

“PAPÁ, ONDE É MESMO PORTUGAL?”: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE AS VIDAS QUE TEIMAM EM *LUANDA, LISBOA, PARAÍSO*¹

Jair Zandoná

Doutor em Literatura. Realiza estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em
Linguística
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Bianca Rosina Mattia

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO: O desafio de pensar o presente num momento em que temos a sensação de um fim dos tempos exige o esforço de compreender as formas contemporâneas de reatualização do passado e, a partir disso, a busca por caminhos que garantam um novo começo inclusivo, igualitário e comunitário. Do passado colonial permanecem as práticas de racismo impregnadas nas dinâmicas e políticas sociais, aliadas aos modos de dominação do capitalismo e do patriarcado que oprimem de forma cada vez mais invisível e violenta os corpos racializados. A descolonização do pensamento se impõe como imperativo para o começo de um novo tempo, o que requer a ocupação dos espaços de poder por outras formas de compreensão da vida, sobretudo daquelas que resistem às opressões. Se tomada como prática de resistência, a literatura nos permite uma possibilidade de descolonização do pensamento. Nesse rumo, propomos algumas reflexões a partir da leitura do romance *Luanda, Lisboa, Paraíso*, de Djaimilia Pereira de Almeida (2019), a palmilhar as experiências de resistência das/os suas/seus personagens, essas vidas que teimam.

PALAVRAS-CHAVE: Descolonização. Literatura. Resistência.

ABSTRACT: The challenge of thinking about the present, at a time when we have the feeling of an end of time, requires our effort to understand contemporary ways of updating the past. Based on this understanding, we need to look for ways that guarantee a new inclusive, egalitarian and community start. From the colonial past, practices of racism remain impregnated in social dynamics and policies, combined with the modes of domination of capitalism and patriarchy that oppress racialized bodies in an increasingly invisible and violent way. The decolonization of thought is imperative for the beginning of a new era, which requires the occupation of spaces of power by other ways of understanding life, especially those that resist oppression. The literature, when taken as a practice of resistance, allows us a possibility of decolonization of thought. In this direction, we propose some reflections from the reading of the novel *Luanda, Lisboa, Paraíso*, by Djaimilia Pereira de Almeida (2019), tracing the experiences of resistance of its characters, these lives that persist.

KEYWORDS: Decolonization. Literature. Resistance.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

*Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação.
Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo,
verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios,
meu peito tendo uma potência de expansão infinita.
Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... [...].
(Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*)*

VÍRUS, COLONIALISMO E O ESPAÇO DA LITERATURA – CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando no encerrar do ano de 2016 o filósofo Achille Mbembe apresentava uma breve reflexão a indicar para o fim da era do humanismo² e a alertar para o que chamou de “nova ameaça para a civilização”: “a crescente bifurcação entre a democracia e o capital” (MBEMBE, 2017, n.p), não poderíamos imaginar que, poucos anos depois, estaríamos imersas/os em uma pandemia cujo cenário não parece ser outro que não o de um tempo que chega ao seu fim.

Senão o fim de um tempo, a Pandemia da Covid-19, conforme propõe Boaventura de Sousa Santos (2020a)³, marca o começo do século XXI na medida que altera fundamentalmente a vida das pessoas e se inscreve como uma nova marca na História. Para o sociólogo português, esta pandemia se apresenta como “[...] o primeiro grande fenômeno de uma peste da globalização”⁴ (2020a), produto direto desta, tendo se alastrado rapidamente e atingido o mundo em apenas três meses. No que considerou um breve sumário para o livro que está a escrever, em *A cruel pedagogia do vírus*, Santos (2020b) apresenta algumas lições a partir da pandemia, dentre elas, em diálogo com o alerta de Mbembe (2017), a de que o capitalismo, “[...] enquanto modelo social, não tem futuro”⁵ (2020b, n.p, grifos no original). E outra mais que aqui destacamos, a de que “[...] o colonialismo e o patriarcado estão vivos e reforçam-se nos momentos de crise aguda” (2020b, n.p, grifos no original). Quanto a esta última lição,

² Referimo-nos ao artigo *A era do humanismo está terminando*, publicado originalmente em inglês no site do *Mail & Guardian*, da África do Sul, sob o título *The age of humanism is ending*, a 22 de dezembro de 2016. Neste artigo, utilizamos a tradução de André Langer, publicada no site do Instituto Humanitas Unisinos, a 17 de janeiro de 2017.

³ Reflexões apresentadas na videoconferência *Desafios da pandemia para a sociedade, para as ciências sociais e para o CES*. Disponível no canal do CES – Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, no *Youtube*, publicada a 17 de junho de 2020.

⁴ Trecho transcrito da videoconferência indicada na nota 3.

⁵ Na sequência, discorre o autor: “Em particular, a sua versão actualmente vigente – o neoliberalismo combinado com o domínio do capital financeiro – está social e politicamente desacreditada em face da tragédia a que conduziu a sociedade global e cujas consequências são mais evidentes do que nunca neste momento de crise humanitária global.” (SANTOS, 2020b, n.p).

Santos (2020b) chama atenção sobretudo para a vulnerabilidade dos corpos racializados e sexualizados:

Os seus corpos estão à partida mais vulnerabilizados pelas condições de vida que lhes são impostas socialmente pela discriminação racial ou sexual a que são sujeitos. Quando o surto ocorre, a vulnerabilidade aumenta, porque estão mais expostos à propagação do vírus e se encontram onde os cuidados de saúde nunca chegam: favelas e periferias pobres da cidade, aldeias remotas, campos de internamento de refugiados, prisões, etc. Realizam tarefas que envolvem mais riscos, quer porque trabalham em condições que não lhes permitem proteger-se, quer porque são cuidadoras da vida de outros que têm condições para se proteger. (SANTOS, 2020b, n.p).

Naquele final de 2016, em suas reflexões, a proposta de Mbembe alertava sobretudo para o fim de um tempo em que as pessoas se percebem como parte do outro (FAUSTINO, 2018), daí porque o filósofo destacou a ascensão do autoritarismo liberal na Europa, o crescimento das barreiras à imigração, da violência policial contra o povo negro, das desigualdades e, ainda, a reconfiguração do mercado como agente validador da verdade, estruturado em tecnologias algorítmicas a dispensar pessoas com corpo e história, desprezando todas aquelas que não tiverem “nada para vender” (MBEMBE, 2017, n.p). São destaques que refletem as consequências da vigência dos três principais modos de dominação desde o século XVII: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, “invisíveis na sua essência e na essencial articulação entre eles” (SANTOS, 2020b, n.p).

A invisibilidade do vírus como característica comum entre a pandemia da Covid-19 e os modos de dominação, bem como a alternativa primeira que sobrevém ao poder do vírus, qual seja, a fuga – configurada na quarentena defensiva – abrem margem a perceber, metaforicamente, sobretudo o colonialismo, como a primeira grande pandemia da modernidade ocidental (SANTOS, 2020a). Uma vez circunscrita nessas características, a metáfora é lida, quanto à invisibilidade: “[...] o colonialismo dissimulou o seu desaparecimento com as independências das colónias europeias, mas, de facto, continuou metamorfoseado de neocolonialismo, imperialismo, dependência, racismo, etc.” (SANTOS, 2020b, n.p), e quanto à quarentena defensiva: cabe lembrar da fuga das pessoas escravizadas a construir seus quilombos (SANTOS, 2020a). A crueldade da metáfora está em dar-se conta de que já se passam mais de cinco séculos de recorrência da “pandemia do colonialismo”, sem vacina, há tempos sob as vestes do racismo (SANTOS, 2020a). *O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus*, no título de Mbembe (2020):

[...] uma das propriedades dos vírus é infectar as espécies bacterianas, usá-las e destruí-las para se multiplicar. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira, pela predação dos corpos, nervos e músculos. Ele fagocita corpos e vidas concebidos como reservas de matéria-prima que não se pode dispensar, mas que se consome, despende e destrói, geralmente sem motivo aparente. (MBEMBE, 2020, n.p).

Na sua pedagogia, o vírus é cruel porque, se está a querer nos mostrar algo, o faz pela morte (SANTOS, 2020a). Também assim o “vírus” do colonialismo: “‘Não morreu de Covid 19, morreu de racismo’ dizia o cartaz de uma das garotas black power que saltou como eu do comboio para ir à manifestação” (COELHO, 2020, n.p). Na sua realidade, o “vírus” do colonialismo, nas práticas de racismo, se faz presente desde sempre na organização econômica e política da sociedade (ALMEIDA, 2018). Como “realidade violenta, [...] tem sido fundamental para o fazer político da Europa, começando com os projetos europeus de escravização, colonização, e para a atual ‘Fortaleza Europa’.” (KILOMBA, 2019, p. 71); o “vírus” do colonialismo também adentrou as “formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica)” (MBEMBE, 2018, p. 71), há séculos, o “vírus” do colonialismo, para continuarmos com a metáfora proposta por Santos (2020a), adere aos corpos e às ment(alidad)es.

A partir dessa conjuntura e dessas breves reflexões iniciais, nos colocamos a pensar as formas de resistência. Interessa-nos perceber como, em uma sociedade onde o racismo, entendido como legado do colonialismo e que ainda se transmite, tal qual um vírus, perpassando gerações, outro legado começa a ser construído: o da resistência. Num cenário em que a vida vai sendo destruída pela colonização dos corpos racializados, sexualizados e mercantilizados, resistir torna-se a via da possibilidade vital. A literatura, como ato de escrita⁶, configura-se “ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos” (hooks, 2019, p. 36), mas é também um espaço onde, por meio do ficcional, tornam-se possíveis diálogos sobre o racismo, de maneira a torná-lo visível. No âmbito de Portugal, Joana Gorjão Henriques (2017), em seu estudo *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*, afirma: “Vivemos numa continuidade do colonialismo. Esta mentalidade ramificou-se e incrustou-se em várias camadas no país” (2017, p. 14). Na literatura,

⁶ Entendemos aqui o ato de escrita como ato político (KILOMBA, 2019) e, também por isso, como “um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.” (KILOMBA, 2019, p. 28). Por isso o tomamos como ato de resistência (hooks, 2019). A literatura, nesse sentido, e aqui nosso objetivo em dizê-la prática de resistência, possibilita a construção de “uma contranarrativa da memória colonial” (SCHMIDT, 2016, p. 119).

o romance *Luanda, Lisboa, Paraíso*, da escritora angolana Djaimilia Pereira de Almeida⁷ (2019), expõe as vidas negras que resistem numa Lisboa ainda marcada pelo colonialismo. Nosso objetivo, portanto, se constitui em percorrer a história dessas vidas e perceber as marcas impingidas pelo racismo, seja nos seus corpos, seja nas relações destes com os espaços por onde circulam e como, a partir dessas experiências, formas de resistência acontecem.

VIDAS-LIMITE, OU A TRAJETÓRIA DE UM CALCANHAR DEFEITUOSO

Quando tomamos conhecimento da família Cartola de Sousa, composta por Cartola, Glória, Justina e Aquiles⁸, personagens que mobilizam e direcionam o foco narrativo de *Luanda, Lisboa, Paraíso*, deparamo-nos com essas vidas já tensionadas pelo nascimento do mais novo, evento marcado pela malformação do calcanhar esquerdo e pela paralisia que se manifestou na mãe após o parto do segundo filho. A narrativa está situada em um tempo não muito distante, de maneira a (re)articular memórias coloniais espessamente palpáveis ao tomar as vidas dessas quatro pessoas como vidas que conectam o enredo, traz os efeitos das lutas de libertação do início da década de 1970 como pano de fundo às vivências dessa família angolana. Esse contexto dimensiona a imagem do calcanhar defeituoso – intensificada pela paralisia materna – como síntese-soma dos debates a que nos propomos realizar neste artigo no tocante ao desejo da vida, apenas possível por meio de estratégias de resistência, as quais rumam à descolonização dos corpos, apesar das marcas, das cicatrizes, das dores tangíveis impostas a esses corpos (de homens, de mulheres, de crianças) afetados pelas práticas coloniais. Não por acaso, é bastante significativo considerar que quando Aquiles nasceu, no hospital, Cartola tenha sido informado que o calcanhar defeituoso do filho teria conserto desde que fosse operado até os 15 anos, “[...] o que aconteceria em 1985” (ALMEIDA, 2019, p. 17), quando a organização política e social em Angola já havia passado por muitas transformações. E esse é o plano que,

⁷ Nascida em Luanda, Angola, mas crescida nos arredores de Lisboa, onde ainda hoje reside, Djaimilia Pereira de Almeida teve sua estreia na literatura em 2015 com o romance *Esse cabelo: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras* – com publicação brasileira em 2017. Próximo da escrita autobiográfica, neste primeiro romance, em que a personagem Mila narra sua história a partir da história de seu cabelo crespo, desde os três anos de idade quando saiu de Luanda e foi para Lisboa, questões de ancestralidade, origem, preconceito, racismo, feminilidade e colonização se fazem presentes. Considerado pela escritora bastante diferente deste primeiro romance, *Luanda, Lisboa, Paraíso*, já distinguido com o Prêmio Oceanos, após ter recebido os prêmios literários Fundação Inês de Castro e Fundação Eça de Queiroz, também aborda a temática do racismo, porém com enfoque no processo de descolonização e nas questões de pertencimento.

⁸ Essas quatro figuras (de)compõem os pares pai/mãe, filha/filho – ou poderíamos visualizá-los como marido/mulher, irmã/irmão.

aparentemente, ao lermos o romance, motiva o enredo: o conserto da malformação no calcanhar esquerdo de Aquiles.

Se *Luanda, Lisboa, Paraíso* sugere *a priori*, pelo uso desses topônimos, um percurso ou mapa que indica como ponto de partida Angola para, então, seguir a Portugal até o destino final Paraíso – e onde estaria localizado esse lugar com sentido tão idílico? – para cumprir com a promessa médica prescrita a Aquiles, a metáfora da viagem se intensifica na figura materna acometida por uma paralisia que parece sentenciar a história da família àquele lugar que já não é nada além da ruína daquilo que um dia foi. Quando o filho nasceu, Angola já não era mais como no tempo em que Cartola atuava como assistente do médico Barbosa da Cunha⁹, quando ele “[...] trabalhara em Moçâmedes havia duas décadas” (ALMEIDA, 2019, p. 33) ainda “no tempo colonial” (ALMEIDA, 2019, p. 122). Tampouco se parecia com aquele tempo conservado pela memória de Glória, para quem “[...] haviam sido anos de uma assimilação próspera. [...] A sua memória tinha ficado presa ao Império como uma renda esgarçada a um alfinete. [...] a única negra fula de luvas de renda e saltos agulha admitida no Hotel da Ponte Branca.” (ALMEIDA, 2019, p. 17-18). Pelo contrário, a chegada de Aquiles marca esse “cruzamento” (ALMEIDA, 2019, p. 17) do agravamento da paralisia materna e a iminência da Independência – representada pelas ideias revolucionárias defendidas por Justina – e as implicações necessárias (ou seriam resultantes) ao romper com as relações de dependência e controle políticos com Portugal. Como dimensionar nessas duas gerações, levando em conta as dimensões de gênero e de raça, as alterações que se estabelece(ra)m em suas subjetividades, identidades, individualidades? Ainda em Luanda, o pai designa-se “calista científico” (ALMEIDA, 2019, p. 21), vive desse ofício enquanto cuida da esposa enferma e também do filho convalescente; já Justina tornou-se “mãe solteira da menina Neusa” (ALMEIDA, 2019, p. 21). Dessa configuração, se estabelece a dinâmica para garantir a realização da cirurgia reparadora: Cartola e Aquiles partem para Lisboa, enquanto Glória, restrita aos limites do quarto, e Justina permanecem – com a promessa de retorno dos dois após a recuperação do mais novo.

Aliás, foi o obstetra português o responsável por interceder junto à “[...] Embaixada por

⁹ “Fora Barbosa Cunha quem lhe transmitira alguns dos hábitos que mais lhe custara perder com a passagem do tempo: a dose diária de vitamina C sob a forma de dois domos de limão chupados em jejum contra o céu-da-boca. O tabaco negro de maço, que aprendeu com ele a enrolar. O prazer do café, até então desconhecido.” (ALMEIDA, 2019, p. 43).

um quarto na Pensão Covilhã¹⁰, à saída do Hospital Ortopédico do Alvor, onde se iniciariam os tratamentos ao calcanhar de Aquiles” (ALMEIDA, 2019, p. 33). Portugal era a única possibilidade para consertar o “calcanhar defeituoso” (ALMEIDA, 2019, p. 56-57), sendo esse defeito passaporte, garantia da viagem sonhada uma vida inteira por Cartola, muito embora o pai, nos preparativos para a partida, que “[...] sempre se tivesse sentido um coimbrão honorário” – e há que se considerar quanto a esse entendimento a educação recebida na missão católica ainda na infância e os costumes aprendidos que ainda mantinha – “[...] temia sem confessar à mulher não ser admitido em Lisboa, bastando que abrisse a boca para dizer ‘Rossio’” (ALMEIDA, 2019, p. 23).

Se a viagem de avião fez Aquiles ver “[...] ao vivo [como nunca antes] tantas mulheres brancas tão bem penteadas como as hospedeiras do voo” (ALMEIDA, 2019, p. 32), ocupar o assento no avião, igualmente, instaurou nele o inevitável conflito desencadeado pela iminência do destino desconhecido: “Papá, onde é mesmo Portugal?” (ALMEIDA, 2019, p. 32). Dito de outra maneira, apesar de ser muito jovem e não ter acompanhado os modos como o imaginário acerca da ex-metrópole impunha sobre as colônias e sobre as vidas que nelas existiam, os sentidos que a indagação da personagem podem assumir antecipam o Portugal que encontrarão. Não se trata de saber geograficamente onde está localizado, ou sobre os limites de sua capital ou saber de memória os nomes das ruas, como se houvesse a necessidade de comprovar um conhecimento enciclopédico. O lugar que Portugal ocupa, simbólica e movediçamente, com a ida dos dois a Lisboa, é difuso e precisa ser readequado à nova realidade de independência política. Quem serão Cartola e Aquiles em Lisboa? Já sabemos que ninguém os esperava à chegada. Como, então, seus corpos serão lidos e compreendidos na – e pela – cidade e por aqueles e aquelas que a habitam?

Antes de nos determos à experiência da chegada e o desenrolar da narrativa, cabe aqui retroceder um pouco, até o nascimento do caçula da família. A escolha do nome foi pensada pelo pai e, subvertendo a tradição familiar dos Cartola de Sousa, quis projetar um futuro diferente daquele que, talvez seu próprio pai, um “[...] pastor albino de tez rosada e longa trança

¹⁰ A pensão Covilhã, como espaço transitório, temporário, destinado a ser ocupado pelo tempo que o tratamento durasse, também é encontrado no primeiro romance de Djaimilia, *Esse cabelo*. A narradora explica que seu avô fora para Portugal com o propósito “de tratar um dos seus filhos, nascido com uma perna mais curta do que a outra, num hospital de Lisboa [e nesses casos] ficavam hospedados em pensões perto do hospital, como faziam e ainda fazem um grande número de enfermos da África de expressão portuguesa enquanto duram os seus tratamentos médicos, ou por tempo indeterminado. À entrada da Pensão Covilhã [...] os doentes tomam um ar de Lisboa.” (ALMEIDA, 2017, p. 18).

cor de milho [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 111), tivesse imaginado para ele antes de desaparecer. Por isso, Cartola “[...] deu-lhe um nome helénico, tentando resolver o destino com a tradição.” (ALMEIDA, 2019, p. 13). Aquiles será a persona/personificação – tal como o calcanhar mítico de Aquiles¹¹ – da fraqueza ou da vulnerabilidade que deriva do projeto colonial português. “Aquiles era a prova de que havia vida depois da independência” (ALMEIDA, 2019, p. 76) – coxo para dar um passo de cada vez, até porque o calcanhar “[...] é como que a base do ser humano, caracterizado pela posição de pé. [...] Para a lógica imaginativa, não parece nem um pouco contraditório que seja por ali que a vida ou a alma escapem e que também por ali entre a morte.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 65). Em sentido mais amplo, haja vista as implicações coloniais, a origem do nome, tão helênico, e que poderia derivar de *dor* ou de *povo*, ou ser um hipocorístico para *aquele cujo povo sente dor*, registra as marcas dos séculos de exploração materializadas no calcanhar defeituoso¹². O tratamento, não por acaso, apenas seria possível de ocorrer em Portugal¹³, já que esse tipo de tecnologia médica não havia em seu país natal, ex-província ultramarina.

O COXO, A BENGALA E AS VIDAS QUE TEIMAM

A viagem enquanto deslocamento no espaço, ademais de ser indício de mudança (TODOROV, 2006), via de regra, é acompanhada de expectativas de êxito, desejos de segurança e sucesso. Quando pai e filho desembarcaram e embora tivessem tentado decalcar “Lisboa por cima de Luanda: Sagrada Família-Mosteiro dos Jerónimos, Ilha-Cacilhas, Prenda-Prior Velho” (ALMEIDA, 2019, p. 37), em um exercício de tornar o desconhecido algo familiar, Cartola “[...] caminhava sem referências. [...] Sentia as pernas tremer, perdia o equilíbrio, mesmo que soubesse não estar perdido. [...] Aterrado em Lisboa, porém, a cidade

¹¹ De significado impreciso, Aquiles “Poderia derivar de ἄχος, ‘dor’, passando através de um *ἄχιλος, como ὄργιλος de ὀργή (Kretschmer, ‘Glotta’ 4, 1915, p. 305-308); poder-se-ia tratar também de um hipocorístico de *Ἀχι-λάος, sempre derivando de ἄχος e λάος, ‘povo’ (Palmer, Interpretation, p. 79): ‘aquele cujo povo sente dor’” (PELLIZER, 2017, p. 37).

¹² Essa aproximação nos parece bastante oportuna se considerarmos que o primeiro capítulo do romance tem como parágrafo inicial a seguinte afirmação: “Se uma história se parece com o corpo de uma animal, então pode começar por um calcanhar.” (ALMEIDA, 2019, p. 13).

¹³ Aqui é interessante retomar o importante documento “A verdade sobre as colónias africanas de Portugal” no qual Amílcar Cabral discorre sobre o contexto nos anos 1960 com relação ao nível de vida dos africanos “inferior ao mínimo vital” (CABRAL, 2008, p. 45) comprovado, por exemplo pela precarização do cuidado à saúde comum às províncias ultramarinas portuguesas: “Em Angola, [...] há um hospital para 280 000 habitantes, um médico para 20 000 habitantes, uma enfermeira e trinta camas para 10 000 habitantes.” (CABRAL, 2008, p. 59).

não era como tinha projectado. Nada ficava perto de nada nem era tão imponente como nos postais ilustrados do passado [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 37). Nesse sentido, a cidade faz-se de difícil trânsito, como se aqueles corpos que ali chegaram não tivessem os mesmos recursos para aderir àquele espaço¹⁴, ou mesmo circular sem receio ou ressalvas, não apenas porque estrangeiros que transitam pelos espaços de fluxo (BAUMAN, 2009)¹⁵, mas sobretudo porque são corpos outros, corpos negros, racializados, e que recorrente e estrategicamente são opacificados pelas formas de poder, as quais são estruturadas para tal, num exercício do necropoder (MBEMBE, 2018). A densidade opaca, ao menos na noção aqui delineada, implica um movimento de evitamento dos sujeitos, uma vez que apenas se contornam esses corpos como se fossem obstáculos feitos de sombra espessa, sem forma definida ou sem morfologia desejável de ser apreensível. Quanto a esse aspecto, pode-se dizer que os sujeitos opacos são recalcados na forma como seus corpos são percebidos, a qual é discursivamente materializada em modelos eurocentrados, construídos via lógica colonial. Dessa maneira, uma série de filtros é aplicada a partir desses paradigmas e que impedem de ver, de perceber, de enxergar, de considerar corpos outros, que não correspondem ao determinado pelo modelo hegemônico: “Não era Cartola que fazia por não ser visto, mas a cegueira o que era a condição da cidade, rua acima, rua abaixo, Rotunda, Rato e, enfim, a caminho da Escola Politécnica, onde não percebia bem como tinha chegado” (ALMEIDA, 2019, p. 68-69). Efeito que produzia nele e naqueles com essas mesmas marcas certa disciplina do desaparecimento: “E como ninguém desse pela sua presença, fechando os olhos, também o pai de Aquiles se esquecia de que ia acompanhado e de que dentro de cada um dos outros ocupantes do autocarro a vida sobrava de graça.” (ALMEIDA, 2019, p. 99). A segregação, nesses limites, faz-se por opacidade e recalçamento. Apenas a chuva – evento reconhecível e familiar – é capaz de alterar a feição de Cartola e faz com que o filho tenha a percepção que o pai pareça mais jovem do que ele, ao menos nos primeiros tempos de Europa. Não por acaso, “Seis meses depois da chegada a Lisboa, quando todos os caminhos iam dar à enfermaria do Hospital do Arvor [...], tinham percebido que Lisboa era uma escadaria que não ia dar a parte alguma.” (ALMEIDA, 2019, p. 74).

¹⁴ “O filho sentia o suor de Cartola, o leve tremor de nervosismo. Sentia que de mãos dadas com um miúdo coxo estavam mais vulneráveis. O rei estava mais fraco por caminhar de mão dada com uma criança e a criança sentia-se exposta por sentir que ao dar a mão ao rei o desapossava.” (ALMEIDA, 2019, p. 38).

¹⁵ Em *Confiança e medo na cidade*, Zygmunt Bauman desenvolve os conceitos de “zonas fantasma” e “espaços de fluxo”. O primeiro se refere aos espaços marginais nos quais os pesadelos substituem os sonhos e onde o perigo e a violência são mais comuns que em outras partes. Espaços de fluxo são públicos, transitórios, espaços através dos quais as pessoas se movem, porém onde não permanecem por muito tempo.

Depois da segunda cirurgia de Aquiles, e iniciados os tratamentos necessários para a recuperação, não demorou muito para que ambos perdessem a esperança de que “[...] podiam esperar [dali] alguma coisa do futuro” (ALMEIDA, 2019, p. 67). Tão logo esgotadas as economias, a expectativa residia que não acontecesse nenhum imprevisto no decorrer do mês; caso contrário, não teriam como resolver. Cartola, nesse tempo, começou a “[...] trabalhar à jorna para Mota, [...] para lá de Ovidelas, onde se construía então um viaduto sobre uma ribeira.” (ALMEIDA, 2019, p. 60). Era a atividade possível de ser exercida por alguém cuja permanência naquele país era circunscrita ao tratamento do filho. Era, então, um “portuguesão” (ALMEIDA, 2019, p. 42) que havia sido dispensado pelo império¹⁶. Sua estrangeiridade era marcada também pelos homens mais jovens que trabalhavam na obra – e que igualmente tinham sua miséria exploradas pela mão de obra barata –, na medida que achavam que Cartola fosse um bruxo, pois o ouviam “[...] falar sozinho numa língua desconhecida.” (ALMEIDA, 2019, p. 61), perpetuando preconceitos e estigmas alimentados pelo imaginário colonial.

O contato com Glória e com o mundo deixado em Luanda era esporádico. Realizado na central telefônica, cujas chamadas eram limitadas ao número de fichas que Cartola conseguia comprar – “[...] por sete ou oito minutos até se gastarem duas moedas.” (ALMEIDA, 2019, p. 62) –, ou ainda por correspondências, nas quais a esposa fazia pedidos ao marido para que mandasse, quando desse, sabonete de lavanda, colírio e pó de sulfamidas, ou como podemos ler em uma anotação: os “desejos da mamã – ano 1988” (ALMEIDA, 2019, p. 71), por exemplo. Em uma dessas mensagens, Glória, uma “mulher-só”¹⁷, finaliza a carta demonstrando a

¹⁶ Para pensarmos no imaginário do *portuguesão*, vale a pena, uma vez mais, recorrer à digressão da narradora de *Esse cabelo*: “O Homem de Tradição Invisível, um novo estereótipo. Ninguém olhou nunca para ele, este autodeclarado cavaquista, o *portuguesão*, como ficou conhecido na juventude, que proferia ‘centra a bola, seu macaco’ referindo-se a futebolistas negros e dividia as pessoas por espécies de animais da selva, caracterizando-se a si mesmo enquanto ‘o tipo macaco’: aquele que aguarda o fim das conversas para exibir a sua sabedoria.” (ALMEIDA, 2017, p. 12).

¹⁷ Retomamos o conhecido conceito de “mulheres-sós”, proposto por Maria Aparecida Santilli ao analisar a produção de Orlanda Amarílis, para destacar que as mulheres são personagens que ficam em torno de limites (ou ilhas, conforme Santilli) estabelecidos pelos homens de sua vida: pais, irmãos, maridos ou parceiros cuja ausência norteia sua existência. Ao passo que acompanhamos em Orlanda a solidão e o abandono das figuras femininas, com Djaimilia conseguimos divisar a consequência da partida nas falas de Glória ou quando Justina e Neusa vão visitar os dois no sétimo verão em que lá estavam. As três (esposa/mãe, filha/irmã, neta/sobrinha) têm, em diferentes medidas, suas vidas circunscritas à ausência e à partida dos homens da família (Cf. ZANDONÁ, ZUCCO, 2011). No caso de Justina e Neusa, já no início da narrativa ficamos sabendo que desde a gravidez o abandono do pai biológico era sabido. Quanto à relação entre Glória e Aquiles, “Ela tomara o olhar dele sem esforço e viera para Lisboa na bagagem sem que nem pai nem filho dessem por ela [...]. E tinha o olhar penhorado, os olhos da mãe.” (ALMEIDA, 2019, p. 56-57). Por isso, “O filho via Lisboa pelos olhos da mãe, [...] [e ela] viera para Lisboa deitada dentro dos olhos do filho.” (ALMEIDA, 2019, p. 55). Essa transposição através dos olhos se romperá apenas depois que o casebre onde viviam no Paraíso foi destruído pelo fogo e reconstruído pelas mãos de

condição precária de quem ficou: “Hoje o jantar vai ser chá com pão. É pouco, mas Deus sempre providencia. Avante, né? [...] Felizes para sempre” (ALMEIDA, 2019, p. 85)¹⁸. Apesar de esses momentos servirem para, na estrutura do enredo, alimentar os laços afetivos e familiares, seguindo um ritual característico de quem está longe de casa, fizeram com que Cartola, separado da mulher e de seus anos de cuidador, entendesse que esses últimos anos eram como se se sentisse morto. Em Lisboa, esperava voltar à vida. “Às vezes, o cheiro do azeite aquecido reaparecia-lhe [...], mas abanava a cabeça para se esquecer [...]. A última coisa que queria era voltar a trançar o cabelo da mulher. Morreria de tristeza se tivesse de voltar a fazê-lo.” (ALMEIDA, 2019, p. 84). Os telefonemas para Glória passaram a rarear pela falta de dinheiro, mas também porque a ele “lhe era insuportável interpretar ao telefone uma personagem de que apenas ela mantinha memória viva, obrigado que se sentia a mentir-lhe.” (ALMEIDA, 2019, p. 87).

Quanto a Aquiles, ao completar 18 anos, e ainda vivendo na pensão, o pai depositava no filho a esperança de poder ser quem quisesse: “[...] Aqui nessa terra ninguém sabe quem és, por isso pode ser toda a gente. Eu nasci Cartola e vou morrer Cartola, mas tu não, meu filho, você não nasceu com chapéu. O teu nome fui eu que te dei. Quando passar essa nuvem, você vai ter esta cidade aos teus pés.” (ALMEIDA, 2019, p. 75-76). Então, à noite, ia para o curso técnico, o qual tinha dificuldade para acompanhar, somadas às dores no pé: “Não estava habituado às matérias e sentia-se exposto pela pobreza de suas roupas. Já sabia dactilografar sem olhar para as mãos, quando decidiu que aquilo não era vida.” (ALMEIDA, 2019, p. 77). Apesar das expectativas de um futuro ainda possível, arruinadas pela pobreza, Aquiles corporifica a transformação de dois mundos, entre passado e presente, (pós-)colonial: “Luanda tornara-se para ele uma miragem e Lisboa era uma cidade sem árvores.” (ALMEIDA, 2019, p. 78). Lisboa, para ele e para outros semelhantes à sua história, desenhava uma cartografia muito diferente: “Falava-se da luz de Lisboa, mas ela não iluminou Aquiles. Penou, sonhou e, num dia como outro qualquer, secou antes de dar flor.” (ALMEIDA, 2019, p. 78). Se, após seu

Cartola, Aquiles e a solidariedade de Pepe e Amândio. Já entre Glória e Cartola, restrita ao quarto que era do casal, “encenava diálogos com ele e lembrava-se do tempo em que namoravam à porta fechada, ela estendida nua na cama e ele a contar quantas cicatrizes ela tinha no corpo ou fazendo-lhe uma trança comprida, que lhe ia agora pelas costas.” (ALMEIDA, 2019, p. 83).

¹⁸ Em outra carta, Glória deixa antever o imaginário construído acerca da capital portuguesa e o quanto se esforçava para manter o marido próximo de si: “Lisboa é tão bonita assim como dizem? Não tem as luzes de Luanda de certeza. Imagino todas essas senhoras bem vestidas, nada de atrevimentos, Senhor Papá, tá a me ouvir, meu amor?” (ALMEIDA, 2019, p. 65).

nascimento, Glória cai prostrada e nunca mais se recupera, Aquiles, numa tentativa do pai em possibilitar um futuro melhor para o filho, terá como destino a ruína inevitável – jogado à margem, à periferia, para o chão da fábrica, cujo destino (nada heroico) será o da miséria. Uma vida explorada na e pela cidade do progresso.

O PARAÍSO QUE FICA DEPOIS DA ESTRADA VELHA

Apesar das dificuldades e privações às quais vivenciava diariamente, Cartola caminhava de cabeça erguida, determinado a conquistar o que entendia por ser de direito. Por intermédio de Barbosa, fez o pedido de nacionalidade portuguesa, que nunca obtivera resposta.

Não contava a ninguém que não sabia em que pé estava o processo, de que o obstetra pouco ou nada falava. Vivia com medo da Polícia, de uma rusga. Planeava fazer-se de morto caso o abordassem. Parecia pensar que um dia lhe bateriam à porta e lhe diriam que estava tudo tratado, que era enfim português, direito que julgava pertencer-lhe. Não sabia ele conjugar o gerundivo e a origem etimológica da palavra “Tejo”? Não achava, inspecionando-se ao espelho, que não se geravam a norte do Alentejo, “e muito menos em África”, maçãs-de-adão como a de Aníbal Cavaco Silva? Não era dócil e cordato contando que não tivesse bebido? Não engraxava os sapatos do filho aos domingos sentindo-se sempre mortificado? Não escolhera já o seu talhão no Cemitério dos Prazeres, para onde se esquivava a entoar cânticos fúnebres em kikongo enquanto admirava os jazigos de família? Não se arrepiava ao ouvir o hino de Portugal e sabia de cor a primeira estrofe dos *Lusíadas*? (ALMEIDA, 2019, p. 88-89).

Ademais de tudo que precisou assimilar em decorrência das imposições coloniais portuguesas, da educação vernacular, do comportamento, dos rituais apreendidos como o de engraxar os sapatos aos domingos, códigos culturais tão distintos daqueles da infância na aldeia em M’banza Kongo, saber os primeiros versos de *Os Lusíadas* e emocionar-se com o hino deveriam ser provas suficientes de seu pertencimento, de sua portugalidade. Afinal, se havia ajudado a sustentar o Estado português, agora, sua força e vitalidade eram consumidas no extenuante trabalho braçal, frequentemente atormentado pela possibilidade de ser interpelado pela polícia.

Passados cinco anos, deixaram o quarto na Pensão Covilhã e foram morar em um casebre localizado no fim da estrada velha de Paraíso a caminho de Caneças. Habitação alugada de uma prima de uma funcionária da Sonitex, o ritual ao retornar para casa concentrava-se em esfregar as mãos com petróleo e palha de aço, num insistente gesto de voltar a reconhecê-las. A refeição consistia nos restos que as cozinheiras da cantina deixavam-no levar: “batatas e nabos espapaçados” (ALMEIDA, 2019, p. 90). Comida que ingeria fria, envolto pelo cheiro a

combustível. Dali, ia para o quarto onde estava um colchão que encontrara no lixo, sem lençóis. Antes de se deitar, precisava inspecionar e matar as pulgas que encontrava. Adormecia entre os cheiros que vinham da casa ao lado e memórias que insistiam retornar: “Na sua abnegação, [...] a dormência aparente não era nem moleza de espírito nem simplicidade de coração, mas uma energia que visita aqueles que conhecem o outro lado da paciência. Cartola era tudo menos um escravo.” (ALMEIDA, 2019, p. 91).

Mas a nova morada não serviu (apenas) para enfatizar as dificuldades. Foi lá que Cartola estreitou amizade com Pepe, dono da taberna próxima onde fazia as compras de mantimentos e que, apesar da rudeza da expressão do proprietário, resultado de um acidente que partiu um dos dentes da frente, o que mascarava “seu temperamento doce” (ALMEIDA, 2019, p. 103), “[m]eio ano depois da chegada dos angolanos à Quinta do Paraíso, Pepe já conhecia a dinâmica económico-alimentar dos Cartola de Sousa.” (ALMEIDA, 2019, p. 108). Imigrante, vindo da Galiza com os tios na década de 1940, Pepe – assim como Cartola – vivenciou a convalescença de sua esposa, Floripes, a qual ficou incapacitada por uma doença dermatológica vindo a falecer aos 39 anos. O casal teve um único filho, mas o pai via-o como uma degeneração: “‘Só sabes é comer, ó porco’, berrava-lhe” (ALMEIDA, 2019, p. 106). Esses momentos de “[...] insulto revelava a condição de Amândio como acessório inútil, torcido e seco num bafo de água suja.” (ALMEIDA, 2019, p. 139). Diferente da relação tumultuada que tinha com o filho, quando o taberneiro adotou o cão Tristão, o mais magro de sua ninhada¹⁹, foi a frágil criatura responsável por aproximar os dois homens: “E, como quem gostava do cão tinha chave do coração do homem, Pepe e Cartola tornaram-se amigos. [...] Cartola via em Pepe um simplório agradável. [...] Aquiles achava Pepe um patusco e gostava que o pai tivesse feito um amigo após tanto tempo.” (ALMEIDA, 2019, p. 109).

É interessante considerar a aproximação dos dois, amizade que se estreitou com o passar do tempo, a ponto de Pepe apresentar a Cartola²⁰ o lugar onde se refugiava quando a vida lhe

¹⁹ A cena é especialmente interessante: “*Tristão* nascera, tal como o dono, como o mais magro de uma ninhada de rafeiros.” Quando Pepe o encontrou, “Estava pulguento e chuchou-lhe no dedo mal o homem lhe tocou no nariz. É giro, o sacana do cão, pensou o homem.” (ALMEIDA, 2019, p. 106-107)

²⁰ A amizade dos dois é questionada por Glória, como se novas amizades não fossem possíveis mesmo na velhice: “Esses brancos não são de confiança [...] depois ficam a falar à toa que esses pretos isto, esses pretos aquilo e são angolanos são quê, Papá promete que não fica a dar confiança à toda nesses cubanos daí. [...] Um mais velho como você não tem idade para andar a fazer amizade com outros mais velhos. [...] Vê lá se ele ainda vai fazer alguma coisa de mal no Aquiles” (ALMEIDA, 2019, p. 121). Para ela, apenas a amizade com o Barbosa da Cunha era válida porque existia desde o tempo colonial. Essa cena é reveladora ao externalizar as distâncias entre os dois, que não eram mais apenas físicas. Cartola não compartilhou com Glória os contatos malsucedidos com o médico,

parecia demasiada. Esconderijo rodeado por pinheiros e eucaliptos, ali, na intimidade partilhada com os barulhos da mata, “[...] os dois homens sentaram-se lado a lado em cima das mantas a ouvir ranger ao vento os ramos das árvores, a partir pinhões com pedras, enquanto os fantasmas deles colidiam com o inchaço dos seus sonhos.” (ALMEIDA, 2019, p. 110). Tal relação afetiva que a amizade entre Pepe e Cartola constrói – e que se sobressai no romance, tão fortemente melancólico –, na sua dimensão política é também uma forma de resistência encontrada por esses dois homens marcados pela exclusão social por ocuparem, na dinâmica colonial, o lugar de “Outridade” (KILOMBA, 2019).

Há ainda três episódios que potencializam os afetos, especialmente entre Cartola e Pepe. O primeiro diz respeito à constante presença do menino Iuri, cuja existência é a expressão da infância perdida provocada pela pobreza. Vivia com a avó, mas passava o dia vagueando pela vizinhança, se alimentando com o que conseguia e não ia à escola. Pepe acabou por acolhê-lo. O menino lavava os copos em troca de um almoço e, nessa função diária, passou a ocupar um importante lugar no campo dos afetos daquele homem, diametralmente oposto ao que percebemos em sua relação com o filho Amândio.

O segundo se dá com a chegada de Justina e Neusa, durante o sétimo verão que estavam em Lisboa, para passarem as férias – e entre os significados possíveis, o número sete indica “[...] mudança depois de um ciclo concluído e de uma renovação positiva” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 826). Ao evocar transformações e términos de ciclos, foi apenas quando as duas se instalaram no casebre, sobretudo com a presença de Neusa, o sétimo verão forçou pai e irmão a também finalmente desembarcarem em Lisboa. Até então, algumas de suas malas não haviam sido desfeitas por eles, por esperança, por saberem que ainda não tinham chegado ao destino tão sonhado outrora, mas era aquela vida que lhes era possível em terras portuguesas. Apesar das desventuras da família²¹, o período em que Neusa e a filha estiveram no Paraíso, transformou a rotina dos dois homens, deixou o lugar organizado, limpo e acolhedor. Para viabilizar um jantar e reunir o amigo do pai, “Justina estendeu um lençol virado

cujo relacionamento estava, justamente, circunscrito ao período colonial. Como as relações mudaram, o português deixou de atendê-lo, inclusive sem dar retorno quanto ao pedido de cidadania que, supostamente, estava mediando para Cartola e Aquiles. Daí também o retorno impossível: “Sabia que Glória existia, mas era ele ou ela, a vida ou a morte.” (ALMEIDA, 2019, p. 157).

²¹ A história familiar é recuperada nesse reencontro após sete anos separados, quando já nenhuma das quatro pessoas eram as mesmas: “Também não podiam entristecer-se muito com as reviravoltas em que o destino os tinha lançado. Não se sentiam agentes da desgraça. Glória caiu em virtude de um parto azarado. Justina ficou encravada no quarto da mãe, porque o irmão nasceu coxo. Aquiles nasceu assim. Cartola era o pai.” (ALMEIDA, 2019, p. 124).

ao contrário, à falta de uma toalha. Nem parecia que cada prato era de uma nação diferente e que em vez de copos iguais para todos havia na mesa três canecas de leite, dois cálices e um copinho de vinho tocado.” (ALMEIDA, 2019, p. 135). Finalizado o jantar, a noite serviu para aproximar ainda mais os dois homens, dançaram juntos concentradamente sintonizados – não sem deixar Aquiles desconcertado:

Estavam envergonhados mas contentes como se tivessem chegado juntos de uma viagem. Tinham ido onde não se pode ir na companhia de um filho. Cartola olhou para Pepe, olhinhos húmidos, suado e andrajoso. O outro viu o preto como o velho que era, encabulado e sem palavras, como se tivesse metido o pé na poça ou revelado alguma inconfidência. Haviam cruzado uma fronteira. Estavam, sem o ter querido, para lá do fosso da linguagem. Não tinham ido e vindo do passado. Isso era fácil. Mas perdoado por momentos o presente. (ALMEIDA, 2019, p. 160).

Depois da partida da filha e da neta, tudo voltou como era em uma semana: “[...] o pai estava de novo desalinhado. Ninguém lhe tirava o cotão do cabelo nem lhe engomava os colarinhos. [...] em três semanas, comia-se da lata, arrotava-se à mesa e palitava-se os dentes com a navalha.” (ALMEIDA, 2019, p. 146). Aquiles, naquela época, embora já fosse um jovem adulto, mantinha a cara de miúdo, sem nunca ter namorado. Parecia seguir à sentença de que o calcanhar doente exigisse dele outro ritmo de ser e, assim, “[...] cimentou a convicção de que nascera marcado” (ALMEIDA, 2019, p. 151). O alheamento de Cartola decorrente do envelhecimento fazia com que o filho o considerasse causa perdida: “Cartola babava-se a comer e, se tentava levantar a voz, engasgava-se.” (ALMEIDA, 2019, p. 153). Somado a isso, o trabalho árduo intensificava as dores no corpo: “A perna direita é musculada. A canela da esquerda é raquítica. Nu, parece ser metade homem, metade rapaz. Partido ao meio, de um lado é filho, do outro falha.” (ALMEIDA, 2019, p. 167).

À noite, de volta ao Paraíso, a pobreza e a solidão acentuam-se nele. Então, ir ao Rossio parece ser a única coisa possível. Caminha como se tivesse fugido de casa, deixando o pai para trás: “[a] barriga colada às costas é a única recordação que tem de Cartola quando está no centro na cidade. Estão unidos pela fome.” (ALMEIDA, 2019, p. 168). Desde que chegaram à capital, Lisboa ganhou contornos, forma, adquiriu sentido. Inundado pela noite nas ruas da Baixa, sente que pode e quer tudo: “[...] é o homem que se encontrou sozinho em Lisboa.” (ALMEIDA, 2019, p. 168-169). E é também onde seu corpo é lido como abjeto: “Algures pela Baixa ao começo da noite, mulheres sozinhas mudavam de passeio por temerem a sua figura desengonçada, o vulto coxo e escuro.” (ALMEIDA, 2019, p. 181). Entretanto, a noite traz outro contorno importante, é nesse período do dia que Aquiles e a cidade têm a mesma cor. A imensa

e imaginária Lisboa dos cartões postais faz-se real no corpo do homem negro africano. É no e pelo corpo ferido de Aquiles que a cidade se revela: o corpo transcende a cidade, ou seria esta a forjá-lo no espaço e nas condições a que lhe destina. Assim, pode caminhar “sem o fardo de ser visto, ninguém dá por ele. Tem a cor dos pombos, dos vagabundos dos gatos, das putas do Cais do Sodré” (ALMEIDA, 2019, p. 169).

O terceiro evento ocorreu quando a casa onde viviam é consumida pelo fogo, fazendo da situação de Aquiles e de Cartola²² ainda mais complexa. Perdem tudo do quase nada que tinham. Tiveram que se refugiar no galpão cedido por Pepe até saberem o que fazer da vida, a qual estava limitada à condição de clandestinos²³. “Pai e filho pouco se falaram no Inverno que se seguiu ao incêndio. Partiam para a obra como se não fossem juntos. Desviavam o olhar um do outro.” (ALMEIDA, 2019, p. 175). No trabalho, Aquiles sentia-se até consolado de ser o coxo do lugar, pois o “[...] calcanhar distinguia-o agora que não tinha mais nada” (ALMEIDA, 2019, p. 175).

Foi no mês de março que começaram a reconstruir a casa. Com a ajuda de Pepe – ele e seu filho iam à caça de construções para pegar o que encontrassem, na surdina, enquanto Iuri ficava para fechar a taberna – conseguiram reunir algum material que animou a todos como se fossem construir a casa dos sonhos. Durante a limpeza dos escombros, “[...] lia-se em papéis queimados nos quais haviam ardido as preposições, os adjetivos e os artigos, restando o que era substantivo.” (ALMEIDA, 2019, p. 192). Em contraponto, durante o trabalho com as sucatas e na construção da nova morada, era o kikongo que indicava o ritmo do trabalho. Cartola entoava as canções aprendidas com o pai durante os pastoreios das cabras na infância, cujos refrões eram repetidos pelos três mesmo sem entenderem. Aos refrões em kikongo eram adicionados panxoliñas galegas, proximidade (não apenas) linguística, das estrangeiridades que se fizeram afetivas, motivo pelo qual já “[...] ninguém imaginava Pepe sem Carlota, embora fingissem não dar por eles.” (ALMEIDA, 2019, p. 198).

À força do empenho de Aquiles e de Amândio, a casa foi concluída. Nesse processo, “Aquiles²⁴ estava iluminado com o renascimento²⁴ que as novas amizades tinham trazido ao pai.

²² Naquela altura, “Cartola empregara-se [...] às ordens de novo empreiteiro, igualmente bruto e mau pagador.” (ALMEIDA, 2019, p. 214).

²³ “Aquiles e o pai estavam protegidos pela bruma que era a existência sem documentos.” (ALMEIDA, 2019, p. 173).

²⁴ Lisboa já não era mais vista por Aquiles pelos olhos maternos: “Lisboa foi-se tornando sombra e os olhos cada vez mais dele.” (ALMEIDA, 2019, p. 224). A mala onde o filho guardava dentro os olhos da mãe fora queimada no incêndio.

Paraíso fizera ambos esquecerem-se do calcanhar [...] e os anos de hospital pareciam-lhes uma vida distante. O filho ganhou ânimo renovado. A casa em construção era um propósito, um obstáculo, uma fraqueza” (ALMEIDA, 2019, p. 198) e se tornou “[...] um jazigo para uma família de quatro inadaptados [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 199). Em meados de julho terminaram a casa. Cartola estava “[...] orgulhoso por sentir que tinham erguido uma morada dos escombros com as próprias mãos.” (ALMEIDA, 2019, p. 200). No último final de semana do mês os Carlota de Sousa foram dormir “[...] pela primeira vez no número 22, A nossa casinha, como dizia a placa que Pepe fez questão de acrescentar à frontaria da obra concluída.” (ALMEIDA, 2019, p. 200).

Aquele foi um verão de transformações também para Iuri, “Pepe e Cartola decidiram-se a resolver a vida do miúdo” (ALMEIDA, 2019, p. 201), sendo adotado pelos dois com a anuência da avó. A construção da casa sedimentou em Cartola e Aquiles “[...] o gosto pelas coisas que nos pertencem, embora nada tivessem para encher a casa nova. [...] As quatro paredes espetavam o diabo das horas mortas, cortadas pelas idas e vindas de Iuri [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 213). Mas foi em um domingo de manhã, antes da missa, enquanto Iuri estava pelo galpão de Pepe que o menino reparou no local uma caixa de ferro entreaberta. Eram vestígios de guerra. Curioso com o achado, abriu uma das granadas e jogou na parede para ver o que acontecia. O menino, “[...] mulato [que] fora a mascote da desesperança de Pepe, o seu calcanhar-de-aquiles [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 217), provocou nele e em Cartola as dores mais cruciantes: “Iuri era o menino que eles não tinham sido.” (ALMEIDA, 2019, p. 219). Com a criança, quiseram ser “[...] meninos pela segunda vez, sem saberem que o desejo de uma segunda infância era sinal de que a vida os reunira adoentados, esquecidos daquilo que os distinguia.” (ALMEIDA, 2019, p. 219).

O acidente fatal fez com que Pepe caísse de cama, bêbado. Foi encontrado morto 20 dias depois, deixando uma última carta de despedida para seu único amigo. A presença e a morte de Iuri acabaram demonstrando que “[s]ozinhos não poderiam ter percebido que não estavam mortos por dentro. Tinham precisado de ajuda. Mas, por se terem ajudado, libertaram-se um do outro” (ALMEIDA, 2019, p. 220).

A CARTOLA – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se no arrancar do romance somos interpeladas/os pelo impacto da comparação entre

uma história e o corpo de um animal, será nas páginas finais, durante a missa de sétimo dia de Pepe, após os dizeres do cónego atingirem os pensamentos de Aquiles²⁵, que perceberemos, por fim, a comparação inicial: que a história – esta história que faz de cada uma e de cada um de nós sujeitas e sujeitos integradas/os, partes de um todo – só estaria completa se houvesse no corpo do animal uma ferida: “Para ser inteiro, esse animal tinha de estar ferido.” (ALMEIDA, 2019, p. 223).

Luanda era já muito longe e Lisboa tornava-se sombra. Com Pepe aos seus pés, ao ser descido da corda que o suspendera e lhe retirara o ar, Cartola entendia que Portugal chegava ao seu fim, longe de lhe mostrar onde poderia estar o paraíso. Absorto em seus pensamentos, a vestir a cartola nova, paga com todo o seu dinheiro, Cartola seguiu para o Rossio e viu-se na rua Augusta. Continuou em frente. A vida na cidade seguia como se não fosse percebido por ninguém. O fluxo, a vida, seguia seu ordinário ritmo. A cartola, ainda que tão nova, parecia não mais fazer parte da indumentária tipicamente portuguesa, também não era mais – para o seu corpo talvez nunca tivesse sido – a veste que o faria ser notado: “A cartola nova saltava à vista como uma peça deslocada, não por não condizer com o homem, mas por não condizer com o presente” (ALMEIDA, 2019, p. 229). Antroponimicamente, Cartola, ao levar sobre a cabeça a peça nova, assim como “mudar de chapéu é mudar de ideia, ter uma outra visão do mundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 232), reposiciona – e reposiciona-se – seu lugar no mundo, põe em perspectiva ainda outros nomes que, presentes nessa vida-limite, têm outros rumos (ou destinos) daquelas imagens míticas ibéricas. Além de Aquiles, já mencionado, Amândio – talvez uma derivação de Amadis, o digno de ser amado – é o que menos afeto recebe e Tristão – personagem mítica que chegou em Portugal por volta do século XIII, havendo menções nos cancioneiros de lírica galego-portuguesa (ROSSI, 1979) – segue o fim trágico desse nome: após a explosão, o cão nunca mais foi visto, como se jamais tivesse existido.

A trajetória de Cartola, agora tão fortemente marcada pela desesperança, parece demandar-lhe algo, alguma coisa pela qual esperávamos dele desde a partida para Lisboa com Aquiles, mas que se foi ruindo a quase transformar também ele em ruína. Prostrado frente ao Tejo, com os olhos fixos no rio, “e, como o rio não suportasse olhá-lo a direito nem lhe respondesse, desconversando num marulhar ambíguo, o homem tirou a cartola, jogou-a à água,

²⁵ “Se os últimos serão os primeiros, queria isso dizer que algum dia Deus se lembraria dele e do pai?, pensou o rapaz essa noite e adormeceu sem gozar o contentamento de se achar, por fim, ouvinte da sua história” (ALMEIDA, 2019, p. 223).

e virou costas.” (ALMEIDA, 2019, p. 229). O gesto último que parece compor a melancolia de toda uma vida, também – e daí as tantas possibilidades de leitura – é o gesto rebelde de quem se recusa a continuar sob a opressão colonial, visão de mundo que deita fora. O ato inaugura uma nova consciência que permite a possibilidade de reinvenção subjetiva. O ato não é senão ato de resistência, a forjar uma condição para se continuar vivo e disso construir o caminho para que outros possam viver melhor: a resistência como legado, no sentido de deixar para uma nova geração o gesto de oposição ao legado colonial, mas também de reinvenção: oposição e reinvenção como “[...] dois processos complementares, pois a oposição por si só não basta. [...] ainda há a necessidade de *tornar-mo-nos* sujeitos.” (KILOMBA, 2019, p. 28, grifos no original). O legado da resistência que se opõe à submissão colonial e que, assim, torna possível pensar em novas possibilidades de vida, libertas da opressão e dos sistemas de dominação.

Em palavras finais, cabe voltarmos, ainda que brevemente, ao contexto com o qual começamos nossas reflexões. Ao pensar em toda a *cruel pedagogia do vírus*, Boaventura de Sousa Santos desenvolve sua análise dentro da sua proposta das *Epistemologias do Sul*²⁶, o que o faz buscar naquelas e naqueles que mais sofrem com as formas de dominação suas estratégias de resistência, de agenciar possibilidades de transformação. É nos corpos feridos pelas marcas da colonização, do racismo, da violência sexual, nos corpos barrados nas fronteiras, retirados de suas terras, explorados pelo neoliberalismo, aglomerados em cômodos pequenos sem condições mínimas de saneamento, nos corpos regimentados e asfixiados pela necropolítica que a resistência acontece. O corpo negro e colonizado de Cartola é também ele, pela recusa em continuar sob a cartola portuguesa, resistência. Se “a ideia de ser negro e ser português não faz parte do imaginário nacional” (HENRIQUES, 2017, p. 11), que a literatura seja uma via para descolonizar tal pensamento.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Luanda, Lisboa, Paraíso**. Lisboa: Companhia das Letras Portugal, 2019.

²⁶ “As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. [...] Trata-se de um Sul epistemológico, não-geográfico, composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de serem conhecimentos nascidos em lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. São produzidos onde quer que ocorram essas lutas, tanto no norte geográfico como no sul geográfico.” (SANTOS, 2019, p. 17).

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Esse cabelo**: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

CABRAL, Amílcar. “A verdade sobre as colónias africanas de Portugal”. In: CABRAL, Amílcar. **Documentário** (textos políticos e culturais). Lisboa: Cotovia, 2008. p. 44-64.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 26.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

COELHO, Alexandra Lucas. Respiramos. *Blog*, **Pensar o tempo**. 12 de junho de 2020. Disponível em: https://bazardotempo.com.br/respiramos-por-alexandra-lucas-coelho/?fbclid=IwAR2Q_ib_tVe94r1Z7zLIehP7HGCz29bREDSF_FtqzBITmeDVG2aPl_fGZ1o. Acesso em: 20 jun. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Pele negra, sem máscaras brancas: a atualidade de Frantz Fanon. Entrevista a Marcus Augusto Ferreira. **Por dentro da África**. 20 de outubro de 2018. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/pele-negra-sem-mascaras-brancas-a-atualidade-de-frantz-fanon>. Acesso em: 21 jun. 2020.

HENRIQUES, Joana Gorjão. **Racismo em português**: o lado esquecido do colonialismo. Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil, 2017.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. A era do humanismo está terminando. Trad. de André Langer. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, 24 jan. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/eventos/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania estado de exceção, política a morte. Trad. de Renata Santini. 2.ed. São Paulo, n1-edições, 2018.

MBEMBE, Achille. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus. Trad. de Francisco Freitas. **#PandemiaCrítica**, n. 093, N1-Edições, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://n-ledicoes.org/093>. Acesso em: 22 jun. 2020.

PELLIZER, Ezio *et al.* **Dicionário Etimológico da Mitologia Grega**. 2017 [on-line].

Atualização: 26/03/2020. Disponível em: https://demgol.units.it/pdf/demgol_pt.pdf. Acesso em: 22 jun. 2020.

ROSSI, Luciano. **A Literatura Novelística na Idade Média Portuguesa**. Amadora Portugal: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Desafios da pandemia para a sociedade, para as ciências sociais e para o CES. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. **Youtube**. 17 jun. 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HzNZg9DP010&t=2660s>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Edições Almedina, 2020b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SCHMIDT, Simone Pereira. Uma viagem longa demais, um retorno devastador. **Abril** – NEPA / UFF, [S.l.], v. 8, n. 16, p. 119-135, jul. 2016. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29894/17435>. Acesso em: 27 jul. 2020.

TODOROV, Tzvetan. A viagem e seu relato. **Revista de Letras da UNESP**. São Paulo, v. 46, n. 1, p. 231-244, jan.-jun. 2006.

ZUCCO, Maise Caroline; ZANDONÁ, Jair. Casas em exílio: fragmentos do feminino em personagens de Orlanda Amarílis. **Investigações**, v. 24, p. 177-202, 2011.