



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Caroline Nunes Albertino Chaillou


**O “não lugar” pós-colonial: a questão identitária em *O retorno*, de Dulce  
Maria Cardoso**

São Gonçalo

2023

Caroline Nunes Albertino Chaillou

**O “não lugar” pós-colonial : a questão identitária em *O retorno*, de Dulce Maria  
Cardoso**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos literários.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dra. Eloísa Porto Corrêa Allevato Braem

São Gonçalo

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

C434  
TESE

Chaillou, Caroline Nunes Albertino.

O “não lugar” pós-colonial : a questão identitária em *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso / Caroline Nunes Albertino Chaillou. – 2023.

101f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Eloísa Porto Corrêa Allevato Braem.  
Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Cardoso, Dulce Maria, 1964- – Crítica e interpretação – Teses.  
2. Cardoso, Dulce Maria, 1964-. O retorno – Teses. 3. Identidade (Psicologia) na literatura – Teses. 4. Imigrantes na literatura – Teses.  
I. Braem, Eloísa Porto Corrêa Allevato. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores.  
III. Título.

CRB/7 – 6150

CDU 869.0-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Caroline Nunes Albertino Chaillou

**O “não lugar” pós-colonial: a questão identitária em *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos literários.

Aprovação em 08 de março de 2023.

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Eloisa Porto Corrêa Allevato Braem (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Fabianna Simão Bellizzi Carneiro  
Universidade Federal de Catalão

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Iza Terezinha Gonçalves Quelhas  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2023

## AGRADECIMENTOS

À professora Eloisa Porto, por ter aceitado ser a minha orientadora, pela sua compreensão e pela liberdade que me concedeu para realizar este projeto.

À professora Iza Quelhas, por ter aceitado compor a banca examinadora e pelos comentários que contribuíram para a melhoria do meu trabalho.

À professora Shirley Carreira, por suas indicações bibliográficas e pelo seu apoio.

À professora Norma Lima, por seus apontamentos detalhados e suas recomendações de leitura durante a banca de qualificação, que em muito engrandeceram a minha dissertação. Agradeço, ainda, por sua gentileza e encorajamento para continuar este projeto.

À professora Fabianna Simão, por ter aceitado compor a banca de defesa, mesmo com o curto prazo para a leitura do projeto.

Aos meus pais, Maria da Ascensão e Ivandro Albertino, por serem exemplos de pessoas honestas e determinados e terem me ensinado o amor pela vida e pelo conhecimento.

Ao meu esposo Damien, por ter suportado todas as crises de choro e ter me incentivado a continuar a pesquisa todas as vezes que pensei em desistir.

A mim mesma, por não ter desistido, por ter vencido meus medos e a voz dentro de mim que eu não seria capaz.

Só é lutador quem sabe lutar consigo mesmo.

*Carlos Drummond de Andrade*

## RESUMO

CHAILLOU, Caroline Nunes Albertino. *O “não lugar” pós-colonial: a questão identitária em O retorno*, de Dulce Maria Cardoso. 2023. 101f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

A presente dissertação estuda, ao longo de seu desenvolvimento, a questão do “não lugar”, associada aos movimentos migratórios e muito presente em romances escritos sob a perspectiva dos migrantes. Para discutir o “não lugar” na literatura pós-colonial, este trabalho vai analisar o livro *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso (2013). Com base no contexto histórico e do narrador-personagem Rui, além de revisar alguns conceitos sobre identidade, serão discutidos alguns pontos sobre a temática de não pertencimento, considerando a especificidade do narrador ser visto como um retornado de Angola. Ao deixar sua terra natal, o imigrante frequentemente se sente perdido na nova terra em que se encontra, e o não pertencimento é um sentimento recorrente. Na proposta aqui apresentada, pretende-se observar o “não lugar” a partir da visão dos “portugueses de segunda”, ou seja, daqueles portugueses que migraram para as colônias ou são filhos destes nascidos nas colônias e que, uma vez ocorrendo o processo de descolonização, se viram forçados a retornar à metrópole. Esses imigrantes sofrem duas vezes: não são mais bem-vindos nas antigas colônias portuguesas na África e, ao retornarem para Portugal, também não são bem acolhidos pelos seus compatriotas. Por consequência, acabam ocupando um “não lugar” identitário, já que estão divididos entre dois mundos e, ao mesmo tempo, não se identificam com nenhum dos dois.

Palavras-chave: Identidade. Não lugar. Pós-colonial. Portugal. Angola. Dulce Maria Cardoso.

O retorno.

## ABSTRACT

CHAILLOU, Caroline Nunes Albertino. *Postcolonial “non-place”*: the identity issue in *The return*, by Dulce Maria Cardoso. 2023. 101f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

The following dissertation studies, throughout its development, the “non-place” issue, associated with migratory movements and usually present in novels written under migrants’ perspective. In order to discuss the “non-place” in postcolonial literature, this work will analyze the book *The return*, by Dulce Maria Cardoso (2013). Based on the historical context and on the character-narrator Rui, besides the review of some identity concepts, some points related to the non-belonging theme will be discussed, taking into consideration the specificity of the narration being in the place of a returned from Angola. When leaving homeland, the immigrant often feels lost in the new land, and the feeling of non-belonging is quite frequent. The proposition here aims to observe the “non-place” from the viewpoint of “second class Portuguese”, in other words, those Portuguese individuals who have migrated to the colonies or whose children who were born in the colonies and were forced to return to the metropolis once the decolonization process started. Those immigrants suffer twice: they are not welcomed anymore at old Portuguese colonies in Africa, neither are well accepted in Portugal by their compatriots. Therefore, they occupy an “non-place” identity, since they are split between two worlds and, at the same time, they don’t identify themselves with none of them.

Keywords: Identity. Non-place. Post-colonial. Portugal. Angola. Dulce Maria Cardoso. The return.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA: O CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DE O RETORNO</b> .....	11
1.1	<i>O retorno</i> e o narrador-personagem Rui .....	11
1.2	A importância da perspectiva sociológica na leitura de <i>O retorno</i> .....	13
1.3	A formação do império português e o colonialismo na África .....	18
1.4	O imperialismo em Angola e o processo de emigração portuguesa na colônia .....	23
1.5	Independência, descolonização e a situação dos retornados .....	27
2	<b>IDENTIDADE, HIBRIDISMO E O “NÃO LUGAR”</b> .....	35
2.1	A identidade na modernidade .....	35
2.2	A identidade nacional .....	38
2.3	<b>Efeitos identitários do pós-colonialismo</b> .....	48
2.3.1	<u>Colonização, assimilação e hibridismo</u> .....	48
2.3.2	<u>Exílio e orfandade</u> .....	53
2.3.3	<u>O “não lugar”</u> .....	58
3	<b>MEMÓRIA, PERTENCIMENTO E O “NÃO LUGAR” EM O RETORNO</b> .....	62
3.1	Memória, história e literatura .....	62
3.2	Não pertencimento a Angola: a síndrome do colonizador .....	71
3.3	Não pertencimento a Portugal: a síndrome do retornado .....	76
3.4	Fragmentação e o “não lugar” do personagem Rui .....	85
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	90
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	96

## INTRODUÇÃO

Desde a segunda metade do XX, o planeta tem passado por profundas transformações. Um dos principais fenômenos característicos desse período é a fragmentação das identidades. Em um mundo altamente globalizado como o atual, em que as distâncias espaciais e temporais foram encurtadas pela Internet, celulares, drones e outros avanços tecnológicos, as identidades se tornaram amplamente fluídas e fragmentadas. Esse fracionamento do ego decorre também do enfraquecimento das referências coletivas em detrimento de uma valorização das singularidades, que passam a organizar as relações sociais.

A fragmentação das identidades é um fenômeno comum similarmente para indivíduos de nações que sofreram com a dominação colonial, a exemplo das ex-colônias da África. Tais regiões passaram por intensas metamorfoses políticas, econômicas e territoriais durante a colonização das potências europeias, bem como fortes fluxos migratórios no período pós-colonial. As diversas violências pelas quais esses países sofreram incluíam, muitas vezes, a imposição cultural do padrão europeu, o que impactou na formação identitária dos indivíduos que acabavam por assimilar a cultura do invasor em detrimento da própria ou adotar um caminho híbrido, com padrões ocidentalizados conformados e adaptados às culturas locais.

Tanto os indivíduos que permaneceram nas nações africanas quanto os que emigraram após as independências carregam consigo essa identidade “entrecortada”. No caso de Angola, destacam-se dois tipos de emigrantes. Um é o angolano, que foi duramente reprimido durante séculos pelo domínio português e que segue em direção a Portugal em busca de uma vida melhor frente ao caos da guerra civil que se instaura no país recém-liberto. O outro é o retornado, sendo este o português que se mudou para a colônia ou filho de portugueses nascido em solo angolano, que se viu forçado a retornar a Portugal após a independência em 1975.

O presente estudo se concentrará na situação dos retornados em Portugal e a questão do “não lugar” identitário que essas pessoas passam a ocupar. Ao longo do trabalho, será possível observar que os “portugueses de segunda”, forma depreciativa com que os portugueses da metrópole se referiam àqueles que migraram para as colônias portuguesas ou são filhos destes, não somente serão forçados a deixar tudo o que conhecem para trás, mas também não serão bem acolhidos na metrópole. A hipótese aqui apresentada é a de que os retornados são indivíduos que não conseguiram cultivar um sentimento de pertencimento com nenhuma das duas nações em que viveram, sendo a sua identidade o “não lugar”. Diferente da assimilação ou da hibridização, o “não lugar” se refere a um vazio identitário, uma vez que o indivíduo não

consegue se reconhecer como pertencente a uma nação ou grupo social. E este é exatamente o caso do narrador Rui, de *O retorno*, que encarna essa figura “sem identidade definida”.

A história e o sofrimento dos retornados, esse sentimento de “deslocamento” social, permaneceram silenciados nos primeiros anos do período pós-colonial. Somente na década de 1990 é que surge com mais vigor a primeira geração de fato de autores, filhos de ex-colonos portugueses, dispostos a escrever romances que discutem não somente o passado colonial e a forma desastrosa com que o país lidou com a descolonização, mas também a situação dos retornados e o suposto “abandono do governo” para com eles. A chamada “literatura dos retornados” denota um estilo de obra ficcional que visa revelar um tempo encoberto. Sua perspectiva pode

Ser aceita como uma “escrita à metrópole” [...] a partir da experiência dos portugueses e seus descendentes que saíram da pátria de origem, pensando nas extensões ultramarinas como lugares que poder-se-iam “tomar como seus” em sentido literal, mas foram fraudados pelo sonho falho do império colonial e, ao retornar, percebem-se muito pouco acolhidos, sem um lugar legítimo para ocupar – leia-se “clandestinos” - e sem a legitimidade espaço-cultural (e identitária) que uma nação concede aos seus (KELM, 2011, p. 178).

Um dos romances que aborda a situação dos retornados e a sua ausência de identificação com os locais onde vivem é a obra *O retorno*, da escritora Dulce Maria Cardoso. Por meio do narrador Rui, fica exposta a fragilidade dos retornados, uma vez que essas pessoas passam por um duplo sentimento de não pertencimento. Esses cidadãos não são mais bem-vindos nas antigas colônias portuguesas na África e, ao retornarem a Portugal, também não são bem acolhidos pelos seus conterrâneos, ocupando, assim, uma espécie de “não lugar” identitário, já que estão divididos entre dois mundos e não se identificam com nenhum deles.

Todo o relato feito por Rui se baseia em suas memórias. A pesquisadora Alleid Ribeiro Machado (2014) assinala que a literatura portuguesa produzida a partir da década de 70, principalmente na modalidade da prosa, englobava o cenário histórico-político do país, sendo um dos principais temas a Guerra Colonial. A partir da década de 90, há um aprofundamento dessa temática, com uma revisitação africana para examinar a identidade do Portugal colonial e pós-imperial. Essa retomada promovida pelo “novo romance português” tem como “mola propulsora principal o discurso perturbador da memória, resgatando para o presente pós-colonial as mazelas com que foram construídas e, depois, destruídas, as bases coloniais nos territórios portugueses em África” (MACHADO, 2014, p. 40). As memórias passam a ser o único “bem” que os retornados possuem e é, através delas, que se recupera o passado recente português, expondo assim “as experiências dos colonos, dos que perderam com o fim do

império. Dos retornados e sua permanente tensão de pertencimento e não pertencimento, da conflitante identidade de ser colono e português de segunda classe” (MACHADO, 2014, p. 41).

Sendo assim, o objetivo em questão é fazer uma análise do “não lugar” ocupado pelos retornados a partir da obra literária *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso. No primeiro capítulo será apresentado o enredo da obra e o seu narrador-personagem, Rui. Serão discutidos alguns conceitos da perspectiva sociológica da literatura, à luz de autores como Regina Zilberman e Antonio Candido, a fim de compreender como o contexto histórico-cultural da descolonização conduziu os ex-colonos portugueses a uma condição social de “não lugar”, os quais, na obra, de Cardoso, são representados na figura do narrador Rui. A ausência de identificação com um lugar e uma nacionalidade se constroem à medida que o processo de descolonização ocorre. O narrador, ao mesmo tempo que é “expulso” de Angola, ao chegar em Portugal também não consegue se encaixar na sociedade lusitana, sempre acometido pelo rótulo de retornado. É necessário ressaltar que a obra não é um reflexo direto da realidade, mas uma interpretação da mesma por parte da autora em um exercício mimético. Depois, será realizada uma breve discussão sobre o imperialismo português na África e sua descolonização, a partir de autores como Marcelo Bittencourt, José Rivair Macedo e Marc Ferro, assim como a situação dos “retornados” após a independência de Angola.

No segundo capítulo, serão exploradas questões ligadas à identidade, ao hibridismo e ao “não lugar” recorrentes na situação colonial. Para tal, serão debatidos trabalhos de autores como Stuart Hall e Zygmunt Bauman, que investigam como os indivíduos se sentem ao não conseguirem criar uma relação de identificação com o espaço no qual vivem. Nesta pesquisa, o não reconhecimento estará vinculado à ideia de identidade nacional, sendo necessário o diálogo com alguns autores que estudam a questão do nacionalismo, como Benedict Anderson e Ernest Gellner. Em contraponto à identidade nacional, serão debatidos outros autores que lidam com a questão do hibridismo, da fronteira e do “não lugar”, como Homi Bhabha e Marc Augé.

No terceiro e último capítulo será realizada uma análise da obra *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, a fim de identificar o “não lugar” do narrador. Mal-estar, ansiedade e desilusão são sentimentos recorrentes no discurso de Rui, frutos de uma não identificação de si mesmo com os lugares pelos quais ele transita. Por meio de suas memórias, principais fontes da narrativa, ele demonstra sua desolação frente à desintegração do mundo que conhecia e à exclusão no novo mundo que deveria lhe acolher. O narrador atravessa duas síndromes, a do colonizador e a do retornado, culminando no seu não reconhecimento nem como angolano, nem português, restando-lhe apenas ocupar o “não lugar”.

## 1 PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA: O CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DE *O RETORNO*

O pai não era assim antes de isto ter começado. Isto são os tiros que se ouvem no bairro acima do nosso. E as nossas quatro malas por fechar na sala.

*Dulce Maria Cardoso*

### 1.1 *O retorno e o narrador-personagem Rui*

A dedicatória de *O retorno* (2013) já anuncia não somente a temática que envolve o romance, mas aponta aqueles que terão voz ao longo de suas linhas: “Aos desterrados” (CARDOSO, 2013, p. 5). A obra de Cardoso aborda a situação dos “portugueses retornados” em Portugal após a descolonização de Angola, servindo como uma literatura de testemunho, apontando alguns dos dilemas que atravessam esse grupo, como a fragmentação identitária, a desterritorialização do indivíduo e sua incapacidade de identificação com um espaço político-geográfico específico, destinando essas pessoas a ocuparem o “limbo”, o “não lugar”. Em uma entrevista ao jornalista Tiago Manaia, a própria autora declara: “Eu acho que o meu trabalho todo é sobre os excluídos. É sempre sobre os que ficam nas margens, os que não se encaixam, os que são humilhados” (CARDOSO, 2021).

Dulce Maria Cardoso nasceu em Portugal em 1964. Ainda bebê, migrou com a família para Angola, residindo em Luanda durante a sua infância. Em 1975, na esteira da independência de Angola e do início da guerra civil no país, a autora volta a Portugal com sua família na condição de “retornados”. Formou-se em Direito e trabalhou como advogada, mas acabou encontrando seu sucesso na Literatura, tendo publicado sua primeira obra, *Campos de Sangue*, em 2001. O seu romance mais notável até o presente, *O retorno*, foi publicado primeiramente em 2011 e recebeu vários prêmios, tendo sido eleito “o livro do ano” por jornais como *Expresso* e *Público*, além de fazer com que a autora ganhasse reconhecimento internacional.

A trama de *O retorno* gira em torno de Rui, jovem nascido em Angola, mas filho de pais portugueses que haviam migrado para o país africano durante a intensificação do domínio colonial português no século XX. O próprio nome “Rui”, uma alusão à ideia de ruína, já

antecipa não somente o destino da família, mas também dos acontecimentos históricos que se desenrolam após a Revolução dos Cravos, seguida da independência de Angola. Os conflitos que se desdobram em território angolano forçam os portugueses a retornarem a Portugal, dentre eles, a família de Rui. Seu pai, contudo, é capturado pelas forças pró-independência de Angola e acaba não embarcando com a família no navio rumo à metrópole. Esse é o principal acontecimento do livro, visto que é em torno dele que se desenrola grande parte da narrativa, na qual os personagens vivem a expectativa do retorno de Mário para junto da família. A espera pelo retorno do pai, tanto quanto a ausência do “chefe da família”, impactam de maneira diferente cada um dos personagens, ao mesmo tempo em que a nova vida no velho continente se revela muito mais difícil e decepcionante do que poderiam imaginar.

A escritora deixa claro que não é a protagonista do romance *O retorno*, ainda que algumas de suas experiências, bem como o contexto em que elas se desenvolveram, tenham servido de inspiração para a concepção e as reflexões propostas na sua obra. Retomando a entrevista concedida por Cardoso a Tiago Manaia, é possível notar que algumas das memórias compartilhadas pela autora se assemelham às vivências pelas quais também passou o protagonista Rui. Cardoso destaca que, de maio a novembro de 1975, cerca de 300 mil pessoas chegaram ao Aeroporto da Portela com pouquíssimos pertences. E, assim como Rui, Cardoso também viveu com a família em um hotel, compartilhando todos do mesmo quarto. A autora se descobriu, então, “retornada”, tal como seu narrador no romance. O professor e pesquisador Paulo Alexandre Pereira (2016) detalha que o *bildungsroman*<sup>1</sup> criado por Cardoso constitui uma espécie de literatura de testemunho, em que a autora recria um mundo a partir de suas experiências e memórias sobre fenômenos e momentos históricos. A figura de Rui é o fio condutor da narrativa, visto que é por meio dos seus olhos de adolescente que são descritos os eventos ocorridos durante o processo de descolonização de Angola e o conseqüente retorno para Portugal, situações vividas também pela autora, conforme ressalta a entrevista de Manaia.

A experiência de Rui é pautada não só pela vivência em dois lugares distintos, Angola e Portugal, mas também por todo um arcabouço cultural, moral e familiar no qual se insere, implicando em visões muito marcadas (e distorcidas) dos dois locais. De um lado, é apresentada uma Angola fortemente depreciada pelo referencial etnocentrista de uma metrópole europeia, a qual tem dificuldade em lidar com a perda de sua colônia e se agarra desesperadamente à insistência de uma suposta superioridade dos seus valores e da sua cultura. Isso transpassa nos vários comentários racistas proferidos por Rui ao longo da obra, a exemplo de uma conversa

---

<sup>1</sup> Conceito alemão para classificar o romance de formação ou aprendizado.

que teve com sobre sexo com seus amigos, depreciando as moças negras em detrimento das brancas, quando afirma que sabiam “que não era a mesma coisa do que fazer com as pretas que nem cuecas usam e fazem aquilo com qualquer um e se quisermos até fazem com dois ou três de seguida” (CARDOSO, 2013, p. 43). Do outro lado, vislumbra-se um Portugal altamente idealizado, cuja imagem de grande nação concebida no período romântico e reforçada pelo Estado Novo entra em conflito com a conjuntura de decadência econômico-política na qual o país se encontra na segunda metade do século XX, ao enfrentar a perda de seu prestígio internacional, uma séria crise econômica e somada ao aumento da pobreza de sua população. Isso fica evidente na fala de Rui, que se revela inconformado com o que vê na metrópole: “Não, a metrópole não pode ser como hoje a vimos. [...] um império tão grande não pode ter uma metrópole com ruas onde mal cabe um carro, não pode ter pessoas tristes e feias, nem velhos desdentados nas janelas tão sem serventia que nem para a morte têm interesse” (CARDOSO, 2013, p. 84).

A escolha de um personagem adolescente para conduzir a história reflete não só o conflito de percepções, mas como essas estão em constante transformação, tal como a formação de um jovem. Da mesma forma, essa escolha pelo narrador parece proposital, na medida em que sensações como confusão, instabilidade, estranhamento, desenvolvimento do self e o desajuste são sentimentos comuns nesta fase do desenvolvimento humano; sentimentos com os quais os retornados também tiveram que lidar no período pós-colonial. Cardoso ficcionaliza esse momento histórico, ao compará-lo à transição de um jovem para a vida adulta. Como destaca a autora, em entrevista ao pesquisador Bruno Barros,

Eu vivi esses acontecimentos, eu vim na Ponte Aérea, e não se deixa de ser adolescente, o que se é, por muito que a realidade a nossa volta esteja em mutação, em guerra. Por ter vivido isso, eu sei disso, parece impossível para as pessoas de fora, para quem não viveu, mas a verdade é esta: não deixamos de nos emocionar, de ter fome e sede, de dormir, de tomar banho, de dançar, de se apaixonar, continuamos a ser nós, apesar dessa situação (CARDOSO, 2017, p.170).

## 1.2 A importância da perspectiva sociológica na leitura de *O retorno*

Em *Teoria da Literatura I* (2012), Regina Zilberman destaca que até mesmo vertentes de estudos literários que promovem uma autonomia do texto literário, como o estruturalismo, percebem a impossibilidade de ignorar o contexto em que uma obra surge. Logo, há uma

comunicação direta entre “a obra literária e seu processo de interação com o mundo extraliterário, seja o contexto social, a história ou o público leitor” (ZILBERMAN, 2012, p.145). Logo, é relevante para a análise a obra *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, considerar aspectos da perspectiva sociológica da literatura. O romance, publicado pela primeira vez em 2011, mas que remonta vivências do período colonial e pós-colonial português, traz em suas linhas não somente as marcas das memórias e do contexto político-social vivido nas últimas décadas do século XX, mas também traços da literatura contemporânea portuguesa, em que relembrar as memórias do passado e revisar discursos e a História são eventos bastante comuns.

Ao refletir sobre as relações entre literatura e sociedade, Zilberman concorda com Bakhtin (1971) ao considerar Karl Marx e Friedrich Engels como precursores da relação entre literatura e sociedade, mas sendo Georg Lukács aquele que melhor teria estabelecido as bases da sociologia da literatura. De acordo com Lukács (1968), a arte teria como objetivo fazer a sociedade refletir sobre a realidade. Sendo assim, a arte “não é abstrata e universal, mas concreta e histórica; conseqüentemente, toda a arte é mimética” (ZILBERMAN, 2012, p.147). Ao mesmo tempo, a arte teria como característica adicional a organicidade, capaz de construir um universo independente da realidade; não copiando a mesma, mas, transfigurando-a. Como a sociedade está em constante metamorfose, o artista deve ser capaz de captar as mudanças nas condições históricas e transpô-las para as obras, realizando uma espécie de simulacro do real. Isso contribui do mesmo modo para as próprias transformações na literatura e seus gêneros, que acabam se adequando para melhor refletir a realidade que desejam retratar. Em relação à durabilidade ou transitoriedade, uma das razões para que uma obra consiga se manter relevante ao longo tempo estaria relacionada não somente à maneira de captar as características essenciais do desenvolvimento histórico, mas à capacidade de traduzir essas características para todos. “A representação lida com totalidades, alcançadas por intermédio da composição da obra, capaz de, por meio de uma situação individual, fazer com que se entenda o geral” (LUKÁKCS, 1968; *apud* ZILBERMAN, p. 147). Isso significa que quando mais uma obra problematiza o “espírito de sua época”, questionando-o e tornando-o universalmente compreensível, mais significativa ela se tornará.

Outro autor considerado de extrema importância por Zilberman é Lucien Goldmann (1967), pois ele teria sido capaz de sistematizar a transposição da realidade histórica para a obra literária. Por meio dos conceitos de “visão de mundo” e “consciência possível”, Goldman postula que “a obra literária é expressão da visão de mundo, a partir da consciência possível do autor. A visão de mundo apresenta um tipo de limitação, já que fica enquadrada pelas condições sociais e econômicas de uma determinada realidade histórica” (GOLDMANN, s.d.; *apud*



ZILBERMAN, 2012, p. 151). O autor seria o “porta-voz” de um tempo, apropriando-se de uma visão de mundo dominante para compor seu romance, dando a ela um acabamento próprio.

Antonio Candido, um dos mais renomados críticos literários brasileiros, também discute em suas obras a perspectiva sociológica e suas principais características. Em *Literatura e sociedade*, o crítico ressalta que o principal foco da análise sociológica é “averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto de ela poder ser estudada em si mesma; e como só o conhecimento desta estrutura permite compreender a função que a obra exerce” (CANDIDO, 2006, p. 9). Ele afirma que só é possível compreender uma obra a partir da fusão entre texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, que se combinam em um processo interpretativo no qual o elemento externo da obra (ou seja, a sociedade) têm influência sobre a sua estrutura (constituindo-se, assim, um elemento interno da obra). Ao analisar uma obra a partir do ponto de vista o fator social,

Procuraríamos determinar se ele fornece apenas matéria (ambiente, costumes, traços grupais, ideias), que serve de veículo para conduzir a corrente criadora (nos termos de Lukács, se apenas possibilita a realização do valor estético); ou se, além disso, é elemento que atua na constituição do que há de essencial na obra enquanto obra de arte (nos termos de Lukács, se é determinante do valor estético) (CANDIDO, 2006, p. 14-15).

O sociólogo e crítico literário ressalta a necessidade de observar como o assunto da obra “repousa sobre condições sociais que é preciso compreender e indicar, a fim de penetrar no significado” (CANDIDO, 2006, p.15), uma vez que essas condições formam a estrutura da obra. No caso do narrador Rui, é possível perceber que a condição de “retornado” é crucial na ausência de uma identificação com Portugal, ainda que essa relação também não tenha permitido que o personagem se sentisse pertencente à Angola, país onde nasceu e cresceu. Muito mais do que apenas destacar a condição de retornado, Dulce Maria Cardoso constrói o romance sob essa base do “desajuste”, que acaba levando o personagem a não se sentir pertencente a nenhuma das duas comunidades pelas quais transita. No caminho de Rui se apresentam duas identidades distintas, as quais ele não consegue habitar, uma pelo racismo e outra pela rejeição, ambas justamente pela sua característica mais marcante, que é ser “filho do colonizador”. Como relata o próprio narrador, após seu “retorno” a Portugal, “Se fosse a nossa casa devia ser bom fumar aqui um cigarro. Seria só fumar o cigarro como quando fumava no muro da tabacaria do Sr. Manuel. Mas assim é diferente, assim é fumar um cigarro num sítio a que não pertenco e a que nunca pertencerei” (CARDOSO, 2013, p.172). Dessa maneira, pode-

se afirmar que o elemento social se tornou um fator da própria construção, o qual explica a obra em si.

Ademais, Candido discute alguns estudos de tipo sociológico na literatura, os quais oscilam entre história, sociologia e crítica de conteúdo. O primeiro tipo seria um trabalho que visa atrelar o conjunto de uma literatura a condições sociais, o que ele chama de “método tradicional”. O segundo tipo seria formado pelos estudos que “procuram verificar a medida em que as obras espelham ou representam a sociedade, descrevendo os seus vários aspectos” (CANDIDO, 2006, p. 19), enquanto o terceiro está mais focado na recepção, ou seja, na relação entre a obra e os leitores. Um quarto tipo se destina a estudar a posição e a função social do escritor, “procurando relacionar a sua posição com a natureza da sua produção e ambas com a organização da sociedade” (CANDIDO, 2006, p. 20). Há ainda um quinto tipo, voltado para a função política de obras e autores (algo que ele considera ideologicamente marcado), e um sexto tipo, que se concentra em esmiuçar hipóteses para a origem de literaturas e gêneros. O sociólogo considera todos os tipos válidos e fecundos se forem bem-produzidos, estando presente neles “o deslocamento de interesse da obra para os elementos sociais que formam a sua matéria, para as circunstâncias do meio que influíram na sua elaboração, ou para a sua função na sociedade” (CANDIDO, 2006, p. 21).

A análise nunca pode esquecer, contudo, que a obra é um trabalho artístico e, como tal, não possui um compromisso em relatar a verdade de um contexto social, podendo muitas vezes deformá-lo ou subvertê-lo. Essa é uma característica da própria liberdade do fazer literário. Logo, uma obra não corresponde à realidade, nem deve ter a obrigação de abordar um conteúdo moral ou político da sociedade. A sociologia moderna está além dessas duas tendências, se concentrando nas relações e nos fatos estruturais de uma obra. Por isso, é pertinente investigar as influências concretas dos fatores socioculturais na produção de uma obra artística. Alguns desses fatores são decisivos e “se ligam à estrutura social, aos valores e ideologias, às técnicas de comunicação” (CANDIDO, 2006, p. 31) em graus e maneiras variadas. Essas influências também estão interligadas aos “momentos da comunicação artística” que, para o sociólogo, se dividem em três: posição social do autor, forma e conteúdo da obra e transmissão e recepção da mesma pelo público.

Particularmente sobre a obra, o sociólogo destaca que desde as sociedades mais primitivas, a experiência cotidiana sempre foi uma importante fonte de inspiração, sendo o autor aquele que interpreta a realidade em suas obras. Desse cotidiano, que varia de acordo com o momento histórico e os contextos sociais, culturais, econômicos e outros, há tanto valores quanto técnicas de comunicação que influem na obra, além de receptores que não só vão

absorvê-la ou rechaçá-la, mas, também, ressignificá-la a partir de suas próprias experiências. Sendo assim, a arte, concebida como um sistema simbólico de comunicação inter-humana, pressupõe um jogo permanente de relações entre a tríade autor-obra-público. O público

Dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador. Os artistas incompreendidos, ou desconhecidos em seu tempo, passam realmente a viver quando a posteridade define afinal o seu valor. Deste modo, o público é fator de ligação entre o autor e a sua própria obra.

A obra, por sua vez, vincula o autor ao público, pois o interesse deste é inicialmente por ela, só se estendendo à personalidade que a produziu depois de estabelecido aquele contacto indispensável (CANDIDO, 2006, p. 48).

Ainda sobre uma abordagem sociológica da literatura, a professora Marisa Corrêa Silva (2009), com base nos próprios escritos de Antonio Candido, salienta a importância do tema social para a construção de uma obra, visto que em grande parte questões estéticas e literárias de um determinado contexto são fundamentais para a estrutura de uma obra. A professora define a análise sociológica como uma corrente que “procura ver o fenômeno da literatura como parte de um contexto maior: uma sociedade, uma cultura” (SILVA, 2009, p.177). Ela entende que uma obra não é uma representação da realidade, mas por ela influenciada, visto que é criada “dentro de um contexto; numa determinada língua, dentro de um determinado país e numa determinada época, onde se pensa de uma certa maneira; portanto, ela carrega em si as marcas desse contexto” (SILVA, 2009, p.177).

É a partir dessas marcas dentro da literatura que é possível perceber algumas estruturas e valores do período e da sociedade sob os quais a obra foi produzida. Apoiada no trabalho de Barberis (1996), Silva demonstra como a crítica sociológica faz com que o leitor perceba não só o mundo que o cerca, mas também como hábitos, crenças e valores são moldados de acordo com uma época. Em cada contexto, uma série de fatores e grupos sociais acabam se tornando dominantes e ditando regras e padrões de pensamento e comportamento, que acabam naturalizados e incorporados pelos indivíduos, muitas das vezes inconscientemente. Assim, percebe-se que a sociedade em que vivemos é diferente dos períodos anteriores e do que ainda virá. “Muitas das coisas que julgamos impróprias não são erradas, mas apenas condenadas pelo estado atual dos valores sociais. Ao percebermos o quanto a nossa própria consciência do mundo é manipulada por ideias que não são "verdades", mas apenas convenções arbitrárias” (SILVA, 2009, p.178).

Contudo, ela ressalta, assim como Candido, que “a crítica sociológica não deve ser fechada; o crítico deve levar em conta as possibilidades psicológicas, religiosas, linguísticas

etc., que enriquecem a interpretação do texto” (SILVA, 2009, p.186). A professora também destaca a “influência mútua” existente entre arte e sociedade. Enquanto a influência da sociedade na obra “aparece tanto na superfície do texto (descrição de casas, roupas, hábitos etc.) quanto na caracterização das personagens (sua psicologia, seus preconceitos, ambições etc.) e na estrutura profunda do texto” (SILVA, 2009, p.186), a influência da obra na sociedade surge quando os leitores recebem uma influência do texto nas suas vidas e em seu comportamento, independente ou não do desejo do autor em criar esse efeito.

### 1.3 A formação do império português e o colonialismo na África

De acordo com o historiador Marc Ferro (1997), a colonização é um fenômeno que sempre existiu na história humana, datada desde o apogeu da Grécia antiga ou do Império Romano. Entretanto, a História Ocidental delimitou o uso do termo “colonização” para se referir ao período das Grandes Navegações, que ocorreram entre os séculos XV e XVII. Essa tradição liga a expansão econômica de países como Portugal, Espanha e Inglaterra ao descobrimento de novos territórios. Fatores como a necessidade de descobrir novas rotas comerciais com a Índia e o Oriente (frente ao monopólio árabe-italiano do Mediterrâneo, que dava acesso ao Oriente), a busca por metais preciosos e a expansão do cristianismo foram alguns dos motores que impulsionam as grandes potências europeias a buscar novos territórios em empreitadas marítimas. Uma das principais condições para a mobilização expansionista, contudo, era a centralização do poder político nas mãos de poucos governantes. E foi justamente em Portugal que esses elementos se combinaram, formando uma conjuntura exemplar para a sua expansão.

No momento de transição do feudalismo para o mercantilismo, Portugal despontou como pioneira nas navegações, sendo esta uma das razões fundamentais a sua centralização política nas mãos de um único rei. O historiador português José Mattoso (2000) aponta que esse processo de unificação já vinha sendo construído desde o século XII, com a proclamação de Afonso Henriques como primeiro rei de Portugal, batalhando em frentes como a que ocasionou a separação do Condado Portucalense da Galizia, assim como contra os mouros. Aos poucos, diversas comunidades não nobres passam a aceitar “a autoridade régia como forma de garantir uma parte de sua autonomia face à crescente invasão senhorial dos barões de Entre-Douro-e-Minho” (MATTOSO, 2000, p.13). Além de evitarem a submissão aos poderes senhoriais dos

nobres e da igreja, havia a possibilidade de negociação de privilégios com o rei e a promessa de colaboração nas lutas anti-islâmicas.

A partir de então, iniciou-se uma consolidação da unidade política, que possibilitou também a integração das cidades organizadas em conselhos no espaço nacional. No governo de Afonso III (1248-79) fica garantida a “efetiva supremacia e independência da realeza, assim como a montagem empírica, mas consequente, de órgãos estatais” (MATTOSO, 2000, p.15). Mas foi com a ascensão de D. João I da dinastia de Avis ao trono em 1385, não por hereditariedade, mas por aclamação das cortes portuguesas, que a centralização política ganhou contornos mais sólidos com a centralização do poder a nível nacional nas mãos do rei.

Por outro lado, além de uma estabilidade político-espacial, havia a necessidade de despertar a lealdade dos súditos para com esse poder político centralizado e para o território que ele dominava, criar um sentimento de pertencimento e solidariedade que movessem esses indivíduos em prol de um bem comum e os tornassem seguidores de direitos e deveres encerrados nesse contexto. Ou seja, era necessário desenvolver uma consciência nacional. Segundo o cientista político Benedict Anderson (2008), a nação é uma comunidade política imaginada, pois, apesar de seus membros nunca se conhecerem pessoalmente, há entre eles um reconhecimento mútuo como parte de um grupo comum. Esse grupo comum em geral compartilha crenças, costumes e símbolos culturais. Mattoso mostra que em Portugal essa ideia parte inicialmente da chancelaria régia, passando pelos clérigos e outros membros da corte até abrangerem todo o território português. As guerras com Castela e a Revolução de Avis foram marcos importantes na construção da alteridade e da identidade portuguesa, pois “evidenciaram a diferença entre os Portugueses e os outros, isto é, aqueles que falavam outra língua, tinham outros costumes e se comportavam como inimigo” (MATTOSO, 2000, p. 16), o que se consolidou ainda mais durante as expedições ultramarinas.

Logo, a formação de um forte Estado nacional, atrelada a um desenvolvimento econômico propiciado pela geografia de Portugal (cujo vasto litoral com o oceano Atlântico estimulava o comércio de bens com diversas embarcações do mundo que ali aportavam), ao aprimoramento de embarcações e técnicas de navegação e à conquista de entrepostos comerciais, como a cidade de Ceuta em 1415, contribuíram para que Portugal despontasse como uma das grandes potências europeias. Seus navegadores passaram a se aventurar na empreitada colonialista em diversos locais da América, da África e da Ásia, com o principal objetivo de expandir a fé católica, além da busca por matérias-primas e metais preciosos necessários para impulsionar a sua economia mercantil. Estava formado, assim, o Império português.

Na África, os primeiros domínios portugueses se concentraram nas regiões costeiras do continente e ilhas na zona do oceano Atlântico. O objetivo inicial dos portugueses era, conforme ressalta a historiadora Andrea Marzano (2013), “contornar a costa da África Ocidental para atingir as minas de ouro localizadas no Gana atual” (MARZANO, 2013, p. 159). Posteriormente, os lusitanos passaram a explorar economicamente a costa ocidental africana; contudo, essa atividade foi feita com pouco povoamento no local. Apesar de alguns autores atribuírem a existência de muitas doenças no local a esse “modelo de feitoria”, ela sublinha que a opção de exploração dos portugueses na costa africana se deve ao fato de que qualquer comércio realizado por europeus na verdade dependia da aceitação e do controle pelas elites africanas. Em outras palavras, as tentativas de evangelização e penetração no continente “nunca conseguiram se afastar do modelo de feitorias fortificadas no litoral, tributárias de comerciantes e autoridades africanas” (MARZANO, 2013, p. 160), provavelmente porque as lideranças africanas desejavam os benefícios do comércio com os europeus sem que estes interferissem nas suas organizações sociais e políticas.

No rol das atividades econômicas realizadas no continente, o comércio de escravizados africanos para as Américas e o Caribe se tornou uma opção lucrativa para os portugueses a partir do século XVII. Marzano sugere que alguns os principais fatores para esse desenvolvimento foram uma maior acessibilidade do mercado em comparação com o asiático, acrescido da não exigência de disponibilidade de ouro e prata para a compra (visto que escravizados podiam ser trocados por tecidos e ferramentas). Além disso, a questão do transporte também era considerada, uma vez que os meios de transporte de escravizados eram mais simples e baratos do que outras mercadorias. Esse comércio por vezes também estava subordinado ao controle de autoridades africanas, a exemplo da costa da Mina a partir do século XVII. Portugal traficou mais de 11 milhões de pessoas escravizadas em quase 5 séculos. Os impactos desse regime infelizmente permanecem na história não somente de Portugal, mas também nas suas ex-colônias, como a presença de uma desigualdade social e de direitos ainda muito marcada entre brancos e negros, somada ao racismo e à violência dos quais os corpos negros são vítimas.

Após a primeira onda colonialista, na qual Portugal e outras potências europeias se espalharam em colônias ao redor do mundo entre os séculos XVI e XVIII, uma nova era colonial passa a se estabelecer a partir da segunda metade do século XIX. Com o tráfico de escravizados terminando no mundo, somado à expansão do capitalismo e sua necessidade cada vez maior por matérias primas e mercados consumidores para impulsionar a industrialização, a presença europeia no continente africano se intensificou. Ao comparar os dois momentos de colonização,

Marc Ferro indica que o neocolonialismo responde a uma vontade política explícita das chamadas “grandes potências europeias”, de buscar zonas de dominação ou influência na África e na Ásia. Além disso,

Não se coloca mais sob o signo da evangelização, mas do progresso: trata-se de levar a civilização a sociedades consideradas menos avançadas. Por fim, essa segunda colonização dispõe de recursos financeiros, militares e humanos jamais vistos na história, modificando completamente a relação entre metrópoles e colônia; e com os colonizados também, pois o trabalho forçado passa a ser regra (FERRO, 2017, p.14).

No que tange a África, a Conferência de Berlim (1884-85) “oficializou” o imperialismo e delimitou regras para a ocupação dos territórios que já vinha ocorrendo de maneira desenfreada no continente africano pelas potências europeias. As catorze nações que participaram da conferência acordaram que “não continuariam mais com a aquisição de território “selvagem” sem informar às demais para que estas pudessem apresentar suas reivindicações. Os reis ou populações africanas, considerados como *res nullius* não foram consultados nem informados dessas decisões”<sup>2</sup> (FERRO, 1997, p.72-73, tradução nossa). A partir de então, as potências ocidentais entraram em uma corrida regulada pelas terras no continente, demarcando e anexando as partes da África aos seus territórios. Desse modo, o imperialismo na África instaurou uma dominação política, econômica e cultural nesses territórios, sem se importar com os povos que lá viviam, suas culturas, línguas ou organizações políticas e tradições. É importante lembrar que essa “partilha” da África é acompanhada de um forte pensamento racionalista do período que, baseado em teorias científicas hoje comprovadamente falsas, defendiam a existência de raças que seriam inferiores ao homem branco europeu, cujos destinos eram dominados. Esse discurso racista, muito endossado por uma parte dos etnólogos e biólogos entre o século XVII e meados do século XX, foi determinante não só para a expansão dos países europeus sobre o território africano como para a subjugação de suas populações.

A essa versão “clássica” (baseada em uma visão marxista europeia), que encara o neocolonialismo como um novo movimento estritamente econômico, se juntam outras visões mais recentes sobre o fenômeno, nascida nos estudos de historiadores e intelectuais africanos a partir das décadas de 60, 70 e 80. O neocolonialismo representou uma continuidade do regime escravagista a partir dos trabalhos forçados nas colônias. Em “Leituras do colonialismo”, o professor Marcelo Bittencourt (2020) reflete sobre como a aproximação entre a historiografia

---

<sup>2</sup> Texto original “*The African populations or kings, considered as res nullius were neither consulted about, nor informed of, these decisions*”.

da escravidão e do tráfico e a historiografia do colonialismo revelou a união de interesses entre os agentes no colonialismo e as consequentes ampliação e diversificação das relações comerciais entre Europa e África. Ele afirma que o “fim da escravidão do tráfico de escravizados e a exploração do trabalho africano na própria África passaram a ser encarados como fenômenos complementares e fundamentais para o entendimento da alteração nessas relações” (BITTENCOURT, 2020, p.113-114). Ademais, esses estudos mostraram como a atividade colonial foi diversificada, quebrando construções cristalizadas como “colonialismo inglês” ou “colonialismo português”, observando a existência de diferentes experiências coloniais no continente africano e inúmeras vezes dentro de uma mesma colônia. Sobre a participação dos africanos na engrenagem colonial, Bittencourt alega que para estes o colonialismo representava acima de tudo, a instalação de um novo poder no território, extremamente forte, militarizado, com alta capacidade tecnológica e capaz de impor o controle por meio do governo colonial.

Sobre Portugal, Marc Ferro sinaliza que, apesar da decadência da nação como grande potência política e econômica da Europa, do orgulho ferido com a independência de sua principal colônia, o Brasil, e de uma forte depressão econômica no fim século XIX, o país encontrou no imperialismo uma oportunidade de reerguer seu império e sua posição como *player* no cenário político internacional. A Conferência de Berlim permitiu que o país compartilhasse partes do espólio africano, muito mais como resultado da posição na hierarquia internacional que havia ocupado no passado do que naquele instante, territórios estes que estavam “bem além da proporção em relação à força do país. Na verdade, britânicos e alemães preferiam ver Portugal estender suas posses para o interior do continente do que a França se expandisse indefinidamente. Isso foi o que aconteceu em Angola e Moçambique”<sup>3</sup> (FERRO, 1997, p. 71, tradução nossa). Contudo, no saldo geral da conferência Portugal saiu como “derrotado”, visto que perdeu territórios e influência em diversas regiões da África Central, como o Congo e a Rodésia, lhe restando, além de Angola, “as colônias de Moçambique e as ilhas da Guiné, Cabo Verde e São Tomé” (MACEDO, 2017, p. 140).

Em torno de suas colônias, Portugal construiu vários mitos, como o de *multirracialismo*, em que todas as raças teriam direitos iguais e sua união seria algo extremamente positivo; ou o de *provincialismo*, em que todas as colônias seriam vistas como parte integrante do grande império português. Entretanto, o que se viu na história real do colonialismo português foi uma

---

<sup>3</sup> Texto original “[...] quite out of proportion with the strength of the country. Actually the British and Germans preferred to see Portugal extend its possessions to the interior of the continent rather than allow France to expand indefinitely”.



postura bem longe da “ideologia”, carregada de exploração, violência e racismo contra os povos colonizados que deixaram marcas profundas nas ex-colônias. No que tange os textos da chamada “literatura colonial” (produzidos tanto em Portugal quanto na colônia entre as décadas de 1930-1960), a professora Laura Padilha (1999) identifica duas questões pertinentes nas obras. De um lado, “a colonização da terra africana no século XIX e, de outro, a da desterritorialização e da exclusão geradas pelos aparatos de dominação imperialista, que tanto segregavam o colono branco, quanto o negro colonizado” (PADILHA, 1999, p. 60). De acordo com a autora, os dois segmentos étnicos perdem seus referentes culturais no processo colonizatório e tornam-se sujeitos marginalizados.

#### 1.4 O imperialismo em Angola e o processo de emigração portuguesa na colônia

O historiador José Rivair Macedo (2017) assinala que os primeiros contatos de Portugal com o reino de Ngola se deram a partir de 1518, com a presença dos primeiros comerciantes e autoridades lusas na região, o que auxiliou no desenvolvimento do tráfico de escravizados com os mercadores da ilha de São Tomé e com os portos do Novo Mundo. Missionários e mercenários portugueses, apoiados por aliados africanos e sob a direção de Paulo Dias de Novais, passaram a se estabelecer no reino e, “em 1571, com a concordância do manicongo D. Álvaro I (1568-1674), deram início à conquista efetiva do território que depois receberia o nome de Angola.” (MACEDO, 2017, p. 85). Embora os chefes locais de aldeias, denominados sobas, continuassem a manter uma certa autoridade local, o território angolano foi se transformando, pouco a pouco, numa “província lusitana de além-mar”. Com o fim do tráfico de escravizados, se intensificou uma exploração comercial em Angola, com produtos vindos dos sertões angolanos, como borracha, marfim e cera.

Macedo revela que no início da administração colonial o governo português se concentrava em extrair receitas de tributos impostos à colônia e às autoridades locais. Desde os anos de 1920-1930, com a criação do Estado Novo em Portugal e a ascensão da ditadura salazarista no país, “foram criados os postos de governadores-gerais, administradores de circunscrições e chefes de posto. Este último era responsável pela administração da justiça, com o apoio de guardas e de intérpretes locais” (MACEDO, 2017, p.142). Dessa maneira, a metrópole passou a centralizar cada vez mais o gerenciamento da colônia, controlando a vida e os negócios em Angola. A condição colonial submetia as populações conquistadas a diversas

penúrias, como “fornecimento de soldados para os exércitos, às requisições periódicas de trabalhos forçados, ao transporte de matérias-primas por carregadores, o pagamento de diversos impostos, ao encaminhamento de crianças para escolas onde aprenderiam os valores europeus e para missões cristãs” (MACEDO, 2017, p. 143) e uma infinidade de outras situações que marcaram profundamente a vida e a mente dos angolanos. Em 1885, por exemplo, “dos 9 mil integrantes dos efetivos portugueses que atuavam em suas colônias na África, 8.500 eram africanos” (MACEDO, 2017, p. 144), mostrando como antes mesmo de um período oficial de colonização já existiam batalhões de soldados negros. Segundo Macedo, estes eram frequentemente deslocados para atuar em áreas diferentes das quais nasceram, tática essa com objetivo de evitar revoltas e dividir os povos conquistados.

Esse ponto evidencia a montagem do sistema de dominação, o qual conta desde o início com a participação das populações locais (de maneira voluntária ou não). Além de integrarem as tropas coloniais, os nativos também desempenhavam atividades em diversas esferas de atuação, como cargos administrativos (a exceção dos cargos mais elevados, que eram ocupados por portugueses brancos) ou em outros serviços, como correios, estabelecimentos fiscais ou judiciários, que acabavam dando sustentação ao domínio português. Ao mesmo tempo, essa situação possibilitou o surgimento, ao lado das elites tradicionais, de uma elite mestiça ou negra, educada nas escolas coloniais ou, às vezes, na Europa, e que ascendia socialmente de acordo com o prestígio e a riqueza pessoal. É essa elite africana que “forneceria os primeiros quadros políticos e intelectuais que, na metade do século XX, lutariam pela independência” (MACEDO, 2017, p. 146).

O pesquisador relata ainda a forma como a dominação cultural europeia incentivou, a partir de teorias racistas, a depreciação dos povos africanos e suas culturas. Ao mesmo tempo em que teorias deterministas e raciais eram desenvolvidas nas metrópoles europeias, seus preceitos eram reproduzidos constantemente nas colônias, como a de “preguiça inata” ou de uma “incapacidade para a civilização [que] tornava seus hábitos estranhos, exóticos” (MACEDO, 2017, p.146). Assim, os europeus produziam uma inferiorização repetitiva dos indivíduos africanos, o que era utilizado como “justificava” para a colonização. Macedo aponta que nos meios acadêmicos cresce o interesse por estudos voltados para a África e seus povos, uma vez que o conhecimento dos mesmos era um facilitador para a dominação. Em Portugal, órgãos como a Sociedade de Geografia de Lisboa (fundada em 1875) e o Boletim Oficial de Angola (iniciado em 1911) davam conta de abastecer o colonialismo científico com diversas informações sobre as colônias.

O professor Marcelo Bittencourt (2013) sinaliza que a incursão colonial portuguesa em Angola não foi homogênea e o desenvolvimento histórico das relações entre a presença colonial e as diferentes populações teve variações locais. As chamadas “guerras de pacificação” se prolongaram nas duas primeiras décadas do século XX, na qual Portugal buscou uma expansão político-militar no território, sempre sofrendo resistência de diversos povos nativos. Contudo,

É possível admitir a ideia de que a vitória sobre a pulverizada resistência africana no início do século XX marca de forma nítida o início, de fato, do período relativamente curto em que as forças portuguesas exerceram o controle político e militar sem contestações de vulto (BITTENCOURT, 2013, p. 298).

Essa nova presença massiva portuguesa, em comparação aos períodos anteriores, teve um caráter de presença física muito mais acentuada do que um domínio militar. A população branca de Angola “salta de 9.198 indivíduos em 1900 (o equivalente a 0,2% da população total) para 20.700 em 1920 (0,48%), 44.083 em 1940 (1,2%) e 172.529 em 1960 (3,6%)” (BITTENCOURT, 2017, p. 298), número esse que alcançou mais de 300 mil em 1974. Isso se deveu a uma mudança de pensamento do governo português, que percebeu a necessidade de povoar suas possessões na África para poder desenvolver suas colônias. Antes do século XIX, a maioria dos portugueses que emigravam para Angola eram degredados e criminosos.

Com a necessidade de eliminar o estereótipo de “terra de degredados” a fim de motivar colonos a partirem, o governo português aprovou algumas leis, como a de 1877, na qual o governo “ficava autorizado a despender as somas necessárias para transportar às possessões africanas os indivíduos que para lá quisessem ir com o compromisso de residir por pelo menos cinco anos, fornecendo-lhes os meios para o primeiro estabelecimento agrícola nas terras concedidas” (GONÇALVES, 2018, p.17-18). Já em 1881, uma nova lei oferecia ainda mais incentivos aos portugueses que desejassem emigrar, incluindo a concessão de terreno, e “estabelecia passagem gratuita, auxílio financeiro, fornecimento de sementes e os instrumentos necessários aos trabalhos agrícolas” (GONÇALVES, 2018, 18), além da organização de juntas permanentes de emigração em pontos estratégicos da África portuguesa para proteger e acomodar provisoriamente os emigrantes portugueses etc. Essas leis, somadas às crises econômicas ao final do século XIX, impulsionaram cada vez mais portugueses, como camponeses, pequenos artesãos e comerciantes, a migrarem para o continente africano.

Essa diáspora portuguesa influenciou diretamente na regulamentação do trabalho e da propriedade em Angola. Bittencourt acentua que, após o término legal da escravidão, a “administração colonial passou a justificar a imposição do trabalho ao africano como uma

condição prévia à escalada colonialista” (BITTENCOURT, 2017, p. 299), com a constante edição de normas para determinar e alargar o raio de ação para o trabalho forçado dos colonos. Ao mesmo tempo, as leis inviabilizavam posse e aquisição de propriedade por parte dos africanos, indo de encontro ao interesse das elites africanas em ascensão.

Ao comentar a migração portuguesa para Angola, Fernando Tavares Pimenta destaca que este movimento fazia parte do projeto de “colonização demográfica” lusitano, que vem a ser uma “forma ou subtipo de colonialismo que tem como objetivo a reprodução da sociedade colonizadora num dado território submetido ao domínio colonial de uma potência externa, independentemente da existência de populações e culturas indígenas nesse local” (PIMENTA, 2017, p. 220), havendo assim um povoamento e uma ocupação permanente do território colonial pelo colonizador. Essa movimentação pode levar a eliminação parcial ou total dos nativos ou a sua assimilação pelo grupo colonizador. Na África, o colonialismo demográfico caracterizou-se pela existência de uma “terceira força” no interior da situação colonial, formada pelos colonos brancos, que se destacava do poder colonial e da população colonizada. O historiador diz que os colonos brancos “constituíram essa “terceira força” – em termos sociais, econômicos e políticos – no sentido em que competiram, por um lado, com a população colonizada pela supremacia na colônia e, por outro, com a potência colonial pelo controlo do aparelho do Estado colonial” (PIMENTA, 2017, p. 223-224), situando esses colonos brancos entre os africanos colonizados e a metrópole europeia.

Em Angola a intensificação da colonização demográfica ocorreu por volta da década de 1880 com o assentamento nas Terras Altas da Huíla, no planalto meridional. Pimenta destaca que com o povoamento dessas terras feito por colonos da Ilha da Madeira, Portugal conseguiu criar uma comunidade branca autossuficiente e perfeitamente enraizada no solo africano. Assim como Bittencourt (2017), Pimenta (2017) também demonstra o aumento significativo de migrantes lusitanos em Angola ao longo do século XX, dando destaque principalmente para o período a partir de 1945, em que o Estado Novo português passou a patrocinar a saída de portugueses com destino à África, promovendo a colonização de zonas rurais mediante a criação de novos colonatos agrícolas, além da

Expansão da economia ligada a produção do café, sobretudo após o final da 2.<sup>a</sup> Guerra Mundial, [o que] proporcionou um crescimento do número de colonos brancos no Noroeste de Angola. Assistiu-se então ao desenvolvimento de novos núcleos urbanos e rurais, bem como à formação de uma rica elite de fazendeiros brancos, os chamados “barões do café”. Contudo, a ocupação das melhores terras produtoras de café por parte dos colonos foi em larga medida feita à custa da expropriação de terrenos aos agricultores africanos [...]” (PIMENTA, 2017, p. 227).

Os colonos brancos em Angola desejavam transformar o país em um “Novo Brasil”, visando constituir uma grande nação euro-africana de base portuguesa. Isso fez com que esse grupo buscasse cada vez mais autonomia para o território angolano (obviamente, sobre seu comando). Entretanto, apesar de se colocarem como a “terceira força”, os colonos nunca alcançaram seu objetivo e suas empreitadas foram sempre barradas pelo “regime ditatorial de Salazar, que sempre negou à população branca o controle do aparelho do Estado colonial” (PIMENTA, 2017, p. 228). Como será discutido mais adiante, a situação dos colonos portugueses terá uma mudança radical com o início dos movimentos de independência e a descolonização de Angola. Uma vez não sendo bem-quistos no país africano, serão forçados a retornar a Portugal, local em que serão tratados com um status distinto, principalmente aqueles que, não obstante serem filhos de colonos portugueses, nasceram na colônia.

### 1.5 Independência, descolonização e a situação dos retornados

Uma conjuntura de diversos fatores possibilitou a ascensão dos movimentos anticoloniais, bem como as independências das ex-colônias europeias na África. José Rivair Macedo (2017) expõe que a insatisfação com a presença do estrangeiro foi demonstrada de diversas maneiras, como revoltas sociais e movimentos religiosos, assim como por meio da organização de partidos políticos e sindicatos. As metrópoles conviviam constantemente com tensões e ameaças de revoltas contra cobranças de impostos, regimes de trabalhos forçados, confisco de territórios e outros. Por outro lado, grupos religiosos (como o de cristãos e de muçulmanos) contestavam a presença ocidental e canalizavam as angústias dos povos colonizados, dando-lhes motivação para buscarem cada vez mais a sua liberdade. Um desses grupos, nascidos do cristianismo negro-africano, era o *kimbanguismo*, inspirado nas pregações do profeta negro chamado Simão Kimbangu, que mesclava ensinamentos bíblicos e rituais mágicos para promover um movimento de resistência à opressão colonial.

As duas guerras mundiais travadas pelas nações europeias foram outro motor na derrocada dos impérios coloniais na África. José Rivair Macedo afirma que esses conflitos transformaram profundamente o comportamento dos africanos, uma vez que proporcionaram uma “alteração na imagem do branco que até então, valendo-se da força armada e da manipulação ideológica, tinha construído uma imagem de superioridade racial e de um ser intocável” (MACEDO, 2018, p. 156). Isso ocorre quando as metrópoles passam a convocar

homens africanos para integrar as forças militares na guerra, possibilitando que homens negros atirassem em inimigos brancos. Na guerra, todos os homens acabam nivelados em um mesmo grau de igualdade. O abalo político-econômico das grandes potências europeias também contribuiu para a descolonização. Com parte de seus territórios arrasados, perda de uma parcela de suas populações e economias em crise, as nações europeias demonstravam certa fragilidade, diminuindo assim o seu aparato e a sua capacidade de administrar as colônias, o que impulsionou a organização cada vez maior de movimentos anticoloniais.

Sem dúvida a expansão das ideias do Pan-Africanismo foi uma das principais contribuições para o projeto de libertação no continente africano. Esse movimento político-social surgiu na passagem do século XIX para o XX, fruto da contestação entre descendentes de escravizados nas colônias britânicas do Caribe e nos Estados Unidos. “Inicialmente voltado para a promoção social e política dos negros na racista América, voltou-se para a defesa da descolonização e do progresso político-social na África” (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p. 86), tendo como principal expoente o escritor e ativista norte-americano William Edward Burghardt Du Bois. Du Bois organizou vários congressos panafricanos a fim de lutar pelo desenvolvimento dos povos africanos, além de promover e valorizar a cultura e a solidariedade entre eles. A partir do V Congresso Pan-Africano em 1945, o movimento passa a se politizar com a “reinvidicação política da descolonização para o anti-imperialismo e o anticolonialismo, definindo-se abertamente como socialistas (mas não comunistas)” (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p. 87), posicionando-se em prol de um programa de ação para a independência das colônias africanas e contribuindo para a emergência de uma consciência africana no mundo.

Paralelamente, na década de 1920, o jornalista jamaicano Marcus Garvey começa a contribuir para a formação de um movimento negro, “alimentando o mito do regresso à Mãe-África pelos afrodescendentes, integrando-o numa perspectiva de valorização da “raça negra” (MACEDO, 2018, p. 157). Nos anos 1930, refletido nas obras de intelectuais como o haitiano Jean-Price Mars, o martinicano Aimé Césaire e o antilhano Franz Fanon, nasce o Negritude, movimento cultural e literário que teve fortes implicações ideológicas e políticas. Os pesquisadores Paulo Visentini, Luiz Dario Ribeiro e Analúcia Pereira (2012) assinalam que o Negritude nasceu entre os descendentes de escravizados das Antilhas francesas, tendo repercutido fortemente entre os estudantes das elites das colônias francesas que estudavam e viviam em Paris, somando-se a movimentos político-sociais de esquerda, a exemplo do comunismo, que já se posicionavam contra o imperialismo e o colonialismo. O movimento teve como principal ponto “a recuperação da identidade e da humanidade dos povos africanos. Seu

aspecto positivo estava ligado à restauração da dignidade do homem negro” (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p. 85). Apesar do seu conservadorismo, o Negritude foi importante na África devido ao seu “apoio militante às independências e à criação de uma entidade política continental” (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p.86).

Mesmo que esses dois movimentos tenham sido concebidos fora do continente africano, suas ideias foram extremamente importantes para a formação de uma unidade cultural africana e para fomentar as militâncias em prol da descolonização no continente. Eles tiveram, por exemplo, uma forte atuação política e diplomática contra o colonialismo português. As causas aqui mencionadas, aliadas à incongruência dos ideias social-democratas dos poderes que ascenderam nos países da Europa no pós 1945, abriram caminho para o processo de descolonização na África, cujo auge ocorreu entre as décadas de 1950-60. Esse processo, contudo, não ocorreu da mesma forma em todo o território africano. Em algumas nações a transição ocorreu de maneira pacífica, enquanto em outros, a luta pela independência foi bastante violenta.

No que tange a independência das ex-colônias portuguesas, o processo foi longo e sangrento, só terminando com libertação de Angola, última nação a conquistar sua independência, em 11 de novembro de 1975. A burguesia e o governo metropolitano (que, na época, ainda era constituído pela ditadura salazarista) resistiram ao processo geral das independências. “O longo período de predomínio no governo do estadista António de Oliveira Salazar, de 1932 a 1968, constituiu uma das faces mais conservadoras do colonialismo europeu” (MACEDO, 2017, p. 162) e foi quando, de fato, Portugal construiu uma estrutura político-administrativa imperial para as suas colônias.

Bittencourt (2013) sublinha que no processo de intensificação da gestão portuguesa em Angola, não somente as classes mais intermediárias (chamados de “filhos da terra”) perderam privilégios (como direito à propriedade), mas a população angolana em geral passou a sofrer com diversas imposições e restrições, dada a elaboração de um quadro legislativo sobre diversas esferas, envolvendo “ainda a classificação e delimitação dos espaços mais amplos da sociedade colonial angolana. Surgem, assim, os “civilizados” e os “indígenas” (BITTENCOURT, 2013, p. 303). A condição de civilizado era concedida ao africano assimilado que conseguisse passar em um teste realizado por funcionários coloniais no qual era levado em consideração “entre outras coisas, o seu domínio da língua portuguesa, sua condição econômica, sua moradia e seus hábitos cotidianos” (BITTENCOURT, 2013, p. 304), enquanto os demais que não se encaixavam eram considerados indígenas (e sendo forçados a pagar por um imposto por isso).

Além de impostos exorbitantes, um aumento do rigor orçamentário e do controle de divisas, a colônia perdia cada vez mais a pouca autonomia da qual gozava. No campo econômico, o país passa a receber investimentos estrangeiros a partir da década de 60, possibilitando uma dinamização maior das atividades no país. Portugal começa a fazer alguns investimentos nas áreas de saúde e educação, a fim de “atrair os angolanos para o espaço social, econômico e político, sob controle português, dificultando a ação dos movimentos guerrilheiros, embora isso não impedisse que, ao mesmo tempo, mantivesse-se sobre os ombros angolanos a exploração colonial” (BITTENCOURT, 2013, p. 311). Contudo, nada pôde impedir que a onda de independência e o desejo de liberdade chegasse aos corações angolanos.

O autoritarismo e o sistema de partido único implantados pelo governo ditatorial de Salazar em Portugal condicionaram a formação de movimentos de libertação clandestinos armados para lutar pela derrubada do controle metropolitano. Em 1961 explodiram os primeiros levantes anticoloniais, liderados pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), oficialmente sem liderança clara, mas cujos quadros mais conhecidos eram Agostinho Neto e Mario de Andrade. Esse grupo conseguiu construir uma imagem de movimento “nacional, anticolonial, arracial e multiétnico, que, com o passar do tempo e a internacionalização da luta angolana, ganharia o contorno também de um movimento de esquerda e socialista” (BITTENCOURT, 2013, p. 317). Entretanto, no país não havia uma unidade entre as diferentes forças independentistas em uma única organização, o que levou a nação a ter, simultaneamente, ao menos três grupos de libertação. Em adicional ao MPLA, grupo com uma orientação política voltada para o marxismo-leninismo (aproximando-se da União Soviética e de Cuba), havia a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), cuja orientação anticomunista o aproximaria dos Estados Unidos, e a União Nacional para a Independência de Angola (UNITA), fruto de dissidentes da FNLA (grupo cuja atuação não foi tão importante quanto os dois primeiros e tinha uma atuação mais individualizada). Esses grupos, principalmente o MPLA e o FNLA, se opuseram contra o domínio português (e muitas vezes um contra o outro), organizando movimentos de resistência armada.

O marco na luta de libertação de Angola foi o ataque às prisões de Luanda em fevereiro de 1961 pelo MPLA, o qual foi sucedido de um grande levante promovido pela FNLA em março do mesmo ano. Essas duas ações dos movimentos guerrilheiros “assustam o governo colonial e informam ao mundo que o colonialismo português, apesar de se apresentar internacionalmente como diferente dos demais, era questionado internamente pelos angolanos” (BITTENCOURT, 2013, p. 323). As tropas portuguesas reagiram e retomaram, em parte, o controle do território, mas os dois grupos continuavam agindo. A partir de 1964, o conflito



ganha um caráter mais violento. Bittencourt (2013) reforça que a independência do Zaire no mesmo ano e a consequente abertura de duas fronteiras com a Angola permitiu a atuação dos movimentos de libertação na parte leste do território angolano, no qual foram conquistados territórios e implantadas bases guerrilheiras. Por outro lado, o apoio de vizinhos como a Rodésia e a África do Sul a uma contraofensiva portuguesa em 1970 fez com que os guerrilheiros novamente recuassem.

Essa situação de avanços e retrocessos se estende até 1974, quando ocorre em Portugal a Revolução dos Cravos, decretando o fim do regime ditatorial no país. As tropas portuguesas já se esgotavam nas ofensivas simultaneamente nas suas colônias de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. A dificuldade de repor soldados nas infantarias, somada a sua fragilidade econômica e ao contexto internacional de defesa pela descolonização da África e da Ásia leva os militares portugueses a tomarem o poder em Portugal no dia 25 de abril daquele ano. Assim, os militares portugueses, muitos

Combatentes pelas guerras coloniais, em especial a angolana, promovem a queda do regime ditatorial português. [...] Em seguida abriam negociações com os movimentos de libertação angolanos. Na noite do dia 10 de novembro de 1975, o Almirante Leonel Cardoso, em nome do presidente da República Portuguesa, anuncia a independência de Angola, transferindo a soberania para o povo angolano. À zero hora, do dia 11 de novembro, Agostinho Neto, presidente do MPLA e primeiro presidente de Angola, proclama “solenemente, perante a África e o mundo a independência de Angola”. O MPLA vencera o conflito armado de cerca de 6 meses de duração com os demais movimentos de libertação [...] (BITTENCOURT, 2013, p. 324).

Infelizmente a paz durou pouco em Angola, pois a luta pela liberação desembocou em uma guerra civil entre os principais grupos guerrilheiros, cujas disputas nacionalistas acabaram sendo engolidas pelo contexto da Guerra Fria. Marc Ferro, ao falar sobre os movimentos de libertação, comenta como os movimentos de independência “anti-portugueses” tiveram “uma dupla internacionalização que foi o objetivo de sua luta”<sup>4</sup> (FERRO, 1997, p. 293, tradução nossa). Os Estados Unidos e a União Soviética, as grandes potências mundiais que na época travavam uma disputa política-ideológica-econômica-cultural, acabaram levando sua disputa para Angola, apoiando forças opostas. Enquanto o FLNA era financiado pelos Estados Unidos, o MPLA recebia auxílio militar e financeiro da URSS e de Cuba. No mesmo período, a União Soviética ainda tinha conflitos fronteiriços com a China, que também apoiou as guerrilhas angolanas; no caso, privilegiando o grupo UNITA. Como resultado, “Angola se transformou em um microcosmo no qual três campos que estavam disputando a hegemonia global entraram

---

<sup>4</sup> Texto original “[...] *the double internalization which was the goal of their struggle*”.

em conflito”<sup>5</sup> (FERRO, 1997, p. 293, tradução nossa). Apesar das diversas tentativas de acordos de paz, os conflitos entre os grupos guerrilheiros seguiram deixando milhares de mortos ao longo das décadas e perduraram até 2002, quando o líder da Unita, Jonas Savimbi, morreu em conflito contra tropas governamentais, o que trouxe fim aos conflitos armados, mas não necessariamente uma estabilidade política ao país.

Com relação aos portugueses em Angola, uma vez que o domínio colonial definhou com a independência e as lutas armadas travadas por guerrilheiros nacionalistas angolanos seguiram em curso, a população de ex-colonos se encontrava em uma situação de extrema complexidade. No princípio dos acordos de independência, o aparente tom pacífico das negociações fazia com que fosse possível pensar em “governos multirraciais de feição federalista. [...] Esperava-se também a integração das populações brancas colonas residentes nesses territórios nos novos sistemas governativos ou, pelo menos, a possibilidade da sua permanência nos novos países independentes” (PERALTA, 2019, p. 315). Não obstante, isso não se configurou na realidade e inúmeras tensões e conflitos entre as populações tomaram as ruas do país. Somado à guerra entre os três movimentos de guerrilha pelo controle do país, o pânico se instala. Não obstante alguns portugueses mais desconfiados já começaram a transferir as finanças e suas famílias para a antiga metrópole, a maioria ainda resiste a deixar o país, uma vez que muitos nascidos em solo angolano guardam alguma identificação com a terra e hesitam em abandonar a vida que conheciam.

Todavia, a situação se deteriora ainda mais. Conforme relata a pesquisadora Elsa Peralta (2019), logo se instaura

Um cenário de violência generalizado, com pilhagens, agressões, expropriações, prisões, perpetradas arbitrariamente por membros dos movimentos de libertação contra membros dos outros movimentos e/ou dirigidas aos colonos e aos mestiços, os primeiros por serem considerados colonialistas e os últimos por serem coniventes com o sistema colonial e com o explorador branco (PERALTA, 2019, p. 316).

Os serviços essenciais, como luz e água, passam a ser cortados e a perseguição aos brancos se intensifica. A situação leva os colonos a deixarem o país em direção a Portugal. A autora destaca que, por meio de uma ponte aérea estabelecida pelo exército e a aviação civil portuguesa, com o apoio de outros países como Estados Unidos e Inglaterra, “260.000 indivíduos foram evacuados de Angola entre meados de julho e novembro de 1975, nas

---

<sup>5</sup> Texto original “[...] *Angola became the microcosm where the three camps which were vying for world hegemony clashed* [...]”.

vésperas da independência do novo país. Durante o pico da ponte aérea, uma média de 7.000 pessoas chegava todos os dias ao aeroporto de Lisboa” (KALTER, 2016, *apud* PERALTA, 2016, p.316), tendo esse número chegado a quase 300.000 portugueses saídos de Angola entre os anos 1974-1975 (MENESES; GOMES, 2013, p.96).

Uma vez voltando a Portugal, essa população passa a sofrer com diversos problemas, como falta de emprego e de perspectiva, pobreza, fome e preconceito. Passam a ser estigmatizados com a alcunha de “retornados”, ou seja, nome que “resulta da criação pelo Estado português, em 1975, do Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN), um organismo instituído para dar apoio à chegada e integração dessa população” (PERALTA, 2019, p. 319-320). Ainda que alguns autores defendam que não há uma definição exata do que viriam a ser os retornados, dada a complexidade da situação em que essas populações “fugitivas” se encontravam, o fato é que o termo adquiriu um sentido pejorativo e tornou-se uma alcunha estigmatizante. No romance *O retorno*, ao contar sobre as meninas da escola em Portugal, o narrador Rui reproduz uma fala do amigo Mourita sobre as raparigas da metrópole, que “não querem ser vistas com retornados [...] estão sempre a dizer mal de nós mas querem que as apalpem” (CARDOSO, 2013, p. 146), demonstrando, assim, como a palavra “retornado” se torna um rótulo negativo na sociedade portuguesa, mesmo entre os mais jovens.

Além da violência e do trauma sofrido na partida de Angola, os retornados encontraram em terras lusitanas uma falta de proteção por parte do Estado português e uma falta de acolhimento e integração à sociedade portuguesa, não somente das instituições burocráticas, mas da própria população. A identidade do retornado “foi sendo, pois, politicamente essencializada no português branco, retomando-se, como referido, um conceito de raça [...]. Num ápice, a raça, agregada de novo à localização da origem, ressurgia no centro da definição de quem era, ou não, português” (MENESES; GOMES, 2013, p. 102). Os retornados viram bode-expiatório de uma série de problemas que a sociedade portuguesa encontra, desde a falta de trabalho e de moradia, como exploradores e colonialistas fracassados, ou até mesmo percebidos como aproveitadores, visto que recebiam auxílios financeiros (ainda que pífios) do Estado português. Em outro trecho de *O retorno*, Rui e sua família observam uma “família da metrópole” no hotel em que estão hospedados, enquanto o narrador deixa escapar que “as famílias da metrópole ficam satisfeitas com o castigo que se abateu sobre os exploradores de pretos” (CARDOSO, 2013, p. 166), fazendo uma nova alusão à forma como os retornados eram vistos pelos portugueses da metrópole.

Só nos últimos anos, com o fim da ditadura e a decantação da experiência traumática da descolonização e do retorno forçado a Portugal, essas “feridas” passaram a ganhar as páginas

dos livros e as discussões acadêmicas e políticas por meio de narrativas de memória e de testemunho, oriundas de um movimento de revisionismo histórico recente. Essa exclusão, somada aos sentimentos de abandono e de não “identificação” com os espaços, refletem emoções que habitam indivíduos como a escritora Dulce Maria Cardoso, cujos romances recebem influências dessas experiências de expatriação e retorno. “Talvez por ter sido vítima muito cedo da diferença de tratamento, talvez por ter visto em Angola manifestações de racismo muito grandes...Estou sempre a ver os excluídos. Eu acho que o meu trabalho todo é sobre os excluídos” (CARDOSO, 2021). E é exatamente assim que vive também Rui, o personagem principal de *O retorno*, figura que convive com as marcas dessa experiência e o sentimento de “não pertencimento”, conforme será discutido nos capítulos a seguir.

## 2 IDENTIDADE, HIBRIDISMO E O “NÃO LUGAR”

Os contentores estão aqui há meses mas os donos não os podem vir buscar sem terem sítio onde os pôr, têm de arranjar a vida primeiro. [...] Nunca houve tábua no nosso quintal porque o pai insistia, não lhes dou um ano e estão a trazer as bicuatas para cá outra vez, esta terra é nossa. O pai não teve razão, os caixotes continuam ao pé do rio e nunca mais vão voltar para lá.

*Dulce Maria Cardoso*

### 2.1 A identidade na modernidade

A principal discussão realizada nesta dissertação está relacionada à identidade de Rui, protagonista e narrador do romance *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso. Conforme será debatido no terceiro capítulo, o personagem Rui tem uma dificuldade enorme de definir sua identidade, principalmente com relação às suas raízes, não conseguindo, de fato, se encaixar em nenhum lugar. Para poder mergulhar com mais profundidade nessa temática, faz-se necessário, primeiramente, discorrer um pouco sobre o conceito de identidade.

Vários sociólogos, antropólogos e cientistas sociais se debruçaram sobre a questão da identidade. O sociólogo Zygmunt Bauman (2005), por exemplo, fala sobre a existência de dois tipos de “comunidades”, as “de vida” e “de destino”, sendo o segundo tipo aquele que evoca a questão identitária. Na visão de Bauman, isso ocorre no confronto entre vários tipos de grupos que formam “comunidades fundidas por ideias”. É a diversidade que possibilita a reafirmação de alteridades. Ele também acredita que o pertencimento e a identidade não “têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para a vida toda, são bastante negociáveis e revogáveis” (BAUMAN, 2005, p. 17). Isso significa que o fato de ter uma identidade “não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa” (BAUMAN, 2005, p. 18). Muito mais do que algo descoberto, o filósofo ressalta que as identidades são reveladas como invenções. “Pertencer” significa fazer parte de um grupo,

de uma coletividade, que oferece não somente acesso a um grupo de pessoas com cultura comum, como também a possibilidade de luta em conjunto em prol de um bem comum para este coletivo.

De acordo com o sociólogo polonês, estamos circundados por inúmeras identidades, as quais analisamos, adotamos, refutamos ou reforçamos, sendo assim compostos por múltiplas identidades. Isso é uma característica do que ele chama de “modernidade líquida”, período que teria se iniciado no pós-segunda guerra e que tem se tornou mais evidente a partir da década de 1960. Nesta época líquida-moderna, “o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados enquanto as nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados” (BAUMAN, 2005, p.18-19). De modo que é normal um indivíduo habitar mais de uma identidade de maneira simultânea, em geral conseguindo negociar e conciliar essas várias afinidades com as quais se identifica.

Outro teórico bastante conhecido por seu trabalho com a questão identitária é o sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall. Hall (2011) revolucionou as discussões sobre a temática ao adotar uma visão sociológica da identidade, que enxerga a constituição do indivíduo a partir de sua relação com o “outro”. Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall apresenta três concepções de identidade. Na primeira delas, o “sujeito do Iluminismo”, o indivíduo “era considerado unificado e dotado de razão. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (HALL, 2011, p.11), uma vez que esta possuía um núcleo interior que nascia e se desenvolvia, contudo, permanecendo essencialmente o mesmo ao longo da vida. Na segunda, há um reflexo da complexidade do mundo moderno na concepção da identidade do “sujeito sociológico”. Neste caso, “a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade” (HALL, 2011, p.11). Na interação entre alteridades, o indivíduo tem o seu “eu real” afirmado ou modificado nas suas relações com o mundo exterior e as demais culturas que nele habitam. Por fim, a terceira concepção seria a da identidade na pós-modernidade. O sociólogo define o indivíduo moderno como dinâmico, com identidades extremamente fluídas. Esse fenômeno seria uma consequência da globalização, considerando suas implicações em uma nova perspectiva da forma como a vida social se organiza ao longo do tempo e do espaço.

A interdependência global, segundo Hall, está “levando ao colapso de todas as identidades culturais fortes e está produzindo aquela fragmentação de códigos culturais, com ênfase no efêmero, no pluralismo cultural” (HALL, 2011, p. 74). Ou seja, a globalização propicia um duplo efeito na questão identitária: por um lado, há uma homogeneização das identidades (principalmente com a mobilidade das fronteiras) e, por outro, ocorre um desmembramento da identidade em diversas “sub-identidades” que se cruzam e se

complementam. Esse movimento também tem afetado uma das principais formas de identidade, que para a discussão deste trabalho é de suma importância, que é a *identidade nacional*.

Com relação às identidades nacionais e culturais, Stuart Hall crê que estas não são mais fixas, mas estariam suspensas ou em transição. Ao mesmo tempo, tem se observado o que seria um “*revival*” dos nacionalismos e dos grupos étnicos. A “reafirmação de “raízes” culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma poderosas fontes de contraidentificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do terceiro mundo” (HALL, 2011: p. 95). Um exemplo claro foi o nacionalismo como motor dos movimentos de independência da África e da Ásia, legitimando essas independências a partir da criação de uma identidade comum para esses povos.

Sobre a identidade nacional, Bauman, com base na obra de Benedict Anderson, vai reforçar essa ideia de invenção do elemento de coesão nacional. A ideia de identidade nacional não é um desenvolvimento natural da experiência humana, mas um projeto, uma ideologia, que foi forçada na mente de homens e mulheres, muitas vezes por meio de processos violentos. Ela é uma ficção. E, “nascida como ficção, a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade” (BAUMAN, 2005, p.26), esforços realizados pelos Estados modernos para legitimar sua autoridade sobre o território.

No caso dos migrantes (refugiados, “*sans-papiers*”, deslocados física ou economicamente e outros), estes são frequentemente reduzidos a uma condição de subclasse. Muitas vezes eles têm “negado o direito à presença física dentro de um território sob lei soberana, exceto em “não lugares” especialmente planejados [...] a fim de distingui-los do espaço em que os outros, as pessoas “normais”, “perfeitas” vivem e se movimentam” (BAUMAN, 2005, p.46). Em outros termos, esse grupo de pessoas acaba completamente excluído das atividades cívicas e sociais da nação para a qual migram, muitas vezes ficando desassistidos nos direitos mais básicos do ser humano por conta da sua situação migrante.

Uma vez que a questão da identidade nacional será um dos motores principais da análise para compreender o deslocamento do personagem Rui em *O retorno*, a próxima seção realizará uma breve apreciação sobre algumas ideias acerca do nacionalismo. Como será possível perceber, a própria ideia do que constitui uma nação está em constante mudança, assim como as formas de lealdade e pertencimento dos cidadãos a um determinado território ou governo.

## 2.2 A identidade nacional

Um dos textos clássicos que abordam a questão da nacionalidade é a documentação de uma conferência realizada pelo historiador francês Ernest Renan em 1882, na *Université Sorbonne*, em Paris. Renan destaca que, apesar da variedade de grupamentos sociais existentes, a ideia de “nação” é algo recente na história da humanidade em comparação a outras formas de identificação (consanguinidade, etnicidade etc.). Outro ponto interessante levantado pelo historiador, e que ainda hoje continua presente nas conceituações sobre nacionalidade, é a indefinição sobre o que seria, de fato, uma nação.

Renan divergia de uma das formas costumeiras de definição da nacionalidade à época, ainda muito difundida nos tempos atuais, que é a associação entre etnia e nação. “Confunde-se raça com nação, e atribui-se a grupos etnográficos, ou antes linguísticos, uma soberania análoga à dos povos realmente existentes” (RENAN, 1997, p. 158). Ao analisar diversos grupos que existiram ao longo da história, impérios como o chinês, o romano, o persa dentre outros, ele mostra como uma unidade étnico-racial não define o que é uma nação, nem uma base linguística unificada ou uma religião (ainda que essas características estejam presentes em muitos Estados-nação). “A verdade é que não há raças puras e que basear a política sobre a análise étnico-racial é baseá-la sobre uma quimera” (RENAN, 1997, p. 166). O conceito de nação nasce na Europa Ocidental como um resultado histórico produzido por uma série de fatos convergentes que, segundo Renan, podem ser unidades frutos de dinastias feudais, da vontade direta das províncias ou até mesmo de um espírito geral que ao longo dos anos conquistou os indivíduos.

O que de fato, então, constituiria uma nação? Na visão do historiador, a nação é “uma alma, um princípio espiritual”. Ele afirma que

Duas bases constituem essa alma, esse princípio espiritual. Uma está no passado, a outra, no presente. Uma delas é a posse comum de um rico legado de recordações; a outra é o consenso atual, o desejo de viver em conjunto, a vontade de continuar a fazer valer uma herança que se recebeu íntegra. [...] A nação, como o indivíduo, é a culminação de um grande passado de esforços, de sacrifícios e devoções. [...] Um passado heróico, de grandes homens e de glória (estou falando de uma glória autêntica) - eis aí o capital social sobre o qual repousa uma ideia nacional (RENAN, 1997, p. 173).

Para Renan, as “memórias comuns” das glórias do passado, somadas à vontade comum do presente, são as condições necessárias para a formação de um povo. Há uma grande solidariedade compartilhada entre os indivíduos que enfrentaram sacrifícios no passado e que



ainda hoje desejam viver em conjunto, como uma espécie de plebiscito diário. A nação seria, então, uma espécie de consciência moral, internalizada por todos os indivíduos que dela partilham.

As ideias preliminares de Renan vão influenciar outros estudiosos a refletir sobre o nacionalismo já no século XX, que buscaram compreender como essa identificação se tornou algo tão intrínseco e naturalizado para o indivíduo. Um dos grandes pensadores contemporâneos sobre essa temática, é Benedict Anderson. Em *Comunidades imaginadas* (2008), o cientista e historiador estadunidense discutiu diversos aspectos da formação da consciência nacional, reconhecendo a dificuldade em teorizar sobre essa manifestação da era moderna. Ao contrário de algumas profecias sobre o “fim da era do nacionalismo”, ele afirma que essa possibilidade não seria cabível porque a “condição nacional [*nation-ness*] é o valor de maior legitimidade universal na via política dos nossos tempos” (ANDERSON, 2008, p. 28).

Ainda que o nacionalismo seja algo difícil de ser definido, Anderson consegue traçar algumas noções operacionais sobre o tema, entendendo a nação como um conceito universal dentro de uma lógica sociocultural moderna. Com base em um viés antropológico, ele define a nação como uma “comunidade politicamente imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32). Assim como Renan, no pensamento de Anderson há a noção de uma alma ou um espírito compartilhado, uma comunhão idealizada entre inúmeras pessoas, ainda que estas nunca tenham se cruzado ao longo de suas vidas. O cientista também considera que as comunidades se distinguem “não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, 2008, p. 33). Isso significa que, mesmo havendo um modelo geral universalmente “aceito”, o nacionalismo é maleável, se adaptando de acordo com as construções sociais e contextos históricos em que se desenvolve.

A nação é uma entidade limitada, na grande maioria dos casos, por ser constituída de fronteiras espaciais definidas (ainda que estas sejam elásticas). Por outro lado, ela também é soberana pois presume-se a existência de um poder central estatal, o Estado Soberano, o qual possui o monopólio da força e das regras para gerenciar a sociedade sob seu domínio. Ele reforça, ainda, que entende a nação como uma “comunidade” porque, apesar da “desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34), que oferece traços mínimos de igualdade entre seus cidadãos e estimula um caráter fraternal.

Benedict Anderson evidencia que a abstração da nação só foi possível com a reunião de fatores históricos espaço-temporais os quais permitiram, em alguns contextos, que algumas

concepções culturais fundamentais entrassem em declínio (como as crenças de que apenas uma língua escrita seria capaz de dar acesso a uma verdade ontológica ou a de que a origem do mundo e dos homens era a mesma). Com a derrocada dessas concepções, que eram a base de comunidades religiosas ou dinásticas, aliada a transformações econômicas (ascensão do mercantilismo e, posteriormente, do capitalismo), descobertas científicas e desenvolvimentos dos meios de comunicação, deu-se a clivagem entre cosmologia e história. A partir de então, buscou-se, uma “nova maneira de unir significativamente a fraternidade, o poder e o tempo” (ANDERSON, 2008, p.70), da qual o capitalismo foi o principal propulsor.

A invenção da imprensa e o desenvolvimento do capitalismo editorial fizeram não somente com que as nações tivessem números cada vez maiores de leitores (dado o declínio do uso do latim como língua principal das publicações e uma consequente vernacularização das obras), mas também possibilitou a adoção, ainda que de forma lenta e irregular, de determinados vernáculos para centralização administrativa de monarcas. A escolha dessas línguas, algo que Anderson alega decorrer de “um desenvolvimento gradual, inconsciente, pragmático, para não dizer aleatório” (ANDERSON, 2008, p. 77), apesar de terem inicialmente um caráter meramente administrativo, acabaram rivalizando com o latim como língua padrão e, junto com a Reforma religiosa, possibilitaram a fragmentação da “unidade cristã”. Conforme afirma o cientista, o que “tornou possível imaginar as novas comunidades, num sentido positivo, foi uma interação mais ou menos casual, porém explosiva, entre um modo de produção e de relações de produção (o capitalismo), uma tecnologia de comunicação (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística humana” (ANDERSON, 2008, p. 78).

Anderson pontua que essa reprodução capitalista das línguas, de forma impressa, lançou as bases para a formação de uma consciência nacional. Primeiramente, possibilitou a criação de “campos unificados de intercâmbio e comunicação e abaixo do latim e acima dos vernáculos falados” (ANDERSON, 2008, p. 80), possibilitando um mínimo de compreensão escrita entre os grupos diferentes. Ela configurou ainda uma certa estabilidade às novas linguísticas que surgiam, visto que os livros impressos preservavam uma determinada forma da língua, o que, ao longo do tempo, ajudou a construir uma “imagem de antiguidade tão essencial à ideia subjetiva de nação” (ANDERSON, 2008, p. 80). Por fim, o capitalismo tipográfico acabou criando formas linguísticas oficiais diferentes dos vernáculos administrativos até então usados. “Uma vez estando “lá”, [as línguas] puderam se converter em modelos formais a serem imitados e, quando fosse o caso, conscientemente explorados num espírito maquiavélico” (ANDERSON, 2008, p. 81), se tornando, assim, um dos principais elementos de distinção entre os diferentes grupos populacionais e de reforço de uma determinada nacionalidade idealizada.

Além disso, outro importante quesito na consolidação da ideia de identidade nacional teria sido o que Anderson chama de “revolução lexicográfica”, que aconteceu na Europa nos séculos XVII e XVIII. Segundo o cientista, ela teria sido responsável por criar e difundir a convicção de que as línguas seriam “propriedades pessoais de grupos muito específicos - seus leitores e falantes diários - e, ademais, que esses grupos, imaginados como comunidades, tinham o direito de ocupar uma posição autônoma dentro de uma confraria de iguais” (ANDERSON, 2008, p.128). Apesar de, inicialmente, as grandes dinastias terem governado diversos grupo linguístico-culturais, a unificação linguística passou a ser vista como uma importante maneira de interligação dos territórios, assim como uma possibilidade de controle sobre os súditos. A identificação nacional era um conceito de organização político-social que ganhava cada vez mais prestígio no continente e que "naturalizavam" as dinastias, permitindo a manutenção dos poderes sobre os reinados locais centralizados nas mãos dos monarcas.

Outro cientista que se debruçou sobre a questão do nacionalismo e da identidade nacional foi o antropólogo franco-britânico Ernest Gellner (2001). Na sua visão, o nacionalismo seria um princípio político que defende a necessidade de uma convergência entre a unidade nacional e a política, princípio que engloba tanto o fenômeno quanto o sentimento nacional. Apoiado na obra de Max Weber (1976), ele atesta que o Estado por si só pode ser visto como “o agente que detém o monopólio da violência legítima dentro da sociedade”<sup>6</sup> (GELLNER, 2001, p. 15, tradução nossa). Logo, o nacionalismo só pode emergir a partir da “existência de unidades políticas centralizadas e de um contexto político-moral em que essas unidades estejam baseadas e sejam consideradas como norma”<sup>7</sup> (GELLNER, 2001, p. 17, tradução nossa). Isso significa que, em regra geral, a manifestação do nacionalismo pressupõe a existência do Estado, com instituições que reflitam a divisão do trabalho e, assim, consigam estabelecer de maneira especializada a organização da sociedade.

Gellner aponta que a ideia de nação, ainda que pareça algo inerente ao ser humano, não é uma necessidade universal, dado que não é algo que sempre existiu e nem esteve presente em todas as circunstâncias. A nação é um fato moderno, fruto de um contexto político-econômico de ascensão do liberalismo e das centralizações políticas. Assim, tal como Anderson, ele enxerga a nação como uma "construção artificial", uma abstração formada pelos indivíduos. Apesar de entender que a nação pode ter uma infinidade de formatos e, por isso mesmo, não

---

<sup>6</sup> Texto original “[...] como el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad”.

<sup>7</sup> Texto original “[...] la existencia de unidades políticamente centralizadas y de un entorno político-moral en que tales unidades se den por sentadas y se consideren norma”.

aceitar uma definição muito fechada sobre o que seria a nação, Gellner se baseia em dois preceitos, ainda que incompletos, para circundar esse conceito. Primeiramente, ele acredita que indivíduos fazem parte de uma mesma nação “se, e somente se, compartilham entre si a mesma cultura, entendendo cultura como um sistema de ideias e signos, de associações e de padrões de conduta e comunização”<sup>8</sup> (GELLNER, 2001, p. 20, tradução nossa). Em segundo lugar, os sujeitos só podem ser de uma mesma nação “se, e somente se, se reconhecem como pertencentes à mesma nação. Em outras palavras, as nações formam o homem; as nações são construções das convicções, fidelidades e solidariedades dos homens”<sup>9</sup> (GELLNER, 2001, p. 20, tradução nossa). Ou seja, a formação de uma identidade nacional passa pelo reconhecimento do Outro e pelo compartilhamento de valores e experiências comuns. Apesar disso, Gellner considera esses dois preceitos necessários, mas insuficientes, para explicar a nação. Por isso, ele considera também a existência de agentes catalisadores fundamentais à formação e à manutenção dos grupos, que seriam, “por um lado, a vontade, a adesão voluntária e a identificação, a lealdade e a solidariedade e, por outro lado, o temor, a opressão, a coação”<sup>10</sup> (GELLNER, 2001, p. 77, tradução nossa).

Ainda assim, o antropólogo frisa que as nações só ascenderam como formas políticas modernas dada a emergência de um determinado contexto histórico-político-social, que ele denomina “era do nacionalismo”. Ou seja, as nações, mesmo sendo muito variadas no que tange suas origens e perpetuações, só surgem quando as condições sociais gerais contribuem para a existência de culturas desenvolvidas de forma convencional, homogênea e centralizada. Essas culturas penetram não somente nas minorias privilegiadas, mas nas populações como um todo. Dessa forma, surge “uma situação em que as culturas santificadas e unificadas por uma educação bem definida constituem praticamente a única classe de unidade com a qual o homem se identifica voluntariamente, frequentemente com fervor”<sup>11</sup> (GELLNER, 2001, p.80, tradução nossa). É só nessas condições que a vontade e a cultura convergem na unidade política. A fusão

---

<sup>8</sup> Texto original: “*Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.*”

<sup>9</sup> Texto original: “*Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidariedades de los hombres.*”

<sup>10</sup> Texto original: “[...] *en la formación y mantenimiento de los grupos se dan dos agentes genéricos o catalizadores claramente fundamentales: por un lado, la voluntad, la adhesión voluntaria y la identificación, la lealtad y la solidaridad, y, por otro, el temor, la opresión y la coacción.*”

<sup>11</sup> Texto original: “[...] *surge una situación en la que las culturas santificadas y unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo, con ardor.*”

entre vontade, cultura e Estado constituem, assim, uma norma, o Estado nação. A identidade nacional, característica desenvolvida para classificar os indivíduos que estão dentro das fronteiras políticas de um determinado Estado, é formada por diversos aspectos, como costumes, tradições e memórias, os quais, segundo Gellner, são invenções históricas abstratas.

Por último, é importante trazer à discussão sobre a formação da identidade nacional a contribuição de Eric Hobsbawm. Em *Nações e Nacionalismo* (2013), o historiador inglês fala de suas impressões sobre o advento das nações e do sentimento nacional. Apesar de ser percebida como uma característica essencial e definidora dos indivíduos, Hobsbawm indica que as nações são um fenômeno bastante recente na história e são fruto de conjunturas históricas particulares localizadas. Além disso, não há nenhum critério satisfatório que possa “decidir quais das muitas coletividades humanas deveriam ser rotuladas desse modo” (HOBSBAWM, 2013, p. 13). Assim dizendo, quaisquer critérios objetivos para definir o que é uma nação, como língua ou etnia, são ambíguos e mutáveis, sem contar as diversas exceções ao que seria considerado “padrão”, demonstrando assim a dificuldade de estabelecer critérios objetivos para a conceitualização. Ao mesmo tempo, o pesquisador critica definições subjetivas para a formação da nação. Ideias como a de “plebiscito diário” de Ernest Renan, por exemplo, são vistas por Hobsbawm como equivocadas, devido à um conceito tautológico. Para o historiador, definir a nação pela consciência de seus membros “fornece apenas um guia *a posteriori* sobre o que é uma nação” (HOBSBAWM, 2013, p. 16), ao mesmo tempo em que supervaloriza o voluntarismo e desconsidera outros fatores importantes, como a coerção dos indivíduos.

Assim, apesar da impossibilidade de uma única definição sobre a nação, Hobsbawm considera como hipótese inicial de trabalho tratá-la como “qualquer corpo de pessoas suficientemente grande cujos membros consideram-se como membros de uma nação” (HOBSBAWM, 2013, p. 17). Dessa maneira, sua visão de nação acaba se aproximando das ideias defendidas por Benedict Anderson e, principalmente, Ernest Gellner. Assim como Gellner, Hobsbawm sustenta que o nacionalismo deve ser pautado na congruência entre unidade política e nacional, mas destaca que o dever político dos cidadãos para com a nação supera todas as outras obrigações públicas. Ele acredita também que a nação não é uma entidade social originária ou imutável, isto é, ela não é um fenômeno que “sempre esteve lá”. A nação surge em um período recente e particular na história, “relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o “Estado-nação” (HOBSBAWM, 2013, p. 18).

Da mesma forma que Anderson e Gellner, Hobsbawm também enfatiza o elemento do artefato, da invenção e da engenharia social que constituem a formação das nações. Logo, as nações seriam um mito. O nacionalismo, “que às vezes toma culturas preexistentes e as

transforma em nações, algumas vezes as inventa e frequentemente oblitera as culturas preexistentes: isto é uma realidade" (GELLNER, 2009, p. 84; *apud* HOBBSAWM, 2013, p. 19). Isso implica dizer que são os nacionalismos que formam as nações e não o contrário, uma vez que as nações se encontram nessa inserção de política, tecnologia e transformação social oferecidos por meio de processos como a escolarização em massa, o liberalismo econômico, a industrialização e a centralização política, que possibilitaram a ascensão do nacionalismo como corrente ideológica-política-cultural ao final do século XVIII.

Contudo, diferente de Gellner, Hobsbawm não percebe o nacionalismo como um fenômeno apenas de cima para baixo, ou seja, que parte somente das classes dominantes. Enquanto o primeiro se concentra principalmente na modernidade implantada pelas elites, esquecendo-se da visão e da percepção das pessoas em relação à nação, o segundo considera que, ainda que a consciência nacional se desenvolva desigualmente entre os grupos e regiões sociais de um país e as massas populares sejam as últimas a serem afetadas por elas, essa recepção é igualmente importante para a consolidação da identidade nacional. Essa é uma das críticas de Hobsbawm ao pensamento de Gellner, pois entende que a construção das nações é um fenômeno dual, moldado “essencialmente pelo alto, mas que, no entanto, não podem ser compreendidas sem ser analisadas de baixo” (HOBBSAWM, 2013, p. 19). A identificação nacional, segundo Hobsbawm, seria uma combinação de identificações de outro tipos, que podem ser superiores umas às outras e podem se transformar ao longo do tempo.

Nos países de terceiro mundo, o nacionalismo e a ideia de identidade nacional surgiram quase em sua totalidade a partir da presença europeia nas regiões colonizadas, principalmente no imperialismo dos séculos XIX e XX. Benedict Anderson ressalta que os nacionalismos formados na Europa logo buscaram se expandir geograficamente, transformando-se em impérios, que se estenderam para diversas regiões do globo, a fim não somente de controlar econômica e territorialmente os domínios conquistados, mas também de “levar a civilização” e, com ela, impor seus padrões nacionais de língua, cultura e política, denominada pelo historiador como uma tentativa de miscigenação mental”. Entretanto, Benedict Anderson sinaliza que em quase todos os casos o “nacionalismo oficial” escondia uma discrepância entre as várias jurisdições da nação. Havia assim uma contradição, na qual, por exemplo, “eslovacos seriam margiarizados, indianos anglicizados, coreanos niponizados, mas não poderiam se somar às peregrinações que lhes permitiriam administrar magiares, ingleses ou japoneses” (ANDERSON, 2008, p. 162).

Anderson enxerga as “novas nações” do terceiro mundo como “sucessoras” do modelo europeu, em uma mescla de entusiasmo nacionalista popular com instauração sistemática da

ideologia nacionalista através dos meios de comunicação em massa, do sistema educacional e outros. Essa combinação, por sua vez, seria consequência de “anomalias criadas pelo imperialismo europeu: a famosa arbitrariedade das fronteiras, e as intelectualidades bilíngues num precário equilíbrio sobre diversas nações monoglotas” (ANDERSON, 2008, p. 165). Assim, surge o “nacionalismo colonial”, ancorado principalmente nas camadas intelectuais dos territórios coloniais, que geralmente eram alfabetizadas e bilíngues, elementos que davam acesso, por meio da língua europeia, à cultura ocidental e, conseqüentemente, à ideologia nacionalista e aos vários modelos de Estado-nação que dela surgiram. Os jovens intelectuais foram cruciais no desenvolvimento das identidades nacionais dentro dos países colonizados e na formação dos movimentos de resistência e independências nas ex-colônias. Estes saíam de sua terra natal para estudar na metrópole e retornavam para se tornar líderes nacionalistas em suas regiões, ressignificando a ideologia do nacionalismo e a identidade nacional para a luta pela libertação, em reação ao movimento imperialista.

Ao discutir a formação do “nacionalismo colonial”, Eric Hobsbawm também comenta a transposição da ideologia nacionalista ocidental para o “mundo dependente” como uma forma de lutar pela sua liberdade do jugo europeu. Ele sugere que a real definição de nação para as ex-colônias era extraída dos primeiros movimentos nacionalistas como existiam, sem muito questionamento, e que poucos movimentos anti-imperialistas do Terceiro Mundo coincidiram com entidades políticas ou étnicas anteriores ao imperialismo. Por isso, “o desenvolvimento do nacionalismo, no sentido europeu do século XIX, ocorreu em grande parte a partir da descolonização, ou seja, principalmente a partir de 1945” (HOBSBAWM, 2013, p. 209). Na visão do historiador, esses movimentos protestavam principalmente contra a irrealidade étnica ou cultural dos territórios nos quais a era imperial havia dividido o mundo dependente, inserindo em um mesmo recorte territorial diversos grupos étnicos distintos, formando Estados poliétnicos e policomunitários no Terceiro Mundo. Esses grupos passaram, assim, a disputar cargos no Estado e no serviço público, em uma competição pelo poder da máquina estatal, promovendo uma competitividade fundamental nas sociedades pluriétnicas.

Assim, no “mundo dependente”, os movimentos de libertação e independência nacional foram os agentes principais para a emancipação política da maior parte do planeta. Em outras palavras,

Para a eliminação de uma administração imperial - e, mais significativamente, da dominação direta militar feita por poderes imperiais -, uma situação que teria parecido inconcebível nos cinquenta anos que precederam o início do século XX. Como vimos anteriormente, enquanto esses movimentos de libertação nacional no Terceiro Mundo foram teoricamente modelados no nacionalismo do Ocidente, na prática, os Estados que geralmente intentaram construir foram o oposto das entidades linguística e etnicamente homogêneas que vieram a ser encaradas como a forma padrão do “Estado-nação” no Ocidente (HOBSBAWM, 2013, p. 228).

Um contraponto interessante à visão de Anderson e Hobsbawm é a perspectiva apresentada pelo professor e teórico indiano Sanjay Seth sobre a identidade e o nacional colonial no pós-colonialismo. Para Seth, o pós-colonialismo é uma corrente que discute como as relações de poder do período colonial produziram efeitos duradouros em diversos domínios das ex-colônias, como a cultura e o conhecimento. Diferentemente dos acadêmicos anteriores, Seth é mais enfático ao destacar que o nacionalismo colonial não foi uma “cópia” do modelo ocidental, mas sim uma imposição das relações de poder em vigência no período do imperialismo. Como ele mesmo pondera, “se o nacionalismo anticolonial foi um desafio ao domínio do Ocidente, uma vez que o Estado soberano e a modernidade do nacionalismo anticolonial estavam intimamente ligados ao conhecimento e à cultura do Ocidente, reproduziu também a dominação deste” (SETH, 2018, p. 49). Com base no pensamento pós-colonial, ele reflete sobre várias questões relacionadas à dominação, como o que é que o discurso nacionalista pressupunha, como ele favorecia o poder colonial ou de que momento ele se relaciona com outros discursos, visto que estas ideias “existem em contextos sociais e são incorporadas em movimentos, partidos e tudo o mais, e muitas vezes avançam a par e passo com transformações nas instituições e nas práticas económicas e sociais” (SETH, 2018, p. 59).

Com base nos estudos de Partha Chatterjee (1993), cientista e antropólogo indiano especialista em colonialismo e estudos de subalternidade, Seth critica a forma como a história do nacionalismo é contada, como se fosse algo “circular”. Para ele, assim como para Chatterjee, “a identificação ou seleção do que é parte da história do nacionalismo ocorre necessariamente ao nível das ideias e do discurso; mas esta consciência e este discurso têm de ser situados, e muitas vezes explicados, em termos das práticas e das formas sociais que encarnavam” (SETH, 2018, p. 60). O nacionalismo dos “retardatários”, segundo Seth, é animado pelo “desejo de ser “como” os outros ao mesmo tempo que se insiste numa “diferença” absoluta, irreduzível (nacional), e assim se é marcado, a um só tempo, por uma aceitação e uma rejeição dos padrões das nações “avançadas” ou dominantes” (SETH, 2018, p. 61). Como é possível perceber, o nacionalismo anticolonial, ao mesmo tempo em que impulsionou a



independência das colônias, marcou uma continuação da subordinação dessas novas nações às categorias epistêmicas e instituições da modernidade capitalista ocidental.

Ao contrário de Anderson, Seth argumenta que não emergiram vários modelos de nação na Europa e nas Américas, que foram posteriormente adotados pelas colônias. Na verdade, os formatos de nação na Ásia e na África “são considerados não uma identidade, mas antes uma diferença em relação às formas ‘modulares’ da sociedade nacional propagada pelo Ocidente moderno” (CHATTERJEE, 1993, p. 5; *apud* SETH, 2018, p. 64). Observando o pensamento de Chatterjee, Seth afirma que o nacionalismo anticolonial dividiu o mundo social em dois domínios, o material e o espiritual. O material era o domínio “das instituições e das práticas que possibilitaram ao Ocidente conquistar e colonizar [...] e estas tinham de ser imitadas se o colonizador tinha de ser derrubado” (SETH, 2018, p. 64), enquanto o domínio espiritual era o local no qual uma identidade cultural declaradamente residia e a ocidentalização não deveria alcançar. E foi neste domínio espiritual que o nacionalismo buscou forjar uma cultura nacional ‘moderna’ que não fosse ocidentalizada. Este projeto, ainda que contraditório, foi a principal característica do nacionalismo anticolonial: o desejo de se tornar moderno e ainda assim permanecer diferente” (SETH, 2018, p. 65).

Dessa maneira Seth atesta que o nacionalismo anticolonial criou novas formas de comunidade, as quais não imitavam o nacionalismo ocidental. As culturas e as formas de comunidade não ocidentais “eram diferentes daquelas do Ocidente, e esta diferença não foi apagada no decurso das lutas anticoloniais, mas – apesar das contradições e tensões – criativamente reconfigurada” (SETH, 2018, p. 67). Como ele mesmo sublinha, o estado-nação não pode ser visto como um contentor vazio dentro do qual se pode despejar qualquer coisa, mas deve estar de acordo com as aspirações que já circulam na comunidade, se adequando a elas. Logo, ele conclui que a abordagem pós-colonial tem procurado mostrar que o nacionalismo anticolonial é diferente do Ocidental justamente porque a globalização do capital e da modernidade não apagaram a diferença nas formas de pensar, viver e conceber a vida coletiva dos grupos outrora dominados, ainda que adotem a forma de organização política de nação imposta anteriormente pelo poder imperial.

## 2.3 Efeitos identitários do pós-colonialismo

### 2.3.1 Colonização, assimilação e hibridismo

Conforme mencionado anteriormente, o imperialismo colonial exerceu uma imposição política, econômica e cultural sobre os povos da Ásia e da África. Isso propiciou, ao mesmo tempo, movimentos de assimilação dessas características e de hibridização das culturas locais nessas regiões. Essas temáticas são pertinentes à discussão apresentada neste trabalho, uma vez os dois fenômenos mencionados são resultado do imperialismo colonial e foram debatidos no período pós-colonial, contexto em que se ambienta a obra aqui analisada.

Diversos autores contemporâneos exploram as questões de assimilação e hibridização. O antropólogo francês Denys Cuche (1999), apoiado na obra de Fredrik Barth, concebe a identidade como uma construção social, do âmbito da representação e, como tal, se desenvolve no interior dos contextos sociais em que um indivíduo se encontra, pois são esses contextos que “determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas” (CUCHE, 1999, p. 182), sempre em uma manifestação relacional ao Outro. Cuche, assim como Barth, defende que a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos “para organizar suas trocas. Também, para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural” (CUCHE, 1999, p. 182). Por ser gerada em um processo relacional, a identidade é dinâmica e está se reconfigurando no interior das trocas sociais, em uma negociação entre a "autoidentidade" definida por si mesmo e a "heteroidentidade" definida pelo outro. A identidade também está sempre em jogo nas lutas sociais e o poder de identificação “depende da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos” (CUCHE, 1999, p. 186).

Na formação dos Estados-Nações modernos, o Estado elege uma identidade coletiva para definir o grupo sob sua jurisdição territorial. Enquanto isso, as minorias se esforçam para “se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos, concedida pelo grupo dominante” (CUCHE, 1999, p. 190). Forma-se, então, uma identidade híbrida, a partir da transformação da heteroidentidade em uma identidade positiva. Cuche adota o conceito de

“identidade mista”, frisando que ela é frequente em todas as sociedades cujos indivíduos se deslocam e transitam entre diferentes culturas. Ele afirma que “o indivíduo que faz parte de várias culturas fabrica sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais. O resultado é, então, uma identidade sincrética e não dupla” (CUCHE, 1999, p. 193), sendo essa "fabricação" fruto de um contexto de relação específico a uma situação particular. Com relação às fronteiras da identidade, o antropólogo alega serem resultado de um compromisso entre o limite que o grupo pretende marcar e aquele limite que os outros querem lhe designar, tratando-se de uma demarcação simbólica. Todas as fronteiras, contudo, são concebidas “como uma demarcação social suscetível de ser constantemente renovada pelas trocas [e] qualquer mudança na situação social, econômica ou política pode provocar deslocamentos de fronteiras” (CUCHE, 1999, p. 201).

Em *Comunidades* (2003), Zygmunt Bauman aborda, dentre outros tópicos, a formação das minorias étnicas e de como elas constituem diferenças que derivam do contexto social em que se constituíram, representando uma divergência da natureza da “sociedade maior”. Na formação das nações, buscou-se, segundo o teórico polonês, o princípio de “um Estado, uma nação”, em que a diversificação étnica e cultural entre os súditos era negada em prol de uma cultura unificada e homogênea (ainda que artificialmente). A nacionalidade compartilhada

Deveria desempenhar um papel crucial de legitimação na unificação política do Estado, e a invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser importante instrumento de mobilização ideológica — a produção de lealdade e obediência patrióticas. Esse postulado se chocava com a realidade de diversas línguas (agora redefinidas como dialetos tribais ou locais, e destinados a serem substituídos por uma língua nacional padrão), tradições e hábitos (agora redefinidos como paroquialismos e destinados a serem substituídos por uma narrativa histórica padrão e por um calendário padrão de rituais de memória) (BAUMAN, 2003, pp.83-84).

Apesar das suas diferentes estratégias, tanto a vertente nacionalista quanto a liberal do emergente “Estado-nação” compartilhavam o mesmo propósito, que era uniformizar a população referente ao seu domínio territorial, sem abrir espaço para a formação de uma comunidade autônoma. Por isso, só restavam dois caminhos na construção da nação para as comunidades étnicas minoritárias, serem assimiladas ou perecerem. “A primeira significava a aniquilação da diferença, e a segunda a aniquilação do diferente, mas nenhuma delas deixava espaço para a sobrevivência da comunidade” (BAUMAN, 2003, p. 85). Aqueles que fossem assimilados acabavam sendo despojados de sua alteridade, tornando-se indistinguíveis do resto do corpo da nação. Ainda assim, quem decidia a assimilação ou a exclusão era a maioria dominante. Contudo, Bauman reforça que as minorias étnicas sempre acabavam enfrentado

dilemas, uma vez que, se aceitassem a oferta da assimilação e cortassem os laços com os antigos grupos em prol da lealdade nacional, sempre seriam vistos com desconfiança, enquanto se estivessem engajados “em trabalho comunitário para ajudar os irmãos por nascimento a se elevarem coletivamente da inferioridade coletiva e da discriminação sofrida coletivamente serão imediatamente acusados de duplicidade e terão que responder: de que lado estão?” (BAUMAN, 2003, p. 87).

Com a intensificação da globalização, o poder, enquanto incorporado na circulação mundial do capital e da informação, torna-se extraterritorial, em movimento contrário às instituições políticas existentes, que continuam a atuar em âmbito local. Isso “leva inevitavelmente ao enfraquecimento do Estado-nação; não mais capazes de reunir recursos suficientes para manter as contas em dia com eficiência e de realizar uma política social independente, os governos dos Estados não têm escolha senão seguirem estratégias de desregulamentação” (BAUMAN, 2003, p. 89). Isso significa que o Estado não tem mais poder sobre “processos de integração social ou manejo sistêmico que faziam indispensáveis à regulação normativa, à administração da cultura e à mobilização patriótica, deixando tais tarefas (por ação ou omissão) para forças sobre as quais não tem jurisdição” (BAUMAN, 2003, p. 90). Por consequência, abre-se um vazio normativo e os indivíduos passam a buscar novas filiações e acabam, muitas vezes, por deslocar-se e formar novas minorias étnicas.

Faz-se necessário resgatar, mais uma vez, o nome de Stuart Hall, visto que este autor também contribuiu de forma importante para o debate sobre as identidades no período pós-colonial e sobre o hibridismo. Em seus estudos sobre a diáspora, Hall (2003) se pergunta, com base na diáspora caribenha, como os grupos outrora colonizados pensam a nação e a sua identidade após a independência. Como já mencionado, o formado de Estado-nação ocidental impunha

Fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas "comunidades imaginadas" na era do domínio dos Estados-nação europeus. Esse foi também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção da nação após a independência (HALL, 2003, p.35).

Considerando o pós-colonialismo não somente como o termo que se refere ao processo geral de descolonização, mas, principalmente, a uma mudança de paradigma sobre a concepção dos indivíduos e da transição em que estes se encontram no pós independência, Hall ressalta a importância dessa nova visão do processo de colonização para a compreensão da constituição dos indivíduos e do Terceiro Mundo, bem como da luta de classes que lhes atravessam no

sistema capitalista global. Essa releitura mostra como os novos Estados-nação, emergidos a partir das independências, tiveram um desenvolvimento econômico atrelado ao “crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento” (HALL, 2003, p. 109). Dentro desse cenário, uma das características notáveis é a persistência de muitos efeitos da colonização, além do deslocamento do binarismo colonizador/colonizado, “ao ponto de internalização na própria sociedade descolonizada” (HALL, 2003, p. 109).

Assim dizendo, o pós-colonial não sinaliza uma sucessão antes/depois do colonialismo, mas denuncia a permanência das relações de subdesenvolvimento, subordinação e marginalização do Terceiro Mundo mesmo após a independência. Há uma espécie de "dupla inscrição" pós-colonial, que agora são reconfiguradas também em “um contexto global onde a administração direta, o controle ou o protetorado de um poder imperial foi substituído por um sistema de poder assimétrico e globalizado, cujo caráter é pós-nacional e pós imperial” (HALL, 2003, p. 57). Dentro dessa lógica, Hall evidencia o hibridismo como uma consequência não apenas natural, mas consciente para a formação das identidades pós-coloniais.

O antropólogo britânico-jamaicano adota a concepção de Bhabha (1997) para definir o hibridismo como

Momento ambíguo e ansioso de transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo ... [Ele] insiste em exibir... as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem "traduzidos", mas que não transcenderão incômodos o processo de transferência. (BHABHA, 1997, *apud* HALL, 2003, p. 75)

Por consequência, Hall entende a hibridização não como uma referência à composição racial mista de uma população, mas como a definição da lógica cultural da tradução, composta e irregular, pela qual a modernidade ocidental tem afetado o resto do mundo. “Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p.74). Logo, não significa uma assimilação ou aculturação, visto que não há uma cópia exata dos valores e modos culturais ocidentais. Com base no trabalho de Jacques Derrida (1972), ele defende que os povos africanos realizam, na verdade, uma tradução, ou seja, uma reinterpretação dos modelos ocidentais, adequando-os à realidade local e adicionando a eles novos elementos para criação de sua identidade, sua história e sua cultura. Ele se baseia também na reflexão de Maharaj (1994) sobre a tradução para falar

das identidades pós-coloniais. O tradutor acaba sendo obrigado a construir o significado na língua original e depois imaginá-lo e reinterpretá-lo na língua de transmissão, estando a lealdade do tradutor partida entre as duas línguas. Da mesma forma, as identidades pós-coloniais se baseiam nos modelos ocidentais, adaptando-os ao contexto do país, criando assim novas identidades.

Nesse processo, também chamado de transculturação, “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante” (PRATT, 1992; *apud* HALL, 2003, p.31). Assim, formam-se as culturas híbridas ou de fronteiras, que não são fixas e estão sempre “deslizando” e se recompondo. Diferentemente de um processo de assimilação, em que tudo é copiado do “padrão colonizador”, no hibridismo ocorre uma espécie de “antropofagia” aos moldes de Oswald de Andrade, em que se aproveita o que é considerado relevante, adequando ao conteúdo e à realidade locais. Um exemplo citado por Hall de clara compreensão desse fenômeno é a combinação realizada pelos haitianos dos deuses africanos com os santos cristãos no universo do vodu, que constitui, além de uma tradução de uma coordenação religiosa metropolitana, uma mistura singular apenas encontrada em alguns contextos específicos. Essas combinações não seriam a prova de uma assimilação, mas da criação de novos símbolos com significados novos e particulares, uma forma dos povos marginalizados fornecerem narrativas “alternativas ao domínio colonial e matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos” (HALL, 2003, p. 40-41).

Outro teórico que merece destaque é Homi K. Bhabha. Na obra *O local da cultura*, o acadêmico indiano faz um estudo, dentre outros, sobre os locais da cultura. As culturas sempre estiveram em comunicação e, com os deslocamentos cada vez maiores de populações ao redor do globo, somados a um intenso contato entre as culturas, principalmente a partir do mundo pós-colonial, há cada vez menos solidez e identificações fixas ou originárias. O sujeito, para Bhabha, é híbrido, ou seja, é uma interseção entre diversas culturas. O deslocamento da diversidade para a diferença cultural introduz uma cisão entre os binarismos clássicos (“Ocidente” x “Oriente”, “Eu” x “Outro”), formando espaços culturais híbridos. Ele acredita que é na “emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença - que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nation-ness*], o interesse comunitário ou a valor cultural são negociados” (BHABHA, 1998, p. 20), formando sujeitos nos “entre-lugares”.

Bhabha (1998) reitera que os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, de transmissão consensual ou contínua de tradições históricas e de comunidades étnicas

"orgânicas" estão em profundo processo de redefinição. Isso acontece porque a demografia do novo internacionalismo é "a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos" (BHABHA, 1998, p. 24). Nesse sentido, as fronteiras se expandem, formando lugares em que se apresentam movimentos ambivalentes, alargados para uma noção mais transnacional do hibridismo das comunidades imaginadas outrora por Benedict Anderson.

No pós-colonialismo, a metrópole ocidental acaba confrontando a sua história colonial a partir de novas narrativas. Ao mesmo tempo, abrem-se portas para que as culturas de "contra modernidade" ponham em campo "o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças não para assimilar a cultura ocidental, mas "para "traduzir", e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade" (BHABHA, 1998, p. 26). Residir no intermédio, como diz o teórico indiano, é habitar um espaço revisionário, mas criar algo novo no presente, pois a cultura híbrida "não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, [mas] renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente" (BHABHA, 1998, p.27). Logo, o hibridismo é uma consequência do pós-colonialismo.

### 2.3.2 Exílio e orfandade

Além do hibridismo, outras consequências oriundas do pós-colonialismo são o exílio e a orfandade. Em *Reflexões do exílio*, Edward Said (2003) fala sobre a perda e o sofrimento causados pelo exílio, ou seja, pelo distanciamento do lugar de origem. Para ele o exílio

Nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experimentar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. [...] As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre (SAID, 2003, p. 46).

Ao se perguntar o porquê dessa "condição de perda terminal" ter sido transformada em um tema recorrente na cultura moderna, o professor e crítico literário ressalta que, em outras épocas, os exilados já tiveram visões transnacionais e multiculturais semelhantes e sofreram as mesmas frustrações e aflições. Contudo, há uma diferença na escala desse fenômeno entre o

período anterior e o presente. A época atual, “com a guerra moderna, o imperialismo e as ambições quase teológicas dos governantes totalitários, é, com efeito, a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa” (SAID, 2003, p.47). Ele critica a “literatura sobre o exílio”, uma vez que essa acaba por objetivar a angústia e a vivência das pessoas nessa condição, defendendo a necessidade de uma abstração política das massas e um foco maior nas suas experiências.

Ao ponderar sobre nacionalismo e exílio, Said argumenta que as duas noções são opostas e, ao mesmo tempo, co-constituíntes. Apesar das nações se formarem a partir da separação de um ou mais grupos, os nacionalismos triunfantes passam a definir como verdade apenas aquilo que eles defendem, enquanto relegam a falsidade e a inferioridade àqueles que são excluídos. “E logo adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso território do não pertencer, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados de humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas” (SAID, 2003, p. 50).

O professor palestino-estadunidense comenta ainda que o exílio, ao contrário do nacionalismo, “é fundamentalmente um estado de ser descontínuo. Os exilados estão separados das raízes, da terra natal, do passado” (SAID, 2003, p. 50). Para aquele que está fora de sua terra, o sentimento de alienação é constante, assim como o sentimento de não pertencer, fazendo com que esse indivíduo enfrente uma crise de identidade, uma vez que não existe mais um referencial de segurança. “O *páthos* do exílio está na perda de contato com a solidez e a satisfação da terra: voltar para o lar está fora de questão” (SAID, 2003, p. 51). Isto posto, ao exilado só resta tentar reconstruir a sua identidade nos novos ambientes, por mais fragmentado que ele possa ser. Ser exilado pode significar, à luz dos estudos de Bhabha, estar entre dois mundos. Contudo, o exilado será sempre um deslocado.

Apesar de Said alegar que os colonos brancos na África estariam mais próximos de serem considerados como “emigrados” em vez de “exilados”, a independência das nações na África colocou alguns desses grupos em uma situação de exílio, a exemplo dos retornados das ex-colônias portuguesas. Os retornados, assim como os exilados definidos por Said, “são sempre excêntricos que *sentem* sua diferença (ao mesmo tempo que, com frequência, a exploram) como um tipo de orfandade. Aqueles que realmente não têm lar consideram uma afetação, uma exibição de modismo o hábito de ver a alienação em tudo o que é moderno” (SAID, 2003, p.54) e, por isso, hábitos de vida, expressão ou atividade no novo ambiente ocorrem inevitavelmente contra o pano de fundo da memória dessas coisas em outro ambiente” (SAID, 2003, p. 59). A memória funciona como uma ponte de estabilidade do indivíduo, como



para sentir que o que viveu foi real, de fato aconteceu, ao mesmo tempo em que relembra o indivíduo que aquele espaço e aquela vivência não lhe pertencem mais, como uma criança que perde os pais de forma abrupta e traumática.

As características de “exilado” e “órfão” também são argumentos presentes nos trabalhos de Laura Cavalcante Padilha e Patrícia Martinho Ferreiro. Em *Olhares do exílio* (1999), a professora Laura Padilha demonstra como o cenário colonial e pós-colonial levou tanto negros quanto brancos à condição de expatriados. Para a autora, no espaço narrativizado da literatura colonial, brancos e negros se fazem sujeitos subalternos e perdem suas referências espaço-culturais. “Sem identidade, perambulam por territórios pintados como marginalizados pela concepção de mundo hegemônica no ocidente” (PADILHA, 1999, p. 61). Essa situação seria responsável por “aproximar” os dois grupos étnicos nas classificações de segregação e subordinação, ainda que anteriormente estivessem afastados por uma dinâmica *a priori* de dominador/dominado.

Padilha relata que no caso dos brancos, estes inicialmente deixam as suas aldeias e seguem para as colônias em busca de uma vida melhor. “Os espaços que inicialmente ocupam são tão subalternos como eles – a terceira classe dos navios; os pequenos quartos; as minúsculas casas de pau-a-pique, as decadentes lojas” (PADILHA, 1999, p. 61). Ainda que consigam realizar suas metas, sofrem uma crise existencial pelo arrancar de suas raízes. Com a descolonização, muitos sofrem novamente, desta vez por perderem tudo o que construíram e serem forçados a voltar ao seu país sem quaisquer recursos dignos de sobrevivência. No caso dos negros, ela afirma que, não obstante viverem na sua terra de origem, “falta-lhes o chão de cada dia. Trocam as aldeias pelo contrato nas roças ou fazendas, com frequência o palco das ações narrativas. É aí que se desenrola o enredo de seu despaisamento interior, sua subalternidade, seu medo” (PADILHA, 1999, p. 62).

As obras literárias analisadas pela autora, entre os anos 30 e 60 contêm, em sua maioria, narradores brancos, cujas descrições sobre os negros são sempre exotizantes, principalmente a figura da mulher negra. “Abundam, assim, nas malhas textuais, significantes pejorativos como “bárbaro”, “selvagem”, “primitivo”, etc., além do epíteto “misteriosa” atribuído à África” (PADILHA, 1999, p. 64). Isso contribui não só para o aumento do preconceito contra os negros, mas também para o que ela chama de desarraigamento, impedindo a criação de uma zona de fronteira na qual os dois segmentos pudessem se cruzar. Assim, Padilha reafirma que no plano ideológico, negros e brancos se aproximam por não se fazerem sujeitos, mas objetos manipulados “pelos principais arquitetos do drama da colonização que nunca deixaram o “conforto” metropolitano. Aproxima-os serem, portanto, não cidadãos ou cidadãos de segunda,

o que quase dá no mesmo. É o *não* que os aproxima: não têm direitos; não têm voz; não tem lugar” (PADILHA, 1999, p. 65).

Patrícia Martinho Ferreiro (2018) é mais uma autora que toca no tema da orfandade. Em sua tese de doutorado intitulada *Órfãos do Império Colonial*, a pesquisadora explora diversos impactos da perda das colônias africanas na reconstrução identitária tanto dos antigos colonos, seus filhos brancos e mestiços, quanto dos africanos. Conforme destaca Ferreiro, o projeto colonial, junto à “retórica imperial do Estado Novo (1933-1974) promoveu amplamente a ideia de que qualquer lugar (do Minho a Timor) poderia ser considerado “casa”, por isso, a perda do império significará, logicamente, a perda desse lugar e o desmoronamento de construções identitárias” (FERREIRO, 2018, p. 3). Com o fim do império e a saída forçada dos colonos, o sentimento de orfandade surge quase que naturalmente, além de uma necessidade de reconstrução das identidades, tal como mencionado por Said.

Ferreiro define o “pós-colonialismo” como termo que diz respeito aos “países que encontraram a sua autonomia política e econômica depois do fim do colonialismo histórico, bem como aos ex-colonizadores que também são atingidos pelo impacto da descolonização e hoje naturalmente transformados pelo contacto intercultural.” (FERREIRO, 2018, p. 7-8). Ela ressalta ainda que esse termo pode ser entendido como “um espaço teórico em que a voz do ex-colonizador expressa a violência e as ambiguidades das relações coloniais, embora isso, obviamente, não equivalha a dizer que os espaços do colonizador e do colonizado são pós-coloniais da mesma maneira” (FERREIRO, 2018, p. 8). A partir dessa concepção, ela analisa diversas obras do “novo romance português”. Além de apresentarem traços biográficos, essas obras têm forte presença do caráter de orfandade, além de uma dimensão transformativa nas suas narrativas.

A autora enuncia que as “histórias dos retornados” estão intrinsecamente ligadas “à memória coletiva da nação portuguesa, pela perda dos símbolos da “grandiosidade” de um território situado na periferia da Europa e por colocar em causa da suposta bondade do colonialismo português, assumindo a dimensão de traumatismo coletivo” (FERREIRO, 2018, p.10). Por isso, ela sinaliza que a produção literária pode ser interpretada como uma expressão tardia do luto por uma privação que teve repercussões na memória coletiva dos portugueses, em que a perda das colônias e, conseqüentemente, a “morte do império Português”, representaria dor equivalente àquela da perda dos genitores.

A figura do órfão, tal como considera Ferreira, encerra um ser em trânsito, marcado pela falta, pelo sofrimento e resiliência. Essa figura “surge recorrentemente no corpus ficcional destas últimas décadas, período em que estão em causa tanto as relações entre Portugal e o seu

ex-império africano quanto o presente pós-colonial. Com efeito, a existência de personagens órfãs nesta produção literária é de extrema relevância se nos lembrarmos de que o órfão representa uma forma de ruptura” (FERREIRO, 2018, p. 22), usadas para problematizar tanto os conceitos de família quanto de nação. Nos romances dos retornados, é comum encontrar a temática em que as famílias

Desagregam-se com o decorrer da guerra colonial e com o processo de descolonização e, no contexto dessa desagregação, muitos filhos/as expressam um profundo e inevitável desejo de corte filial, como se só em estado de orfandade pudessem reclamar a sua parte da história, propondo uma reflexão crítica sobre o passado individual e coletivo. Além disso, em vários romances, a morte do pai coincide justamente com a saída dos colonos de África, o que se presta a uma óbvia leitura simbólica quanto ao significado da perda do império para a sociedade portuguesa (FERREIRO, 2018, p. 22).

Na obra *O retorno*, discutida neste trabalho, há vários momentos em que o narrador Rui demonstra sentimentos próximos aos de exilados e órfãos. Ao escrever uma carta para o tio Zé após a sua chegada em Portugal, Rui descreve o desespero e a solidão em que ele e sua família se encontram, agora longe da colônia: “O tio tem de escrever-nos. Não conhecemos mais ninguém aí e aqui também ninguém nos pode ajudar” (CARDOSO, 2013, p. 134). No hotel, Rui e sua família vivem como exilados, tendo sido “banidos” de Angola e não sendo bem aceitos em Portugal, terra que, apesar de ser a “origem” inicial da família, agora também lhes é estranha.

A orfandade é um tema presente ao longo de toda a obra, relacionada ora com a de perda do pai de Rui, ora com a perda de Angola. Em uma passagem, após a chegada em Portugal sem a presença do pai, Rui confirma que “Sem o pai não sabíamos o que fazer...” (CARDOSO, 2013, p. 77). Esse sentimento é ainda mais evidente quando Rui, depois de instalado no hotel, vê na tv a notícia sobre a independência de Angola. Primeiramente Rui diz: “O pai morreu” (CARDOSO, 2013, p. 153). Depois, ele continua: “A sala de televisão está cheia, [...]. É hoje. Hoje é o dia da Independência de Angola. Angola acabou, a nossa Angola. Não sei para que estou a olhar para a televisão, não sei por que estou aqui” (CARDOSO, 2013, p. 153). Nesse trecho, há uma ligação entre a figura paterna e o território de Angola. A independência, para Rui, representa a impossibilidade de voltar à terra e à vida que tinha anteriormente, como se estivesse, de fato, órfão. A sensação de estar perdido que se segue à declaração de Rui confirma exatamente a instabilidade emocional do narrador que, ao “ficar órfão”, perde suas referências.

### 2.3.3 O “não lugar”

Além do hibridismo, do exílio e da orfandade, o pós-colonialismo também abre margem para uma outra interpretação identitária, o “não lugar”. O conceito de “não lugar” implica, resumidamente, um contexto espaço-temporal em que não existe nenhuma característica que classifique ou estimule lealdades por parte dos indivíduos e, portanto, não são estabelecidas relações de pertencimento. Diferente da noção de Bhabha de “entre lugar”, que seria algo como um espaço de transição entre dois modelos (logo, que aglutina características dos dois modelos identitários), o “não lugar” seria uma espécie de limbo no qual há uma incerteza, uma indefinição e, por isso mesmo, uma ausência de pertencimento.

Gaston Bachelard (1978), em um estudo sobre a poética do espaço, pondera sobre a figura da casa e a atração que os indivíduos sentem por um determinado lugar, pontuando a importância de entender “como habitamos nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida, como nos enraizamos, dia a dia, num "canto do mundo" (BACHELARD, 1978, p. 200). O filósofo francês declara que “todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa” (BACHELARD, 1978, p. 200), visto que este lugar representa para o indivíduo um abrigo, uma proteção, além de ser o local da familiaridade, um ponto de referência, aquilo que oferece a ele um tipo de pertencimento. É a percepção do indivíduo e sua relação com o espaço e com a memória das experiências ali vividas que ajudam a construir, em um determinado local, a ideia de lar, o enraizamento.

Assim, a casa é não somente um local físico, mas também uma entidade psicológica, na medida em que contém memórias e valores. Ela é percebida, então, como um lugar de existência. A casa “é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade” (BACHELARD, 1978, p. 208). Bachelard enxerga na casa tanto uma ideia de verticalidade, a qual, segundo o poeta, é um dos apelos à nossa consciência, quanto de centralidade, como algo que concentra o que é importante. Ambas as características representam uma base, uma orientação, em que o indivíduo se sente seguro.

Entretanto, a modernidade e as rápidas transformações das últimas décadas, a exemplo do imperialismo e da descolonização, ao balançarem conceitos como os de Estado-nação e identidade, não só promoveram fenômenos como a hibridização, mas também levaram à não percepção dos espaços como locais de referência, uma vez que não oferecem mais a ideia de unicidade. Os espaços não falam mais aos sujeitos e não fazem com que eles criem laços

afetivos com o local, tornando-se, assim, locais vazios de simbolismo e insignificantes para a formação identitária dos sujeitos.

Na perspectiva do filósofo francês Michel de Certeau (1998), todo relato é um relato de viagem, demarcando uma prática do espaço constituída por ações narrativas. Dentro dessa lógica, diretamente ligada à ideia de movimento, Certeau concebe uma separação entre “lugar” e “espaço”. O lugar é a ordem de distribuição dos elementos nas relações de coexistência, ou seja, “é uma configuração instantânea de posições [e] implica uma indicação de estabilidade” (CERTEAU, 1998, p. 201). Por outro lado, o espaço é um cruzamento de móveis e, ao contrário do lugar, “não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um "próprio" (CERTEAU, 1998, p. 202). Assim sendo, o “espaço é um lugar praticado” (CERTEAU, 1998, p. 202), transformado pelos sujeitos a partir das suas ocupações, apropriações e vivências.

Com base em uma perspectiva voltada para o interacionismo simbólico, Certeau entende que os discursos e os significados são produzidos por meio das interações sociais entre os indivíduos. Logo, a narração tem papel importante na delimitação do espaço, visto que uma das funções do relato é “autorizar o estabelecimento, o deslocamento e a superação de limites” (CERTEAU, 1998, p. 209); ou seja, ela tem o papel de fundação. Uma atividade narrativa está sempre em desenvolvimento e não cessa de efetuar operações de demarcação. É por meio do compartilhamento e da interação entre os indivíduos que ocorre a apropriação do lugar e a criação de uma rede de significados.

Ao mesmo tempo, os relatos também são “animados por uma contradição que neles representa a relação entre a fronteira e a ponte, isto é, entre um espaço (legítimo) e sua exterioridade (estranha)” (CERTEAU, 1998, p.212). Isso estabelece uma contradição dinâmica entre a mobilidade e a delimitação. A fronteira, nesse caso, “é como um vácuo, símbolo narrativo de intercâmbios e encontros” (CERTEAU, 1998, p. 214). O limite circunscreve a ambivalência. “Entrega o lugar ao estranho que na aparência lança fora. Ou então, quando marca uma parada, não é estável” (CERTEAU, 1998, p. 215). Assim, o limite ou fronteira, para Certeau, se assemelha ao “não lugar”, ou seja, o limbo, o intervalo no qual não há saídas simbólicas nem referências de pertencimento, é estar entre um lugar e outro.

Marc Augé é quem melhor define a ideia de “não lugar”. Em *Não lugares* (2012), o antropólogo conclui que a supermodernidade e seus vários efeitos (tais como desenvolvimento tecnológico, redução dos tempos e espaços, concentrações urbanas, deslocamentos populacionais e outros) acabam criando os “não lugares”, ou seja, espaços de circulação sem qualquer apelo identitário. Em oposição à ideia do sociólogo Marcel Mauss de lugar, definido por uma cultura localizada em um espaço e um tempo, Augé conceitua o “não lugar” como um

espaço vazio e sem apelo identitário. Os “não lugares” são “tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda campos de trânsito prolongado onde são alojados os refugiados do planeta” (AUGÉ, 2012, p. 36).

Conforme destaca Augé, o “não lugar” surge no paradoxo da atualidade: ao mesmo tempo em que se reforçam grandes redes multinacionais no espaço terrestre, amplifica-se o clamor do particularismo. Um espaço “que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar” (AUGÉ, 2012, p. 73). Augé se afasta um pouco da noção de lugar Michel de Certeau, considerando que o lugar tem “sentido inscrito e simbolizado” (AUGÉ, 2012, p. 76), enquanto o “não lugar” seria mais uma ausência de caracterização. Ao contrário de Certeau, que concebe o não lugar como “uma espécie de qualidade negativa do lugar, de uma ausência do lugar em si mesmo” (AUGÉ, 2012, p. 79), Augé atribui ao “não lugar” duas realidades distintas, mas complementares, que são os espaços construídos em relação a certos fins e as relações mantidas pelos indivíduos nesses espaços. Os “não lugares” “medeiam todo um conjunto de relações consigo e com os outros que só dizem respeito indiretamente a seus fins: assim como os lugares antropológicos criam um social orgânico, os não lugares criam tensão solitária” (AUGÉ, 2012, p. 87).

Augé, com base em Certeau, afirma ainda que o lugar é o “lugar-dito”, ou seja, é povoado de discursos e textos. Ele é constituído por identidades de uns e de outros, “por meio das convivências da linguagem, dos sinais da paisagem, das regras não formuladas do bem-viver” (AUGÉ, 2012, p. 93). Por outro lado, o “não lugar” é um espaço em que as distinções são retiradas e os indivíduos estão sozinhos, ainda que essa solidão seja algo compartilhado pelos demais. Ao mesmo tempo em que o “não lugar” “não cria nem identidade nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude” (AUGÉ, 2012, p. 95), ele também não concede espaço à história. Os “não lugares”, então, “não operam nenhuma síntese, não integram nada, só autorizam, no tempo de um percurso, a coexistência entre individualidades distintas, semelhantes e indiferentes umas às outras” (AUGÉ, 2012, p. 101). Dessa forma, Augé conclui que o “não lugar” é o contrário da utopia, uma vez que “ele existe e não abriga nenhuma sociedade orgânica” (AUGÉ, 2012, p. 102).

É deste espaço do “não lugar”, conforme será visto no próximo capítulo, que se aproxima o narrador Rui e sua família no romance *O retorno*. Na maior parte do livro, observa-se a tentativa de “reencontro consigo mesmo”, dentro do contexto de fuga forçada e a necessidade de adaptação a um novo espaço. Quando Rui fala sobre sua mãe em uma das passagens de romance, comenta que ela “continua a ter duas terras, a metrópole onde nasceu e

onde está protegida de tudo [...] e a terra abençoada à qual o corpo nunca se habituou” (CARDOSO, 2013, p. 95). Infelizmente, tanto D. Glória quanto Rui não conseguiram criar raízes em Angola, nem recebem o tratamento esperado de Portugal, terra “natal”, ficando assim desorientados e sem ter um lugar que os conforte.

### 3 MEMÓRIA, PERTENCIMENTO E O “NÃO LUGAR” EM *O RETORNO*

Acho que nunca mais vou ser capaz de pensar e sentir uma coisa de cada vez.

*Dulce Maria Cardoso*

#### 3.1 Memória, história e literatura

Em *Poética do pós-modernismo*, a pesquisadora Linda Hutcheon (1991) discute diversos aspectos da literatura pós-moderna. Um desses aspectos é o conceito da “metaficção histórica”, importante para a reflexão proposta por este trabalho. Hutcheon define a “metaficção histórica” como um gênero que mantém a “distinção de sua autorrepresentação formal e de seu contexto histórico, e ao fazê-lo problematiza a própria possibilidade de conhecimento histórico, porque aí não existe conciliação, não existe dialética - apenas uma contradição irresoluta” (HUTCHEON, 1991, p. 142). Ela destaca que uma das principais características do romance pós-moderno é a capacidade de confrontar os paradoxos da representação fictícia/histórica, sendo essa confrontação também contraditória, uma vez que ela está mais interessada em explorar os dois lados da dicotomia do que se concentrar em apenas uma vertente.

Um dos aspectos interessantes da “metaficção historiográfica” é a multiplicidade de verdades. A narrativa histórica contemporânea sugere, segundo Hutcheon, que verdade e falsidade podem não ser mesmo os termos corretos para discutir a ficção, justamente porque os romances pós-modernos “afirmam abertamente que só existem verdades no plural, e jamais uma só Verdade; e raramente existe a falsidade *per se*, apenas as verdades alheias (HUTCHEON, 1991, p.146). Isso implica dizer que não há certo ou errado, mas várias possibilidades de narrar o mesmo fenômeno a partir do contexto de produção de cada autor. Ela sublinha que a ficção pós-moderna sugere que “reescrever ou rerepresentar o passado na ficção e na história é – em ambos os casos – revelá-lo ao presente, impedi-lo de ser conclusivo e teleológico” (HUTCHEON, 1991, p. 147).

Ao considerar o romance histórico um microcosmo generalizante e concentrado, a acadêmica canadense frisa que os protagonistas da metaficção historiográfica “podem ser tudo, menos tipos propriamente ditos: são os excêntricos, os marginalizados, as figuras periféricas da



histórica ficcional (HUTCHEON, 1991, p. 151). É por meio dessas figuras excluídas que as narrativas se desenvolvem, se aproveitando tanto de mentiras quanto verdades da história, para contar um ponto de vista específico, a partir de uma seleção de informações que possam sustentar essa narrativa. Um dos tipos recentes de literatura moderna que se aproximam desse gênero é a literatura de testemunho.

A literatura de testemunho, em muitos casos, se destinou a dar voz àqueles que eram ignorados, a exemplo das diversas obras de Primo Levi sobre os horrores do nazismo. Essas obras partem de fatos reais, mesclados a memórias, opiniões, contextos socioculturais e outros para criar narrativas de personagens à margem da história, culminando em autoficções. Além de apresentar outros pontos de vista sobre um fenômeno, a literatura de testemunho também é importante pois faz com que indivíduos e sociedades confrontem seus passados, reflitam sobre seus erros e comportamentos vexatórios e ampliem o conhecimento sobre esses fatos passados, vislumbrando novas possibilidades de futuro. O chamado “novo romance português” apresenta, como uma de suas tendências, obras autobiográficas e testemunhais sobre a descolonização e o retorno traumático dos ex-colonos à metrópole.

No caso de *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, há a ficcionalização de acontecimentos que se assemelham às experiências da autora, como o período da adolescência em meio à mobilização dos angolanos pró-libertação e o retorno forçado a Portugal, eventos contados pelo jovem Rui. Contudo, a trama traz também à discussão o lado não tão “belo” da história lusitana, visando debater, ademais da escravidão e de exploração de outros povos e territórios pelos portugueses, a dificuldade em revisitar esse passado colonial português em sua totalidade. Não rememorar nem reconhecer os erros do passado contribui, por exemplo, para a permanência de comportamentos discriminatórios e racistas na sociedade portuguesa atual, uma herança difícil de ser quebrada dados os silêncios, inclusive nas instâncias acadêmicas e jurídicas, sobre o papel de Portugal no desenvolvimento e prolongamento do sistema colonial no mundo.

Muito do que configura a literatura de testemunho é pautado pela memória, algo que, de acordo com crítico literário Márcio Seligmann-Silva (2003), não é algo que se pode controlar totalmente. Ele defende que o registro da memória pode ser seletivo e também opera em um sistema de “*double bind*”, que articula lembrança e esquecimento. “Lembrar de esquecer” é tão importante quanto “não esquecer de lembrar” e, apesar de ser imperativa a necessidade de reprovocar determinadas posturas e situações terríveis pelas quais a sociedade humana tenha passado (como escravidão, genocídios etc.), é essencial trazê-las à tona, à discussão, como uma forma de prevenir que elas não se repitam.

Apesar da crença inocente na “neutralidade” da História, não se pode mais considerar a existência de uma única interpretação sobre o pretérito. Por isso, a memória surge como uma forma alternativa de conhecimento sobre fatos no decorrer da civilização humana, principalmente no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Vale pontuar que o registro da memória “é fragmentário, calcado na experiência individual e da comunidade, no apego a locais simbólicos e não tem como meta a tradução integral do passado” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 65). E como não existe uma História isenta, “nela, a memória, enquanto uma categoria abertamente mais afetiva de relacionamento com o passado, intervém e determina em boa parte os seus caminhos” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 67).

Michael Pollack foi um dos primeiros estudiosos a trabalhar com a relação entre memória e história. Com base no trabalho de Maurice Halbwachs (1968), Pollak sublinha não somente a existência de uma seletividade da memória, além de um processo de "negociação" para conciliar memória coletiva e memórias individuais. O historiador denota a existência de uma espécie de “memória nacional”, que seria a versão oficial dos fatos e relatos históricos, mas que esta não contempla todos os sujeitos envolvidos e seus pontos de vista. Ao adotar uma perspectiva construtivista dos testemunhos, ele vai destacar a importância da história oral, uma vez que ela “ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "memória oficial", no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p. 4). Ele frisa ainda a necessidade de associar uma profunda mudança política a uma revisão (auto) crítica do passado, a fim de dar voz aos grupos marginalizados e esquecidos, para ter uma compreensão maior dos fenômenos históricos e suas múltiplas ramificações. Pollak destaca ainda a importância dos silêncios e dos bloqueios nas “histórias individuais”, pois estes implicam na dificuldade da história oficial em lidar com determinados elementos do passado. “Para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (POLLAK, 1989, p. 8). Durante muito tempo a questão dos retornados ficou “suspensa” no ar, e a sociedade lusitana se esquivou de discutir o sofrimento e o preconceito sofrido por esses grupos. Uma referência a esta situação se encontra logo no começo do romance de Dulce Maria Cardoso, quando o personagem Rui fala dos motivos do retorno a Portugal. No último dia em Luanda, Rui relata: “Estamos calados a maior parte do tempo. A nossa ida para a metrópole é um assunto ainda mais difícil do que a doença da mãe. [...] A doença da mãe e esta guerra que nos faz ir para a metrópole são assuntos parecidos pelo silêncio que nos causam” (CARDOSO, 2013, p. 9). O “não falar” sobre assunto revela a dificuldade, não só do personagem, mas também da sociedade, em lidar com a situação dos retornados, que é comparada a uma grave doença.

Com base em autores como Dominik LaCapra (1998) e Walter Benjamin (1998), Seligmann-Silva sustenta uma nova visão da historiografia, que caminha alinhada à memória e aos testemunhos daqueles que viveram (e sofreram com) os fatos que a História deseja datar. Na relação entre passado e testemunho, o trabalho da história e da memória “deve levar em conta tanto a necessidade de se “trabalhar” o passado, pois as nossas identidades dependem disso, como também o quanto esse confronto com o passado é difícil” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p.76-77). Tanto no caso da autora Dulce Maria Cardoso, como do personagem Rui, percebe-se como a experiência da transposição forçada é altamente traumática e a forma como esse fenômeno marca as suas vidas, tanto no que se refere ao sentimento de desenraizamento quanto ao choque de tentar seguir adiante tendo de confrontar tanto passado e presente por eles idealizados.

Outra filósofa que também se debruça sobre as temáticas de história, memória e testemunho é a francesa Jeanne Marie Gagnebin. Em *Lembrar, escrever, esquecer*, a autora, tal como Seligmann-Silva, se baseia na obra de Walter Benjamin (1998) para argumentar sobre a não existência de uma única verdade histórica, ainda que o discurso historicista defenda uma descrição detalhada e real dos fatos. Ela afirma que Benjamin denunciava uma possível correspondência entre discurso científico e fatos históricos, “já que estes últimos adquirem seu status de "fatos" apenas por meio de um discurso que os constitui enquanto tais, nomeando-os, discernindo-os, distinguindo-os nesse magma bruto e não linguístico” (GAGNEBIN, 2006, p. 40). Dessa forma, Benjamin condenava essa uniformidade histórica, reiterando que a história não é descrita, mas articulada; e está em constante construção.

No que tange à memória e à narrativa, ou seja, o testemunho, há sempre uma “dúvida” sobre os relatos, visto que a memória é um elemento subjetivo e instável. A memória, assim, está relacionada à vivência e o olhar de cada indivíduo sobre as situações, podendo ser coletiva (quanto a um coletivo específico) ou individual. Ao comparar a memória ao conceito de rastro, Gagnebin sugere que ambos os elementos vivem uma tensão entre a “presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente. Riqueza da memória, certamente, mas também fragilidade da memória e do rastro” (GAGNEBIN, 2006, p. 44). Ainda assim, a memória é um dado importante na reconstrução histórica dos fatos, pois mostra a visão de um grupo que, por vezes, é ignorado ou passa despercebido pela descrição “tradicional” dos fatos, agregando pontos de vista à compreensão dos eventos. Por isso, para os movimentos revisionistas, são extremamente interessantes os relatos de testemunhas da história, a fim de

lutar contra o esquecimento e a negação de ocorrências históricas que muitas vezes são descartadas ou ignoradas.

A autora compara, ainda, as funções da memória na antiguidade e no revisionismo histórico como o da Shoah<sup>12</sup>. Ela indica que grandes obras como as de Homero e Heródoto foram escritas com o intuito de cantar a glória e o nome dos heróis e dos feitos do povo grego. Por outro lado, os testemunhos da Shoah, em vez de enaltecerem feitos heroicos, denunciam os horrores cometidos pelos alemães nazistas na empreitada de extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial. De acordo com Gagnebin, o historiador, nesse caso, precisava “transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados” (GAGNEBIN, 2006, p. 47). Relembrar é não esquecer, é tentar impedir que aconteça novamente, e é também reconhecer aquilo que foi perpetrado, seja por uma ideologia ou por um governo.

Assim, o testemunho surge como um recurso narrativo para dar voz a outros sujeitos, possibilitando que eles falem, em sua maioria, sobre experiências traumáticas, chocantes e, por vezes, silenciadas pela história oficial. É a memória desses sujeitos que traz relatos indizíveis, e que fogem à forma tradicional da narrativa. A “nova narração”, de acordo com Walter Benjamin, tem uma função ético-política, que é a de “não deixar o passado cair no esquecimento” (GAGNEBIN, 2006, p. 53). Ao mesmo tempo, essa nova narração, por ser pautada na memória, implica um relato não linear, entrecortado, parcial, mas igualmente importante e necessário. Aqui, Gagnebin comenta sobre o conceito de rememoração de Benjamin, um tipo de acesso da memória que

Em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente. (GAGNEBIN, 2006, p. 55).

Rememorar, assim como é feito na saga de Rui, é uma maneira de não esquecer os sofrimentos aos quais os retornados foram expostos, principalmente em Portugal, uma vez que o país parece ter-lhes virado as costas e dificilmente reconhece a forma como esta parcela da população foi recebida e (não) integrada à sociedade lusitana.

Em Portugal, as primeiras publicações sobre o passado colonial passaram a figurar na literatura ainda nas décadas de 1970 e 1980. Neste período, autores como António Lobo

---

<sup>12</sup> Termo hebraico usado para se referir ao Holocausto.

Antunes e Lúcia Jorge tomaram o “regresso” de África como motivo de reflexão “acerca das ideias de nacionalismo, imperialismo e da sua decadência no âmbito do questionamento, por um lado, da perda de um território físico e simbólico e, por outro, de um novo posicionamento de Portugal em relação a uma comunidade europeia” (PRATA, 2014, p.69). Mas foi a partir dos 1990-2000 que “as feridas abertas por um retorno abrupto começassem a sangrar” (RIBEIRO, 2010, online) e os primeiros “romances de testemunho” começassem a ser escritos e publicados em Portugal. Foi então que muitos autores decidiram escrever sobre suas experiências,

Sobre como era a vida na colónia, sobre o que perderam, sobre o que ficou, sobre como foi “regressar” e viver com o estigma de “retornado” -, buscando a sua identidade nos meandros de uma memória pessoal que era também uma história colectiva e tentando perceber o que é ser português hoje. Nos últimos anos, têm vindo a lume livros sobre a presença portuguesa em África: diários de guerra, ficções e autobiografias, mas também livros escritos por retornados (ou não) evocando a tragédia da ponte aérea ou as consequências do retorno na vida de muitos portugueses (RIBEIRO, 2010, online).

A sociedade portuguesa levou mais de trinta anos após a descolonização para lidar não somente com sua derrocada econômica e desprestígio internacional, mas, principalmente com as atrocidades cometidas durante seu regime colonial na África e, também, com a maneira como tratou os portugueses que voltaram das terras africanas para a antiga metrópole. O desprezo, o abandono social e o preconceito com os chamados “retornados” pareciam um reflexo da sociedade lusitana e sua dificuldade em olhar-se no espelho e encarar o fim do colonialismo.

Com base nos trabalhos de Isabel Ferreira Gould (2008) e Sheila Khan (2008), a professora Raquel Ribeiro aponta como esses “romances de testemunho” portugueses dos anos 1990 trabalham com a vivência do colonialismo na prática quotidiana, a *colonialidade*, além de uma certa nostalgia desse núcleo português pela vida na África. “A nossa relação com a casa, o espaço e o tempo, ansiando por um lugar de pertença. Nostalgia pelo perdido, pelo que África poderia ter sido, e pelo que não tínhamos e queríamos ter tido” (GOULD, *apud* RIBEIRO, 2010, online). Em outras palavras, há nessa parcela da população uma “saudade” da vida em regime colonial, dessa situação de semi-prestígio da qual gozavam nos territórios colonizados. Com a descolonização, os portugueses que lá viviam ficaram “órfãos desse grande progenitor que foi o colonialismo português” (KHAN, *apud* RIBEIRO, 2010, online). Ribeiro compara a literatura do retorno a uma forma especial de luto, visto que as feridas desse processo ainda estão sendo discutidas, logo, o “corpo do colonialismo português” ainda não pôde ser enterrado. Assim como Laura Padilha e Patrícia Ferreiro (debatidas no capítulo anterior), Raquel Ribeiro

enxerga a ideia de orfandade como uma marca presente na sociedade portuguesa do período pós-colonial.

Em *Decanting the past*, a pesquisadora Isabel Ferreira Gould (2008) versa sobre algumas contribuições do “romance de revisitação africana” a partir de algumas obras que tratam da realidade dos retornados. Uma dessas temáticas é a crítica à identidade nacional portuguesa no contexto do colonialismo e do pós-colonialismo. Segundo Gould, diferente das primeiras obras do pós-descolonização cujo foco se concentrava nas guerras coloniais, os romances a partir da década de 90 se voltaram para a

Longa presença dos portugueses nas colônias e os legados dessas presenças, para a identidade e a visão de mundo dos colonizadores (e especialmente para o ponto de vista daqueles que nasceram e foram criados além-mar), para a questão do pertencimento à África e para a desintegração das famílias coloniais portuguesas ao final do império<sup>13</sup> (GOULD, 2008, p.183, tradução nossa).

Gould chama de *decantação* o processo de filtragem e seleção de memórias do passado, aliados a revisão identitária com base no espaço colonial. A partir desse conceito, ela analisa diversas obras a fim de perceber a maneira pela qual se dá a reconciliação da sociedade portuguesa com seu passado colonial e como isso constitui a memória nacional. Apesar da autora não tratar de *O retorno* nas suas análises, algumas das características por ela destacadas se encontram presentes também na obra de Dulce Maria Cardoso, como a questão da família e a importância da figura paterna como centro da estrutura familiar, a discriminação, o declínio do império português e a tentativa de compreender sua própria identidade. A autora conclui que há, no “novo romance português”, uma fixação pela memória e a necessidade de falar sobre as vivências e lembranças desse período histórico tão complexo e sombrio. Ela endossa a ideia de que essa literatura escrita em forma de testemunho seria uma maneira de visitar a África e os locais coloniais de memórias filiais a fim de decantar o passado colonial de Portugal.

Na obra de Cardoso temos a narrativa conduzida pelo adolescente Rui, que relata suas memórias quase como um fluxo de consciência. Diversos eventos se embaralham, não há uma ordem cronológica exata e por muitas vezes os acontecimentos se atravessam na narrativa, como se ele realmente estivesse conversando com alguém e acrescentasse dados na medida em que recorda dos fatos. Além disso, o narrador mistura descrições, narrações e diálogos em discursos indiretos, que muitas vezes se atropelam. Os capítulos do romance também não possuem títulos e os parágrafos são muito longos, com pouquíssimas marcas de pontuação.

---

<sup>13</sup> Texto original: “[...] to the long presence of the Portuguese in the colonies and the legacies of that presence, to the identity and worldview of colonizers (and specially the viewpoint of those born and raised overseas), to the issue of belonging to Africa, and to the disintegration of Portuguese colonial families at the end of the empire.”

Tudo reflete a angústia do narrador, e a necessidade de contar tudo, registrar os mínimos detalhes, para que sua experiência não seja esquecida. A narrativa de Rui segue o modelo de revisitação da literatura lusitana da década de 90, em que o resgate ao passado recente português dá voz às “experiências dos colonos, dos que perderam com o fim do império. Dos retornados e sua permanente tensão de pertencimento e não pertencimento, da conflitante identidade de ser colono e português de segunda classe.” (MACHADO, 2014: 29).

Obras como *O retorno* também lidam intensamente com a dualidade da identidade do colono, esse caráter de “pertencer” e “não pertencer” à colônia. “Ao não ser capaz de dar a nenhuma destas pessoas o sentido de cordão umbilical, o colonialismo vai tocar na debilidade estrutural do que é ser-se português” (KHAN, *apud* RIBEIRO, 2010, online). O colono é atravessado por diversas identidades que não consegue assumir em sua totalidade. O colono “é colonialista, é colonizador, mas também é imigrante e as pessoas têm muito pudor em falar nisto. O colono é um imigrante fruto e veículo de uma ideologia: “O pai de família, o pai português, o racista” (GOULD, *apud* RIBEIRO, 2010, online). Ao retornar a Portugal, esse imigrante é visto como racista, fracassado, “de segunda classe”. E, ao fim e ao cabo, ele acaba em um limbo identitário, visto que ocupa um “não lugar”, sendo um estranho tanto para “colônia” quanto para “metrópole” e não se encaixando nos espaços que atravessa.

Esse estranhamento é um dos sentimentos característicos do personagem Rui, que é quem conduz a história de *O retorno*. Em entrevista a Bruno Barros, a autora Dulce Maria Cardoso pontua que Rui passa a ser visto como um estranho “em Portugal e em Angola: para portugueses ele é africano, para angolanos ele é português” (CARDOSO, 2017, p. 167). Paulo Alexandre Pereira concorda com esse estranhamento, uma vez que na sua visão os retornados vivem uma espécie de “interidentidade ambivalente” derivada de “tensão nunca inteiramente dirimida entre identificação e estranhamento, reconhecimento e diferença” (PEREIRA, 2016, p. 89). A viagem de regresso seria um “avesso do épico”, em uma trajetória na qual, em vez de se cantar as glórias e conquistas de um povo, o relato assume um tom disfórico de esfacelamento, culminando em um desenraizamento desse mesmo povo. Pereira ressalta que a própria dedicatória do romance feita por Cardoso, “Aos desterrados”,

Permite cataforicamente deduzir: o retorno não é, nesta acepção, um verdadeiro regresso. Na realidade, se o trânsito diaspórico em direção à periferia colonial tinha precipitado uma transculturação fraturante, o regresso irá reeditar uma correlativa desterritorialização, agora de sentido inverso, acrescidamente violenta em função das expectativas não cumpridas” (PEREIRA, 2016, p. 89).

Diferente de uma identidade híbrida ou hifenizada comum nas situações pós-coloniais, “sujeitos portadores de uma identidade que sente como seu ventre as duas pátrias que se

encontraram na sua longa historicidade” (KHAN, 2008, p. 99). O caso de Rui, assim como de muitos retornados, se mostra particular, uma vez que ele não consegue pertencer a lugar algum. Ele se aproxima um pouco da base do “romance de formação”, tal qual esmiuçado por Bakhtin (1992), em que o personagem se forma ao mesmo tempo em que o mundo ao seu redor, sendo um reflexo da formação histórica. Paulo Alexandre Pereira, com base em Bakhtin (1992), ressalta que nessa espécie de *bildungsroman* o homem não se insere em um único período histórico, mas se encontra “na fronteira de duas épocas, no ponto de passagem de uma época para outra” (BAKHTIN, 1992, p. 240; *apud* PEREIRA, 2016, p.99). É como se a passagem se efetuasse nele e através dele, sendo este homem obrigado a tornar-se um novo tipo de homem.

Essa “fronteira” explicaria o estranhamento do narrador ao longo de *O retorno*. Tudo o que Rui conhecia na África desaparece com a revolução. Ao ter que deixar Luanda, ele perde a sua primeira referência: “Como é que se faz para voltar para casa” (CARDOSO, 2013, p. 81). Ao chegar em Portugal na condição de retornado, ele vive o desencanto de não ser acolhido na antiga metrópole. “Os de cá chamam-nos entornados para gozar connosco, foram entornados cá, devem pensar que têm graça” (CARDOSO, 2013, p. 128). A antropologia ensina que o pertencimento é uma via de “mão-dupla”. Fredrik Barth (2000) assinala que os grupos étnicos se constituem não só a partir de uma autoatribuição, mas também pela atribuição dos outros. Ao tratar do conceito de etnicidade, Barth afirma que este se aplica a uma população que é portadora de cultura e que, por sua vez, é constituída tanto por traços que a distinguem das demais (e que, em grande parte das vezes, não são elementos objetivos) quanto por uma aceitação desses traços pelo coletivo.

Barth sinaliza que o conteúdo cultural deriva de sinais e signos manifestos e orientações valorativas básicas e, uma vez que “pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade” (BARTH, 2000, p. 32). Isso significa que os fatores socialmente relevantes são cruciais na constituição de um grupo, os quais dependem, assim, da alteridade, uma vez que não somente o indivíduo deve se declarar parte de um grupo, mas também este deve ser reconhecido como membro pela comunidade. E no caso de Rui, isso não acontece nem em Angola, de onde foi “expulso”, nem em Portugal, no qual sua presença é minimamente tolerada.



### 3.2 Não pertencimento a Angola: a síndrome do colonizador

A sociedade portuguesa se constituiu, ao longo de sua história, em torno de um mito: o da “grande nação”. Segundo o historiador português Antônio José Saraiva, os mitos históricos são “uma forma de consciência fantasmagórica com que um povo define a sua posição e a sua vontade na história do mundo” (SARAIVA, 1995, p. 112). No caso de Portugal, diversos eventos contribuíram para a mítica história lusitana. O “milagre de Ourique”<sup>14</sup> e a suposta missão divina de Afonso Henriques para fundar o império português, o Sebastianismo<sup>15</sup>, as grandes navegações e a empreitada colonial colaboraram para a formação de um imaginário português sobre si e sua posição no mundo.

O mito de “nação gloriosa” surge a partir do século XII, com a própria fundação de Portugal, e atingiu o seu auge entre os séculos XV e XVI, período em que a nação conquistou grande importância política e econômica no cenário internacional com a empreitada das grandes navegações e a expansão de seus domínios para diversas partes do mundo. Toda essa alegoria de esplendor universal permeou não só a história, mas também serviu de base para a formação da identidade do povo português. O professor Manuel Cândido Pimentel (2008) aponta que o mito coincidiu com os ideais da nacionalidade, estabelecendo uma origem para o “ser português”. Ao mesmo tempo em que o mito nasce com a consciência do povo português, vai instituir a vinculação deste com um território e gerar a emoção coletiva do pertencimento para uma pátria. O mito de Portugal

Constitui um sistema de representações vitais, uma organização de valores mentais, afetivos, gnosiológicos, éticos e espirituais que se foi formando sob o efeito das injunções da história e ao longo das circunstâncias dos Portugueses na história, que se confunde com a ideia da nacionalidade e sua permanência no tempo (PIMENTEL, 2008, p. 10).

De acordo com o filósofo Eduardo Lourenço (1999), a expansão de Portugal por meio das grandes navegações, somada ao empreendimento da cruzada imperial e messiânica, fez com que a nação portuguesa se percebesse como se estivesse no centro do mundo. Todavia, Lourenço enfatiza que o espírito de universalidade foi muito mais sonhado do que real. Essa

---

<sup>14</sup> Termo utilizado para se referir à vitória das tropas comandadas por D. Afonso Henriques contra as tropas muçulmanas na batalha de Ourique, em 1139.

<sup>15</sup> Mito messiânico surgido em meados do século XVI em Portugal que acreditava no possível retorno do rei português Dom Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer Quibir em 1578, para conduzir a nação portuguesa de volta aos seus tempos gloriosos.

identidade mítica acabou construindo, ao longo da história portuguesa, uma espécie de labirinto, em que a imagem sublimada do povo português não lhe consegue fazer enxergar (ou aceitar) a queda do seu antigo esplendor ultra idealizado. Os portugueses “não suportam ser olhados por quem ignore ou tenha esquecido a sua vida imaginária” (LOURENÇO, 1999, p. 11) e o seu apego a esse passado mítico, segundo Lourenço, não é e nem nunca foi um ato neutro. Ele afirma que os “regressos” específicos da melancolia, da nostalgia, da saudade conferem um sentido ao passado evocados por tais sensações, de forma a inventá-lo como ficção. “Com a saudade, não recuperamos apenas o passado como paraíso; inventamo-lo” (LOURENÇO, 1999, p. 14).

Assim, há um imaginário constituído pela seleção das partes que “interessam” na história de Portugal, responsável pela construção da identidade saudosista portuguesa. Essa saudade se pauta em uma memória coletiva hereditária, que é forjada e replicada ao longo das gerações e que se concentra basicamente nos grandes feitos do passado. A memória serve como autonegação do presente, o seu esquecimento vivido, voluntário ou involuntário. A memória oferece o que passou “como se nada existisse ainda, a fantasia como pura invenção do que não existe, e a imaginação o que não existe como se realmente existisse” (LOURENÇO, 1999, p. 32). Em outras palavras, a memória das mitificações era contraditória pois mostrava ao povo português aquilo que desejava ver, enquanto encobria obstáculos e incapacidades da ação, revelando uma necessidade de repensar e transformar Portugal. Pimentel segue na mesma linha de Lourenço, declarando que o mito, ao mesmo tempo que flerta com a esperança e a promessa do povo português, traz consigo a contradição da vida gloriosa e os páramos árduos da decadência. Essa idealização está na “permanente abertura de si à hermenêutica das gerações, e à sua epifania deve regressar continuamente o português, a braços com a sua própria imagem e nas crises de identidade nacional” (PIMENTEL, 2008, p. 10).

Apesar da derrocada enfrentada pelo país a partir do século XVII, o ideal de grande nação permaneceu presente na mentalidade portuguesa, principalmente pela continuidade do seu império colonial. Durante o período do Estado Novo, já no século XX, o governo português operou como uma “poderosa máquina construtora de mitos e fazedora de heróis, que muito bem uniu a história à ideologia, pondo a primeira, e por esta, ao serviço da pedagogia, numa das mais bem conseguidas campanhas de mentalização colectiva de que há memória na nossa cultura” (PIMENTEL, 2008, p. 17), ao mesmo tempo em que aumentou a exploração dos territórios no continente africano como forma de estabilizar a economia da metrópole. A emigração portuguesa para as colônias, encorajada pelo governo, foi uma das estratégias para a intensificação do domínio lusitano nos territórios africanos. O governo financiou a ida de

inúmeros portugueses para as colônias africanas, e “cada família ao chegar às colônias recebia uma propriedade como casa, gado e sementes. Estas vilas eram réplicas das aldeias metropolitanas, se espalharam rapidamente nas colônias” (SAMPAIO, 2014, p. 75).

Como pode ser observado, Portugal tentou impor às suas colônias o seu espírito glorioso e sua cultura, principalmente com a transposição de seus nacionais para a África. Assim, reforçou-se uma identidade cultural subtraída à problematização e à crítica, muito atrelada a um passado glorioso que já se encontrava em declínio. Conforme sinaliza a pesquisadora Tania Macêdo (2020), é imprescindível considerar a presença portuguesa no território africano para entender os “romances dos retornados”. Macêdo afirma que a empresa colonial portuguesa ensejou vários escritos em que o “gesto de reconhecimento da alteridade dos lugares (e de suas gentes) a que chegaram os europeus fossem escritos com a pena do heroísmo [...] e a tinta do exotismo, fazendo com que a conquista e a pilhagem, por exemplo, se transformassem em viagem monumental” (MACÊDO, 2020, p. 116).

É todo este arcabouço sociocultural e histórico que constitui a criação do personagem Rui. Paulo Alexandre Pereira (2016) debate a construção da uma “pátria-miragem”, na qual Rui e sua família, envoltos pela mítica da grande nação portuguesa, constroem um imaginário fraudulento sobre Portugal. A “inflação mitológica de uma pátria magnificada a partir das margens coloniais não será estranha à intermediação desvirtuante das palavras e das imagens que, na distância, supriam uma falha imaginária” (PEREIRA, 2016, p. 89), uma vez que, além da propaganda do governo ditatorial português, outras referências, como cartas dos familiares, fotos antigas e memórias dos pais contribuem para a perpetuação de uma “iconografia de contornos fetichistas do centro imperial” (PEREIRA, 2016, p. 89). Essa mitologia lusitana vai também servir de parâmetro para as inúmeras críticas que o narrador e sua família tecem sobre Angola, seu povo e sua cultura. Em um grande exercício etnocêntrico, Rui vai padecer de uma espécie de “síndrome do colonizador”.

Cláudia Amorim e Suzana Silva (2021) acentuam que, durante a narrativa, o narrador-personagem Rui deixa transparecer “inconscientemente” o “discurso do colonizador”. Ao mesmo tempo em que ele relata a sua vida em Angola e o bom relacionamento com os demais colonos, sua fala é marcada pela naturalização de um sentimento de superioridade, de domínio e de poder. Rui, apesar de ainda ser muito jovem,

Demonstra estar afinado com a visão de mundo colonialista e racista de seus pais e da maior parte dos colonos portugueses, o que torna o relato cada vez mais próximo da realidade estabelecida no contexto da guerra pela independência e da guerra civil, sendo o jovem incapaz de se dar conta dos privilégios garantidos por sua condição e

por sua cor. esse viés colonialista parecia aos colonos naturalizado, sustentando-se na própria organização da sociedade (AMORIM; SILVA, 2021, p. 200).

Na primeira parte de *O retorno*, Rui traz reflexões e memórias sobre a sua vida e a sua família em Luanda, capital de Angola, além do caos instaurado no país com os movimentos de libertação nacional e intercalando esses elementos com a narrativa do último dia em da família em solo africano. Entretanto, desde o início Rui já adota um discurso “colonizador” em sua narrativa, que fica diretamente explícito em passagens sobre o último dia em Luanda, quando Rui declara: “A nossa Angola acabou” (CARDOSO, 2013, p.14), em uma clara alusão à “Angola dos portugueses”, no sentido de fim do domínio português com a revolução e os movimentos de independência. Mas é nas comparações que a pretensão de superioridade sobre aqueles outrora colonizados fica mais nítida. Logo no início da sua narrativa, Rui traça uma comparação entre a metrópole e a colônia, afirmando que na metrópole há cerejas e que “as raparigas daqui não sabem como são as cerejas, dizem que são como as pitangas” (CARDOSO, 2013, p.7), numa primeira demonstração de superioridade frente a uma aparente falta de conhecimento do mundo por parte dos africanos. Ele segue fazendo comparações entre Portugal e Angola, nas quais a metrópole é sempre destacada como imponente, moderna, melhor, enquanto o país africano é descrito como um lugar atrasado, quente, desorganizado.

Os comentários de Rui refletem uma ideia de superioridade da metrópole em relação à colônia embutida na cabeça do narrador. Uma vez Rui conta que “os pretos corriam atrás do carro, abriam a boca para engolir a névoa que matava o paludismo [enquanto] os brancos não, as vizinhas sabiam que aquele fumo fazia mal e proibiam os filhos como os proibiam de chapinhar na água da chuva por causa da filária” (CARDOSO, 2013, p. 10), revelando desdém em relação aos costumes locais angolanos. Em outro momento, ao comparar os portos dos dois países, Rui descreve que o porto em Luanda “tinha um cheiro ácido, como se o mar tivesse azedado, [já] o porto em Lisboa não cheirava mal” (CARDOSO, 2013, p. 25). O narrador nunca havia estado em Lisboa até o momento em que foge para Portugal e, por isso, não teria como saber que o porto de Lisboa não fede; assim, percebemos a voz de outras pessoas (colonos portugueses) na fala de Rui. Segundo Alleid Machado, todo o discurso inicial de Rui

Suscita, implicitamente, outro, de ordem histórica. Como se sabe, Portugal sempre esteve à sombra de um passado glorioso que se colocava como paradigma para as projeções temporais do presente e do futuro. Nesse sentido, estar preso ao passado equivale a estar preso a um modelo idealizado: a do país colonizador, com seus heróis e mitos, com suas batalhas e conquistas, que, no caso de *O retorno*, simbolicamente se faz representar pela terra outrora conquistada: Luanda (MACHADO, 2014, p. 31).

Ao reportar a conversa entre uma vizinha e sua mãe, na qual a primeira declara que “os pretos têm outra constituição e não há nada neste inferno que lhes faça mal” (CARDOSO, 2013, p.11-12), ele resgata não somente as ideias de determinismo biológico do século XIX, mas também atribui uma conotação negativa a Angola ao compará-la ao inferno religioso. Aliás, são registradas diversas opiniões negativas sobre o território angolano na primeira parte do romance. Ao falar da doença que acomete sua mãe, Rui atribui seus esquecimentos e sua desorientação à estadia de D. Glória em Luanda. Ele dispara: “A culpada de a mãe ser assim é esta terra. Sempre houve duas terras para a mãe, esta que a adoeceu e a metrópole, onde tudo é diferente e onde a mãe também era diferente” (CARDOSO, 2013, p. 11). A África, assim, é apresentada como uma terra “alimentada por uma ancestralidade mítica, teria contaminado a mãe com uma doença nervosa, talvez esquizofrenia, mas que ganha ares de feitiço demoníaco” (ANGELINI, 2013, p. 50).

O pai, por outro lado, não se conformava com a perda da propriedade para a “revolução” e a violência contra os brancos por parte dos negros, classificados por ele como assassinos ingratos. Tanto é que Rui confessa ao leitor os planos do pai, que resolveu comprar bidões de gasolina para atear fogo aos bens e matar a cachorra da família, Pirata, justamente para não deixar nada a ser usufruído. Apesar de não acreditar que o pai cumprirá com o que disse, ao comentar o plano de fuga da família, Rui revela: “O pai vai lá ter depois. Depois de matar a Pirata e de deitar fogo à casa e aos caminhões” (CARDOSO, 2013, p.8).

Já na metrópole, Rui continua mostrando visões que reforçam o estereótipo negativo do país africano, desta vez, proferidos por portugueses da metrópole. A sua professora, por exemplo, ao repreendê-lo durante a classe, “avisa”: “Ó menino isto aqui não é a selva, não é lá de onde vens, aqui há regras” (CARDOSO, 2013, p.139). Em trechos como os mencionados anteriormente, Rui apresenta Angola ao leitor como um país corrompido, imoral, sem qualquer lei e “incivilizado”, mostrando uma postura do “colonizador” português, que se sente superior ao colonizado por ele subjugado.

Outra característica fortemente presente no relato de Rui é a questão do racismo, consequência direta do pensamento colonial português. Em várias passagens é possível encontrar Rui ofendendo diretamente os angolanos, seja por sua cor, seus traços fenóticos ou seu intelecto, os quais o narrador julga serem inferiores. Ao fazer uma descrição da irmã no início da história, Rui relata que ela, ao tentar prender os cabelos, nunca consegue apanhar os caracóis louros rentes à nuca. Então ele comenta: “até são bonitos, mas minha irmã detesta-os, cabelo de preta, os miúdos do bairro diziam-lhe isso para irritarem” (CARDOSO, 2013, p. 15). Aqui, percebe-se um menosprezo pelo cabelo cacheado ou crespo, visto que essa característica

é vista como ofensa não só por Maria de Lurdes, a irmã, mas também usada como “xingamento” pelas demais crianças das redondezas. Em outro momento, Rui fala sobre Malaquias, empregado do pai para quem foi dado um carro Dodge antigo. Rui adota uma fala extremamente racista, como se analisasse cientificamente um objeto, fazendo uma distinção entre nós (brancos superiores) x eles (negros inferiores), quando diz:

[...] O Malaquias estava contente, era dono de qualquer coisa, o problema é que eles não têm nada na cabeça, eles são os pretos, os que conhecemos e os que não conhecemos. Os pretos. A não ser que se queira explicar o que são, aí é o preto, o preto é preguiçoso, gostam de estar ao sol com os lagartos, o preto é arrogante, se caminham de cabeça baixa é só para não olharem para nós, o preto é burro, não entendem o que se lhes diz, o preto é abusador, se lhes damos a mão querem logo o braço, o preto é ingrato, por muito lhes façamos nunca estão contentes, podia-se estar horas a falar do preto mas os brancos não gostavam de perder tempo com isso, bastava dizer, é preto e já se sabe do que a casa gasta (CARDOSO, 2013, p. 25).

A fala de Rui choca o leitor não somente pela agressividade e o cunho ofensivo das suas palavras. O que mais chama atenção é que sua fala parece recuperar o discurso de outra pessoa, provavelmente do seu próprio pai, mostrando não somente a postura racista do colono, mas o racismo estruturante instaurado pelo colonialismo. Nota-se que esse comportamento é transmitido de forma hereditária e, como as crianças muitas vezes são reflexos de seus responsáveis, Rui acaba por reproduzir o comportamento racista que aprendeu com sua família e os vizinhos, na comunidade em que foi criado.

A síndrome do colonizador, com sua pretensa superioridade e seu racismo, mais herdados do que inatos ao narrador, fazem com que Rui não se identifique com a terra em que nasceu e passou sua infância. Suas relações se restringem à família e os vizinhos, também famílias de colonos, que formam uma espécie de bolha e não lhe permitem desenvolver uma relação de pertencimento com sua terra natal. Entretanto, conforme será debatido a seguir, Rui terá suas expectativas frustradas ao perceber que também não pertence à tão sonhada metrópole.

### 3.3 Não pertencimento a Portugal: a síndrome do retornado

“Só que a banda nunca mais passou” (CARDOSO, 2013, p. 32). Essa frase, mencionada na festa de ano novo de 1974, funciona como uma metáfora para sinalizar ao leitor que o “sonho do colonizador” acabou. Apesar do fio de esperança em tempos melhores que alguns personagens como Mário, pai de Rui, ainda mantinham no início de 1975, com a

desmobilização das tropas portuguesas em Angola houve o acirramento dos conflitos e o aumento da violência contra o “branco colonizador”. Consoante ao artigo de Elsa Peralta (2019), durante as negociações de independência, o ambiente entre as forças parecia cordial e conciliador e esperava-se que os brancos pudessem ser assimilados à nova sociedade angolana em formação. Todavia, a realidade se mostrou menos pacífica do que a expectativa e as “muitas tensões que se calavam no plano da negociação política acabaram por rebentar em conflitos concretos nas ruas e entre diferentes grupos políticos e populações” (PERALTA, 2019, p. 315). Há uma escalada de violência no país que forçou os portugueses a fugir da ex-colônia. Tal como na realidade, na obra de Cardoso as represálias cada vez mais intensas fizeram com que as famílias, como a de Rui, fossem obrigadas a partir em retirada para a metrópole, deixando para trás tudo o que construíram e carregando consigo apenas alguns pertences e a lembrança de uma Angola que não existia mais.

Rui e sua família fogem para a metrópole sem levar nada, deixando não só a vida como também o pai para trás. Ao chegar a Portugal, a família passa por muitos percalços, tentando sobreviver enquanto aguarda a vinda do pai de Luanda. Sob a alcunha de “retornados”, termo delimitado pelos portugueses metropolitanos para se referir aos portugueses vindos das colônias, os personagens enfrentam diversos percalços, como preconceito, indiferença, desesperança, desemprego e abandono por parte do governo, percebendo que a metrópole, diferente do que imaginavam, se revela um lugar banal e hostil.

Tania Macêdo (2020) pontua que o romance de Dulce Maria Cardoso tenta dar conta de uma viagem em “sentido oposto”, com os colonos chegando à metrópole devido à libertação das antigas colônias. Tal deslocamento mostra um mundo onde as prerrogativas do “branco colonizador não existiam e no qual os antigos heróis enfrentariam as hostilidades dos moradores em Portugal que temiam pelos seus empregos em face da grande onda migratória a qual, segundo o estudo de Rui de Pires (1984), abrangia cerca de quinhentas mil pessoas” (MACÊDO, 2020, p. 116). Este teria sido o maior evento de impacto populacional na história contemporânea de Portugal, pois “causou um acréscimo de aproximadamente cinco por cento da população em poucos meses” (MONACO; DANTAS, 2017, p. 271).

Os pesquisadores Roberto Monaco e Gregório Dantas (2017) sustentam que este evento não foi marcante somente do ponto de vista demográfico, mas também econômico e, principalmente, social. Enquanto os metropolitanos veem quase como inaceitável a volta dos antigos colonos, os retornados percebem uma impossibilidade de se reinserirem na vida social de Portugal pós-Revolução contra a ditadura salazarista. Os dois autores comentam que “no âmbito econômico, os compatriotas que retornam são vistos como um entrave, um peso a mais

para ser carregado por uma economia debilitada. Já no âmbito social, os retornados carregam a “mácula” de terem sido exploradores do povo africano” (MONACO; DANTAS, 2017, p. 271-272). E, como indica Tania Macêdo, se por um lado o regresso forçado foi um choque para os ex-colonos, “por outro a violência do colonialismo é rasurada e, em seu lugar, desenha-se nas mentes dos retornados um paraíso terrestre de harmonia em que a guerra pela libertação sobretudo em Angola e Moçambique confunde-se deliberadamente com as lutas intestinais africanas” (MACÊDO, 2020, p. 118). A professora aponta que nesse embalo constrói-se uma vitimização do retornado, a partir de um falseamento da história real, sendo o processo de descolonização acompanhado “das mesmas ficções, dos mesmos fantasmas que durante séculos estruturaram a existência sonâmbula do nosso colonialismo inocente” (LOURENÇO, 2014, p. 212, *apud* MACÊDO, 2020, p. 118). Os portugueses que viviam nas colônias já eram considerados “portugueses de segunda classe” pelos metropolitanos, como é possível identificar no romance de Cardoso, a exemplo de uma fala do pai, Mário, ao chamar a atenção do Sr. Manuel sobre a revolução: “Não diga disparates, homem, isto vai ficar melhor, vamos deixar de ser portugueses de segunda” (CARDOSO, 2013, p. 29). Entretanto, uma vez em Portugal, os classificados como “retornados”, outrora colonizadores, agora vão ocupar o papel de dominados, sendo tratados com inferioridade e desprezo na sociedade lusitana.

A descolonização “resultou no fato de Portugal continental ver a sua população aumentar em cerca de 1/5 num período de 2-3 anos” (MENESES; GOMES, 2013, p. 97), tendo sido a maior migração em termos relativos desse tipo. Por muito tempo, pairou no país um senso comum de que havia uma integração social quase natural dos retornados à sociedade portuguesa, sem grandes conflitos ou contestações. Entretanto, o que se encontrou na prática foi uma memória fraturada sobre o período. A conjuntura da antiga metrópole já se encontrava bastante caótica na década de 70, marcada por pouco desenvolvimento econômico, altos índices de pobreza, fome, mortalidade infantil e analfabetismo. A chegada dos retornados nesse cenário pressionou ainda mais o recém-democrático estado português e sua economia já bastante fragilizada. A percepção dos portugueses da metrópole era de que o retornado viria “tirar os direitos dos portugueses que em Portugal sempre estiveram, vinha roubar-lhes o emprego, era uma pessoa vista como aventureira, exploradora de terras africanas e apresentava costumes e comportamentos diferentes perante a sociedade” (TOLENTINO, 2013, p. 6.050).

Com essa situação, acirrou-se ainda mais o preconceito entre os portugueses da antiga metrópole e os portugueses da antiga colônia. Ainda na época colonial, os portugueses da metrópole já haviam instaurado uma relação de inferioridade não só entre eles e os negros colonizados, mas também entre os brancos que nasceram na colônia. Os “metropolitanos



consideravam-se ‘branco de primeira’ e os brancos angolanos eram tidos como ‘branco de segunda’, distinção esta inscrita até no bilhete de identidade, pelo menos na passagem do século XIX ao XX” (MENESES; GOMES, 2013, p. 87), sendo discriminados até no acesso a cargos públicos e ao exército. Com a revolução de 1975 e as crescentes tensões políticas, econômicas e sociais, os retornados são vistos na metrópole com hostilidade e ressentimento.

Antes de aprofundar a discussão sobre a situação do grupo, faz-se necessário entender o conceito de “retornado” e a maneira como ele foi produzido politicamente. Segundo as pesquisadoras Maria Paula Meneses e Catarina Gomes (2013), o conceito de retornado nunca chegou a conhecer um consenso estável e, “assim como os estereótipos que foram sendo construídos, não permitem aceder à complexidade das construções e processos identitários de quem regressou, ou partiu, para Portugal – construções e processos estes marcados por fortes ambivalências, limbos e sentimentos de nostalgia e ressentimento” (MENESES; GOMES, 2013, p. 97-98). Elsa Peralta (2019) reitera que o termo “retornados” se origina a partir da criação, em 1975, do “Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN), um organismo instituído para dar apoio à chegada e integração desta população. Mas rapidamente o nome banaliza-se no senso-comum, adquirindo um sentido pejorativo e tornando-se um estigma” (PERALTA, 2019, p. 319-320). Os próprios sentidos normativo e coloquial do nome de “retornado” comportam em si mesmos um julgamento moral e ideológico. Nomear as pessoas como retornados era, assim, “considerar que [regressaram] à sua terra natal como ex-colonos num território que ocupavam e exploravam, enquanto beneficiários do salazarismo e do sistema colonial” (PERALTA, 2019, p.320).

Além de serem malvistos pela população metropolitana, sendo acusados de colonialistas e de exploradores dos negros, Peralta apresenta outras razões para o ressentimento dos metropolitanos contra os retornados. De acordo com a pesquisadora, num país

Imerso num profundo e conturbado processo de mudança social e política nestes anos pós-Revolução e massacrado por 13 anos de guerras nas colónias, os retornados eram considerados aqueles por cujos privilégios tantos jovens metropolitanos tinham perdido a vida no conflito em África, tornando-se no bode-expiatório do colonialismo português. Além disso, num país pobre com um Estado Social praticamente inexistente, os retornados eram frequentemente vistos pelos portugueses metropolitanos como concorrentes num mercado de habitação e de trabalho já muito escasso. E os portugueses metropolitanos também se sentiam ultrajados com o facto de os retornados terem acesso a apoios especiais por parte do Estado, terem alojamento gratuito, por vezes em hotéis de cinco estrelas, ou terem acessos preferenciais ao mercado de trabalho. [...] E eram vistos como uma população envolvida em atividades económicas pouco claras, em práticas sexuais permissivas, na prostituição, no consumo da cannabis. Eles, por sua vez, olhavam os portugueses metropolitanos com desdém, considerando-os conservadores, atrasados e de

mentalidade retrógrada, ressentidos pelo estigma que lhes era dirigido (PERALTA, 2019, p. 320).

Todos esses fatores contribuíram para um certo destacamento dos retornados. Em contrapartida a uma aparente integração desses à sociedade portuguesa, sob uma equivocada homogeneização da categoria “retornado”, o que se conferiu, na realidade, foi uma incorporação parcial desses migrantes. O nível de integração variou não somente em relação a marcadores raciais (tendo os brancos mais facilidade de serem assimilados do que os negros), mas também marcadores sociais. Peralta acentua que havia diferentes categorias de indivíduos, os “não retornados”, os “retornados independentes” e os “retornados do IARN”. Os indivíduos mais abastados, que já possuíam uma boa condição financeira na colônia, conseguiram se integrar com facilidade na sociedade portuguesa. Por outro lado, os “retornados do IARN”, ou seja, aqueles que dependeram do governo em termos de alojamento, rendimento e bem-estar material, “têm níveis de integração social muito mais baixos, os quais correspondem largamente a uma também mais baixa situação social antes do retorno” (PERALTA, 2019, p. 326). Em outras palavras, aqueles que já ocupavam as camadas mais baixas da sociedade na colônia tiveram um deterioramento de suas condições de vida em Portugal.

Tanto Peralta (2019), quanto Meneses e Gomes (2013), resgatando leituras como as de Eduardo Lourenço e de Boaventura de Sousa Santos, constatam que esse rechaço dos retornados foi abafado pela sociedade portuguesa durante muito tempo, uma vez que a “versão ‘oficial’ da história empolga a narrativa dos descobrimentos, base da construção do império, assegurando-se, assim, a perpetuação da referência do império como foco central do processo identitário português” (MENESES; GOMES, 2013, p. 98), representação pertinente até hoje no ideal identitário lusitano. Dessa maneira, não cabiam os problemas e conflitos associados a processos de ruptura, como foram as lutas pelas independências. A própria nação portuguesa saía de um difícil processo político, a ditadura salazarista, e buscava uma certa estabilidade, ao menos quanto a sua identidade. Por isso, silêncios e omissões sobre situações como a dos retornados eram preteridos, visto que esses migrantes colonos regressavam, “na generalidade dos casos, a coberto de um manto de ingloria, a uma metrópole que não conheciam” (MENESES; GOMES, 2013, p. 98). Pode-se pensar, assim, que a obra de Dulce Maria Cardoso tem como uma de suas funções dar voz àqueles que foram silenciados, para mostrar que suas memórias e seu sofrimento de fato existiram.

É dentro deste cenário que encontramos a narrativa de *O retorno*. O narrador Rui, assim como a grande maioria dos portugueses, partilhava de um ufanismo pela pátria lusitana, construído com base nas grandes glórias dos descobrimentos constantemente resgatadas pela

história portuguesa, como no período do romantismo tardio ao final do século XIX ou na ditadura salazarista de meados do século XX. Contudo, essas construções fantasiadas da metrópole e da identidade portuguesas se revelaram falácias. Retomando Pereira (2016), havia na mente de Rui (e, provavelmente, de todos os portugueses que viviam em Angola) uma “inflação mitológica de uma pátria magnificada a partir das margens coloniais” (PEREIRA, 2016, p. 89), que contribuíram para essa falha imaginária quanto à metrópole. O professor frisa em seu artigo que tanto as cartas dos familiares de Rui que estavam na metrópole quanto as fotografias enviadas por eles ou guardadas pela mãe D. Glória “devolviam uma iconografia de contornos fetichistas do centro imperial, concorrem para a perpetuação de uma fraudulenta pastoral metropolitana que só o regresso ajudará a reduzir a uma escala invariavelmente desqualificante” (PEREIRA, 2016, p. 90).

O primeiro contato de Rui com o leitor já mostra o seu encantamento com a metrópole, ainda que este nunca tenha estado lá fisicamente. Ele inicia seu relato dizendo: “Mas na metrópole há cerejas. Cerejas grandes e luzidias que as raparigas põem nas orelhas a fazer de brincos. Raparigas bonitas como só as da metrópole podem ser” (CARDOSO, 2013, p. 8). Esta cena é repetida por ele algumas vezes no início do romance, como se fosse um eco, denotando assim uma constante reiteração da imagem da metrópole. “Mas na metrópole há raparigas lindas. Raparigas com brincos de cerejas, laços de cetim no cabelo e saias rodadas pelo joelho como nas revistas que comprava na tabacaria do Sr. Manuel” (CARDOSO, 2013, p.28). Essa idealização é baseada não somente nas cartas e fotos mandadas pela família, mas também ouvida nos discursos dos pais e de outros portugueses na colônia e nas mídias importadas de Portugal, que replicam paisagens, hábitos e características de sua gente.

Ao longo da primeira parte do livro, Rui sempre faz comentários enaltecendo a metrópole. Ao receber pacotes de Portugal, enuncia que “quando abriram a encomenda da metrópole, minha irmã e eu vimos cerejas pela primeira vez [...] não há frutas melhores que as cerejas” (CARDOSO, 2013, p. 39). Na mesma página, relata que a mãe estava “com um turbante branco na cabeça e o tio Zé a dizer-lhe que ela estava fina como as mulheres de Lisboa” (CARDOSO, 2013, p. 39). Tudo na metrópole “era diferente”. O que passa despercebido, talvez, é que a imagem das “moças com brincos de cereja” a qual Rui faz referência é sempre a mesma, estática, posada, provavelmente uma alusão da autora a Portugal e a sua posição de inércia ao longo da história, um país preso a valores e a uma glória antiga que já não condizem mais com a sua realidade atual.

Contudo, uma vez chegando à metrópole após deixar Angola, é evidente o sentimento de desilusão do narrador com Portugal. Em uma frase Rui resume o que sente: “Então a

metrópole afinal é isto” (CARDOSO, 2013, p. 65). Tal como indicam as pesquisadoras Cláudia Amorim e Suzana Silva (2021), a metrópole do imaginário de Rui era muito mais interessante do que a realidade com a qual ele se depara ao aportar em Lisboa. Esse “desencanto perpassará toda a narrativa desde a sua chegada a Lisboa, e irá se amalgamar a seu relato distanciado; o relato de alguém que ocupa um lugar marginalizado” (AMORIM; SILVA, p. 202). A desilusão passa a acompanhar Rui e sua família e, à medida que vão conhecendo a cidade e as pessoas, as decepções chegam como ondas do mar. Quando observa ao seu redor, ele percebe que toda a grandiosidade da metrópole na realidade não existe. “O cenário, talvez, idílico de Portugal, construído em seu imaginário ao longo da vida passada em Luanda, portanto, logo será substituído por uma realidade das mais hostis, ou seja, por uma terra bem diferente das aulas de história e dos mapas das aulas de geografia” (MACHADO, 2014, p. 33).

Na maior parte do livro, diversos são os momentos em que Rui vai expressar sua inconformidade e, até mesmo, sua decepção com a metrópole. Logo após o desembarque em Portugal e a transferência para um hotel “cinco estrelas” pelos cuidados do IARN, o narrador fala sobre suas primeiras impressões, afirmando que a metrópole

Tem de ser como este hotel que até no elevador tem uma banquetta forrada a veludo. Portugal não é um país pequeno, era o que estava escrito no mapa da escola, Portugal não é um país pequeno, é um império do Minho ao Timor. A metrópole não pode ser como hoje a vimos no caminho que o taxi fez, ninguém ia nos obrigar a cantar hinos aos sábados de manhã se a metrópole fosse tão acanhada e suja, com ruas tão estreitas onde parece que nem cabemos (CARDOSO, 2013, p.83).

Na passagem acima, fica marcada a incredulidade de Rui sobre a metrópole real. O narrador não consegue acreditar que toda a imensidão de Portugal, aprendida na escola da colônia, na verdade é um pequeno pedaço de terra, nem que Lisboa é suja e sem graça. Ou seja, o mito de Portugal glorioso vai se desfazendo pouco a pouco. Na página seguinte, ele continua desolado, não acreditando no que vê:

Não, a metrópole não pode ser como hoje a vimos. A prova de que Portugal não é um país pequeno está no mapa que mostrava quanto o império apanhava da Europa, um império tão grande como daqui até a Rússia não pode ter uma metrópole com ruas onde mal cabe um carro, não pode ter pessoas tristes e feias, nem velhos desdentados nas janelas tão sem serventia que nem para a morte têm interesse (CARDOSO, 2013, p. 84).

A metrópole vai se tornando cada vez mais fria, sem graça e adversa. Até mesmo em uma passagem comentando sobre o clima, Rui conclui: “Agora então que o verão acabou acho que a tristeza da metrópole entra em nós como se fosse o ar que respiramos. E o frio. Nunca

pensei que o frio fosse assim. [...] Ainda não vi coqueiros aqui, não deve haver, a metrópole não tem quase nada [...]” (CARDOSO, 2013, p.136). As pessoas, que outrora eram vistas como bonitas, perdem sua “aura”, conforme Rui relata: “Não há assim tantas raparigas bonitas na metrópole, em geral são até feias, muito mais feias do que as de lá, têm o cabelo oleoso a escorregar-lhes pelas costas que é um desgosto e os dentes encavalitados com sarro de leite, parece que nem os lavam [...]” (CARDOSO, 2013, p. 148). Essas passagens mostram o enorme desgosto que Rui e sua família sentem não só com relação à sua recepção ao chegarem em Portugal, mas em relação ao próprio país. Toda a identidade lusitana “herdada”, de orgulho e glória nacionais, do grande mito do império português, é confrontada e duramente desfeita desde o momento em que a família chega em Portugal. Enquanto tentam se adaptar, a decepção só aumenta, assim como as críticas à metrópole, fazendo com que Rui tenha até momentos de nostalgia do período que viveu em Angola.

A ajuda que o governo português oferece para a família de Rui acaba sendo pouca e, por isso, os membros têm dificuldade de recomeçar a sua vida em Lisboa. Se considerarmos a diferença entre os retornados anteriormente comentada por Peralta, percebe-se que a família de Rui não era tão abastada assim durante sua vida na colônia, o que explica, em parte, a situação financeira complicada da família. Muitos retornados também passam constantemente por humilhações e preconceitos, o que contribui ainda mais para esse sentimento de desolação do narrador e sua família. Portugal, além de ser totalmente diferente do que era veiculado, se mostrava uma terra hostil para os retornados, ainda que estes também fossem portugueses (como já mencionado, muitas vezes considerados “portugueses de segunda categoria”).

Outro ponto relevante é a inversão de papéis sociais que Rui e sua família parecem sofrer em Portugal. Outrora, em Luanda, eram os colonizadores, estavam em uma posição de dominação. Agora, em Lisboa, apesar de serem considerados portugueses, são vistos como retornados, identidade que vai lhes conferir uma posição mais baixa na sociedade, de exclusão, e passam a ser “dominados” por outros. Nota-se que as “dicotomias mutuamente excludentes colonizador/colonizado ou branco/negro são agora transpostas para os colonos em situação de retorno, reconvertendo-se, em contexto pós-imperial, numa disjunção heterofóbica entre portugueses residentes e retornados” (PEREIRA, 2016, p. 91). Os brancos retornados são subjugados como os negros, um efeito da colonização já mencionado por Laura Padilha (1999).

É possível perceber essa mistura de papéis em diversas passagens, como o período em que a família fica abrigada em um hotel. Rui conta que quem os “empregados gostam mesmo de servir são os hóspedes, os hóspedes normais, quando os há. Hóspedes que não se misturam conosco, hóspedes sentados nas mesas que lhes estão reservadas e onde não nos podemos

sentar” (CARDOSO, 2013, p. 92). Apesar do hotel ser a sua residência, os retornados não podem transitar em todos os espaços, não podem comer nem fazer tudo o que querem. A diretora do hotel havia proibido os retornados de “incomodarem os hóspedes”. É possível fazer uma comparação à situação dos angolanos durante a colonização que, apesar de estarem em sua terra natal, eram proibidos de trabalhar ou morar onde quisessem, por exemplo. *O retorno* “ilustra exemplarmente o modo como o colonizador de ontem pode bem vir a tornar-se no subalterno de amanhã” (PEREIRA, 2016, p.92).

Essa segregação também fica evidente em outro espaço importante, o da escola. Rui enfrenta diversas situações de depreciação no liceu em Portugal, às quais ele reage com agressividade e inconformismo. Até a professora separa a sala de aula por filas, uma delas sendo a dos alunos retornados. Rui xinga a professora e reclama que “a puta a justificar-se, os retornados estão mais atrasados, sim, sim, devemos estar, devemos ter ficado estúpidos como os pretos [...]” (CARDOSO, 2013, p. 140). A pesquisadora Carina Lessa (2015) reforça que os alunos retornados como Rui, pela própria condição da partida e chegada repentina em terras lusitanas, “ainda não [se estabeleceram] financeiramente [e] recebem roupas usadas de uma instituição denominada IARN e tíquetes para se alimentarem na hora do intervalo escolar. Sua irmã, Milucha, não usa o tíquete para se desvencilhar da marca de exclusão” (LESSA, 2015). Apesar das estratégias desenvolvidas pelos retornados para disfarçar sua condição, tal como a irmã de Rui, eles sofrem constantes discriminações e exclusões na sociedade portuguesa.

A todo momento Rui e sua família são lembrados de que “não são bem-vindos” em Portugal. O professor Paulo Ricardo Angelini (2013) atesta que os retornados “experenciam um nacionalismo tão nocivo quanto aquele que este combatia, do antigo regime, e que propunha uma educação e uma conversão aos moldes de quem ali já estava. É o olhar censor do herói fundador, do português de primeira para o português de segunda” (ANGELINI, 2013, p. 54). O próprio narrador de *O retorno* confirma o desprezo: “Os de cá ficam furiosos conosco mas não queremos saber, de qualquer maneira os de cá não gostam de nós” (CARDOSO, 2013, p. 102).

Tal como em Angola, em Portugal Rui se torna um estranho. Tudo o que sonhou ser a metrópole se revelou uma miragem. Rui não consegue se integrar nem se sentir português. Por outro lado, a sociedade portuguesa não lhe enxerga como português “de verdade”, uma vez que carrega a alcunha de “retornado”. Até mesmo o título da obra, *O retorno*, parece ironizar a trajetória do narrador, uma vez que este “volta” para um lugar em que nunca esteve. “Rui nasce e cresce em outra terra, uma terra que também nunca foi completamente dele. Amadurece no decorrer da narrativa e, quanto mais fincado estiver em Lisboa, menos português irá se sentir.

Contudo, quando ainda em Angola, reproduzia o discurso do preconceito” (ANGELINI, 2013, p. 50). Sem se identificar com Angola ou Portugal, a Rui resta o vazio identitário, o “não lugar”.

### 3.4 Fragmentação e o “não lugar” do personagem Rui

Alguns pesquisadores, como Sheila Khan (2008), enxergam a identidade pós-colonial como híbrida, condição própria do fato de sentir “como seu ventre as duas pátrias” (KHAN, 2008, p. 98). Ou seja, o indivíduo pode se configurar com traços tanto da cultura primeira quanto da dos colonizadores. A existência de uma “suposta interculturalidade colonial, e retomando o pensamento de Stuart Hall sobre as continuidades históricas e culturais na pós-modernidade, [faz] pensar que estes mesmos hibridismos e intercâmbios culturais também se prolongaram até ao presente pós-colonial” (KHAN, 2008, p. 98). Como o narrador Rui não “pertence” nem a Angola, nem a Portugal, o hibridismo surge como uma possibilidade de solução para definição da sua identidade.

Entretanto, o narrador criado por Dulce Maria Cardoso não se constitui como uma união entre os dois “mundos” que habitou. De um lado, ele sempre rechaçou tudo o que de fato esteve ligado a Angola. Quando se mostra nostálgico de sua infância na ex-colônia africana, as referências que cita estão sempre ligadas à “bolha” de colonos portugueses, e não por uma situação de integração igualitária e real entre portugueses e angolanos *in loco*. Por outro lado, percebe-se que, apesar do perfil “colonizador” herdado por Rui, este não se encaixa entre os metropolitanos. Há o choque da desilusão, uma vez que a grandiosidade portuguesa, construída fora de suas próprias linhas europeias, foi desde sempre uma ficção (LOURENÇO, 2001), ou seja, uma aclamação de Portugal muito mais baseada nas glórias passadas do que em sucessos contemporâneos, mas a qual é repetida para se fazer acreditar. Sem contar que a própria recepção dos retornados em terras lusitanas não é a das melhores, visto que são sempre percebidos ex-colonos exploradores, relegados à alcunha de “portugueses de segunda classe”. Logo, a Rui não resta nenhum lugar no qual se enraizar. É como se estivesse exilado (Said, 2003) ou órfão (Ferreiro, 2018). O narrador passa a ocupar, assim, o “não lugar identitário”.

Recuperando o que foi anteriormente discutido sobre o “não lugar”, Marc Augé (2012) ressalta que a formação de um grupo social se dá na “experiência de uma sociedade precisamente localizada no tempo e no espaço, mas também de um indivíduo qualquer dessa sociedade [...] [que] se identifica com a sociedade da qual ele não passa de uma expressão”

(AUGÉ, 2012, p. 25). Augé reforça que essa seria a ideia de uma “individualidade de síntese, expressão de uma cultura, ela própria, considerada como um todo” (AUGÉ, 2012, p. 25) podendo assim, cultura e individualidade, sob certos contextos (a exemplo da nacionalidade) ser expressões recíprocas, ainda que não comportem totalidades absolutas. Mesmo que as culturas e as identidades sejam abstrações e não sejam estáticas, sendo elas construções em constante transformação, restam algumas práticas ou características que acabam distinguindo um grupo social de outro, formando identidades.

Nesse sentido, ao contrário de autores como Carina Lessa (2015), que enxergam um “elo” entre Rui e as duas terras em que viveu, percebe-se que o narrador de *O retorno* não consegue construir um vínculo de pertencimento com nenhuma das duas culturas com a qual teve contato. Marc Augé contrapõe as noções de lugar e não lugar, delimitando que “o lugar e o não lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente - palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo da identidade e da relação” (AUGÉ, 2012, p. 74). O lugar se refere, pelo menos, “a um acontecimento (que ocorreu), a um mito (lugar-dito) ou a uma história (lugar histórico)” (AUGÉ, 2012, p. 77). Por outro lado, uma vez que o “não lugar” é um espaço onde não há uma concretude, uma continuidade ou uma fidelidade de pertencimento, esta parece ser a categoria adequada para definir a identidade do narrador Rui, pois “o espaço do não lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude” (AUGÉ, 2012, p. 95).

Os retornados, uma vez forçados a partir, abandonando tudo o que têm para trás, ficam completamente perdidos. Parecem estar permanentemente em trânsito, uma vez que não conseguem aportar a alma em um lugar, vivendo em uma espécie de “vão espaço-temporal” entre o passado e o futuro. Eles se aproximam do que Augé delimita como “viajantes acidentais”, ou seja, aqueles indivíduos para os quais

Nem a identidade, nem a relação, nem a história fazem realmente sentido, onde a solidão é sentida como superação ou esvaziamento da individualidade, onde só o movimento das imagens deixa entrever, por instantes, àquele que as olha fugir, a hipótese de um passado e a possibilidade de um futuro (AUGÉ, 2012, p. 81-82).

Com base no trabalho de Michel de Certeau, Augé também concebe o “não lugar” a partir de uma metáfora sobre a infância. De acordo com o antropólogo, praticar o espaço é “repetir a experiência jubilosa e silenciosa da infância” (CERTEAU, *apud* AUGÉ, 2012, p. 78). Em outras palavras, a infância seria “a experiência da primeira viagem, do nascimento como experiência primordial da diferenciação, do reconhecimento de si como si mesmo e como o outro, que reitera a do andar como primeira prática e do espaço e a do espelho como a primeira



identificação com a imagem de si” (AUGÉ, 2012, p. 79). Essa reflexão é extremamente interessante, principalmente se lembrarmos que o narrador de *O retorno* é um adolescente, ou seja, está saindo da infância. É possível entender a escolha da autora por um narrador pueril, visto que é justamente nesse período em que se inicia a formação da identidade e do caráter de um indivíduo. A estranheza que sente a pessoa retornada com o sentimento de não pertencimento se equivale ao adolescente que inicia sua vida na sociedade e tenta formar sua personalidade, ainda em construção.

Boaventura Souza Santos (1999) também é um dos autores que abordam a temática da identidade no pós-colonial, principalmente a identidade portuguesa. Ao discutir teses sobre a “redescoberta” de Portugal sobre si mesmo em *Pela mão de Alice*, o sociólogo português anuncia que Portugal é uma sociedade “semiperiférica”, ou seja, foi um país simultaneamente colonizador e colonizado ao longo da história. “Portugal era o centro em relação às suas colônias e a periferia em relação à Inglaterra. [...] O fim do império colonial não determinou o fim do caráter intermédio da sociedade portuguesa, pois este estava inscrito na matriz das estruturas e das práticas sociais dotadas de forte resistência e inércia” (SANTOS, 1999, p. 58).

Dessa forma, ele aponta que a cultura portuguesa não tem um conteúdo singular, mas apenas uma forma, “e essa forma é a fronteira, ou a zona fronteira” (SANTOS, 1999, p. 132). Para Santos, a fragmentação é “simultaneamente causa e efeito de um déficit de hegemonia cultural por parte das elites, do que resulta que os diferentes localismos culturais dizem mais sobre a cultura portuguesa do que a cultura portuguesa sobre eles” (SANTOS, 1999, p. 134).

Isso leva o sociólogo a afirmar que a cultura portuguesa seria “o estar na fronteira”. Ela se constitui como tal não porque seja centralizada e considera o exterior vazio, uma terra de ninguém, mas justamente por não ser centralizada, fazendo com que o vazio, na verdade, estivesse dentro da cultura portuguesa em si. A ausência de diferenciação e de identificação acabaram criando, por sua vez, um vazio substantivo. Sendo assim, a identificação de Portugal no trajeto histórico-cultural da modernidade oscilou entre “europeu” e “selvagem”, tanto para o colonizador como para o emigrante. “A zona fronteira é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização” (SANTOS, 2004, p.134).

Com base no trabalho de Boaventura Souza Santos, a professora Eliana Tolentino (2017) estipula o “não lugar” no qual os retornados se inserem como algo característico da pós-colonização, que abriu espaço para a construção de uma “cultura fronteira”. Em seu artigo *Retorno e retornados - um não lugar, um não estar*, ela afirma que a identidade é “mutável, negociada, transitória e em constante transformação” (TOLENTINO, 2017, p. 6.051) e que o

contato com o colonizado em muito já havia questionado a visão centralizada que Portugal possuía de si mesma, mas com a descolonização a identidade político-cultural portuguesa foi desconstruída.

Tolentino trabalha ainda com o conceito de pós-memória, de Marianne Hirsch (1990), aplicado ao contexto da descolonização. Ela afirma que a geração que nasceu e cresceu nas colônias, ou seja, os jovens retornados, “herdaram uma memória que lhes foi passada pela narrativa, pelas fotografias, pelas vivências que lhes surgem em lembranças às vezes turvas e confusas” (TOLENTINO, 2017, p. 6.054), sendo, portanto, herdeiros de uma pós-memória. Obras como *O retorno* apontam para o diálogo entre as gerações, “para a lacuna narrativa possível e talvez única construção dessa memória, dessa história, desses traumas via ficção” (TOLENTINO, 2017, p.6.055).

Na obra de Cardoso diversos são os momentos em que fica evidente essa lacuna identitária. Paulo Angelini (2013) expõe, por exemplo, a situação do hotel, em que a padronização de comportamento exigida pela gerente, assim como o preconceito velado em suas falas, “pressupõe que todo um grupo populacional, muitos dos quais nascidos e criados sob os efeitos de uma cultura diferenciada, constitui-se uma comunidade à deriva, inserida num entre-lugar” (ANGELINI, 2013, p. 55). Os personagens não são considerados “selvagens” por ela ainda que vindos da colônia mas, ao mesmo tempo, não podem ser elevados à categoria de hóspedes e não podem, assim, usufruir do espaço do hotel da mesma forma que os demais. Está posta, assim, uma nova relação, o nós (portugueses da metrópole) x eles (portugueses retornados), na qual os últimos não são bem-vindos.

A desorientação é outra característica marcante do “não lugar” que Rui e sua família ocupam. Logo quando chegam em Lisboa e vão para o hotel, os personagens se sentem perdidos. Rui relembra: “Não sabíamos o que haveríamos de fazer e era como se tivéssemos a entrar no mapa rasgado [...]. 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, 2013, p. 77). Em outra ocasião, já instalados no hotel, Rui e sua família continuam perdidos, desnorteados com tudo o que estão vivendo, sem referências. “Nunca sabemos o que fazer, [...] nunca sabíamos aonde ir, era como se nunca tivéssemos bem em lado nenhum” (CARDOSO, 2013, p. 120-121). Essa sensação de alienação da realidade e de si próprio perdura ao longo da narrativa, como um traço característico da figura do migrante que, no caso de Rui, nunca se resolve.

Assim como no hotel, em outros locais de socialização, como na escola, percebe-se ainda um apagamento e um menosprezo pelos retornados. O narrador reclama que “a puta da professora, um dos retornados que responda, como se não tivéssemos nome, como se já não

bastasse ter-nos arrumado numa fila só para retornados” (CARDOSO, 2013, p. 140). É nítido aqui que não há uma identidade para o retornado fora dessa alcunha, uma vez que o nome dele não importa, como se não merecesse ser reconhecido como um indivíduo, apenas participando na massa homogeneizada de retornados. A condição do retorno é usada como uma forma de exclusão dentro da sala de aula. Os retornados vivem, assim, uma invisibilidade dentro da sociedade portuguesa, na qual sua voz é silenciada e sua condição pouco importa.

Rui não “é”. Não se identificava com Angola. Também não se identifica com Portugal. Ele se resume à “expressão da marginalidade, não só por ser um retornado no contexto da descolonização, como também pelo fato de ser um jovem, a quem não se costuma ouvir” (AMORIM; SILVA, 2021, p. 203). Em meio aos sentimentos de não pertencimento, invisibilidade e desorientação, o narrador vai amadurecer e construir novas bases para formar sua identidade. Longe da ideia de uma identidade nacional, uma identificação com uma cultura político-social, a identidade de Rui vai se constituir principalmente em torno de sua família. É o seu núcleo familiar (pai, mãe e irmã) que vão constituí-lo como indivíduo.

Em *O retorno*, nota-se uma duplicidade de temáticas, cujo título se refere não somente à volta dos retornados à Portugal, mas também do pai de Rui, Mário, ao convívio familiar. Ao longo de todo o período em que o pai fica afastado, Rui precisa crescer para tentar manter a família unida e tentar prover um mínimo de estabilidade para o grupo. “Eu não sinto que mudei mas tenho a certeza que se a mãe que usava o pó azul nos olhos me visse agora aqui ia dizer, não pareces tu. E não havia de ser só por causa de a barba ter crescido” (CARDOSO, 2013, p.262). Em consoante a Amorim e Silva, o retorno do pai ao final da obra parece firmar a identidade de Rui, em uma ideia de pertencimento viável dentro do contexto de esfacelamento da identidade “imperialista” português.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, buscou-se discutir a questão da identidade no período pós-colonial; mais precisamente, a identidade dos chamados retornados, aqueles portugueses que deixaram a metrópole em prol de uma vida melhor na colônia ou os filhos desses colonos nascidos ou não na colônia. Uma vez chegada a descolonização, os antigos colonos se viram obrigados a se dirigir à metrópole, abandonando o mundo que conheciam. Conforme a hipótese aqui apresentada, esta é a situação de Rui, narrador do romance *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso, que incorpora as diversas situações compartilhadas pelos retornados, como preconceitos (tanto cometidos quanto sofridos), angústia, solidão, nostalgia, estranhamento e outros, compartilhando um sentimento generalizado de não pertencimento. Esse sentimento acaba levando o narrador, assim como muitos retornados, a ocupar um “não lugar” identitário, uma vez que ele não consegue se conectar nem com a terra em que cresceu, Angola, nem com a terra em que amadureceu, Portugal. A partir de traços da perspectiva sociológica, é possível observar reflexos do contexto pós-colonial na obra de Dulce Maria Cardoso, como a forma equivocada com a qual Portugal encarou a descolonização, tanto com suas ex-colônias quanto com os indivíduos que nelas habitavam. Isso deixou uma ferida profunda na sociedade portuguesa que, ainda hoje, tem dificuldade de revisar seu passado, assumir os erros cometidos ou oferecer alguma espécie de compensação histórica. A literatura, assim, surge como um dos caminhos no qual essa ferida pode ser escancarada, lembrada e discutida.

Muitos autores que viveram a experiência do retorno, assim como Dulce Maria Cardoso, produziram romances cuja ideia da fragmentação e do não pertencimento estão presentes. Autores como António Lobo Antunes, a exemplo de *Memória de elefante* (1979) ou *Conhecimento do inferno* (1980), têm uma construção narrativa marcada muitas vezes pela polifonia ou pelo monólogo interior, permitindo ao leitor o acesso a um

Olhar crítico, amargo e desencantado para a realidade dessa personagem que, de algum modo, ao retornar ao seu país de origem não encontra mais lugar de pertencimento. Ao mesmo tempo que não consegue se identificar com o território Africano para o qual foi enviado durante vários anos, já que esteve no país não por escolha voluntária, defendendo causas com as quais não se identificava e muitas vezes diante de um ambiente de violência traumática que a situação de guerra instaura (PEREIRA, 2020, p.233)

Nota-se, na figura do médico português retornado de Antunes, desajustes identitários que não são resolvidos nem antes, nem depois da descolonização. Conforme destaca Pereira

(2020), é importante pensar que esse não pertencimento a um lugar, seja ele o território colonizado ou o território colonizador, está diretamente relacionado à fragmentação do indivíduo, dada a sua experiência dual. “Isso porque quem vai e quem retorna já não pode ser considerado o mesmo, as experiências que separam essas duas identidades presentes na mesma figura são divisoras e voltar ao lugar de que se partiu já não é suficiente para que se retorne à vida que conhecia” (PEREIRA, 2020, p. 234). Logo, para muitos desses retornados, “a vivência que tiveram em África não foi a suficiente para que eles entendessem o outro espaço que ocuparam durante anos” (PEREIRA, 2020, p. 236).

Contudo, é importante destacar que a visão sobre a questão dos retornados não é única, mas multifacetada. Outros autores que passaram pela experiência do retorno, como Isabella Figueiredo, adotam uma posição divergente do que foi discutido até aqui. A narradora de *Cadernos de Memórias Coloniais* (2009), por exemplo, assume uma postura bastante diferente do narrador de Dulce Maria Cardoso. Enquanto Rui, conforme mencionado anteriormente, passa pela síndrome do colonizador, em que o racismo e o discurso dominador para com os angolanos revelam traços de um pensamento colonialista lusitano, a narradora de Figueiredo tem total clareza sobre o colonialismo português e suas consequências desastrosas para a África, ficando horrorizada com a crueldade e o preconceito dos portugueses para com os negros em Moçambique. Apesar de também habitar a “fronteira identitária”, a narradora de Figueiredo, ainda que filha de uma família rígida e com convicções tradicionalistas, se identifica muito mais com a África do que com Portugal, condenando não somente o colonialismo como também os valores culturais portugueses (como o machismo e o patriarcalismo). Ela deseja conhecer a cultura de Moçambique; deseja viver como os moçambicanos, ao mesmo tempo em que denuncia o colonialismo português na sua obra, oferecendo relatos de violência e racismo perpetrados pelos portugueses, até mesmo de sua família, os quais não consegue aceitar. Figueiredo realiza na sua obra “um duplo movimento de aproximação afetiva e distanciamento crítico” (MACÊDO, 2020, p.124) para analisar e desaprovar muitos aspectos da vida colonial.

Alguns estudiosos criticam a postura dos retornados de se colocar apenas como vítimas em relação à descolonização, esquecendo também o papel de colonizador que porventura assumiram ao aceitarem migrar para os países africanos e participar do projeto colonial português. Tania Macêdo (2020) comenta que, no caso de Angola, o êxodo dos portugueses começou logo após o 25 de abril, com os ex-colonos temendo por suas vidas ou receando o fim dos privilégios e a perda de bens e propriedades que possuíam na colônia. O regresso é visto por eles como um choque e

Enseja uma memória do território que fora deixado como o do Éden. Se por um lado realmente o era, quando pensamos nos privilégios deixados para trás, por outro a violência do colonialismo é rasurada e, em seu lugar, desenha-se nas mentes dos retornados um paraíso terrestre de harmonia em que a guerra pela libertação sobretudo em Angola e Moçambique confunde-se deliberadamente com as lutas intestinas africanas e constrói-se uma vitimização do retornado, que falseia a história (MACÊDO, 2020, p. 118).

Na visão de Macêdo, em muitas obras ficcionais que tratam dos retornados, são evocados sentimentos como nostalgia e sofrimento, dentre os quais surge uma espécie de exaltação compensatória do retornado. Esse comportamento é regido por uma memória seletiva que considera somente os triunfos e pesares dos retornados, desconsiderando sua participação no sofrimento e na dominação das populações colonizadas. A designação de “retornado” acaba por cobrir um amplo espectro de indivíduos que “se identificam pelo mesmo discurso de perda e abandono pelo Estado do qual teriam sido vítimas. Assim, advogam terem sido obrigados a sair da África deixando ali todas as suas posses e, dessa forma, apontam o caráter discriminatório que a nomeação “retornado” guarda (MACÊDO, 2020, p. 118). Para a pesquisadora, os romances dos retornados contam com uma posição ideológica comum, que é a de “condenar o governo que ascende no 25 de Abril quer pela perda das colônias, quer pela desatenção aos retornados” (MACÊDO, 2020, p. 120). Apesar das obras terem sido publicadas mais de vinte anos após os acontecimentos, esse tempo não possibilitou a decantação dos eventos nem uma reflexão crítica sobre o colonialismo português. Essa posição fica evidente em obras como *O retorno*, na qual é possível notar, a partir da visão de Rui,

A tese de que os retornados foram injustiçados, na medida em que Angola era a sua terra de pertença e a metrópole lhe era alheia, uma espécie de cartão postal, uma miragem. A questão que essa perspectiva abre a uma possível interpretação é a de uma falta de responsabilidade dos colonos frente ao fato colonial, assim como a rasura das benesses que foram usufruídas e do status de homem branco em uma colônia (MACÊDO, 2020, p. 123).

Com relação à identidade, Miriam Kelm (2011) destaca como o “não lugar” se revela um aspecto contraditório e perverso do processo imperial, que produziu “sujeitos intervalares que passaram a ocupar entre-lugares espaciais e sociais, situados, além disso, no entre-meio temporal, onde o passado de nada mais servia (ou ficava a doer) e o futuro escancarava-se como uma exigência quase impossível de ser imaginada, menos ainda construída” (KELM, 2011, p.183). Gabriela Bozzo (2021) ressalta que a tematização da não pertença na produção de Dulce Maria Cardoso se relaciona, em parte, com a abordagem dos rejeitados socialmente. No caso do protagonista Rui, percebe-se a não pertença de diferentes formas, sendo um “narrador-protagonista em trânsito”, cujo desenraizamento “não se restringe a espaços, mas que abrange

também a relação do personagem consigo, uma vez que a narrativa segue o reposicionamento existencial do indivíduo na passagem da adolescência para a vida adulta. Para Elsa Peralta (2019), há um falso consenso geral sobre a miraculosa integração dos retornados à sociedade lusitana, como se não tivessem ocorrido quaisquer conturbações sociais. Contudo, debaixo dessa história geral de sucesso da integração, “reside uma memória fraturante em torno da descolonização portuguesa e do subsequente retorno, a qual, à falta de melhor integração nas grandes narrativas identitárias nacionais, encobre identidades estilhaçadas e subjetividades divididas” (PERALTA, 2019, p. 132). Essas fraturas identitárias, segundo a autora, “impõem um exame crítico mais vasto sobre processos de identidade e de desidentificação originados no impacto social, simbólico e político do fim do império e atravessam toda a sociedade portuguesa contemporânea” (PERALTA, 2019, p. 132).

Com base na visão de alguns teóricos, o “não lugar” do personagem Rui, representando os retornados em geral, acaba sendo um reflexo da própria identidade de Portugal, que viveria uma eterna indefinição sobre si mesmo. Eliane Tolentino (2017) reitera que os retornados têm uma grande importância na história de Portugal, pois assumem o papel de questionar o império português sobre “o retorno, a não aceitação dos retornados e o não lugar que ocupam em Portugal como filhos de um de império que ruiu, como filhos de colonizadores, puderam ter uma visão crítica dos pais, aqueles portugueses que subjogavam os africanos, que os dominaram por quase quarenta anos” (TOLENTINO, 2017, p. 6052). Se baseando em Boaventura Souza Santos, Tolentino afirma que a colonização “permitiu que o espelhamento refletisse uma imagem de Portugal pulverizada. Sabe-se que a identidade é mutável, negociada, transitória e em constante transformação e o contato com o colonizado já há muito tempo havia transformado a visão de centro de Portugal” (TOLENTINO, 2017, p. 6053). Logo, a cultura portuguesa estaria longe de ser uma cultura central, se aproximando mais de uma ideia de “cultura fronteira”.

Considerando o trabalho do próprio Boaventura de Souza Santos, o sociólogo português, ao discutir a formação do Estado e seu processo de distinção da sociedade civil na modernidade, delimita que o Estado é uma forma de abstração, uma realidade construída, enquanto a sociedade civil representaria a vida econômica e as relações sociais espontâneas orientadas por interesses privados. Santos atesta que o Estado-nação “continua a predominar enquanto unidade de análise e suporte lógico de investigação” (SANTOS, 1999, p. 116), ainda que considere a emergência de lógicas e autonomias tanto de estruturas locais quanto globais, que colocam assim diversas identidades em conflito. Com relação à identidade, Santos afirma que esta é transitória e fugaz, sendo sempre atravessada por negociações de sentido, jogos de polissemia

e choques de temporalidades. Ele também nota a existência nas sociedades ocidentais de uma obsessão pela diferença e pela hierarquia de distinções.

Ao analisar a cultura portuguesa, Santos afirma que Portugal, em relação à Europa, sempre foi uma cultura periférica e, por conta disso, nunca conseguiu assumir de fato uma posição de centro em relação aos países do Terceiro Mundo. “Daí o acentrismo característico da cultura portuguesa que se traduz numa dificuldade de diferenciação face ao exterior e numa dificuldade de identificação no interior de si mesma” (SANTOS, 1999, p. 133). Dessa forma, a cultura portuguesa sempre se mostrou bastante fragmentada e, ao mesmo tempo em que possui uma ausência de identificação e diferenciação, encontra-se também o que Santos chama de “forma cultural portuguesa”: a fronteira. O sociólogo português enxerga a cultura portuguesa “como uma cultura de fronteira, não porque para além de nós se conceba o vazio, uma terra de ninguém, mas porque de algum modo o vazio está do lado de cá, do nosso lado” (SANTOS, 1999, p. 134).

Considerando a afirmação de Santos sobre a cultura fronteiriça, é possível argumentar que na tentativa de ser um ou outro, a cultura portuguesa acaba sendo vazia de pertencimentos. E, por isso, talvez ela sempre tivesse representado “o não lugar” desenhado por Michel de Certeau e por Marc Augé. O “não lugar” proposto por Augé nos leva à necessidade de repensar os espaços e suas implicações na definição da identidade. Ele propõe uma descentralização do olhar sobre o mundo, uma vez que o mundo da “supermodernidade não tem as dimensões exatas daquele no qual pensamos viver, pois vivemos em num mundo que ainda não aprendemos a olhar. Temos que reaprender a pensar o espaço” (AUGÉ, 2012, p. 37).

Quanto a Rui, uma vez não sendo possível encontrar uma identidade ligada a um espaço, a uma nação, ao narrador resta procurar outro tipo de identificação. Ao final do romance, a identidade de Rui não está mais presa à nacionalidade, mas passa a ser reconstruída a partir dos seus laços de família. De acordo com Cláudia Amorim e Suzana Silva (2021), o título da obra, *O retorno*, está relacionado não somente à ambiguidade de viver em Angola/Portugal, mas também ao retorno do pai de Rui para o convívio familiar e, conseqüentemente, a um retorno para si mesmo. Para o menino, “sem pátria, bastava a tão esperada chegada do pai acontecer, para que todos os seus medos e pesadelos desaparecessem” (AMORIM; SILVA, 2021, p. 206). O retorno do pai mostra a Rui não somente o quanto ele teve de amadurecer na sua ausência, mas oferece a garantia de pertencimento possível aos olhos do jovem. “Pai-pátria. Quando nem Angola, nem Portugal são espaços de pertencimento, a chegada inesperada do pai, que já parecia perdido aos olhos do filho, recompõe o chão-pátria de Rui, ainda que esse chão só tenha a solidez dos afetos familiares” (AMORIM; SILVA, 2021, p. 206). O jovem Rui vai construir



a sua própria identidade, mas seu pertencimento não estará vinculado a nenhuma nação ou cultura. Sua identidade, sua fidelidade, seus valores serão baseados na sua família, onde quer que ela esteja.

## REFERÊNCIAS

- AMORIM, Cláudia; SILVA, Suzana Costa da. Narratividade, memória e descolonização no romance *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso. IN: *Revista do NEPA/UFF*, Niterói, v.13, n.27, pp. 197-208, jul./dez. de 2021. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/50259/30174>>. Acesso em: 20 ago. 2022.
- ANDERSON, Benedict R. Introdução; Capítulos 1, 2, 5 e 6. IN: *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- ANGELINI, Paulo Ricardo Kralik. *O Retorno*, de Dulce Maria Cardoso, e o Lugar dos que não Têm Lugar. IN: *InterDISCIPLINARY Journal of Portuguese Diaspora Studies*, vol. 2, pp. 45-60, 2013. Disponível em: <<https://journals.library.brocku.ca/index.php/ijpds/article/view/3169/2418>>. Acesso em: 05 out. 2022.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares - Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Editora Papirus, 2012. 9ª edição.
- BACHELARD, Gaston. Capítulo 1. IN: *A poética do espaço*. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/11/bachelard-a-poc3a9tica-do-espaco.pdf>>. – Acesso em: 20 nov. 2022.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. IN: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. pp.25-60. Disponível em: <<https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2018/10/02-BARTH-F.-O-guru-o-iniciador-e-outras-varia%C3%A7%C3%B5es-antropol%C3%B3gicas.-25-67.pdf>>. Acesso em: 02 set. 2022.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. Da igualdade ao multiculturalismo. IN: *Comunidade - A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.
- BHABHA, Homi K. Introdução. IN: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BITTENCOURT, Marcelo. Estudo de caso: o colonialismo em Angola; Descolonização, lutas de libertação nacional e independências; Estudo de caso: guerra civil e paz em Angola. IN: MARZANO, Andrea; BITTENCOURT, Marcelo. *História da África*. Rio de Janeiro: Fundação Cecierj, 2013.
- BITTENCOURT, Marcelo. Leituras do colonialismo. In: JORGE, Nedilson. *História da África e Relações com o Brasil*. Brasília: FUNAG, 2018. P. 107-134.
- BOZZO, Gabriela Cristina Borborema. Não pertença na recepção crítica de Dulce Maria Cardoso. IN: *Fólio*, Vitória da Conquista, Ano XIII v. 13, nº 2 jul./dez. 2021, pp. 461- 477.

Disponível em: <<https://zenodo.org/record/6660049#.Y6CulHbMK5c>>. Acesso em: 16 dez. 2022.

CANDIDO, Antonio. Prefácio; Primeira Parte. IN: *Literatura e sociedade*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora Ouro sobre azul, 2006.

CARDOSO, Dulce Maria. *O retorno*. 2ª edição. São Paulo: Tinta da China, 2013.

CARDOSO, Dulce Maria. “Portugal está lá”. Entrevista concedida a Bruno Barros Mazonili. IN: *Revista do NEPA/UFF*, Niterói, v. 9, n.18, pp. 167-173, jan.-jun./2017. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29929>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

CARDOSO, Dulce Maria. “Escrevo sobre os que ficam nas margens, os que não se encaixam, os que são humilhados”. Entrevista concedida a Tiago Manaia. IN: *Máxima*, 16 de junho de 2021. Disponível em: <<https://www.maxima.pt/actual/detalhe/dulce-maria-cardoso-escrevo-sobre-os-que-ficam-nas-margens-os-que-nao-se-encaixam-os-que-sao-humilhados>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

CASTELO, Cláudia. Migração ultramarina: contradições e constrangimentos. IN: *Ler História*, nº56, Instituto Universitário de Lisboa, 2009. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/lerhistoria/1950?lang=en>>. Acesso em: 27 fev. 2022.

CERTEAU, Michel de. Capítulo IV. IN: *A invenção do cotidiano - Artes de fazer*, 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CUCHE, Denys. Cultura e identidade. IN: *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DUARTE, Maria João Domingues – Os “Retornados” das ex-colónias portuguesas: representações e testemunhos. IN: *Omni Tempore: atas dos Encontros da Primavera 2018*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019. p. 503-529. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/17439.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

FERREIRO, Patrícia Martinho. Introdução. IN: *Órfãos do Império Colonial - Reflexo de Perdas e Legados na Literatura Portuguesa Recente*. 2018. 323 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Estudos Brasileiros e Portugueses, Brown University, Providence, 2018. Disponível em: <<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:792920/PDF/>>. Acesso em: 02 jan. 2023.

FERRO, Marc. *Colonization: a global history*. London: Routledge, 1997.

FERRO, Marc. *A colonização explicada para todos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado; Memória, história, testemunho. IN: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2006. pp. 39-57.

GELLNER, Ernest. Capítulos 1 e 5. IN: *Naciones y nacionalismo*, 3ª edição. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

GONÇALVES, Paulo Cesar. A emigração como força civilizadora: portugueses nas colônias africanas e no Brasil independente. IN: *Revista de História*, nº177, 2018, p.1-53. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/139881>>. Acesso em: 18 mar. 2022.

GOULD, Isabel Ferreira. Decanting the past: Africa, Colonialism, and the New Portuguese Novel. IN: *Luso-Brazilian Review*, University of Wisconsin Press, vol. 45, nº1, 2008, pp. 182-197. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37392737/Decanting\\_the\\_Past\\_Africa\\_Colonialism\\_and\\_the\\_New\\_Portuguese\\_Novel](https://www.academia.edu/37392737/Decanting_the_Past_Africa_Colonialism_and_the_New_Portuguese_Novel)>. Acesso em: 25 ago. 2022.

HALL, Stuart. Parte 1. IN: *Da diáspora - Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2011.

HOBBSBAWN, Eric. Introdução; Capítulos 5 e 6. IN: *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2013.

HUTCHEON, Linda. Metaficção histórica: "o passatempo do tempo passado". IN: *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

KELM, Mirian Denise. Sobre o regresso dos portugueses à pátria de origem, pós -1974, a propósito do romance O retorno (2011), de Dulce Maria Cardoso. IN: *Litterata*, Ilhéus, v. 1, nº 2, julho/dezembro de 2011, pp.173-188. Disponível em: <<http://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/662/634>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

KHAN, Sheila. Do pós-colonialismo do quotidiano às identidades hifenizadas: identidades em exílios pátrios? IN: CABECINHAS; Rosa; CUNHA, Luís (Orgs.). *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios*. Porto: Campo das Letras, 2008. pp. 95-108. Disponível em: <[http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/59931/1/2017\\_Khan\\_ComIntercultural.pdf](http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/59931/1/2017_Khan_ComIntercultural.pdf)>. Acesso em: 02 set. 2022.

LESSA, Carina. As coisas que morrem não se devem tocar: uma leitura de O retorno, de Dulce Maria Cardoso. IN: *Revista LitCult*, Rio de Janeiro, v. 9, 2º sem 2015. Publicação online. Disponível em: <<https://litcult.net/2015/01/30/935-2>>. Acesso em: 02 set. 2022.

LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da Saudade e Portugal como Destino*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

MACÊDO, Tania. O “romance português de retornados” – a viagem de retorno ao império colonial português. IN: *Mulemba*. Rio de Janeiro, vol. 12, nº 22, jan.-jun. 2020, pp. 115-126. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/39819>>. Acesso em: 25 set. 2022.

MACHADO, Alleid Ribeiro. Adeus Luanda: Um breve olhar sobre O retorno, de Dulce Maria Cardoso. IN: *Nau Literária: crítica e teoria de literaturas*, v. 10, n. 02, Maringá, jul.-dez. 2014.

pp. 26-41. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/49748>>. Acesso em: 13 set. 2022.

MARZANO, Andrea. O comércio atlântico e escravo e seus efeitos nas sociedades africanas. IN: MARZANO, Andrea; BITTENCOURT, Marcelo. *História da África*. Rio de Janeiro: Fundação Cecierj, 2013.

MATTOSO, José. Capítulo I. IN: MATTOSO, José [et al]; TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000.

MENESES, Maria Paula; GOMES, Catarina. Regressos? Os retornados na (des)colonização portuguesa. IN: MENESES, Maria Paula; MARTINS, Bruno Sena (Org.). *As guerras de libertação e os sonhos coloniais – Alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 2013. Disponível em: <[https://macua.blogs.com/files/as\\_lutas\\_de\\_libertacao\\_e\\_os\\_sonhos\\_colon.pdf](https://macua.blogs.com/files/as_lutas_de_libertacao_e_os_sonhos_colon.pdf)>. Acesso em: 31 mar. 2022.

MONACO, Roberto; DANTAS, Gregório Foganholi. O vivido e o não-vivido: memória e pós-colonialismo em *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso. IN: *Crítica Cultural*, Palhoça, SC, v. 12, n.2, pp.271-282, jul./dez. 2017. Disponível em: <[https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Critica\\_Cultural/article/view/4072/pdf](https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/4072/pdf)>. Acesso em: 28 set. 2022.

PADILHA, Laura Cavalcante. Olhares do exílio: a expatriação de negros e brancos na cena colonial africana. IN: *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2 - p. 59 a 68, jul./dez. – 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/issue/view/835>>. Acesso em: 26 dez. 2022.

PERALTA, Elsa. A integração dos “retornados” na sociedade portuguesa: identidade, desidentificação e ocultação. IN: *Análise Social*, v. 2, nº 231, Lisboa, 2019, p.310-337. Disponível em: <[http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/n231\\_a04.pdf](http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/n231_a04.pdf)>. Acesso em: 31 mar. 2022.

PEREIRA, Paulo Alexandre. “Eu estive aqui”: o Bildungsroman pós-colonial de Dulce Maria Cardoso. IN: *Olho d’água*, São José do Rio Preto, 8 (2): pp. 86–102, Jun.–Dez./2016. Disponível em: <<http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhodagua/article/viewFile/348/328>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

PEREIRA, Daniella Sigoli. A fragmentação da identidade na figura dos retornados de António Lobo Antunes. IN: *Letras & Letras*, Uberlândia, v.36, n.2, jul.- dez. 2020, pp. 231-246. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/50456/30912>>. Acesso em: 16 dez. 2022.

PIMENTA, Fernando Tavares. Colonialismo demográfico português em Angola: historiografia, identidade e memória. IN: *Revista de Teoria da História*, v. 17, nº1, Universidade Federal de Goiás, Julho de 2017, p.219-246. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/48045>>. Acesso em: 16 mar. 2022.

PIMENTEL, Manuel Cândido. “O Mito de Portugal nas suas raízes culturais”. IN: LAGES, Mário; MATOS, Artur (Coord.). *Portugal – Percursos de Interculturalidade*. Lisboa:

Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008. Disponível em: <[https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/182327/3\\_PI\\_Cap1.pdf/a7cc8b00-a32a-41a7-b70b-6d28614cbcc5](https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/182327/3_PI_Cap1.pdf/a7cc8b00-a32a-41a7-b70b-6d28614cbcc5)>. Acesso em: 13 set. 2022.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. IN: *Estudos Históricos*, vol.2, nº3, 1989, pp. 3-15. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 02 set. 2021.

PRATA, Ana Filipa. O cronótopo do hotel e a formação da memória em O retorno, de Dulce Maria Cardoso. In: *Navegações*, Lisboa, v. 7, n. 1, pp. 69-76, jan-jun 2014. p.69-76. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/15566/11964>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

RENAN, Ernest. Que é uma nação? IN: *Plural*, São Paulo, nº4, p.154-175, 1º semestre de 1997. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75901/79400>>. Acesso em: 27 maio 2022.

RIBEIRO, Raquel. Os retornados estão a abrir o baú. IN: *Publico*, 12 de agosto de 2010. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2010/08/12/culturaipsilon/noticia/os-retornados-estao-a-abrir-o-bau-263209>>. Acesso: 20 ago. 2022.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. IN: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAMPAIO, Thiago Henrique. Portugal em África: a política de emigração para as colônias (1890 – 1974). IN: *Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v.3, n.6, São Paulo, jul-dez 2014. pp. 58-79. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/CESP/article/view/19026/13855>>. Acesso em: 14 set. 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. Capítulos 3, 5 e 6. IN: *Pela mão de Alice - O social e o político na pós-modernidade*. 7ª edição. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SARAIVA, António José. *A Cultura em Portugal: Teoria e História*, vol. I. Lisboa: Gradiva, 1995.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. IN: *História, memória e literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. pp. 59-88.

SETH, Sanjay. Pós-colonialismo e a história do nacionalismo anticolonial. IN: *Práticas da História*, Lisboa, n.º 7, 2018, pp. 45-75. Disponível em: <<https://praticasdahistoria.pt/issue/view/1140>>. Acesso em: 10 out. 2022.

SILVA, Marisa Corrêa. A Crítica sociológica. IN: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria Literária – Abordagens históricas e tendências contemporâneas* edição. 3ª Maringá: Eduem, 2009

SILVA, Zoraide Portela. Guerra colonial e independência de Angola: o fim da guerra não é o fim da guerra. IN: *Transversos*, Rio de Janeiro, v. 07, n. 07, set. 2016. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/download/25600/18403>>. Acesso em: 24 mar. 2022.

TOLENTINO, Eliana da Conceição. Retorno e retornados - Um não lugar, um não estar. IN: *XV Congresso Internacional da ABRALIC - textualidades contemporâneas*, 2017, Rio de Janeiro. Anais eletrônicos do XV Congresso Internacional da ABRALIC - textualidades contemporâneas, 2017. v. 4. p. 6049-6059. Disponível em: <[https://abralic.org.br/anais/arquivos/2017\\_1522173379.pdf](https://abralic.org.br/anais/arquivos/2017_1522173379.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2022.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danielevicz. Da conquista europeia à descolonização; As independências, o neocolonialismo e a Guerra Fria. IN: *História da África e dos Africanos*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

ZILBERMAN, Regina. Literatura e sociedade. IN: *Teoria da Literatura I*. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2012.