

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

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

Domus della Nave Europa

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

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

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

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

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

A Europa em questão – primeiro andamento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Europa em questão – segundo andamento

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

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

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

⁴ Sobre isto ver Rushdie, 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Portugal em questão hoje

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Sobre esta questão ver Anstee, 1997.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

¹⁵ Utilizo a tradução portuguesa (Levi, 1997).

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

¹⁷ A expressão é de Gilroy, 2007: 175.

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

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

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

Título: GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

Organizadores: António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro

© 2016, Edições Afrontamento e Autores

Capa: Departamento gráfico | Edições Afrontamento

Edição: Edições Afrontamento, Lda

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt

memoirs.ces.uc.pt Centro de Estudos Sociais | Universidade de Coimbra

Colégio da Graça | Rua da Sofia, n.º 136

Apartado 3087 | 3000-995 Coimbra | Portugal

T: +351 239 855 570 | F: + 351 239 855 589 | memoirs@ces.uc.pt

ISBN: 978-972-36-1525-8

Colecção: Memoirs – Filhos de Império | 1

Depósito legal: 418142/16

N.º edição: 1746

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt

Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.
Comercial@companhiadasartes.pt

Novembro de 2016