso, o Anti-Império. E talvez seja esse o único sentido possível desta guerra: fechar o ciclo. Talvez tenhamos de nos perder aqui para chegar finalmente ao porto por achar: dentro de nós. Talvez tenhamos de não ser para podermos voltar a ser” (Alegre 1989, 231).

Já Sebastião de Castro, personagem de Almeida Faria, é levado a constantemente aproximar a sua trajetória à do monarca desaparecido no século XVI. Seu estranho ‘nascimento’, narrado pela avó, traz a imagem do mar, do nevoeiro, sugerindo uma espécie de reencarnação do ‘encoberto’: “Costumava contar-me que, num dia de inverno, de manhã cedo, apesar do nevoeiro, o faroleiro João de Castro tinha ido à praia da Adraga apanhar polvos, quando deu comigo metido num ovo enorme, com a cabeça, as pernas e os braços de fora” (Faria 1993, 11). Se o alferes de *Jornada de África* fala do Quinto Império como Anti-Império, o Sebastião de *O conquistador* ironiza o próprio Sebastianismo, como um “masoquismo coletivo que define bem o fraquinho deste país por tudo o que seja fracasso, amorismo e misticismo de pacotilha” (Faria 1993, 104). Nesse sentido, olhar para trás e indagar o passado, sobretudo seus mitos, significa ressignificar uma memória persistente e fomentadora do imaginário imperial.

No caso de Lília Jorge, com *A costa dos murmúrios* (1988), o olhar para a distância é intensificado, inserindo o espaço moçambicano e a experiência feminina durante a Guerra Colonial na memória sobre os anos finais do Estado Novo. A festa de casamento, da noiva saída de Portugal ao encontro do noivo alferes a serviço em Moçambique, o aparecimento suspeito de corpos de africanos afogados, a solidão das mulheres, a violência dos homens que se estende para além do combate e entra em casa. Desse modo, o romance de Lília Jorge amplia significativamente os temas que circundam a guerra.

Portanto, ao observamos apenas essas quatro referências da produção literária pós-25 de abril, é inegável entender o papel da redemocratização na possibilidade do fazer artístico como enfrentamento de tensões recentes e/ou problematizando questões distantes que ainda ecoam na contemporaneidade portuguesa. Carlos Reis, em “A ficção portuguesa entre a Revolução e o fim do século”, afirma que a liberdade de expressão e a descolonização abriram um caminho para que a ficção pudesse rever “[...] os dramas individuais e coletivos da guerra colonial; paralelamente foi tomando corpo uma cada vez mais evidente consciência pós-colonial; do mesmo modo, o redesenho das fronteiras nacionais estimulou uma reflexão identitária (incluindo-se nela a velha questão da relação com a Europa) a que a literatura, naturalmente, não ficou alheia” (Reis 2004, 16). Por si só, a ideia de liberdade em sentido amplo, ou seja, não

apenas político, é um contributo significativo para o campo das artes. Não podemos esquecer, por exemplo, o processo das Três Marias. Se liberdades básicas não são garantidas, a liberdade criativa também é um alvo.

É possível perceber, em muitas dessas obras, o que está explícito na fala do Alferes Sebastião, de Manuel Alegre, a necessidade de reencontro consigo mesmo. O fim do Império como caminho de retorno (Franco 2014; 2019). Nesse sentido, o enfrentamento do colonialismo, sobretudo o presente na mentalidade interna, não parece ter sido efetivamente realizado. Aceitar e encarar o fim do Império não significa questionar de frente as dinâmicas coloniais que permanecem mesmo quando a relação política de opressão deixa de existir.

Novas vozes e perspectivas: outra geração

Já no século XXI, novas vozes se juntam ao campo de uma literatura memorialística.⁹ Outra geração passa a encarar esse passado recente, mas de uma perspectiva distinta – afinal eram crianças nos anos finais do Estado Novo, ou já nasceram após a Revolução. A experiência do ‘retorno’ permanece, mas agora por outro ângulo, especialmente quando falamos de escritoras como Dulce Maria Cardoso e Isabela Figueiredo,¹⁰ que nasceram em Angola e Moçambique, respectivamente. A questão aqui não é meramente o local de nascimento, mas o entendimento que ambas foram educadas em um momento de forte intensificação do discurso do grande império português, sem nunca terem pisado na metrópole até à proximidade do fim desse império. Experimentaram a grandeza proclamada no longe e, no momento do retorno (encontro), encontraram uma pequenez que em nada justificava a noção de Império de um mapa como “Portugal não é um país pequeno”.

A indagação do personagem-narrador de *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, é explicitamente o choque dessas mentalidades: “Então a metrópole afinal é isto” (Cardoso 2011, 65). Tudo o que aprendiam na escola, os motivos para celebrar a grandiosidade do Império, agora parece uma fantasia diante da realidade apresentada, não apenas pela configuração da cidade em si, considerada pequena e envelhecida pelo narrador, mas agravada pela condição da família, mais uma na grande leva dos retornados. A falta de condições de Portugal para receber as famílias vindas do ultramar piora a imagem do Império, e leva a um estigma que ainda permanece presente na sociedade portuguesa: “Agora somos retornados. Não sabemos bem o que é ser retornado mas nós somos isso. Nós e todos os que estão a chegar de lá” (Cardoso 2012, 77).

A questão geracional também é um embate de mentalidades. Não à toa, em *Caderno de memórias coloniais* e *A gorda*, de Isabela Figueiredo, a interpelação do pai no primeiro livro e da mãe no segundo passa pela quantidade de bagagem colonialista

9 Aqui pensada em sentido amplo, não apenas entendida como autobiográfica e/ou testemunhal, ou seja, que esteja vinculada a uma escrita de si e à noção de testemunho direto, como o vivenciado pela primeira geração. A produção de uma literatura memorialística é aqui entendida como todo texto que problematize este passado recente, valendo-se de uma memória coletiva e não necessariamente de lembranças e vivências individuais.

10 Sobre as duas escritoras e os questionamentos identitários de suas obras, ver: “Portugalidade e pós-memória: configurações e desconstrução da identidade portuguesa” (Franco 2018, 153–166).

que eles trazem (bagagem no sentido de mentalidade e no sentido literal, dos baús, dos móveis, do sótão).¹¹ O embate fica ainda mais evidente diante da imagem da escrita do caderno como traição, tendo em vista que ela não reproduziria a verdade (mentalidade) dos pais: “As pessoas não mudam. Um branco que viveu o colonialismo será um branco que viveu o colonialismo até ao dia da morte. Esta minha verdade é para eles uma traição. Estas palavras, uma traição. Uma afronta à memória do meu pai, mas com a memória do meu pai podemos bem os dois” (Figueiredo 2009, 131).

Mais recentemente, de uma geração bastante posterior, é o trabalho de Patrícia Lino, já citado aqui anteriormente. O seu *Kit de sobrevivência do descobridor português no mundo anticolonial* (2020) aprofunda, por meio da paródia e da ironia, a necessidade de enfrentamento de questões que ultrapassam (antecedem e sucedem) o Estado Novo. O projeto mostra uma memória colonial entranhada em símbolos, discursos e, por que não, em souvenirs. O Kit traz uma série de objetos, brinquedos, jogos, que ridicularizam a manutenção de uma mentalidade colonialista disfarçada de celebração de grandes feitos.

Aqui citaremos apenas um dos objetos, o “Museu para onde vão todas as coisas fascistas”, escolhido pelo intertexto que estabelece com o passado colonial em sentido amplo, chegando às angústias contemporâneas daqueles que padecem diante do processo de ‘descolonização mental’ em andamento. A ideia do Museu parte, como inspiração, dos episódios de ‘ataque’ à estátua de Salazar em Maputo, e chega ao momento do 25 de abril, com a referência à foto de Eduardo Gageiro:

O MUSEU PARA ONDE VÃO TODAS AS COISAS FASCISTAS é uma maquete de colorir, indicada para os que sofrem de APDM (Ansiedade Provocada pelo Processo de Descolonização Mental), e uma das utopias arquitetônicas formuladas pelos apaniguados do regime salazarista e descendentes da valorosa raça lusa.

O MUSEU PARA ONDE VÃO TODAS AS COISAS FASCISTAS foi inspirado pela sequência infeliz de acontecimentos que envolvem a disposição, deterioração e circulação da estátua de Oliveira de Salazar em Maputo.

[...]

A maquete de colorir MUSEU PARA ONDE VÃO TODAS AS COISAS FASCISTAS foi criada com o propósito terapêutico de apaziguar e entreter os que reagem com perplexidade, angústia e ansiedade a episódios como este, ou ao degolamento, vandalismo e zaragata bombástica ocorridos em Santa Comba Dão pós-74, ou a objetos artísticos como a célebre e terrível fotografia de Eduardo Gageiro, em que um pobre soldado ínfero remove o retrato do grande líder das paredes do edifício da pida, ou à dura e irreversível descoberta de que o passado é passado.

[...]

O uso do MUSEU PARA ONDE VÃO TODAS AS COISAS FASCISTAS não requer acompanhamento médico (Lino 2022, 114–115; destaque do original).

Para além da descrição do objeto, o Kit traz também o manual de uso para cada um. No caso do Museu, para além da indicação de que é possível colorir com os mais diversos materiais, há a sugestão do manuseio como atividade de transposição de pensamentos

11 Sobre os dois livros de Isabela Figueiredo ver: Franco (2021b, 162–175).

colonialistas: “2. Pense no MUSEU PARA ONDE VÃO TODAS AS COISAS FASCISTAS como o espaço imaginário que acolheria, num universo paralelo, os símbolos escultóricos e pictóricos de uma narrativa e arcabouço nacionalistas, atroz e profundamente violentos” (Lino 2022, 117). A necessidade de um objeto, no qual sejam encarceradas, de forma imaginativa, as violências de cunho colonialista, evidencia que tais violências ainda circulam livremente e chama a atenção para a urgência de uma descolonização que ultrapasse o movimento político das independências de 1975.

A manutenção da “colonialidade do poder”, para lembrar Anibal Quijano (2005), das heranças do Império, exemplificada pelas violências cotidianas de cunho racista, demonstra o trabalho ainda por fazer. A descolonização das mentes precisa passar pela descolonização epistemológica, necessária para entender outras vivências, outras memórias e, especialmente para realizar uma autoindagação sobre a perpetuação de um discurso que propaga uma identidade homogênea e, consequentemente, excludente.

Apesar da existência da metaficção historiográfica, do tom parodístico, das autobiografias, das narrativas testemunhais, em suma, do papel da memória sobre esse passado recente (e não só) presente nos textos do século XX ou XXI, há ainda a “não-inscrição” interna do colonialismo, evidente na permanência da ideia de ‘outro’ e de todo o tratamento vinculado a essa ‘condição’. Nesse aspecto, percebe-se claramente que a tal identidade homogênea é necessariamente branca. No ‘Pós-25 de abril’, Portugal ao mesmo tempo que dialoga com a Europa, retoma uma perspectiva de que a Revolução é um reencontro do país consigo mesmo, ou seja, a imagem da ‘portugalidade’ ainda se faz muito presente. Mais uma vez, Portugal se afasta, discursivamente, de uma sociedade multicultural. Portanto, cabe questionar qual é o lugar dos negros nesta sociedade.

A inscrição da diferença: outros corpos, outras memórias

Em *Crítica da razão negra*, Achille Mbembe aborda como o mundo contemporâneo replica o racismo de outros momentos da história, já que constantemente “são recuperados por todo lado processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão, expulsão e erradicação” (Mbembe 2018a, 54). Ao longo da história de Portugal (e também da sua literatura) é possível observar o quanto a presença de corpos negros é mantida à distância, no ‘lá’ da África ou da colonização do Brasil, mas dificilmente no interior do território no continente europeu. Este apagamento não deixa de fazer parte do processo de diferenciação apontado por Mbembe, já que, quando aparecem, os negros são sempre os ‘outros’. Consequentemente, o conceito de necropolítica, desenvolvido por Mbembe a partir da noção de biopoder de Foucault, também auxilia na compreensão do apagamento, pois, se “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe 2018b, 5), ela se estende também a quem pode fazer parte da história, da nação.

José Ramos Tinhorão, em *Os negros em Portugal* (2019), nos leva a dois problemas sobre a presença negra na História de Portugal, ora o apagamento desta presença, ora o branqueamento dos corpos negros. Neste último caso específico, Tinhorão aponta para uma influência direta do pensamento de Gobineau e cita as conclusões do antropólogo Mendes Corrêa (publicadas na primeira metade do século XX) que diz, para ci-

tar apenas um exemplo: “a proporção de negroides, mulatos ou negros na nossa gente metropolitana é escassíssima. Reduz-se a casos esporádicos” (*apud* Tinhorão 2019, 455). Diante disso, percebe-se o quanto o lusotropicalismo era aplicado como um discurso para fora, para o lá dos territórios ultramarinos. A adaptabilidade portuguesa só funcionaria, então, nos trópicos ou no Oriente, mas não no interior da metrópole.

Tony Morrison, no ensaio “Ser ou tornar-se negro”, levanta uma importante reflexão sobre transformação dos negros (dos escravizados) em um “outro”, em uma “espécie estrangeira”. A construção da outridade passa pela autoafirmação e, nesse sentido, “[o] risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar o estrangeiro. Perder o próprio status racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada” (Morrison 2019, 54).

Parece ser ainda um tabu abordar que entre 1974 e 1975 não apenas portugueses brancos migraram (como retornados ou não) para Portugal. Não há abordagens que levam em consideração, por exemplo, a existência do Decreto Lei no. 308-A, de 25 de junho de 1975, que versa sobre a conservação ou requerimento de nacionalidade dos que viviam, nascidos ou não, no então ultramar, e seus descendentes. Afinal de qual sociedade portuguesa e de que povo português estamos falando após-74? (Sem aqui obviamente desconsiderar que já existia presença negra muito anterior, como demonstra o trabalho de Tinhorão.) A quem interessa, por exemplo, a decisão do Instituto Nacional de Estatística (INE), de 2019, proibindo a pergunta sobre a origem étnico-racial no Censo de 2021? Mesmo após um Grupo de Trabalho constituído pelo governo ter proposto que os cidadãos respondessem se são brancos, negros, ciganos ou asiáticos.¹² Como compreender a sociedade portuguesa, como parte de um processo de post-migration (Schramm 2019), sem que esses corpos também façam parte dos objetos culturais?

Se os retornados, os soldados e a própria guerra são temas frequentes nas produções pós-25 de abril, como é possível perceber nas obras dos autores aqui já citados (Lobo Antunes, Manuel Alegre, Lídia Jorge, Dulce Maria Cardoso e Isabela Figueiredo) estamos agora, em produções mais recentes no século XXI, diante de outras perspectivas que olham para outra parcela da população, também afetada pelos mesmos processos históricos e suas consequências. Uma parcela constantemente invisibilizada, já que não é considerada parte do discurso sobre o povo e sobre um país que se reencontra consigo mesmo. Não apenas aqueles que migraram no momento da Revolução e das independências, mas também sobre a vaga migratória das décadas seguintes. No entanto, é necessário que, ao destacar a relevância dessas narrativas para a inserção desses corpos em uma narrativa nacional, não se resvale na tentação de homogeneização dessas experiências a partir da noção de migração. Voltamos ao ensaio de Tony Morrison, quando ela problematiza a noção de “estrangeiro”, não como o desconhecido, mas como aquele que “[é] também o que nos faz querer possuir, governar e administrar o Outro. Romantizá-lo, se pudermos, e assim trazê-lo de volta para dentro de nossos próprios espelhos. Em qualquer dos casos (seja no alarme, seja na falsa reverência), nós lhe negamos a realidade como pessoa, a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos” (Morrison 2019, 64–65).

12 Sobre esta questão ver as duas reportagens de Joana Gorjão Henriques, publicadas em 2019 no jornal *Público* (Henriques 2019a e 2019b).

Portanto, o que traremos adiante neste texto, uma reflexão acerca da produção de Kalaf Epalanga, Tvon e Djaimilia Pereira de Almeida¹³ a partir de um ponto em comum – nasceram em Angola, vivem e publicam em Portugal – não pretende uniformizar as experiências e suas escritas. Um caminho corriqueiro diante da ideia de ‘outridade’ é transformar esse ‘outro’ em uma massa amorfa, em uma unidade que se difere daquela outra unidade a ser defendida, neste caso, a imagem de um país branco. Nesse sentido, negar a individualidade específica, como diz Morrison, significa igualar todos os processos migratórios ou ainda tratar todos os negros como os de ‘lá’ e nunca como os ‘daqui’, ou seja, ao olhar um corpo negro identificá-lo automaticamente como um imigrante.

Este é o ponto partida de *Um preto muito português* (2017), de Tvon, livro sobre um jovem nascido em Portugal, mas descendente de Cabo-Verdianos, a narrativa em primeira pessoa começa com o capítulo “Quem sou eu”, com a seguinte apresentação de Budjorra, o narrador-personagem:

Perguntam-me várias vezes donde sou.

Sou filho de caboverdianos que há muito residem em Portugal. Sou neto de caboverdianos que nunca conheceram Portugal. Sou bisneto de holandeses que mal conheceram Portugal. Sou bisneto de africanas que muito ouviram falar de Portugal.

E donde sou eu? Eu até sou nascido em Lisboa mas sou tão tido como estrangeiro. Não por minha opção, no princípio mas depois com o tempo, com as pessoas, apercebi-me de que era um dos inúmeros lisboetas não considerados alfacinhas. [...]

Não vivo num daqueles bairros a que eles chamam de problemáticos mas eu sou um ser de veras problemático. Sou problemático porque não me enquadro em nenhum dos cenários que as estatísticas me querem meter. Eu *até* me licencieei, eu *até* falo o português conveniente. Ninguém sabe lidar comigo, não se sabe se sou Preto o suficiente ou se ando a tentar por Branco inconscientemente (Tvon 2017, 5; *itálico do original*).

O fato de Budjorra não se enquadrar nos estereótipos esperados de um jovem negro na sociedade lisboeta gera uma automática dificuldade dos que o cercam de entendê-lo como português. Pesa para o narrador as avaliações externas, mas ele parece ter uma noção muito bem formada sobre a sua própria identidade e reconhecer que o problema reside nos outros. “Era tudo tão normal como eu ser estrangeiro na terra que imparcialmente me pariu” (Tvon 2017, 6), ou seja, independente do local de nascimento, a cor da pele define a condição de imigrante.

Portanto, boa parte das reflexões do jovem não são autoindagações, são percepções desses olhares externos. No capítulo 40, “Tu não tens humor negro, Budjorra”, em um diálogo direto com o leitor, aborda o incômodo da associação direta do termo “negro” com questões negativas, consequentemente, o limite do humor:

O que é que vocês pensam quando ouvem falar de humor negro? Normalmente as pessoas associam esse tipo de humor ao humor macabro. Como sempre o negro está associado a algo mais. Cansativo, certo? Cansativo essa insistência em demonizarem-nos ou será cansativo eu estar sempre a falar disso? Bom, o meu objectivo em falar hustedes é

13 Poderíamos facilmente incluir Aida Gomes e Iara Monteiro neste debate.

desabafar e que posso fazer se esse tema como o meu dia-a-dia sem nunca ser digerido por ele? Mas como mesmo, devora-me (Tvon 2017, 145).

É importante destacar também o a interrogação sobre ser cansativo o narrador tratar sempre do tema, mas a resposta é a necessidade de desabafo, tendo em vista o mal-estar gerado pela questão.

Kalaf Epalanga nos livros *Estórias de amor para meninos de cor*, de 2011, e *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*, de 2014, faz das crônicas um verdadeiro espaço trânsito. O declarado ‘eu’, que se mostra, se interroga, divide as suas percepções entre Angola e Portugal, fala dos dois espaços quase como se não houvesse uma fronteira. Ora estamos diante dos problemas mais atuais da capital portuguesa, ora estamos entre Luanda e Benguela, descortinando costumes e histórias familiares. Na crônica “Missed in action”, do livro de 2011, encontramos uma descrição que se assemelha ao que narrador de Tvon descreve como o esperado de alguém negro, o lugar dos imigrantes (não apenas negros) na organização social de Lisboa: “Uma vez chegados [os imigrantes], a maioria era remetida para as margens da cidade, os guetos dos sonhos desfeitos, onde, na luta pela sobrevivência, se engole o orgulho para mastigar o pão” (Epalanga 2011, 19). E, ao trazer o cenário da música como espaço de autoafirmação nesta sociedade, chama a atenção para os portugueses sem bandeira – “Subiu ao palco e deu o rosto e o nome – General D – a estes portugueses sem bandeira, que trocariam a Europa que lhes era proposta por uma África à deriva, se fosse trocável assim” (Epalanga 2011, 20) –, mas não romantiza a ideia de que um retorno à África seria ideal ou possível. Do mesmo livro, “Granelistas” traz o trânsito não apenas do imigrante, mas do corpo negro como turista que, constantemente, precisa entender os códigos sociais e as “dinâmicas racistas” dos lugares que pretende conhecer: “Ser negro em território branco obriga-me a perceber sempre como a cidade que irei visitar recebe e lida com os de ‘cor’” (Epalanga 2011, 29).

Ainda em *Estórias de amor para meninos de cor*, na crônica “Afro-eu”, encontramos o corpo negro que se descortina diante do espelho, mas a tentativa de conversar consigo mesmo é angustiante. Olhos cheio d’água, vazio no peito, cansaço de chumbo nos ombros, são alguns dos sintomas do corpo, que por fim se entrega a cama em posição fetal. É no escuro que se corpo tenta apenas ser, sem mais: “Talvez devesse aproveitar agora que ninguém me vê, agora que neste quarto tudo é breu, como a noite densa, como os cabelos da minha leiriense, como o asfalto, como o luto vitalício das mulheres que perderam os filhos e os maridos no mar, como a minha pele... Para ser” (Epalanga 2011, 74).

A angústia inicial transforma-se em um grito silencioso de alguém que reconhece que não é “apenas preto, e não todos os outros atributos que se lhe designam”. Não quer ser rap, “graffiti”, nem notícia de jornal, ou seja, não que a existência limitante que forçosamente tentam atribuir a corpos como o seu. “Quero é que me deixam sossegado”. Por fim, esse corpo quer apenas a tranquilidade do acordar tarde em um dia de domingo e fazer amor com a mulher que o compreende, “que é preta como eu, afroeuropéu” (Epalanga 2011, 76).

No livro de 2014, a percepção sobre a crise econômica enfrentada por Portugal ganha uma atenção especial, mais uma vez a capacidade de quem consegue ver de fora e de dentro ao mesmo tempo revela nuances de perspectivas subjetivas e coletivas. Em “Museu da Kizomba”, a ideia de uma reconciliação com a história, que precisa começar

pelo reconhecimento da diversidade, pelo entendimento de Lisboa como uma cidade multicultural:

Lisboa é uma cidade mestiça, é moura, é africana, é mundo, e a solução para a crise, creio, passará por nos reconciliarmos com a história deste lugar único, geograficamente bem localizado, bem no centro do triângulo entre Américas, África e Europa, para lá dos Pirenéus. Este é o lugar que chamamos de casa, um lugar economicamente falhado, mas culturalmente rico, com um péssimo plano de marketing, mas com conteúdo e uma história para contar. Por que não começarmos com um passinho de dança? (Epalanga 2015, 19).

A kizomba surge em outras crônicas como um “movimento” de integração. O ritmo de origem africana parece ser o lugar onde a democracia racial encontra espaço. Afinal, a cidade que exclui, que segrega, também é a cidade que se encontra na noite ao som da kizomba, e Portugal não é um caso isolado. Na crônica “Um benguelense em Lisboa”, a inserção do ritmo na Europa também é destacada:

Lisboa é inegavelmente, uma das cidades mais africanas do mundo, e dos últimos anos para cá é interessante ver o papel que a kizomba tem vindo a assumir nesta cidade. Hoje, para onde quer que nos viremos, a kizomba está presente. Mas não é apenas em Lisboa. Outras cidades europeias começam a aderir ao movimento (Epalanga 2015, 225).

Lisboa é, no olhar do cronista, uma cidade atravessada por heranças africanas, mas também é cada vez mais a cidade que perde aquilo que poderíamos chamar de essência. Não pela presença dos imigrantes africanos, mas sobretudo pela especulação imobiliária que altera significativa a vida na capital. Em “Lisboetas”, Kalaf Epalanga aborda um certo saudosismo de uma cidade que está perdendo sua alma devido a uma séria de transformações. Mas sua percepção parte desse olhar de um corpo imigrante:

Eu, que ainda não me livre do rótulo de imigrante, posso afirmar com segurança: só regressa a casa quem mantém vivo o sentimento de pertença, e como as cidades são as pessoas que as fazem, não me canso de dizer que o que mais sinto falta em Lisboa não são espaços culturais ou grandes projectos arquitetónicos, sinto falta dos que cá, dos lisboetas. Onde estão os lisboetas? (Epalanga 2015, 23).

As crônicas de Kalaf Epalanga ultrapassam, e muito, a imagem esperada da migração, especial no livro de 2014, quando seu olhar está extremamente atento aos dilemas econômicos e culturais que afetam a vida portuguesa, especialmente a vida da capital.

É, sem dúvidas, na produção de Djaimilia Pereira de Almeida que encontramos o maior tratamento da questão migratória, especialmente entre Angola e Portugal. O que já chamámos de projeto literário voltado para a questão do trânsito na obra de Djaimilia (Franco 2021a) vem se transformando nas suas mais recentes publicações (*Bruma*, 2021; *Ferry*, 2022; até então a exceção era *A visão das plantas*, 2019). No entanto, é inegável a existência de um percurso que atravessa *Esse cabelo* (2017); *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018); *As telefones* (2020) e *Maremoto* (2021) sobre as relações familiares afetadas pela migração e pela vivência dos imigrantes na capital portuguesa.

Mila, em *Esse cabelo*, Cartola e Aquiles, em *Luanda, Lisboa, Paraíso*, Solange, em *As telefones*, Sr. Boa Morte, em *Maremoto*, experiências marcadas também pelas separações familiares característica dos processos migratórios em busca de melhores condições de vida. Segundo Fernando Luís Machado (2009), em seu trabalho sobre a imigração africana no século XX, existem quatro fases identificáveis a partir dos anos 60. A primeira entre 1960 e 1975, sobretudo de cabo-verdianos e sobre a qual não se tem muitas informações pois era considerado um movimento interno entre metrópole e colônia. A segunda fase, de 1975 a finais dos anos 80, é afetada diretamente pela descolonização. A terceira, dos anos 90 até o início do século XXI é tratada como uma migração laboral “pura” ligada à construção civil. Na quarta fase, atual, “há sobretudo processos de reagrupamento familiar” (Machado 2009, 138).

Nas obras de Djaimilia conseguimos vislumbrar sobretudo a segunda fase, momento em que “[m]ais do que imigrantes laborais propriamente ditos, os protagonistas destes fluxos pós-descolonização podem ser mais adequadamente designados por ‘luso-africanos’” (Machado 2009, 137), ou seja, filhos de famílias mestiças nascidos nos antigos territórios ultramarino, africanos assimilados, ex-combatentes da Guerra Colonial são alguns dos personagens que habitam o universo ficcional de Djaimilia Pereira de Almeida.

A quarta fase, no entanto, o momento do reagrupamento familiar, jamais acontece nessas narrativas. Com frequência, a figura materna permanece em Angola, a mãe de Mila em *Esse cabelo*, pouco aparece no livro, mesmo nas memórias da narradora; Glória, esposa de Cartola e mãe de Aquiles, fica doente em Angola, junto com a filha, a espera do reencontro com o marido; Filomena, mãe de Solange, visita esporadicamente a filha enviada para a Lisboa para ser criada pela tia, longe da guerra civil em Angola; a mulher de Boa Morte é abandonada por ele, junto com a sua filha Aurora, a quem o ex-soldado dirige sua escrita, sem sequer saber seu paradeiro, ou se está viva. Os que migraram, por sua vez, vivem a eterna procura por um lugar, não apenas no sentido de moradia, busca mais evidente em *Luanda, Lisboa, Paraíso*. A busca de Mila é por entender-se como uma mulher negra em uma família branca e em uma sociedade que reprime seu corpo. Filomena que anseia conhecer o corpo da mãe, que possa finalmente entender o seu. Boa Morte, a espera de alguma redenção diante da culpa por ter matado “os seus” durante a guerra.

Sem sombra de dúvidas as buscas e esperas são também atravessadas pelas distorções causadas pela assimilação de alguns personagens. Cartola e Glória em *Luanda, Lisboa, Paraíso* e Sr. Boa Morte em *Maremoto* sonham com uma metrópole acolhedora, com uma terra de oportunidades. Cartola passa mais de uma década aguardando a viagem para Portugal, a espera pela cirurgia do filho parece apegar-se diante da expectativa de conhecer a capital do antigo império. Boa morte, ao mesmo tempo que reconhece que aquela terra guardou para ele um lugar de farrapo, não admite outro destino possível, ele foi capaz de matar por Portugal, de abandonar mulher e filha, como não entender aquela terra como sua? “Portugal, como te explicar a ti que essa é minha terra, filha, sem ferir teu coração? Terra dum homem é a terra que ele cava, terra pela qual um homem mata, e eu matei por Portugal antes de conhecer as ruas de Lisboa” (Almeida 2021a, 67). Portanto, não há outra terra, mesmo que Portugal seja uma ilusão: “Que pátria terei, se não meu Portugal e minha gente? Que outra pátria será a minha, se não essa minha ilusão? [...] Trago Portugal no peito, mas meu país é esse engano [...]” (Almeida 2021a, 72).

Donatella Di Cesare aborda o quanto o imigrante interfere na construção mítica do Estado-nação, por isso a sua rejeição, já que “[o] migrante desmascara o Estado. Da margem externa interroga seu fundamento, aponta o dedo contra a discriminação, relembra o Estado da sua constituição histórica, descrê de sua pureza mítica. E por isso obriga-o a repensar-se. Nesse sentido, a migração traz consigo uma carga subversiva” (Di Cesare 2020, 28). Essa subversão tem aparecido com frequência nas artes portuguesas, não apenas na literatura.

Se uma das questões recorrentes ligadas a migração é a moradia, a falta de acesso a condições adequadas, a vida relegada à periferia, o viver à margem em amplo sentido, o painel “Tales of Lisbon” (2020), de Mónica Miranda, é um retrato da ruína imposta a essas vidas. “Tales of Lisbon”, parte da exposição *Europa Oxalá*,¹⁴ é composto por uma série de fotografias de objetos cotidianos (sapatos, fitas de vídeo cassete, discos de vinil, papeis, brinquedos etc.), restos-resíduos de bairros formados por famílias afrodescendentes, que foram desalojadas e tiveram suas casas demolidas na região de Sacavém, periferia de Lisboa. Parte de projeto maior que reúne som, imagem e texto, na exposição o painel é acompanhado por seis áudios-textos, acessados por QR code, contendo a leitura de textos de Djaimilia Pereira de Almeida, Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Ondjaki e Telma Tvon, textos que igualmente falam metaforicamente de resíduos (lembranças, objetos que evocam relações, familiares, de amizade e sexuais, tentativas de autoconhecimento, imagens de morte...). Os objetos cotidianos do painel podem sugerir um duplo movimento para o público, pois evocam os espaços como lugares habitados, onde há vida, mas também remetem à sua destruição. Inevitavelmente, a reflexão se impõe, diante da demolição dos bairros, as pessoas também são também parcialmente destruídas e, em casos como esse, dos bairros periféricos em Lisboa, tratadas como descartáveis.

Diante dessas questões, como não indagar quais as justificativas para o comportamento de exclusão. A resposta, no entanto, é simples: para a imagem do Estado, a manutenção de corpo homogêneo ainda se faz necessária. Como afirma Donatella Di Cesare: “O pretexto adicional adotado para justificar o direito de exclusão é a integridade identitária” (Di Cesare 2020, 92). Portanto, como pensar o constructo ‘Pós-25 de abril’ diante de uma sociedade cada vez mais multicultural? Sociedade que mantém lógicas coloniais na permanência do tratamento de partes dessa sociedade como ‘outros’?

14 A exposição *Europa Oxalá*, inaugurada em março de 2022 na Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, reúne cerca de 60 obras de 21 artistas de variadas origens africanas, nascidos em contexto pós-colonial. Com curadoria de António Pinto Ribeiro, da Universidade de Coimbra, e dos artistas Katia Kameli e Aimé Mpane, a exposição conta com pinturas, esculturas, instalações e fotografias. A organização da exposição vincula-se também ao projeto MEMOIRS, coordenado por Margarida Calafate Ribeiro no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, financiado pelo Conselho Europeu de Investigação.

Conclusão

A geração de escritores composta por Tvon, Kalaf Epalanga e Djaimilia Pereira de Almeida, não apenas migrantes, mas migrantes negros oriundos de uma ex-colônia, enfrenta a descolonização mental que não se efetivou com o 25 de abril. É importante lembrar que quando Achille Mbembe fala do racismo como uma dinâmica do biopoder:

O racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (Mbembe 2018b, 18).

Estamos diante de uma ampla política de morte, na qual morrer possui múltiplos significados, como a exclusão social, a falta de direitos e acessos a elementos básicos para a vida.

Esses corpos estão presentes na sociedade portuguesa, mas permaneceram distanciados das representações literária, consequentemente mantendo um imaginário de povo e nação ainda bastante assentado na ideia de ‘Luso’ presente na obra camonianiana, do século XVI, por exemplo. A ausência de representação auxilia na manutenção do lugar de ‘outridade’, há sempre um ‘nós’, homogêneo/coeso, e um ‘outro’. Nesse sentido, é importante pensar o quanto a literatura pós-1974 tenta lidar com o fascismo, com a guerra colonial, com o fim do Império, mas mantém os negros (lidos somente como africanos) no ‘lá’ distante do continente a ser descolonizado. Mais do que uma nova geração, foi preciso que novos corpos, no caso trabalhado neste texto oriundos de um processo migratório entre Angola e Portugal, inserissem na literatura o tema da colonialidade, como permanência identificável da mentalidade colonial na sociedade portuguesa.

Apesar de não podermos afirmar que a literatura é realmente capaz de inserir no debate público determinadas questões, como já vimos nos apontamentos de José Gil, é inegável que a mera presença desses escritores, inseridos na literatura portuguesa contemporânea, gera uma distorção na imagem homogênea de nação. Esses corpos existem na história de Portugal, e não apenas na história recente, não só depois do 25 de abril e da descolonização, embora boa parte da literatura portuguesa os exclua da sua paisagem. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, ao refletir sobre a relação entre corporeidade e conhecimento: “Mas precisamente porque os corpos não podem deixar de acontecer e existir, as lutas continuam abrindo caminhos, muitas vezes, sobre as ruínas de lutas passadas” (Santos 2019, 139). Portanto, existir enquanto narrativa significa inserir esses corpos no imaginário social, tendo em vista que a verdadeira redemocratização precisa passar pelo reconhecimento da pertença desses sujeitos ao espaço português, e europeu de forma geral.

Referências bibliográficas

- Alegre, Manuel. 1989. *Jornada de África*. Lisboa: Dom Quixote.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2017. *Esse cabelo: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras*. Rio de Janeiro: Leya.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2018. *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2019. *A visão das plantas*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2020. *As telefones*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2021a. *Maremoto*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2021b. "Bruma". Em *Três histórias de esquecimento*, 185–251. Lisboa: Relógio D'Água.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. 2022. *Ferry*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Almeida, Sílvio. 2023. "Todos os torturados da ditadura têm que ser julgados". *Veja*, 2 de fevereiro. <https://veja.abril.com.br/paginas-amarelas/silvio-almeida-todos-os-torturadores-da-ditadura-tem-que-ser-julgados>.
- Barrento, João. 2016. *A chama e as cinzas*. Lisboa: Bertrand.
- Braudel, Ferdinand. 1965. "História e Ciências Sociais. A longa duração". *Revista de História* 30, n.º 62: 261–294.
- Cardoso, Dulce Maria. 2012. *O retorno*. Lisboa: Tinta-da-china.
- Di Cesare, Donatella. 2020. *Estrangeiros residentes: uma filosofia da migração*. Belo Horizonte: Âyiné.
- Epalanga, Kalaf. 2011. *Estórias de amor para meninos de cor*. Alfragide: Caminho.
- Epalanga, Kalaf. 2015. *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*. Alfragide: Caminho.
- Faria, Almeida. 1993. *O Conquistador*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Figueiredo, Isabela. 2009. *Caderno de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.
- Franco, Roberta Guimarães. 2014. "Depois do fim: a ficcionalização do pós-Império". Em *A Expansão: quando o mundo foi português*, editado por Angelo Assis, Joseph Levi e Maria de Deus Manso, 396–419. Braga: NICPRI.
- Franco, Roberta Guimarães. 2018. "Portugalidade e pós-memória: configurações e desconstrução da identidade portuguesa no século XXI". Em *(Pós-)Memória e transmissão na literatura contemporânea*, editado por Laura Barbosa Campos, Silvina Carrizo e Pedro Armando Magalhães, Volume 1, 153–166. Rio de Janeiro: ABRALIC.
- Franco, Roberta Guimarães. 2019. *Memórias em trânsito: deslocamentos distópicos em três romances pós-coloniais*. São Paulo: Alameda.
- Franco, Roberta Guimarães. 2021a. "A 'inseparabilidade' dos trânsitos na obra de Djaimilia Pereira de Almeida". *Abril – NEPA / UFF* 13, n.º 27: 109–124.
- Franco, Roberta Guimarães. 2021b. "Do corpo-escrita ao corpo-casa: o quarto-império e o sótão-memória em Isabela Figueiredo". Em *Narrativas em tempos crise: diálogos interdisciplinares*, editado por Roberta Guimarães Franco e Angelo Adriano Faria de Assis, 162–175. Viçosa: Gráfica Universitária da UFV.
- Gil, José. 2008. *Portugal, hoje: o medo de existir*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Gomes, Francisco da Costa. 1974. "Discurso na O.N.U. 17 de Outubro de 1974". <https://www.cd25a.uc.pt/pt/page/2001>.

- Henriques, Joana Gorjão. 2019a. “Grupo de trabalho defende que Censos pergunte origem étnico-racial de cidadãos”. *Público*, 4 de abril. <https://www.publico.pt/2019/04/04/sociedade/noticia/grupo-trabalho-defende-ensos-pergunte-origem-etnicoracial-cidadaos-1867747>.
- Henriques, Joana Gorjão. 2019b. “INE chumba pergunta sobre origem étnico-racial nos censos”. *Público*, 17 de junho. <https://www.publico.pt/2019/06/17/sociedade/noticia/censos-1876683>.
- Jorge, Lúcia. 1988. *A costa dos murmúrios*. Lisboa: Dom Quixote.
- Lino, Patrícia. 2019. “Museu dos Descobrimentos”. <https://www.patricialino.com/museu-dos-descobrimentos.html>.
- Lino, Patrícia. 2022. *O kit de sobrevivência do descobridor português no mundo anticolonial*. Juiz de Fora: Macondo.
- Lourenço, Eduardo. 2009. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva.
- Machado, Fernando Luís. 2009. “Quarenta anos de imigração africana: um balanço”. *Revista Ler História* 56: 135–165. <https://journals.openedition.org/lerhistoria/1991>.
- Magalhães, Joaquim Manuel de. 1989. *Um pouco da morte*. Lisboa: Presença.
- Margato, Cristina. 2018. “A controvérsia sobre um Museu que ainda não existe. Descobertas ou Expansão?”. *Expresso*, 12 de abril. <https://expresso.pt/cultura/2018-04-12-A-controversia-sobre-um-Museu-que-ainda-nao-existe.-Descobertas-ou-Expansao->.
- Mbembe, Achille. 2018a. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1.
- Mbembe, Achille. 2018b. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1.
- Morrison, Toni. 2019. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pimentel, Irene. 2016. “Foram os elementos da PIDE/DGS presos e julgados?”. *Público*, 9 de junho. <https://www.publico.pt/2016/06/09/politica/opiniao/foram-os-elementos-da-pidedgs-presos-e-julgados-1734533>.
- Quijano, Anibal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Em *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, editado por Edgardo Lander, 117–142. Buenos Aires: CLACSO.
- Reis, Carlos. 2004. “A ficção portuguesa entre a Revolução e o fim do século”. *SCRIPTA* 8, n.º 15: 15–45.
- Rosas, Fernando. 2006. “A Revolução Portuguesa de 1974/75 e a institucionalização da Democracia”. Em *Portugal: 30 anos de Democracia (1974–2004)*, editado por Manuel Loff e Maria da Conceição Meireles Pereira, 15–34. Porto: Universidade do Porto.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2019. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Schramm, Moritz, Sten Pultz Moslund e Anne Ring Petersen. 2019. *Reframing Migration, Diversity and the Arts: The Postmigrant Condition*. New York: Routledge.
- Silva, Rodrigues da. 1994. “António Lobo Antunes: a confissão exuberante”. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 13–26 de abril.
- Tengarrinha, José. 1999. “Os caminhos da unidade democrática contra o Estado Novo”. Em *A historiografia portuguesa, hoje*, editado por José Tengarrinha, 229–275. São Paulo: Hucitec.
- Tinhorão, José Ramos. 2019. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Caminho.
- Tvon. 2017. *Um preto muito português*. Lisboa: Chiado Books.

