

## UM TURISTA NOS TRÓPICOS: O DEVIR PÓS-COLONIAL DE FRADIQUE MENDES

OSVALDO MANUEL SILVESTRE  
*Universidade de Coimbra*

*O colonialismo é intrinsecamente mau, perverso.*  
Mário António F. Oliveira

### 1. O Antropólogo e o Turista

Numa intervenção recente, Richard Rorty sugeriu que «não nos devemos preocupar com quem redige os sistemas filosóficos desde que possamos escrever a história desses sistemas. O relato da história da filosofia é uma das ferramentas mais poderosas com que contam os filósofos» (Rorty, in Niznik e Sanders, 2000: 42). Uma vez que neste ensaio tratarei de fazer o relato da acidentada história bissecular de uma personagem, a citação parece-me apropriada. Por outras palavras, sob o prestígio já duradouro da prática pós-moderna do revisionismo, tentarei ler Fradique Mendes a partir da poderosa revisão pós-colonial da obra e da personagem levada a cabo por José Eduardo Agualusa em *Nação Crioula. A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*.

E já que revisionamos, proponho começar pelo fim, isto é, por *Nação Crioula*. E, nessa obra, por aquele momento – em rigor, *in medias res* – em que Fradique, acompanhado da sua amada Ana Olímpia, bela negra escravocrata de Luanda, se vê forçado a embarcar num navio de nome *Nação Crioula*, do qual nos é dito ser «muito possivelmente o último navio negreiro da História»<sup>1</sup> (NC, 65). O navio, que rumo ao Brasil, inclui

---

<sup>1</sup> Passo a referir a obra de Agualusa, *Nação Crioula*, pela seguinte abreviação, acompanhada do número de página (NC). Idem para as obras de Eça: *A Correspondência de Fradique Mendes* (CFM); *Cartas de Paris* (CP).

na sua «carga nefanda» um escravo que transporta consigo um manipanso. Ouçamos este Fradique revisto:

«Um deles, a quem chamávamos Conde de Cagliostro, ou simplesmente Conde, um homem alto, forte, rosto severo, tinha conseguido trazer consigo um manipanso, um boneco esculpido em madeira vermelha, e servia-se dele sempre que pretendia tomar qualquer decisão ou saber notícias dos seus. Começava por reverenciar o pequeno ídolo, elogiando-lhe a beleza e os dotes, enumerando um por um todos os prodígios de que este era capaz, e por fim interrogava-o (...) Quando querem fazer um pedido qualquer ao seu manipanso os negros pegam num martelo e espetam-lhe um prego. Se o pedido for atendido o prego é retirado, e a estatueta recebe festas e aguardente. Caso não, o prego permanece, roído pela ferrugem, para lembrar e castigar a incompetência do pequeno ídolo» (NC, 71-72).

É isto narrado em Dezembro de 1876, em carta a Madame de Jouarre. E contudo, este manipanso que na percepção de Fradique é um «ídolo falante» aproximável retoricamente, isto é, traduzível, pelo telefone, então ainda uma novidade técnica<sup>2</sup> – é forçosamente, num romance publicado em 1997, uma consequência daquilo que foi o impacto da arte primitivista africana sobre o modernismo europeu (e, em grau diverso, americano). Ídolos africanos em madeira vermelha ou negra e com pregos incrustados ou não são hoje, como sabemos, uma fatalidade museológica no Ocidente. No tempo de Fradique, esses ídolos – ou melhor: esses «bonecos» – começavam a ser colectados pelos etnógrafos, quantas vezes acompanhados de geógrafos, que, sobretudo nas duas últimas décadas do século, invadiram África, nas campanhas coloniais resultantes da Conferência de Berlim. Estes objectos, extorquidos, roubados ou negociados à maneira colonial, foram depositados nas caves dos Museus de Etnografia ou de Arte, tendo aí permanecido por 2 ou 3 décadas antes de por volta da primeira Grande Guerra, terem subido até às salas de exposição. E, como nos lembra James Clifford, foram sucessivamente considerados «curiosidades, espécimes etnográficos», e, após Picasso ou Max Ernst, «criações de arte maior» (Clifford, 1995: 229).

<sup>2</sup> Como veremos mais adiante, uma das estratégias pós-coloniais mais recorrentes em Agualusa consiste na inversão dos termos de tradução, fazendo do Ocidente uma legitimação da estranheza do sujeito colonial: «Se é possível, como me dizem que é, transmitir a voz humana a grande distância através de simples fios de cobre, então porque não há-de ser possível a um boneco de pau ter visões e falar?» (NC, 72).

O Fradique de Agualusa, na sua gramática descritiva, dá-nos o início desse processo de apropriação etnográfica da África – que nós, leitores pós-coloniais, conhecemos melhor ou pior, consoante o grau da nossa intimidade com as *Demoiselles d'Avignon*. Este manipanso, enfim, é um sintoma da aliança – oscilando, admita-se, entre o *mariage d'amour* e o *mariage de raison* – entre antropologia e colonialismo. Como é sabido, e repiso aqui sendeiros fatigados, a definição mais pertinaz da antropologia é aquela que a identifica com o estudo das sociedades «primitivas». Convirá recordar que a antropologia, definida por Pierre Broca a meio do século XIX como uma «ciência de síntese» das pesquisas da paleontologia, da arqueologia, da filologia e da etnografia, nasceu evolucionista, entregando-se à descrição das três grandes fases da evolução humana: a selvajaria, a barbárie e a civilização. O imperialismo europeu necessitava de melhor conhecer para melhor dominar, pelo que na lógica da colonização o antropólogo sucedia ao militar, ao sacerdote e ao geógrafo (lembre-se que é neste contexto que é fundada a Sociedade de Geografia de Lisboa, em 1876, a qual será uma peça decisiva na promoção de viagens de exploração do continente negro). Num muito esclarecedor comentário lateral incluído numa crónica de Paris para a *Gazeta de Notícias*, já nos anos 90, sobre a febre do ouro que considera ter estado por trás da voracidade com que a Inglaterra tentou arrancar a Portugal o território de Manica, na África Oriental, Eça de Queirós afirma:

«Os bons Ingleses, nessas minas vazias, só encontraram cacos, vasos de barro e ferramentas roídas por uma secular ferrugem, sobre a qual passaram logo, com mal disfarçada melancolia, a escrever dissertações eruditas para a «Revista de Edimburgo». Porque tão forte é esta raça que até transforma em proveitos da ciência os desapontamentos que, por vezes, encontra no exercício da rapina» (CP, 249, itálico meu).

O que Eça um tanto cruamente nos sugere é que o oitocentista «império da ciência» a todo o instante segrega a ciência do império: entre império e ciência não existe apenas uma interrelação estratégica – o império produz os objectos que a ciência reclassifica – como uma coincidência expressiva. Lembremos, a este propósito, aquele Fradique cujo «inquieto espírito» em 1880, no dizer do narrador, «mergulhava de preferência nas ciências sociais, aquelas sobretudo que pertencem à pré-história a antropologia, a linguística, o estudo das raças, dos mitos e das instituições primitivas» (CFM, 72). Num momento revelador, após o estudo exaustivo das sociedades da Polinésia – sociedades não só fundadoras

como míticas para a antropologia moderna – Fradique afirmará: «Esgotei os Polinésios!» (CFM, 73). Eis o que é o perfeito tropo dessa sobreposição de ciência e império: o que define a Razão Ocidental (adjectivo pleonástico, como se sabe) é essa exaustão do objecto pela imposição de um «discurso» (uso o termo em acepção foucauldiana) que é também uma técnica de poder ou, se se quiser, de administração.

Ora, Fradique Mendes – o «genuíno», aquele publicado, a partir de 1888, na *Gazeta de Notícias*, n' *O Repórter* e na *Revista de Portugal* – é bem uma figura desta constelação cultural, oscilando entre a antropologia e o seu filho bastardo, o turismo, criatura também oitocentista<sup>3</sup>. Que é como quem diz, entre a deslocalização produzida pela viagem e a relocalização para que sempre contribuiu o discurso da antropologia (colonial e moderna), fixando povos e sociedades na sua essencialidade étnica ou, para usarmos uma palavra cara a Eça, «nativista». A *Correspondência*, aliás, propõe uma espécie de divisão feliz dessas práticas pelas duas personagens. É o que nos diz o humilde narrador: «Quase todos os três meses trocávamos uma carta – cinco ou seis folhas de papel que eu tumultuosamente atulhava de imagens e impressões, e que Fradique miudamente enchia de ideias e de factos» (CFM, 53). Ao narrador caberia pois a cognição débil do turismo – «imagens e impressões» em tumulto – enquanto para Fradique estaria reservado o investimento epistémico na ciência antropológica, aqui subdividida nos seus momentos etnográfico («factos») e etnológico («ideias»). Este é contudo um daqueles pontos em que Fradique, ele mesmo, se sentirá na necessidade de desautorizar este biógrafo que de tão idólatra do seu biografado não raro se mostra pouco digno da sua e nossa confiança. A desautorização surge pouco antes da sua morte, em resposta ao pedido do narrador para que Fradique passe a escrito a sua recente viagem a África. Impaciente, este responde: «– Não! Não tenho sobre a África, nem sobre coisa alguma neste mundo, conclusões que por alterarem o curso do pensar contemporâneo valesse a pena registar... Só podia apresentar *uma série de impressões, de paisagens*» (CFM, 105, itálico meu). Ou seja: no momento decisivo, quando lhe é pedida a Obra Antropológica, Fradique responde com «impressões e paisagens», vale dizer, com o turismo. A coincidência que assim se estabelece entre o narrador e Fradique, isto é, entre «imagens e impressões» e «impressões e paisagens», revela bem a extensão da contaminação do

<sup>3</sup> Para a história e sociologia do turismo, sigo a obra de referência de John Urry (1996).

dândi pelo filisteu, ponto que não desenvolverei aqui<sup>4</sup>; para o que agora nos interessa, direi apenas que em Fradique a antropologia não só não se consegue libertar nunca do turismo como, em rigor, trabalha para e em função deste (fulanizando a questão, diríamos que o antropólogo trabalha para o turista). Esta relação, como veremos, comporta em si toda uma economia política da etnicidade.

É certo que, de acordo com o narrador, Fradique «Nunca visitou países à maneira do detestável *touriste* francês, para notar de alto e pecamente 'os defeitos' – isto é, as divergências desse tipo de civilização mediano e genérico donde saía e que preferia» (CFM, 77). A questão passa decerto pela gestão política do olhar; mas não deixa de ser também uma questão *de classe*, pois Fradique é um representante da tradição do *Grand Tour*, tradição vigente entre os filhos da aristocracia do século XVII ao XIX, na época em que justamente o turismo se massifica por efeito da sociedade industrial. Como nos é dito por um narrador embevecido por todas as marcas de distinção da sua personagem, «É um ensino, uma lição de alto gosto, vê-lo no seu quarto, na vida íntima de *gentleman* em viagem, entre as suas malas de couro da Rússia, as grandes escovas de prata lavrada, as cabaias de seda, as carabinas de Winchester, preparando-se, escolhendo um perfume, bebendo goles de chá que lhe manda o grão-duque Vladimir» (CFM, 55). As «impressões e paisagens» coligidas por Fradique são uma construção cultural romântica que distingue o *Grand Tour* pré-romântico, centrado na observação neutra de galerias, museus e objectos de arte, do pós-romântico, que fará da paisagem um produto para o consumo de massas sequiosas da experiência do belo ou do sublime naturais (Cf. Urry, op. cit). Fradique, enfim, não viaja a expensas dos Guias Baedeker – como, na rêverie do narrador, putativamente intitulada «A última campanha de Júpiter», os próprios deuses da Grécia Antiga, «com baús, com sacos de tapete, viajavam por distracção ou negócios, folheando os 'Guias Baedeker'» (CFM, 37).

Contudo, e mais uma vez corrigindo o narrador, será o próprio Fradique que, em carta a Oliveira Martins, após se definir como «um homem que passa», se declarará turista: «Assim visitei outrora a Itália [etapa obrigatória no *Grand Tour*, sobretudo após Goethe], enlevado no esplendor das cores e das formas. Temporal e espiritualmente fiquei simplesmente um *touriste*» (CFM, 67). A relação entre o antropólogo e o

<sup>4</sup> Este ponto encontra-se já abordado desenvolvidamente no livro sobre a *Correspondência* de que sou co-autor (Diogo e Silvestre, 1993).

turista é o *basso continuo* que percorre toda a *Correspondência*. Para além disso, porém, é nela que a meu ver se joga o saldo ideológico do *Fradique* como obra representativa de uma cultura colonial. Essa relação, como já vimos, não é simples e menos ainda, pese embora às estratégias de leitura induzidas pelo autor, binária. É verdade que na maior parte do tempo, a *Correspondência* (ou melhor: o seu narrador) reparte turismo e antropologia pelas personagens, deixando para Fradique a melhor parte do saber. Veja-se, por exemplo, uma muito breve notação do episódio caiota, Fradique e o seu biógrafo passeiam-se pela noite iluminada do Cairo quando se cruzam com um muçulmano que cumprimenta Fradique, sendo por este retribuído com o mesmo cumprimento oriental. Oíçamos então o diálogo entre o turista e o antropólogo: «E como eu, rindo, lhe invejava aquela intimidade com um ‘homem de túnica verde e de mitra persa’: – É um ulema de Bagdad – disse Fradique – de uma casta superior, superiormente inteligente» (CFM, 45). Que um ‘homem de túnica verde e de mitra persa’ possa ser um ulema superiormente inteligente, é algo que manifestamente não está ao alcance do turista, que ademais não consegue ver o outro sem imediatamente lançar mão de uma série de «termos de tradução». E assim, ainda no episódio caiota, ficamos a saber, pela boca do narrador, que «As iluminações no oriente consistem, *como as do Minho*, de tigelinhas de barro e de vidro onde arde um pavio ou uma mecha de estopa» (CFM, 43, *italico meu*).

Curiosamente, o narrador da *Correspondência* fará muita questão de nos apresentar Fradique como o paradigma do observador-participante. Fradique, diz-nos ele citando o próprio, «transformava-se em ‘cidadão das cidades que visitava’. Mantinha por princípio que se devia momentaneamente ‘crer’ para bem compreender uma crença» (CFM, 67). E assim Fradique terá sido babista, revolucionário, positivista ritual, teosofista, carlista, niilista e, não fora a morte súbita, budista. «De sorte que», conclui o biógrafo, «dele bem se pode dizer que foi o devoto de todas as religiões, o partidário de todos os partidos, o discípulo de todas as filosofias» (CFM, 68). Um tanto como a tenda de Malinowski instalada no meio da aldeia dos trobriand, nas fotos de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Fradique instala-se no *locus* e nas ilusões da antropologia moderna, supondo assim, através da mística sempre generosa da observação-participante, um real não só segmentado em microcosmos perfeitamente delimitados, como transparente. Trata-se, apesar de todas as sugestões em contrário, de uma forte estratégia de localização, para cuja descrição recorro às palavras de James Clifford: «centrar a *cultura* em torno de um *locus* particular (...) e em torno de uma prática espacial de residência/investigação que em si

mesma dependia de uma localização complementar: a do *campo* (Clifford, 1999: 33) – entenda-se aqui *campo* na acepção, tipicamente etnográfica, de «trabalho de campo».

Eis porque o trabalho antropológico de Fradique desemboca naquilo a que antes chamei uma economia política da etnicidade, reivindicando esta última como mais-valia de uma prática de turismo tipicamente cultural. Começemos, para bem percebermos o que está em jogo, pelo Oriente, e pelo orientalismo que solicita, como um *Diktat* epocal, o melhor da imaginação etnográfica de Fradique. Na carta a Bertrand B., engenheiro na Palestina, Fradique reproduz aquele diagnóstico que lhe é tão caro como a Eça, segundo o qual «O mundo vai-se tornando uma contrafacção universal do Boulevard e da Regent Street» (CP, 10). Fradique, por seu turno, dirá ao engenheiro que «a tua obra de civilização [a construção dos Caminhos de Ferro da Palestina] é uma obra de profanação» (CFM, 187); mais do que isso, trata-se de «um retrocesso na civilização, na verdadeira, naquela de que tu não és obreiro, e que tem por melhor esforço aperfeiçoar a alma do que reforçar o corpo» (CFM, 188). Esta civilização que Fradique não nega à Palestina é em seguida objecto de descrição etnográfica, a qual responde a todos os cânones do orientalismo:

«Entrar na Palestina é penetrar numa Bíblia viva. As tendas de pele de cabra plantadas à sombra dos sicômoros; o pastor apoiado à sua alta lança, seguido do seu rebanho; as mulheres, veladas de amarelo ou branco, cantando, a caminho da fonte, com o seu cântaro ao ombro; o montanhês atirando a funda às águias; os velhos sentados, pela frescura da tarde, à porta das vilas muradas; os claros terraços cheios de pombas; o escriba que passa, com o seu tinteiro dependurado da cinta; as servas moendo o grão; o homem de longos cabelos nazarenos que nos saúda com a palavra da *paz*, e que conversa connosco por parábolas; a hospedeira que nos acolhe, atirando, para passarmos, um tapete ante o limiar da sua morada; e ainda as procissões nupciais, e as danças lentas ao rufo-rufo das pandeiretas, e as carpideiras em torno aos sepulcros caiados – tudo transporta o peregrino à velha Judeia das Escrituras» (CFM, 189).

Esta Palestina em panoramas, que nos diz bem mais sobre o Ocidente que a dominou e codificou do que sobre a Palestina propriamente dita, é, de acordo com Fradique, o único sítio da terra que permanecia inalterado se não desde o avô Moisés, ao menos desde Cristo. Ora, continua o nosso antropólogo, «Se ele for grosseiramente modernizado, nivelado ao protótipo social, querido do século, que é o distrito de Liverpool ou o depar-

tamento de Marselha, e se assim desaparecer para sempre a oportunidade educadora de *ver* uma grande imagem do passado, que profanação, que devastação bruta e bárbara!» (CFM, 190). Por outras palavras, Fradique faz aqui uma reivindicação de autenticidade que é, indistintamente, uma imposição de etnicidade. A Palestina é a Bíblia viva, pelo que são nela impensáveis os comboios (e, supõe-se, a indústria): Fradique, podemos admiti-lo, não se importaria que, a bem do culto das origens, o Ocidente declarasse a Palestina como «reserva cultural». A Palestina, enfim, ou é nativista ou não poderá de todo ser. Esta argumentação, diga-se, é em extremo recorrente em Fradique (veja-se a carta a Eduardo Prado sobre o Brasil) e em Eça. Trata-se, como é bom de ver, de uma argumentação não apenas ocidental mas colonial: Fradique decreta o «puro Oriente» como quem, por essa via, institucionaliza o Outro. Não encontro melhor ilustração desta situação perversa do que a que nos oferece Gayatri Spivak quando, a propósito dos intelectuais pós-coloniais, comenta: «(...) hoje que há de novo um anseio pelo puro Outro do Ocidente, dizem-nos a nós, intelectuais pós-coloniais, que somos *demasiado* Ocidentais» (Spivak, 1990: 8). O paradoxo (histórico) desta situação é que esta exaltação nativista tanto define a antropologia colonial – e, lato sensu, o Ocidente – como a estratégia reactiva anticolonial levada a cabo pelas elites nativas sob bandeiras como o ocultismo de Yeats, a negritude, o movimento Rasta, o nacionalismo hindu ou o fundamentalismo islâmico<sup>5</sup>. O alcance deste *double bind* percebe-se melhor se, retomando o manípulo do exemplo inicial, pensarmos na problemática legitimação da arte africana contemporânea, geralmente desconsiderada ou por pouco primitiva (vale dizer, por contemporânea num continente que por definição o não é – ou não deve, ou não pode ser, consoante a perspectiva adoptada) ou por ocidentalizada (e logo, supostamente, não africana) em excesso.

Um último e decisivo ponto, antes de abandonarmos a Palestina: o que Fradique reivindica, na Palestina sempre virgem do seu bom exemplo, é, lembre-se, «a oportunidade educadora de *ver* uma grande imagem do passado». O mesmo é dizer: uma possibilidade única de «turismo cénico», hoje decerto recodificável como «turismo cultural». Eis pois como funciona a economia política da etnicidade: o étnico é uma mais-valia (um capital cultural) não desprezável num mundo ao qual a modernidade vai impondo a lógica daquilo a que um século depois chamamos globalização.

<sup>5</sup> Decerto que não por acaso, em todas estas estratégias reactivas se assiste a uma (con)fusão da perspectiva nativista com a nacionalista, (con)fusão pela qual aliás os seus sujeitos, activos e passivos, vieram a pagar, mais tarde ou mais cedo, um alto preço.

O étnico, contudo, é uma imposição feita ao Oriente, ou ao Sul, por um Norte que há muito se não define nesses termos locais, antes reivindicando para si os valores humanistas da universalidade e da globalidade. Étnico, como declara a antropologia de que Fradique participa, é o outro, o não-ocidental. E eis enfim como o antropólogo, acautelando, não sem alguma histeria epistémica, a pureza do seu objecto, tão porfiadamente trabalha para o turista. Melhor ainda: o antropólogo, como vemos em Fradique, é a condição de possibilidade do turista. Nesse sentido, entre o narrador e Fradique não existe uma inconciliação fenomenal, já que em bom rigor cada um deles é o melhor tropo do outro.

Se acaso nos deslocarmos, adentro do território mapeado pela *Correspondência*, do Oriente para a África, facilmente concluiremos que o continente negro é objecto de um silêncio que pede uma leitura sintomatológica. A *Correspondência* abre aliás com uma referência à viagem de Fradique à África Austral, em 1880 – só que dessas viagens pouco fica na obra, tanto nas Memórias como na correspondência. Manifestamente, quer para Fradique como para o seu biógrafo, a questão da alteridade civilizacional coloca-se ou a Oriente (no Egipto, na Palestina, na Índia, na China) ou a Ocidente, nas Américas. Quanto à África, e não se duvidando da interpelação da sua alteridade, pode pelo menos colocar-se sob suspeita a sua caracterização enquanto «civilização». Esta não é todavia a posição do narrador, que na matéria não experimenta dúvidas. Na conclusão das suas Memórias, justifica ele a edição da correspondência de Fradique, pilhando aliás o parágrafo com que Eça encerra o Programa da *Revista de Portugal*. Para logo a seguir se referir à questão da civilização africana em termos inequívocos:

«Uma nação só vive porque pensa. *Cogitat ergo est*. A força e a riqueza não bastam para provar que uma nação vive de uma vida que mereça ser glorificada na história (...). Um reino de África, com guerreiros incontáveis nas suas aringas e incontáveis diamantes nas suas colinas, será sempre uma terra bravia e morta, que, para lucro da civilização, os civilizados pisam e retalham tão desassombadamente como se sangra e se corta a rês bruta para nutrir o animal pensante» (CFM, 112).

Fradique, criatura sóbria e decorosa, é apesar de tudo incapaz de um discurso tão despudoradamente colonial e racista. Além do mais, ao contrário do seu biógrafo, demasiado confiado em guias turísticos (ou em relatos de expedições geográficas), Fradique visitou o continente; caçou elefantes entre os Matabeles; e estudou os seus usos, com especial desta-

que para as práticas religiosas. Na carta a Guerra Junqueiro sobre religião, toda ela um tratado etnográfico de religiões comparadas, a sua definição da religião como liturgia que dispensa teologia e metafísica acaba ratificada por um significativo exemplo (ou talvez antes apólogo) africano, assim apresentado:

«Mesmo entre os simples há modos de ser religiosos, inteiramente despidos de liturgia e de exterioridades rituais. Um presenciei eu, deliciosamente puro e íntimo. Foi nas margens do Zambeze» (CFM, 143).

Os simples, como vemos, são puros (e ao contrário), lição que aliás podíamos aprender no destinatário da carta. Sintomaticamente, nem na *Correspondência* nem em qualquer outro ponto da obra de Eça, se coloca, a propósito de África, a antes referida economia política da etnicidade: a virgindade da África, como é manifesto, não está em perigo. E contudo, esta tranquila indiferença ocorre no preciso momento em que o continente africano é assolado, despedaçado e repartido por um colonialismo imperial. É que há talvez uma certa diferença entre o relato de um explorador africano patrocinado por uma das inúmeras Sociedades de Geografia europeias – e um Guia Baedeker. A África negra, enfim, não é ainda turística, já que a antropologia não construiu ainda com suficiente vigor, rigor e exaustividade os seus objectos, depois recodificáveis em atracções turísticas: a religião e os seus ídolos em madeira; a guerra e a caça e os seus instrumentos de morte e defesa; os objectos e signos de decoração (e inscrição) corporal; o vestuário e os seus panos multicores; a culinária; etc. Uma África visitável surgirá lá mais para os anos 30 do século seguinte, quando os Gide, os Roussel ou os Leiris nela se internarem para não se perderem. A África é pura, mas essa pureza, no que tem de cultural, ainda não é um capital: é apenas uma forma deliciosa de se ser simples (de espírito e de civilização).

E contudo, se Fradique não escreveu sobre África, outros houve que em África, mais propriamente no território que viria a ser Angola, o leram. Tal foi o caso de Joaquim Dias Cordeiro da Matta, por muitos considerado «o pai da literatura angolana», que em 1892 publicou em livro a sua *Cartilha Racional para se aprender a ler o kimbundu (ou língua angolense) Escripita segundo a CARTILHA MATERNAL do Dr. João de Deus*<sup>6</sup>. A obra, que reflecte o impacto do trabalho de Héli Chatelain,

<sup>6</sup> Sigo, em tudo o que se relaciona com a obra e o autor, Mário António de Oliveira (1990).

autor da primeira *Gramática do Kimbundu*, apresenta uma Introdução cujas palavras, segundo Mário António, «relevam da política da cultura e denotam profundo nacionalismo» (Oliveira, 1990:147). Cordeiro da Matta faz o elogio e louvor do kimbundu como «idioma Angolense», revoltando-se contra aqueles que «chegam a chamar ao kimbundu língua de cão ou de macaco e que o estudá-lo é uma aberração do espírito» (id.:ibid.). A certo ponto da Introdução, em apoio das suas teses protonacionalistas, Cordeiro da Matta cita a carta de Fradique sobre a relação entre língua, nacionalidade e cosmopolitismo:

«É censurável a indiferença que os próprios indígenas votam ao estudo da sua língua, a primeira que deviam saber com perfeição. Como disse um escritor, 'um homem só deve falar, com impecável segurança e pureza, a língua da sua terra: todas as outras as deve falar mal, orgulhosamente mal, com aquele acento chato e falso que anuncia logo o estrangeiro. Na língua verdadeiramente reside a nacionalidade; e quem for possuindo com crescente perfeição os idiomas da Europa, vai gradualmente sofrendo uma desnacionalização. Não há já para ele o especial e exclusivo encanto da *fala materna* com as suas influências afectivas, que o envolvem e isolam das outras raças; e o cosmopolitismo do verbo irremediavelmente lhe dá o cosmopolitismo do carácter. Por isso o poliglota nunca é patriota. Com cada idioma alheio que assimila, introduzem-se-lhe no organismo moral modos alheios de pensar, modos alheios de sentir. O seu patriotismo desaparece diluído em estrangeirismos'» (id.:149)<sup>7</sup>.

Suspendo a questão, acarinhada pelos queirosianos, de saber se este é o texto que a ansiedade da influência de Eça faz recalcar por Pessoa. Interessa-me mais sublinhar que nesta carta (e aqui, pouco acrescenta, ou diminui, a consideração que se queira ter pela ironia queirosiana) Fradique dá voz a uma série de posições reaccionárias que desde o romantismo abalam o conceito universalista de cultura herdado do humanismo clássico em favor da sua radicação etnográfica, substituindo o conteúdo político da ideia de pátria – o legado comum dos nossos antepassados – por um conteúdo de teor nativista no qual, como aprendemos em Herder, não cabe grande parte das classes baixas, porque iletradas. Num outro excerto da carta, não citado por Cordeiro da Matta, Fradique invocará contra o poliglota, como é típico deste patriotismo culturalista, os ideogramas da

<sup>7</sup> Transcrevo, diplomaticamente, de Mário António, sem por isso corrigir algumas mínimas discrepâncias entre a versão de Cordeiro da Matta e a de Eça.

«raiz» e do «lar»: «Mesmo porque aos estrangeiros o poliglota só inspira desconfiança, como ser que não tem raízes, nem lar estável» (CFM, 132).

A apropriação do texto de Fradique por Cordeiro da Matta é uma esclarecedora demonstração da inevitabilidade da leitura errónea<sup>8</sup> nas relações entre colonizador e colonizado. De facto, Cordeiro da Matta reivindica para si e para o seu povo – o mesmo é dizer: para a sua língua materna – a lógica etnográfica de uma argumentação que, cavando o fosso entre Nós e Eles - lembremos aquele ponto em que Fradique nos diz que a fala materna «isola de outras raças» –, alimenta o binarismo e as hierarquias do discurso colonial. Em situação de contacto colonial, aliás, as teses de Fradique só podem conduzir ao imperialismo linguístico da nação colonizadora, já que qualquer forma de criouliização é marcada de modo fortemente negativo como «desnacionalização». Ao mesmo tempo, porém, uma poderosa ironia (que só podemos designar como anticolonial) percorre esta apropriação, pelo colonizado, de um discurso tão apto à colonização: na verdade, no mesmo momento em que reivindica o patriotismo culturalista de Fradique, Cordeiro da Matta reivindica também, com pertinência inquestionável, a pureza incorruptível da «língua da sua terra», numa afirmação de nacionalismo linguístico que é indistintamente uma afirmação de nativismo. O mesmo texto que serve um propósito de nacionalismo cultural europeu, acaba por ser a mais radical afirmação de um indigenismo africano. Bastará isso para fazer de um texto reaccionário – o de Fradique – um texto emancipador – o mesmo texto, mas apropriado por Cordeiro da Matta? Infelizmente, como a história da descolonização nos mostra, estas reivindicações exacerbadas de alteridade acabam por conduzir a uma reificação de teor étnico que implica, nas palavras de Edward Said, a aceitação «das consequências do imperialismo, das divisões raciais, religiosas e políticas impostas pelo próprio imperialismo. Trocar o mundo histórico pela metafísica de essências como *négritude*, a alma irlandesa, o Islão ou o Catolicismo, significa abandonar a história em favor de essencializações que têm a capacidade de virar os seres humanos uns contra os outros» (Said, 1993: 276).

Como parece evidente, a política de língua advogada por Cordeiro da Matta não permite entrever no horizonte qualquer possibilidade de uma nação crioula, antes parecendo prometer uma política cultural da negritude (na qual, aliás, é já possível entrever todas as aporias dessa mesma política cultural).

<sup>8</sup> Traduzo, um tanto ad hoc, *misreading*.

## 2. Discursos e Contradiscursos

*Nação Crioula*, título do romance de José Eduardo Agualusa que passo a ler, não é uma escolha inocente. De facto, o título convoca a obra *Luanda, «Ilha» Crioula*, do intelectual angolano Mário António, publicada em 1968. Mário António editara já, em 1963, um importante ensaio – *A Sociedade Angolana do Fim do Século XIX e um seu Escritor* – no qual apresentara aos contemporâneos a figura de Cordeiro da Matta. Nesse ensaio, e já sob a influência do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, o autor avançara a tese, a que daria outra consistência no livro de 1968, segundo a qual a colonização portuguesa em África produzira «ilhas» (sempre entre aspas) crioulas, fossem elas as ilhas atlânticas ou as cidades de Luanda e Benguela, às quais, ia já bem adiantado o século XIX, praticamente se reduzia o domínio português em território angolano. Esta cultura crioula – Mário António terá o cuidado de indexar preferencialmente este processo simbiótico à esfera cultural, em detrimento da bio-social – estaria na origem daquilo que, em seu entender, terá sido a sociedade crioula luandense do século XIX, feita de europeus radicados e mais ou menos aculturados e «filhos do país» – negros e mulatos europeizados –, sociedade em que é possível rastrear aspirações protonacionalistas e que viria a ser desapossada e sepultada pelo processo de colonização levado a cabo a partir do final do século.

A tese é (sempre foi) polémica, cultural e ideologicamente; e não é difícil perceber, como releva Heitor Gomes Teixeira, que, para além dos maiores ou menores rigores da reconstituição histórica, há em Mário António «uma desesperada *nostalgia* da Luanda dos finais do século passado» (Teixeira, *apud* Oliveira, 1990:8), Luanda que Agualusa reconstituiu ficcionalmente no romance de fundação que é *A Conjura* (1989). Polémica sempre foi justamente a possibilidade de uma fundação crioula, e não negra, da nação angolana. Não vou aqui discutir os aspectos questionáveis da tese de Mário António, em grande medida consequência directa das debilidades teóricas do luso-tropicalismo, essa versão intelectual do senso comum luso-brasileiro (mas, a esse título, assaz resistente a críticas e sempre disponível para reinvestir-se em novos moldes, quais sejam hoje os da «lusofonia»). Desejo sim chamar a atenção para o facto de *Nação Crioula* (e, mais latamente, a obra de Agualusa) ser razoavelmente incompreensível se não lida contra o pano de fundo do pensamento de Mário António. A errância do Fradique de Agualusa aí está para o confirmar: ido de Portugal, Fradique visitará Angola, dela fugindo para o Brasil na companhia de uma africana negra; no Brasil, será

senhor de engenho (ou seja: integrará o *corpus* fetiche da etno-sociologia de Gilberto Freyre) e terá uma filha crioula de nome Sophia (atente-se na grafia «purista» e culturalista). O triângulo intercontinental da mitologia cultural do luso-tropicalismo é assim feito, por meio de uma personagem que para tal teve de sofrer, como seria inevitável, algum tratamento de choque.

A certo momento, por exemplo, Fradique prova um pitéu africano: gafanhotos assados. E, com algum espanto, ouvimo-lo dizer: «Eram realmente muito bons, com um ligeiro travo a avelã, a consistência de pequenos camarões» (NC, 69). A nossa surpresa é todavia matizada pelo facto de, logo no início desta correspondência secreta, termos sabido por Fradique que o irrepreensível Smith «Surpreendentemente, ou talvez não, converteu-se à calorosa culinária angolense e por mais de uma vez o encontrei entre a criadagem, comendo alegremente o funge e o feijão» (NC, 15). O par Fradique-Smith, inabalável na obra de Eça, é aliás uma das primeiras vítimas desta revisão pós-colonial. A certo momento, Fradique é interpelado numa festa por Gabriela Santamarinha, estranha personagem que num prodigioso contradiscurso inverte o(s) sentido(s) da relação colonial, deixando Fradique sem fôlego (coisa que nunca acontece em Eça):

«– Soube que viaja sempre na companhia de um escravo inglês – disse, tirando-me o fôlego. – Em minha casa sirvo-me apenas de escravas albinas e disseram-me que no Brasil é possível comprar por bom preço cativas brancas ou quase brancas. Mas ignorava que houvesse ainda escravaria na Europa. Não me vende o seu?» (NC, 23)

O par Fradique-Smith, que em Eça compensa psicanaliticamente a submissão «colonial» portuguesa, longa de um século, à Inglaterra imperial, desfaz-se rapidamente em Agualusa, em favor do par Fradique-Ana Olímpia. Este novo par, contudo, e dando talvez razão a Gabriela Santamarinha, nasce da subjugação de Fradique à africana, subjugação que convoca também o fantasma, agora erótico, da escravatura: «A verdade é que eu próprio não me importava de ser escravo de Ana Olímpia» (NC, 41).

Se Ana Olímpia é em *Nação Crioula* o paradigma da beleza da mulher negra, ela é também a evidência dos limites antropológicos na percepção do Outro. Esta aristocrata esplendorosa, que discute Kant, Confúcio ou (matéria bem mais inflamável) Darwin, é, ainda assim, aquela versão da negritude que um europeu pode predicar como bela. O que fica para lá da fronteira a partir da qual só resta a repulsa e o horror, leva aqui

o nome de Gabriela Santamarinha, invenção maior de Agualusa para a experiência da alteridade radical. O assombro de Fradique fala por si:

«A senhora Gabriela Santamarinha é de uma fealdade natural, sem artifícios nem retórica, e exerce-a em cada gesto, em cada frase, no odor corporal, na forma bestial como caminha. «Veja como é feia!», disse-me emocionado Arcénio de Carpo, «nem entre os aborígenes do continente austral houve alguma vez criatura assim».

– Nem no Entroncamento! – concordei assombrado, olhos postos na cruel figura.» (NC, 22)<sup>9</sup>.

À sua diversa maneira, ambas as mulheres partilham do sentimento nacionalista que percorre a «Luanda crioula» recenseada por Mário António: Gabriela Santamarinha por meio de uma devolução, à procedência, do racismo sobre o qual se estrutura a relação colonial (e a sua seria ainda a solução «negritudinista», já recenseada em Cordeiro da Matta); Ana Olímpia através das estratégias culturais e institucionais da sociedade crioula. A certa altura, Fradique pergunta a esta última: «‘O que faz uma mulher como você num lugar como este?’ Ela sorriu, belíssima: – Este lugar é o meu país» (NC, 25). A elegância com que Ana Olímpia corrige o turista Fradique, é bem a de uma personagem de uma sociedade de contacto, já que podemos supor que Gabriela Santamarinha não seria capaz de uma tal resposta, por dificuldade em imaginar isso a que Ana Olímpia chama «país». Essa sociedade «crioula», contudo, ao mesmo tempo que desenvolve estratégias de emancipação, encontra-se numa muito típica situação de alienação em relação a um espaço étnico-cultural que já não sente como seu. A resposta paradoxal (mas antropológicamente observável em sociedades desse tipo) é a rejeição, nimbada de racismo, do africano não assimilado. É o que sucede nas repetidas intervenções do jovem Arcénio de Carpo: «Nas suas palavras os pretos do mato constituem grande obstáculo à rápida transformação de Angola num país moderno uma vez que não têm sequer uma ideia de Estado, recusam-se a falar português e permanecem cativos de toda a espécie de crenças e superstições» (NC, 17). Ao que Fradique, muito mais antropólogo que turista, retorque dizendo que «os Ingleses, Franceses e Alemães também se recusam a falar

<sup>9</sup> Descontando a retórica e a visão colonial subjacente às visões de África enquanto «coração das trevas» (aliás presente num ponto central do enredo de *Nação Crioula*, não abordado aqui), digamos que Gabriela Santamarinha é o Kurtz de Agualusa, cabendo-nos contudo a nós o alucinado comentário «The horror! The horror!».

português (...). E qual a diferença, afinal, entre um manipanso cravejado de duros pregos e a estatueta de um homem pregado numa cruz?» (NC, 17)<sup>10</sup>. Finalmente, Fradique escandalizará o jovem mulato luandense ao exaltar as virtudes metodológicas do relativismo cultural: «Antes de forçar um Africano a trocar as peles de leopardo por uma casaca do Poole, ou a calçar umas botinas do Malmstrom, seria melhor procurar compreender o mundo em que ele vive e a sua filosofia» (id.:ibid.).

A reacção do jovem luandense, e o comentário final de Fradique, evidenciam bem a que ponto é esta uma questão intratável: «O jovem Arcénio de Carpo olhou-me por entre o escândalo e o desgosto: “Filosofia? Pois vossa excelência veio a África à procura de filosofia?!” Dei-lhe razão. Aquilo que os europeus desconhecem é porque não pode existir» (NC, 17). Rematemos este ponto: é duvidoso, como vimos, que o Fradique de Eça visitasse África em busca de uma filosofia (para esses fins ele tende a deslocar-se ao Oriente); mas é igualmente duvidoso que o Fradique de Agualusa possa dar razão ao seu oponente e proferir este último comentário – «Aquilo que os europeus desconhecem é porque não pode existir» – sem pisar o risco, tão ténue, deste jogo de máscaras. Por um brevíssimo momento sintomático, a máscara pós-colonial de Fradique não consegue aderir ao rosto da personagem (ou, o que é o mesmo, adere de tal modo que já dela se indistingue). Fradique recua, admitindo os excessos do seu entusiasmo de antropólogo; mas nesse momento quem fala já não é Fradique – nem o de Eça nem o de Agualusa – pois a sua voz foi inteiramente parasitada por aquilo a que podemos, e devemos, chamar a Razão Colonial. A forma abrupta e crua como esta vem a si mesma, usando para tal o veículo Fradique, faz-nos contudo perceber a essencial «falsidade» da cena, a qual reside no facto de esta Razão Colonial ser agora, ela também, parasitada por uma Razão Pós-colonial que inteiramente coincide e se sobrepõe àquela, dando-a assim, sem mais, no espectáculo da sua falsidade.

Este processo, no qual Fradique desempenha o papel de um involuntário Pierre Ménard, não é na essência diferente daquele cujo funcionamento observámos em Cordeiro da Matta, já que se trata, no fundo, de pôr o colonial a enunciar o pós-colonial, numa como que deslocação ou

<sup>10</sup> Esta intervenção de Fradique integra aquela estratégia de inversão dos termos de tradução antes recenseada. E pode fazê-lo na medida em que recupera o tópico civilizacional e cultural dos portugueses como «cafres da Europa»: o português, tipicamente, não seria falável por gente culta (situação que, como vimos, Cordeiro da Matta denunciava a propósito do kimbundo).

sobreposição abrupta de contextos. A passagem a uma dicção pós-colonial torna-se assim mais fluida e explica que, por exemplo, Fradique, em carta parisiense a Ana Olímpia, inverta os «termos de tradução» – lembremos aqui aquele momento em que o narrador da *Correspondência* nos dizia serem as iluminações cairotas *como* as do Minho –, recorrendo a um símile africano para descrever o Sena caudaloso: «Faz Dezembro em Paris. Após três semanas de neve e de frio as águas do Sena degelaram, engrossaram, e como uma imensa jibóia enfurecida – será talvez Muene-Zambi-dia-Menha, a divindade das águas de que tanto me falaste – o rio saltou sobre a cidade atropelando as pontes, arrancando árvores, atacando casas, prédios e monumentos nacionais» (NC, 43). E eis enfim a metrópole submersa nos tropos da sua colónia.

### 3. *F for Fake*

Tentemos então concluir, retomando a personagem que substitui Smith na economia da socialização de Fradique em *Nação Crioula*: Ana Olímpia. A personagem é, em rigor, um dispositivo pós-colonial e é-o na medida em que funciona como uma ficção crítica. Ana Olímpia é a africana que nasce livre e princesa do reino do Congo; torna-se depois escrava; é em seguida alforriada; passa depois a ser uma importante escravocrata; por um infortúnio do destino, regressa à escravidão, sendo enfim liberta e integrando então as fileiras do movimento anti-esclavagista. Ou seja, a personagem faz em si todo o percurso das elites africanas do período colonial ao pós-colonial. Se uma ficção colonial necessita de um Smith que dê voz ao *Times*, isto é, ao discurso do império, uma ficção pós-colonial não só não tem lugar nem condições de possibilidade para ele, como o substitui desde logo por essa versão da África, negra mas não negritudinista e, nos termos de Mário António, «crioula», que dá pelo nome de Ana Olímpia.

Quanto a Fradique, embora se apresente pelo menos uma vez, por mera precaução e disfarce, como «um *touriste* de fato de linho branco em busca de exotismo e emoções fortes» (NC, 56), é bem mais uma encarnação do antropólogo crente no relativismo cultural: «O centro da civilização, Paris? Sim, claro! Mas o que é a civilização? Entre o cavalheiro melancólico que frequenta os salões de Madame de Jouarre, minha gentil madrinha, e o remoto canibal do Alto Amazonas, não existe séria divergência moral, apenas gastronómica» (NC, 117). Estas posições todavia chocam com outras de teor bem diverso, como quando, em carta a Eça de Queirós,

a personagem explica as razões que o levam a não escrever um artigo sobre «A Situação Actual de Portugal em África» para a *Revista de Portugal*. Aí, a argumentação de Fradique, toda ela orientada para a defesa da tese segundo a qual «os portugueses [estão] em África por esquecimento» (NC, 132), condu-lo, por uma vereda algo sinuosa, à defesa do colonialismo em nome do darwinismo social ou de um certo malthusianismo: «Estamos em África, na América e no Oriente pelo mesmo motivo por que os fungos se alastram e os coelhos copulam – porque no íntimo sabemos (o nosso sangue sabe-o) que colonizar é sobreviver! (...) Todo o ser vivo é imperialista. Viver é colonizar» (NC, 133). A argumentação reforça-se quando, a propósito dos processos de contacto intercivilizacional, Fradique define a crioulação como «descivilização» do colonizador (id., 134), em plena concordância, dir-se-ia, com o outro Fradique, o responsável pela carta sobre o patriotismo da língua. Ocorrendo isto na sua última carta, logo percebemos que este Fradique pós-colonial não se consegue libertar inteiramente do seu lastro colonial, oscilando entre as duas posições sem que nunca uma delas consiga eliminar totalmente a outra.

*Nação Crioula* termina com uma longa carta de Ana Olímpia a Eça de Queirós, datada de Agosto de 1900, o que significa que decerto o destinatário, entretanto falecido, já a não poderia ler. A carta não é só importante por introduzir uma questão de género no sistema textual fradiquiano, atribuindo, pela primeira vez, a enunciação a uma mulher que assim conta a sua versão da história. Ela é sobretudo decisiva por, pela primeira vez, pôr em causa a possibilidade de uma conciliação entre a obra de Eça e a de Agualusa. Até aqui, as cartas de *Nação Crioula* encaixavam perfeitamente nas lacunas da antologia epistolar da obra queirosiana. No momento final, porém, a longa narração de Ana Olímpia, simetricamente equipolente às *Memórias* com que abre o volume queirosiano, põe em causa essa conciliação na medida em que nos força a optar ou por Libuska ou por Ana Olímpia: na realidade, os dois finais são sintáctica e semanticamente incompatíveis. O leitor, aqui chegado, deve optar por uma destas duas mulheres e por um destes dois legados. Do lado de Libuska, o leitor encontra a «vala comum» das obras de Fradique, a esterilidade, desdobrada nos seus planos social e artístico (e a sua versão heróica: o moderno mito do «Livro por vir»), o auto-exílio da aristocrata russa, a viuvez encenada, enfim, o seu auto-imposto silêncio. Do lado de Ana Olímpia, o leitor depara-se com a reprodução e a crioulação, o regresso à vida social, o recasamento, a assunção da voz feminina e todo um cortejo de estratégias emancipatórias. Lamentavelmente, a morte de Eça tê-lo-á impedido não apenas de conhecer o documento de Ana

Olímpia como sobretudo de o integrar na *Correspondência*, a qual manteve assim a sua dupla enunciação masculina e o seu final irredimido. Em *Nação Crioula* pelo contrário, a morte de Fradique não é um fim, mas apenas uma interrupção. A vida continua depois da morte desse homem branco cuja passagem ficará para sempre assinalada no rosto crioulo da sua filha Sophia.

Finalmente, um breve apontamento epistemológico. Em carta a Eça, Fradique queixa-se do cepticismo do romancista em relação às suas aventuras africanas: «Na sua última carta, a dado passo, V. duvida que sejam autênticas as personagens de que lhe venho falando, e deduz assim que eu estou já “fazendo literatura”. Mas realmente acha-me capaz – acha que alguém seria capaz – de criar, por exemplo, a figura de um padre negro, anão, milagreiro e nefelibata?! Só a Realidade, na sua vertiginosa e incedível insensatez, se atreve a sonhar tais prodígios» (NC, 122). Este dispositivo metaficcional, por meio do qual Agualusa nos sorri em itálico, evidencia suficientemente a que ponto o prefixo pós no pós-colonialismo do autor é o mesmo que encontramos em pós-modernismo. O autor é suficientemente lido, e os leitores demasiado habituados já a estas brincadeiras na corda-bamba da metalepse: e assim, ambos sabem que a bem das mais-valias de uma prática revisionista, devem suspender momentaneamente a descrença nos *impossibilia* de uma tal ficção. Agualusa sabe que o seu Fradique não coincide, nem pode coincidir, com o de Eça, avançando assim a sua legitimação enquanto ficção alternativa, ou crítica. No fundo, propõe aquilo a que, com Nietzsche, poderíamos chamar «o poder do falso»: o seu livro é um *falso* cuja consequência ideológica mais pregnante é a de *falsificar* Fradique: o de Eça, mas também o construído pela sua tradição interpretativa. Aliás, como o próprio texto de Eça repetidamente sugere, Fradique é um *falso*, apenas legível enquanto gramática e retórica da irrisão. Como no grande filme que é *F for Fake*, de Orson Welles, a consequência final do gesto pós-colonial de Agualusa é apresentar Fradique como uma mera variante *literária* da universal contrafação que ele próprio tanto denuncia. Nas palavras do primeiro marido de Ana Olímpia, «Aquilo não é um homem (...), é uma invenção literária» (NC, 140).

## BIBLIOGRAFIA

1.

AGUALUSA, José Eduardo

(1997<sup>2</sup>) *Nação Crioula*, Lisboa, D. Quixote.

QUEIRÓS, Eça de

(s/d) *A Correspondência de Fradique Mendes*, Lisboa, Livros do Brasil.(s/d) *Cartas de Paris*, Lisboa, Livros do Brasil.

2.

CLIFFORD, James

(1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmo-derna*, Barcelona, Gedisa Editorial.(1999) *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa Editorial.

DIOGO, Américo Lindeza e SILVESTRE, Oswaldo Manuel

(1993) *Les tours du monde de Fradique Mendes: A Roda da História e a Volta da Manivela*, Sintra.

NIZNIK, Jozef e SANDERS, John T. (eds)

(2000) *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de

(1990) *Reler África*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra (Apr., Rev. e Nota biobibliográfica de Heitor Gomes Teixeira)

SAID, Edward

(1993) *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

(1990) *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Edited by Sarah Harasym, New York and London, Routledge.

URRY, John

(1986) *The Tourist Gaze*, Sage, 1990.

## IV

## O CÂNONE DOS TEXTOS QUEIROSIANOS