

(ESTEREÓ)TIPOS (POST-)COLONIAIS: O *RETORNO*
(DULCE MARIA CARDOSO) E *CADERNO DE*
MEMÓRIAS COLONIAIS (ISABELA FIGUEIREDO)

Ana Paula Arnaut

CLP – Universidade de Coimbra

Então a metrópole afinal é isto.

DULCE MARIA CARDOSO, *O retorno*

Falar do colonialismo e do post-colonialismo português e, por consequência, falar das imagens criadas do branco e do negro e das suas relações implica, necessariamente, revisitar o conceito de luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, cunhado e desenvolvido a propósito do contexto brasileiro mas posteriormente alargado aos territórios africanos. Segundo Freyre, o português era um exemplo de “dualidade étnica e de cultura”, o que o levaria a “confraternizar com os povos orientais, africanos, americanos que foi sujeitando ao seu domínio” (Freyre, 1953b: 20), entregando-se à audaz aventura “de se desenvolver em povos de cor, para neles e em mentes mestiças, e não apenas em brancas, sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num Mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o actual” (Freyre, 1953b: 10-11). Do português poder-se-ia dizer, então,

que cedo deixou de ser na cultura um povo exclusivamente europeu para tornar-se a gente luso-tropical que continua a ser e que encontrou nos trópicos zonas naturais e congeniais de expansão,

ao motivo económico e ao motivo religioso e político de expansão tendo-se juntado sempre o gosto, ausente noutros Europeus expansionistas, de viver, amar, procrear e criar filhos nos trópicos, confraternizando com mulheres, homens e valores tropicais e não apenas explorando os homens, devastando os valores, violando as mulheres das terras conquistadas (Freyre, 1952: 12).¹

O que sobressai do carácter idílico e cordial do colonialismo português, ou, em termos mais particulares, do colono português, é, portanto, a sugestão da ausência de racismo. Há que ter em conta, no entanto, como escreveu Karl Marx, que o lugar social determina o lugar epistemológico. Assim, o modo como a questão colonial é comentada, aceite ou criticada decorre das vivências específicas de cada sujeito e, essencialmente, do ponto de vista adotado, isto é, depende de quem é o *eu* que se pronuncia e de quem é o *outro* de quem se fala. E, por isso, para muitos, como Mário de Andrade ou Amílcar Cabral (Arnaut, 2012: 149), o luso-tropicalismo é apenas um “mito” cujo criador “confundiu, talvez involuntariamente, realidades (ou necessidades) biológicas e realidades sócio-econômicas, históricas, e fez de todos nós, povos das províncias-colônias portuguesas, os bem-aventurados habitantes do paraíso tropical” (Cabral, *apud* Pereira, s./d.: 3).

Admitindo embora a hipótese de a prática colonial portuguesa poder configurar formas de domínio mais tolerante e cordial do que as usadas por outros países e aceitando, também, a capacidade de os portugueses se adaptarem às terras e aos povos tropicais (Bender, 1978: 3), não defendemos, não podemos defender, a ideia radical da ausência de racismo quer em tempos coloniais quer em época

¹ Ver também Freyre, 1953a: 237-254, Freyre, 1958: 35-36, Freyre, 1961, Bender, 1978, Duarte, s./d., Almeida, 2010, Santos, 2002.

post-colonial. Também nos parece ser errada, ou, no mínimo, estereotipada, a ideia de Gerald Bender sobre o facto de a pobreza e a modéstia do colonizador português explicar quer a cordialidade das relações com as populações africanas quer a ausência das motivações exploradoras que se reconhecem em práticas homólogas, protagonizadas por países europeus mais industrializados (Bender, 1978: 4).

Chamando a atenção para o perigo das generalizações, porém aceitando que elas não podem deixar de ser feitas, cumpre sublinhar que não deixa de ser muito curioso e interessante que (entre muitos outros) o romance *O retorno*, de Dulce Maria Cardoso (2011), e o *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo (2009), ofereçam um cenário humano menos idílico e também criem representações diversas dos intervenientes na dinâmica (post-)colonial. As obras em apreço criam, ainda, imagens distintas das relações sociais e humanas entre essas *personagens*. A saber, entre o colono e o colonizado, isto é, entre o branco e o negro, e entre o retornado e os habitantes da metrópole portuguesa (leia-se, entenda-se, em qualquer dos casos, a sua correspondência no feminino).

As generalizações a fazer no que diz respeito a esta categoria narrativa implicam, neste contexto, por conseguinte, recorrer ao conceito de ‘tipo’,

entendido como personagem-síntese entre o individual e o colectivo, entre o concreto e o abstracto, tendo em vista o intuito de ilustrar de uma forma representativa certas dominantes (profissionais, psicológicas, culturais, etc.) do universo diegético em que se desenrola a acção, em conexão estreita com o mundo real com que estabelece uma relação de índole mimética (Reis e Lopes, 1996: 411).

Por outro lado, apesar de ser possível defender a identificação entre ‘tipo’ e ‘estereótipo’ (Dyer, *apud* Schweinitz, 2010: 280, cf.

281),² como é o caso da definição citada, que conexas a figuração narrativa³ com imagens mentais baseadas no real, cremos ser útil considerá-los distintos, embora admitindo a abertura do primeiro conceito, ou a sua passagem, ao segundo. A transição torna-se possível, de acordo com Jörg Schweinitz, e como nos parece ser o caso no *jogo de cores* que os romances em apreço (e outros) ilustram, sempre que o ‘tipo’ se estabelece “as a conventional figural pattern through repetition in the intertextual space of narration” (Schweinitz, 2010: 281, cf. 278). Sublinhamos a remissão para a ideia de repetição e de intertextualidade para registrar que a diferença reside na maior abrangência do estereótipo, que parece não poder, não dever, confinar-se ao espaço de um romance, antes exigindo, para a sua plena consubstanciação, laços relacionais com outras obras.⁴

2 Apesar de Jörg Schweinitz estudar os casos de personagens-estereótipos no cinema, cremos ser útil adaptar os pontos de vista ao caso da narrativa.

3 Segundo Carlos Reis (2013, URL: <http://wp.me/p2twYC-ck>), “O conceito de *figuração* designa um processo ou um conjunto de processos constitutivos de entidades ficcionais, de natureza e de feição antropomórfica, conduzindo à individualização de personagens em universos que as acolhem e com os quais elas interagem. Tal individualização verifica-se sobretudo em contextos narrativos e em contextos dramáticos, mas acontece também, de modo residual ou difuso, em contextos de enunciação poética, em particular quando estão em causa composições dotadas de certo índice de narratividade. Por outro lado, a *figuração* pode ser encarada como processo translato, quando observamos a sua ocorrência, de modo sistemático ou ocasional, em discursos que não são formal ou institucionalmente literários. (...). // Para os efeitos da presente definição, dá-se atenção particular à *figuração* narrativa, pela relevância que lhe reconhecemos na vasta tradição ocidental de relatos ficcionais em que a personagem ocupa lugar de destaque. Assim, sendo um processo ou um conjunto de processos, a *figuração* é dinâmica, gradual e complexa. Isto significa que normalmente ela não é localizável estritamente num lugar do texto, distribuindo-se e completando-se ao longo da narrativa. Além disso e também pela sua natureza dinâmica, a *figuração* não se restringe a uma descrição, no sentido técnico e narratológico do termo, nem mesmo a uma caracterização, embora esta possa ser entendida como seu efeito elaborado”.

4 A ideia de repetição é também sublinhada por Ruth Amossy (1984: 690), que realça, ainda, a dimensão negativa em regra atribuída ao conceito: “More than just a cultural model, the

Tal como sucede com o ‘tipo’, o estereótipo é, então, assumido, numa das suas manifestações, como um constructo estético (Schweinitz, 2010: 278) ou como um “*narrative concept*”, mas, ao contrário do que sugere Jörg Schweinitz, não consideramos essencial distingui-lo dessa outra manifestação que designa por sociocientífica ou sociopsicológica. Aliás, antes de afirmar que “What needs to be set apart apart here is the *narrative concept of stereotype*”, já que este “concerns neither the schematization nor conventionalization of sociologically relevant notions, but rather the *narrative depiction of fictional characters* [which] focus thus lies on intertextually recurrent narrative schemata”, o ensaísta escreve não ser possível deixar de estabelecer uma relação com noções sociológicas, isto é, com imagens mentais que uma determinada coletividade social faz do ‘Outro’. Estas, embora questionáveis, “*claim a certain validity in the real world and determine attitudes toward such groups*” (Schweinitz, 2010: 283).

Deve salvaguardar-se, porém, numa indicação só aparentemente contraditória, que, no contexto específico das obras que escolhemos, o processo de estereotipização, que nos parece equivaler ao que Cristina Vieira classifica como tipização social e psicológica, não se traduz, simplesmente, numa composição plana das personagens (Vieira, 2008: 295). Assim, os membros do núcleo familiar em torno do qual se constrói o xadrez narrativo de *O retorno* – Mário, Glória e os filhos, Lurdes/Milucha e Rui, o adolescente a quem cabe a responsabilidade da narração – ou, para o efeito, as pessoas que compõem as *Memórias* de Isabela Figueiredo, constituem-se, em primeiro lugar, como personagens dotadas de individualidade e de consciência próprias e específicas, com a consequente evolução no decurso da narrativa. Em

stereotype represents a hyperbolic figure of that model. Through exaggeration, it exacerbates and distorts the general rule. It displays itself in the margin of excess where forms become fixed and hardened. A stereotype actually occurs wherever a cultural model allows itself to be recurrent and frozen”.

segundo lugar, e de acordo com as imagens mentais que vão convocando, elas passam a ilustrar as vivências (coloniais e post-coloniais) daqueles que, na ponte aérea de 1975,⁵ regressam (de Angola e de Moçambique, respetivamente) a um país ainda em pleno processo revolucionário. Em terceiro lugar, estas personagens, estas pessoas, representam, também e principalmente, os traços psicológicos e as dominantes socioculturais de uma mentalidade que anula, ou, pelo menos, dilui, o caráter idílico e inocente da colonização portuguesa, anulando ou diluindo, em simultâneo, o estereótipo luso-tropicalista do branco.

É certo que não é impossível regular positivamente a nossa simpatia pelas personagens do romance de Dulce Maria Cardoso ou pelos brancos das *Memórias* de Isabela Figueiredo, por exemplo quando estão em causa valores humanos que nada têm a ver com a cor da pele (lembre-se o episódio do confronto entre Mário e os soldados negros, Cardoso, 2011: 48-63, ou a descrição do jogo da bola com cabeças dos brancos, Figueiredo, 2009: 79). Mas não é menos certo que o relato de Rui ou os quadros-fragmentos de *Memórias* permitem (re)construir o tipo do homem que entende ser dono da terra alheia e que, por isso, se vê no direito de subalternizar os autóctones. Não por acaso, Rui afirma que “Antes de isto [o processo de independência] ter começado um preto podia levar uma sova por tratar um branco por tu”, ou, ainda, que “Angola acabou. A nossa Angola acabou”, “O pai tinha razão, aquilo era a nossa terra, devíamos ter ficado lá, só um cobarde abandona a sua terra sem dar luta”; o mesmo pai que, depois, dirá que “já não há África, a galinha dos ovos de ouro acabou” (Cardoso, 2011: 54, 14, 125-126, 255, respetivamente, sublinha-dos nossos).

5 Entre 17 de julho e 3 de novembro de 1975, centenas de aviões realizam milhares de voos para trazer meio milhão de pessoas de Angola para Portugal.

Apesar de admitirmos que os possessivos usados apontam para um sentimento de pertença justificável pelo facto de muitos dos que regressam terem nascido nas colónias, o que leva uma das personagens, o Pacaça, a recusar o epíteto “retornado” (“não sou retornado de coisa nenhuma, que a bem dizer nunca aqui tinha posto os pés” (Cardoso, 2011: 116) –, cremos que o valor dos determinantes possessivos deve, antes, ser equacionado com o sentimento de posse a que acima fizemos referência. Com o final da *sua* Angola, com “O tempo dos brancos” acabado (Figueiredo, 2009: 88), após uma Revolução que não lhes deu os resultados desejados, termina, pois, e ainda, a possibilidade de deixarem de sentir-se “portugueses de segunda” (Cardoso, 2011: 30), numa constatação que nos permite aduzir ao retrato que vimos construindo o traço relativo a um certo complexo de inferioridade social. Este complexo, patente, por exemplo, na vergonha de Milucha “de ser retornada” (Cardoso, 2011, 150), intensificar-se-á com o “difícil” regresso à metrópole (Cardoso, 2011: 9)⁶ e não poderá deixar de ser associado a uma certa crise identitária, traduzida no desabafo de Rui: “Não sabemos bem o que é ser retornado mas nós somos isso” (Cardoso, 2011: 77).

Num Portugal para muitos desconhecido e estranho, o colono tornar-se-á, portanto, o retornado, aquele que regressa, que retorna das ex-colónias, mas, essencialmente, num significado que nunca deixou de ser associado ao termo, aquele que é diferente do português da metrópole. Uma diferença que não decorre apenas da pele mais tisonada pelo sol (Cardoso, 2011: 150) ou da maneira de vestir (Figueiredo, 2009: 119), mas de uma diversa visão do mundo capaz de gerar desafetos e confrontos e, eventualmente, passível de comportar, de

6 Em clave de idêntico sentimento de inferioridade em relação aos portugueses da metrópole, Isilda, de *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes, admite que eles, colonos, são os pretos dos brancos que ficaram em Portugal (Antunes, 2007 [1997]: 263).

modo quase inevitável, a continuação da sensação de inferioridade. Milucha, por exemplo, “tem vergonha de ser retornada” e, por isso,

finje que é de cá e esconde o cartão que tem o carimbo vermelho, aluna retornada, o cartão que dá direito a um lanche na cantina. A minha irmã cheia de fome mas sem coragem de ir à cantina para que os de cá não vejam o cartão, aluna retornada. A minha irmã a achar que não pode ser retornada apesar das roupas grandes, da pele ainda queimada pelo sol de lá, de se rir sem medo que os lábios sangrem, um sorriso bonito, a minha irmã a fingir que não é retornada, a dizer pequeno-almoço, frigorífico, autocarro, furos, em vez de matabicho, geleira, machimbombo, borlas, a minha irmã a não querer ser retornada e quando acorda, hoje sonhei que estava a comer pitangas, a minha irmã tão triste que já nem discute comigo nem me chama estúpido (Cardoso, 2011: 150).⁷

Lembrando a referência já feita ao facto de as personagens em causa se construírem de acordo com um processo de tipização social, o que o excerto citado também evidencia é o contributo exercido pela linguagem nesse processo composicional (Vieira, 2008: 295). O uso — ou o não uso, já que, no caso, a inscrição se faz pela ausência — de palavras como “matabicho”, “geleira”, “machimbombo” ou “borlas” permite, pois, a identificação de pertença a um certo grupo facilmente reconhecível, ao mesmo tempo que contribui para a passagem da personagem da esfera do individual passa para a esfera do coletivo: Milucha — a retornada.⁸

7 “A minha irmã nunca está no grupo dos retornas, anda sempre atrás de um grupo de besugos que se reúnem ao pé da sala dos professores, uns besugos com a mania que são bons, a minha irmã parece um cãozinho atrás deles, eu não ando atrás de ninguém” (Cardoso, 2011: 148).

8 Registamos outro vocabulário especificamente usado pelos retornados: “candengue” (p. 20), “matumbo” (p. 21), “catinga” (p. 37), “mangonheiros” (p. 38), “malaica” (p. 49), “maca”

Muitas vezes abandonados pelas famílias,⁹ discriminados num país sem condições para os receber mas que também é o deles (Cardoso, 2011: 91, 102, 128-129, 131, 139, 146, 166, 177, 189, 219, 243) e olhados de lado por alguns que consideravam que eles vinham “roubar o pouco que é da gente” (Figueiredo, 2009: 123), os retornados (os “entornados”, como eram conhecidos, Cardoso, 2011: 128) pagam na moeda possível, distanciando-se e criando uma imagem disfórica dos portugueses e de Portugal. Esta funciona sempre em contraste com a recordação de uma terra que já não sendo embora deles e que parecendo cada vez mais irremediavelmente perdida, continua, no entanto, a ser sempre feérica, “inflamante”, “sensual e livre” (Figueiredo, 2009: 34). Vejamos algumas citações:

Em Lourenço Marques, sentávamo-nos numa bela esplanada, de um requintado ou descontraído restaurante, a qualquer hora do dia a saborear o melhor uísque com soda e gelo, e a debicar camarões, tal como aqui nos sentamos, à saída do emprego, num *snack* do Cais do Sodré, forrado a azulejos de segunda, engolindo uma imperial e enjoando tre-moços (Figueiredo, 2009: 23).

(p. 50), “garina” (p. 111), “mataco” (p. 127), “sundu” (p. 145), “quitatas” (p. 146), “chuingas” (p. 178), “mangonha” (p. 197), “munhungu” (p. 201). Estes e outros exemplos consubstanciam, pois, um dos dispositivos discursivos (ou retórico-discursivos) que concretizam o conceito de figuração narrativa (ver *supra*, nota 3).

9 “A minha irmã queria que nos acontecesse o mesmo que ao Sr. Flávio do 211, que se foi embora com a mulher e a filha para viver com uns familiares que lhes ofereceram casa e comida. (...) Ser retornado de hotel também é mau porque quer dizer que não sequer um familiar que goste de nós o suficiente para nos querer em casa. Os nossos familiares da metrópole escreviam sempre aquelas mentiras das saudades, se vos pudesse dar um abraço, as saudades que vos tenho, mas agora que nos podiam dar todos os abraços que quisessem, temos muita pena do que vos aconteceu” (Cardoso, 2011: 124). Há, também, “os que não têm cá ninguém, já os pais ou avós tinham nascido em África (...). Isto para não falar nos de cor, esses coitados é que não têm a quem recorrer, tem sido uma desgraça” (Cardoso, 2011: 69).

A metrópole era suja, feia, pálida, gelada, os portugueses da metrópole eram pequeninos de ideias, tão pequeninos e estúpidos e atrasados e alcoviteiros. Feios, cheios de cieiro e pele de galinha, as extremidades do corpo rebentadas de frio e excesso de toucinho com couves. Que triste gente! Divertiam-se a mofar connosco, atirando-nos à cara que estava difícil, pois estava, que aqui não havia pretinhos para nos lavarem os pés e o rabinho, que tínhamos de trabalhar, os preguiçosos de merda, que nunca fizeram a ponta de um corno pela vida, que nunca souberam o que era construir uma vida e perdê-la, os tristes, os pequeninos, os conformados. Sabiam lá eles o que eram os pretos, e o que éramos nós e o que tínhamos acabado de viver, cobardes filhos de uma puta brava. (...) Tão feios, tão pobres de espírito esses portugueses que ficaram, esses portugueses de Portugal, curtidos de vinho do garrafão. Feios, sombrios, pobres, sem luz no rosto nem nas mãos. Pequenos (Figueiredo (2009: 123).

Não, a metrópole não pode ser como hoje a vimos (...), não pode ter pessoas tristes e feias, nem velhos desdentados nas janelas tão sem serventia que nem para a morte têm interesse. Lá os velhos tinham dentes postiços muito brancos e andavam de um lado para o outro com chapéu na cabeça e os fatos dos trópicos engomados. Quando o pai via os velhos a comer marisco no Restinga dizia, aqui até os velhos fintam a morte. O pai sabia o que dizia, tinha ido para África para fintar a pobreza, em África fintava-se tudo, a morte, a pobreza, o frio e até a maldade, dizia-nos o pai, aqui há que sobre para toda a gente, não precisamos de arrancar os olhos uns aos outros por causa de uma sardinha (Cardoso, 2011: 84).

Articuladas com outros excertos dos livros em apreço, estas citações apontarão, também, sem dúvida, para um modo de vida colonial conseguido, construído, à custa da subalternização do negro. Com

exceção do reconhecimento da superioridade física do *outro*, que no livro de Isabela Figueiredo (2009: 19) inclui as características dos órgãos sexuais e em *O retorno* respeita a uma “outra constituição” que leva a que se considere que “não há neste inferno nada que lhes faça mal” (Cardoso, 2011: 10-11), o branco sempre se vê num nível intelectual e social mais elevado. A “pretalhada”, a “mulatagem”, a “negralhada”, termos recorrentes em ambos os livros (Cardoso, 2011: 28, 37; Figueiredo, 2009: 24, 46, 87 e 46, 79), é explicada do seguinte modo:

eles não merecem nada. Eles são os pretos. Todos. Os que não conhecemos e não têm nome e os que conhecemos e têm nomes da metrópole que não sabem pronunciar, Matália, Ádárberto, é preciso ser-se bem matumbo para nem o próprio nome se saber dizer (Cardoso, 2011: 21, cf. 53, 76).

eles não têm 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 como 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 que lhes façamos nunca estão contentes, podia-se estar horas a falar do preto mas os brancos não gostam de perder tempo com isso, bastava dizer, é preto e já se sabe do que a casa gasta (Cardoso, 2011: 25).

A assunção da diferença racial passa, ainda, pela verbalização de que “há pretos capazes de tudo, eles não são como nós” (Cardoso, 2011: 90), ou pela verificação de que “A vida de um preto valia o preço da sua utilidade. A vida de um branco valia mais, muito mais,

não que valesse grande coisa” (Figueiredo, 2009: 67). A violação em série do espírito patente em vários dos artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁰ prolonga-se na explicação dada por Isabela de Figueiredo para o facto de o pai recusar dar empregos a brancos:

Um branco saia caro, porque a um branco não se podia dar porrada (...); um branco servia para chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nenhum, a não ser à força. O que se dizia à mesa de jantar era que o sacana do preto não gostava de trabalhar, ganhava o suficiente para comer e beber na semana seguinte, sobretudo beber; depois, ficava-se pela palhota estirado no pulguedo da esteira, a fermentar aguardente de caju e de cana, enquanto as pretas trabalhavam para ele, com os filhos às costas. Os brancos respeitavam estas mulheres do negro, muito mais que os seus homens. (...)/O negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os da caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde. / Esta era a ordem natural e inquestionável das relações: preto servia o branco, e branco mandava no preto (...). Além de mais, empregados brancos traziam vícios; um negro, por muitos vícios que ganhasse, havia sempre forma de lho tirar do corpo (Figueiredo, 2009: 23-24, cf. 51).

10 Vejam-se, a título de exemplo, os quatro primeiros artigos da Declaração: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e, dotados como são, de razão e consciência, têm de comportar-se com os outros com espírito fraternal”; “Toda e qualquer pessoa tem todos os direitos e liberdades proclamados nesta Declaração sem diferença nenhuma de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política, ou de qualquer outra índole, origem nacional ou social, situação económica, nascimento ou qualquer outra condição (...)”; “Todo o indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança da sua pessoa”; “Ninguém será submetido a escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos estão proibidos em todas as suas formas” (*apud* Arnaut, António, 1989: 16-17).

Um branco e um preto não eram apenas de raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existe entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, éramos pessoas, seres racionais (Figueiredo, 2009: 35, cf. 46, 97-100).

De igual modo, a um nível mais particular, Pacaça recorda que as “quitatas” (as prostitutas) brancas do Jacques Franciú “custavam três vezes mais do que as pretas”. (Cardoso, 2011: 202) e Rui regista as conversas tidas com os amigos, Gegé e Lee, sobre a diferença entre fazer “ginga ginga” com “raparigas brancas” e “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, 2011: 43, cf. 122). Posteriormente, num comentário que pode justificar o entendimento daqueles adolescentes pelo viés da educação,¹¹ se não da tradição, já que, implicitamente, expõe a visão negativa que a mulher branca tem da mulher negra, Rui relembra que as vizinhas diziam que “as pretas não são como as brancas, trazem a boca do corpo ao ar e têm os filhos de pé” (Cardoso, 2011: 215), ou, num outro nível, recorda que nenhuma delas tinha, nem queria ter um aspirador, pois “vassoura e pá chegam bem para limpar uma casa, vassoura, pá e uma preta, claro” (Cardoso, 2011: 117).¹²

11 Atente-se, a propósito, nos conselhos dados pelo pai de Pacaça: “No caminho para casa deu-me os conselhos que um pai tem de dar a um filho, os mesmos conselhos que mais tarde dei ao meu filho, as outras pretas não são asseadas como as de munhingu, tens de ter cuidado com as doenças, se por acaso alguma preta te vier chatear com a conversa de que a engravidaste manda-a falar comigo, elas raramente nos chateiam porque para elas ter filhos é outra coisa (...), se te apetecer ir com uma preta que tenha marido, tens de falar com ele primeiro, vais ver que fica todo inchado, é uma honra para um preto que um branco queira a mulher dele (...)” (Cardoso, 2011: 203-204).

12 A violência do olhar sobre o *outro* pode acentuar-se sob o disfarce da piedade: “O pai não é capaz de matar mulheres e crianças mesmo que sejam pretas” (Cardoso, 2011, 79). A mentalidade de que a negra deve ser submissa ao branco perpassa, ainda, em exemplos

É, contudo, nas *Memórias* de Isabela de Figueiredo que, de modo mais claro e violento, se desenha o retrato (o estereótipo) da negra tirado pela branca e, em concomitância, se apresenta o desrespeito do homem branco pela mulher negra:

Os brancos iam às pretas. As pretas eram todas iguais e eles não distinguiam a Madalena Xinguile da Emília Cachamba, a não ser pela cor da capulana ou pelo feitio da teta, mas os brancos metiam-se lá para os fundos do caniço, com caminho certo ou não, para ir à cona das pretas. Eram uns aventureiros. Uns fura-vidas.

As pretas tinham a cona larga, diziam as mulheres do branco, ao domingo à tarde, todas em conversa íntima (...). As pretas tinham a cona larga, mas elas diziam as partes baixas ou as vergonhas ou a badalhoca. As pretas tinham a cona larga e essa era a explicação para parirem como pariam, de borco, todas viradas para o chão, onde quer que fosse, como os animais. A cona era larga. A das brancas não, era estreita, porque as brancas não eram umas cadelas fáceis, porque à cona sagrada das brancas só lá tinha chegado o do marido, e pouco, e com dificuldade, que elas eram muito estreitas, portanto muito sérias, e convinha que umas soubessem isto das outras. Limitavam-se a cumprir as vivências matrimoniais, sempre com sacrifício, pelo que a fornicção era dolorosa, e evitável, por isso é que os brancos iam à cona das pretas. As pretas não eram sérias, as pretas tinham a cona larga, as pretas gemiam alto, porque as cadelas gostavam daquilo. Não valiam nada. As brancas eram mulheres sérias. (...) Os brancos entravam no caniço e pagavam cerveja, tabaco ou capulana a metro à negra que lhes apetecesse. A bem

como o seguinte: “As raparigas da metrópole são quase sempre estúpidas, se lhes pedimos um favor, pensas que sou preta, fazem-se muito esquisitas até irem para trás da cerca” (Cardoso, 2011, 146).

ou a mal. Depois abotoavam a braguilha e desapareciam para as suas honestas casas de família (Figueiredo, 2009: 13-14).

Uma branca não admitia que gostasse de foder, mesmo que gostasse. E não admitir era uma garantia de seriedade para o marido, para a imaculada sociedade toda. As negras fodiam, essas sim, com todos e mais alguns, com os negros e os maridos das brancas, por gorjeta, certamente, por comida, ou por medo. E algumas talvez gostassem, e guinchassem, porque as negras eram animais e podiam guinchar. Mas, sobretudo, porque as negras autorizavam-se a si próprias a guinchar, a abrir as pernas, a ser largas (Figueiredo, 2009: 21, cf. 19).

Mas a violência não reside apenas no modo como se olha a diferença na vivência da sexualidade, ela existe também na forma como se torna possível constatar as constrições de uma sociedade e de uma moralidade ocidentais judaico-cristãs que, desde sempre, parece confundir honestidade com submissão ao masculino. A leitura de várias passagens da *Bíblia*, nomeadamente da 1.^a Carta de S. Paulo aos Coríntios, da Carta aos Colossenses ou da Carta aos Efésios, aponta, justamente, para esse facto. Na primeira, a ideia de submissão traduz-se na obrigatoriedade de as mulheres deverem calar-se “nas assembleias, pois não lhes é permitido falar”, devendo mostrar-se “submissas, como diz a própria Lei. Se querem aprender alguma coisa, perguntem-no em casa aos seus maridos, porque não é decente que a mulher fale na Igreja” (1995, Cor 14. 34-35). A segunda remete para a “Moral familiar cristã: Mulheres, sede submissas aos vossos maridos, como convém ao Senhor” (1995, Col 3. 18). Finalmente, entenda-se o advérbio de forma retórica, a terceira, em simultâneo com a ideia de submissão confirma a superioridade masculina, pela equiparação, ainda que indireta, entre o homem e o Senhor: “As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é cabeça

da mulher, como Cristo é Cabeça da Igreja (...). E como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres se devem submeter em tudo aos seus maridos” (1995, Ef 5. 22-24).

O que a tradição fez esquecer, assim mantendo uma *ordem* apenas conveniente para alguns, é que, em regra, depois destes comentários-doutrina se inscreve o apelo a que os maridos respeitem e amem as suas mulheres (1995, Col 3. 19, Ef 25-32).¹³ O que parece ainda não estar esquecido em algumas mentalidades, como as que encontramos nos excertos que acima citámos das *Memórias* de Isabela Figueiredo, é que o estereótipo da honestidade feminina (num entendimento redutor que, em regra, deixa de implicar o comportamento masculino) decorre, em muito, da ideia de que “O corpo não é para a imoralidade, mas para o Senhor, e o Senhor para o corpo” (1995, Cor 6. 13). A conceção de família, ou melhor, de matrimónio, em estreita conexão com a tal honestidade no comportamento da mulher, essencial à ideia de salvação da sua alma, é a de que este “teria sido instituído por Deus com um fim: a propagação da espécie, pelo que os esposos estariam subordinados por uma lei superior contando para levar a efeito esta «missão» com o apoio da Igreja Católica, «natural defensora da família»” (Baptista, 1986: 195).

Não se estranha, portanto, como depreendemos dos excertos das *Memórias* acima citados, que as *mulheres honestas* recusassem admitir o gosto pelas práticas sexuais, assim se limitando a desempenhar o papel que a sociedade (a mentalidade) conservadora delas esperava e assim se distanciando das práticas mais livres das *desavergonhadas* mulheres negras.

13 Para a ilustração desta questão na ficção antuniana, ver Ana Paula Arnaut, *As mulheres na ficção de António Lobo Antunes: (In)variantes do feminino*. Texto: Alfragide, 2012 (capítulo *Almas*, pp. 57-133).

No âmbito deste quadro social (e religioso) em que o homem assume papel dominante, não se estranha, também, que a diferença na aceitação de comportamento dos géneros se estenda ao casamento inter-racial. Referimo-nos, agora, numa mentalidade (imposição?) que remonta a um passado anterior a 1878, em que a escravatura era legitimada, ao facto de o casamento entre branco e negra ser socialmente aceite, por oposição ao casamento entre branca e negro:¹⁴

um branco podia, se quisesse, casar com uma negra. Esta ascenderia socialmente, e passaria a ser aceite, com reservas, mas aceite, porque era mulher do Simões, e por respeito ao Simões... Era frequente no caso dos cantineiros e machambeiros afastados da cidade, homens relativamente à parte na sociedade colonial decente, que mais cedo ou mais tarde se cafrealizavam.

Para uma branca, assumir uma união com um negro, implicava proscricção social. Um homem negro, por muito civilizado que fosse, nunca seria suficientemente civilizado (Figueiredo, 2009: 14).¹⁵

No romance de Dulce Maria Cardoso, o preconceito pode abarcar, ainda, o mulato, como depreendemos dos comentários feitos ao

14 “Seria crime de lesa-majestade uma mulher branca cruzar-se com um homem negro./Os mestiços são, na quase totalidade dos casos, filhos de homem branco e mulher negra. A educação, os preconceitos, a vida reclusa e estreitamente vigiada das mulheres não permitia transgressões a este tabu sexual que opunha o cruzamento de mulher branca com homem negro. / Um ou outro caso de excepção, quase sempre punível com a morte do prevaricador, contrasta com o preconceito contrário, que indulgenciava o cruzamento de homem branco com mulher negra” (Sousa, 1975: 79).

15 Recordando o tempo dos seus 10 anos, em que julgara estar grávida do “filho do vizinho preto”, a autora admite que “se estivesse grávida do preto, o meu pai podia matar-me, se quisesse. Podia espancar-me até ao aviltamento, até não ter conserto. Podia expulsar-me de casa e eu não seria jamais uma mulher aceite por ninguém. Havia de ser a mulher dos pretos” (Figueiredo, 2009: 43-44).

modo como a mulher branca de Queine, o porteiro do hotel onde os retornados são instalados, dança com Tobias na festa de passagem de ano:

Toda a gente falou da maneira como a Silvana dançou com o Tobias. Mesmo que a Silvana não fosse casada não devia ter deixado que o Tobias a apertasse tanto, que as mãos do Tobias descaíssem para onde não deviam, as mãos mulatas do Tobias na Silvana que se ria atirando a cabeça para trás. Se a Silvana tivesse deixado fazer o mesmo a um branco já não estava certo mas portar-se daquela maneira com o Tobias ainda foi pior (Cardoso, 2011: 211).

Ora, se a argumentação que desenvolvemos parece deixar claro que, de facto, em termos englobantes, a mentalidade dos colonos na diáspora portuguesa está longe de corroborar a imagem idílica construída pelo luso-tropicalismo, não podemos, contudo, deixar de registar que o romance de Dulce Maria Cardoso suscitou, para alguns, um certo ceticismo relativamente à veracidade das imagens mentais criadas.

Convocando à nossa memória as considerações de Wayne Booth (1980: 174-175, cf. Harvey, 1970: 74-75) sobre a questão da fiabilidade do narrador, Alberto Velho Nogueira critica, com alguma severidade, a atribuição da responsabilidade narrativa ao jovem Rui. Sublinhando a ausência de profundidade no recurso à voz de “um adolescente primário”, que não intervém através de um pensamento reflexivo, antes reagindo “subjectiva e pobremente à realidade”, o escritor afirma que os pontos de vista expostos não deixam lugar a que outros retornados tenham opiniões diferentes das expressas (Nogueira, 2011). O que fica implícito, portanto é o desacordo com o modo como o resultado final das representações das personagens cria uma imagem disfórica dos colonos e da sua relação com os colonizados.

Ora, se, ao invés, lembrarmos que para Gérard Genette “un récit de fiction est fictivement produit par son narrateur, et effectivement par son auteur (réel)” e que “entre eux, personne ne travail, et toute espèce de performance textuelle ne peut être attribuée qu’à l’un ou à l’autre, selon le plan adopté” (Genette, 1983: 96);¹⁶ se, ainda, tivermos em mente que Dulce Maria Cardoso é, ela própria, retornada (tal como Isabela Figueiredo), falando, por isso, de um lugar privilegiado que conta com o conhecimento em primeira mão da matéria narrada, então não nos parece difícil aceitar a veridicidade (Greimas e Courtès, 1982: 432¹⁷) dos relatos feitos e da composição das personagens que os povoam. Deste modo, não julgamos difícil admitir, ainda, que, apesar de o narrador – que aceitamos como duplo ficcional da autora – possa parecer ingênuo, limitando-se, por vezes, a verbalizar posicionamentos em segunda voz, isto é, ouvidos de outras personagens, ele não só faculta uma ampla visão sobre o processo revolucionário em Portugal como também oferece uma reflexão sobre o império colonial português, ou, no limite, abre a possibilidade de o leitor refletir sobre esta e outras questões.

16 Cf. *ibidem*: 101 para a referência a duas exceções: “celle de l’*apocriphe*, c’est-à-dire d’une imitation parfaite sans paratexte dénonciateur” e “celle, symétrique, que le langage courant affuble, en français, d’une dénomination quelque peu raciste. Lorsqu’une vedette du spectacle ou de la politique signe de son nom un livre écrit, moyennant rétribution, par un tâcheron anonyme, le lecteur, de nouveau, n’est pas censé percevoir les deux instances autoriales; il en perçoit une, qui n’est pas la vraie”). Para o autor, e de acordo com Mieke Bal (1981: 42), esta teria sido uma distinção útil e sedutora para a esquerda dos anos 60, na medida em que lhe permitiria condenar um texto sem condenar o seu autor e vice-versa.

17 Segundo A. J. Greimas e J. Courtès, a transmissão da verdade depende de estratégias epistémicas usadas na cadeia de comunicação: “un creer verdad debe instalarse en los dos extremos del canal de la comunicación y a este equilibrio más o menos estable, a este entendimiento tácito de dos cómplices más o menos conscientes, lo denominamos contrato de veridicción o contrato enunciativo”.

Atentemos, por exemplo, no comentário relativo ao João Comunista, de quem se diz esperar “que esteja bem e que já não tenha tanta vergonha de ser português” porque, acrescenta, “deve ser chato viver com vergonha de uma coisa que não se pode mudar” (Cardoso, 2011: 243-244), ou consideremos o *quadro* em se dá conta das atividades do piquete que, no cais à beira Tejo, guardava os contentores com os pertences enviados por retornados. Ao lermos que “[1] O Sr. Belchior diz que os contentores são as sobras do império, [2] não deixa de ter piada que estejam a apodrecer no mesmo sítio onde o império começou, alguma coisa quer isto dizer, alguma coisa devemos aprender com isto, tudo na vida tem os seus porquês” (Cardoso, 2011: 188), é, de facto, fácil verificarmos o carácter mediado do primeiro juízo de valores. Porém, cremos ser menos linear que o comentário seguinte seja também da responsabilidade do mencionado Sr. Belchior e, por isso, admitimos a possibilidade de atribuí-lo a Rui, que, assim, contrariando a opinião expressa por Alberto Velho Nogueira, revela uma consciência crítica e reflexiva.

Mais uma vez, o que parece estar em causa é um jogo de olhares, já não só entre raças, mas entre os intervenientes da dinâmica narrativa: o autor a obra e, principalmente, o leitor, cuja enciclopédia, cuja vivência, o torna corresponsável pela interpretação e pela orientação a dar aos sentidos oferecidos. Afinal, e onde se escreve “film” e “audience”, leia-se romance e leitores, “For the experience of reception to work, it matters that a film and its characters, as the key factors of audience participation in the plot, are closely interrelated with everyday beliefs and values” (Schweinitz, 2010, 276).¹⁸

18 Para Ruth Amossy (1984: 690): “the stereotype stands at the junction of text and reading. It is necessarily reliant on aesthetics of reception. It thus underlines the centrality of the reading activity, as well as of cultural mediations, in the elaboration of representation in fiction”.

REFERÊNCIAS

- AMOSSY, Ruth (1984). "Stereotypes and Representation in Fiction". *Poetics Today*. 5.4: 689-700.
- ARNAUT, Ana Paula (2012). "Rostos e rastros do colonialismo em *Vozes do Vento* de Maria Isabel Barreno", in Elena Brugioni *et alii* (orgs.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade*. Universidade do Minho: Ed. Húmus. 139-151.
- ARNAUT, António (1989). "O dia do encontro. No 40.º aniversário da Declaração Universal dos Direitos do Homem". Ed. autor: Coimbra.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2010). "Portugal's Colonial Complex: From Colonial Lusotropicalism to Postcolonial Lusophony", [em linha] disponível no endereço <http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/portugals-colonial-complex.pdf> [consultado em 28 de Janeiro, 2012].
- BAL, Mieke (1981). "Notes on Narrative Embedding", in *Poetics Today*. 2.2: 41-59.
- BAPTISTA, Luís, A. Vicente (1986). "Valores e imagens da família em Portugal nos anos 30 – o quadro normativo", in *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectiva actuais*. Actas do Colóquio realizado em Coimbra, 20 a 22 de Março, 1985. Coimbra: Instituto de História Económica e Social/FLUC, pp. 191-219.
- BENDER, Gerald (1978). *Angola Under the Portuguese: The Myth and the Reality*. California: University of California Press.
- BÍBLIA SAGRADA (1995). 19.ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica.
- BOOTH, Wayne C. (1980). *A retórica da ficção*. Lisboa: Arcádia.
- CARDOSO, Dulce Maria (2011). *O retorno*. Lisboa: Tinta-da-China.
- DUARTE, Gonzaga (s./d.). *O conceito de luso-tropicalidade na obra de Gilberto Freyre*. Luanda (?): G.A.P.
- FIGUEIREDO, Isabela (2009). *Caderno de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.

- FREYRE, Gilberto (1952). “Em torno de um novo conceito de tropicalismo”. *Brasília*. VII: 3-17.
- FREYRE, Gilberto (1953a). *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*. Lisboa: Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto (1953b). *Um brasileiro em terras portuguesas. Introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Lisboa: Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto (1958). *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Ministério do Ultramar/Junta de Investigação do Ultramar.
- FREYRE, Gilberto (1961). *O luso e o trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- GENETTE, Gérard (1983). *Nouveau discours du récit*. Paris: Seuil.
- GREIMAS, A. J. e COURTÈS, J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoria del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
- HARVEY, W. J. (1970). *Character and the Novel*. London: Chatto & Windus.
- NOGUEIRA, Alberto Velho (2011). “O Retorno – Dulce Maria Cardoso – O uso da língua e sua relação aos leitores 13”, [em linha] disponível no endereço <http://albertovelhonogueira.blogspot.pt/2011/11/o-retorno-dulce-maria-cardoso-o-uso-da.html> [consultado em 5 de fevereiro de 2013].
- REIS, Carlos e LOPES, Ana Cristina M. (1996). *Dicionário de narratologia*. 5.^a ed., Coimbra: Almedina.
- REIS, Carlos, “Figuração”, [em linha] disponível no endereço <http://figurasdaficcao.wordpress.com/2013/08/02/figuracao-2/> [consultado em 2 de agosto de 2013].

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.
- SCHWEINITZ, Jörg (2010). “Stereotypes and the Narratological Analysis of Film Characters”, in Jens Eder (*et alii*) (eds.), *Characters in Fictional Worlds. Understanding Imaginary Beings in Literature, Film and Other Media*. Berlin/New York: De Gruyter.
- SOUSA, Vinício de (1975). *Racismo. Opressão dos povos. Elementos para uma análise socio-histórica em Portugal e no mundo*. Lisboa: Arcádia.
- VIEIRA, Cristina da Costa (2008). *A construção da personagem romanesca*. Lisboa: Colibri.
- WAYNE, Booth (1980). *A retórica da ficção*. Trad. Maria Teresa Guerreiro. Lisboa: Arcádia.

ABSTRACT

Starting from a reading of Dulce Maria Cardoso’s novel, *O retorno* (2011) and Isabela Figueiredo’s *Caderno de memórias coloniais* (2009), and invoking the concepts of ‘type’ and ‘stereotype’, we propose to analyse how the mode of construction of the Portuguese (ex-)colonial character implies a mode of perception, a set of social and human images, that contradicts Gilberto Freyre’s theory of luso-tropicalism. Further, this article affords the possibility of coming to a better understanding of how the play of those modes of perception, necessarily deriving from a narrator’s point of view, contribute to realisation of the concept of ‘figuration’ as proposed by Carlos Reis.

Keywords: Luso-tropicalism, racism, type, stereotype, figuration, returned.

RESUMO

Partindo da leitura do romance *O retorno* de Dulce Maria Cardoso (2011) e dos textos de *Caderno de memórias coloniais* de Isabela Figueiredo (2009), bem como dos conceitos de ‘tipo’ e ‘estereótipo’, propomo-nos avaliar o modo como a construção da personagem do (ex-)colono português implica um jogo de olhares, um jogo de imagens sociais e humanas, que contraria a teoria luso-tropicalista de Gilberto Freyre. O artigo permitirá, ainda, equacionar o modo como o jogo de olhares em questão – dependente, inevitavelmente, do ponto de vista do narrador – consubstancia um dispositivo que, aliado a outros, pode contribuir para a conceptualização da noção de ‘figuração’ proposta por Carlos Reis.

Palavras-Chave: luso-tropicalismo, racismo, tipo, estereótipo, figuração, retornado.