

Reimaginar o Império: mito, memória e fragmentação na modernidade portuguesa

[Reimagining the Empire: myth, memory, and fragmentation in Portuguese modernity]

Lisandra Silva e Sousa*

Palavras-chave

Fernando Pessoa, *Mensagem*, Pós-colonialismo, Quinto Império, Modernidade portuguesa.

Resumo

Este artigo propõe uma releitura crítica dos mitos imperiais portugueses em Fernando Pessoa, centrando-se nas figuras de Ulisses e do Quinto Império em *Mensagem*. A partir de uma perspectiva pós-colonial e da crítica benjaminiana do historicismo, defende-se que Pessoa não reproduz de forma linear o imaginário épico português, mas o reinscreve numa lógica moderna, fragmentária e crítica, onde mito, memória e ruína coexistem. Em diálogo com Luís de Camões, Dante Alighieri e António Vieira, o poeta reconfigura Ulisses como figura de errância e transmutação cultural, deslocando a ideia de império da esfera territorial para a simbólica e linguística. O artigo analisa ainda as tensões entre expansão e enraizamento e propõe uma leitura da modernidade portuguesa marcada pela coexistência de temporalidades e vozes silenciadas pelas narrativas nacionalistas.

Keywords

Fernando Pessoa, *Mensagem*, Postcolonialism, Fifth Empire, Portuguese modernity.

Abstract

This article proposes a critical rereading of Portuguese imperial myths in Fernando Pessoa, focusing on the figures of Ulysses and of the Fifth Empire in *Mensagem*. Drawing on a post-colonial perspective and the Benjaminian critique of historicism, it argues that Pessoa does not linearly reproduce the Portuguese epic imagination, but rather reinscribes it within a modern, fragmentary, and critical logic in which myth, memory, and ruin coexist. In dialogue with Luís de Camões, Dante Alighieri, and António Vieira, Pessoa reconfigures Ulysses as a figure of wandering and cultural transmutation, shifting the idea of empire from the territorial sphere to the symbolic and linguistic one. The article also examines the tensions between expansion and rootedness and proposes a reading of Portuguese modernity marked by the coexistence of temporalities and voices silenced by nationalist narratives.

* Professora do ensino secundário em Vancouver; CETAPS (Centre for English, Translation, and Anglo-Portuguese Studies).



O Honorável Juiz Murray Sinclair, presidente da Comissão de Verdade e Reconciliação, aponta a educação como a chave para a reconciliação com os povos indígenas do Canadá. O genocídio sistemático de indígenas sob o regime colonial canadense ao longo dos séculos XIX e XX, a que Sinclair se refere, é relevante não apenas para uma reflexão pós-colonial anglo-saxónica e francófona, mas também para a desconstrução de mitos portugueses que legitimaram o império português até ao século XX em África e alimentaram a respetiva propaganda de superioridade branca (conceito oscilante e subjectivo, dependente dos contextos culturais e nacionais dos sujeitos), que ainda persiste entre nós. Como pessoa dotada de capacidade intelectual invulgar do século XX, membro do império britânico de Rainha Vitória na África do Sul e do império português no seu regresso a Portugal, Fernando Pessoa dialoga com o património cultural nacional e mundial – e com a respectiva cadeia de acontecimentos que conduziu a omissões culturais das histórias imperiais – através de mitos. De entre os mitos pessoanos destacam-se, entre outros, o do Quinto Império (que escreve em diálogo com o conceito proposto pelo Padre António Vieira) e o de Ulisses em *Mensagem*, obra que recebeu o prémio literário do “Secretariado da Propaganda Nacional”, um prémio, aliás, que Pessoa se recusou a receber das mãos de António de Oliveira Salazar, optando antes por aceitá-lo de alguém que não fosse o ministro das finanças.

A figura de Ulisses ocupa um lugar central na construção do imaginário cultural português, simultaneamente como mito fundacional, arquétipo do viajante épico e dispositivo simbólico de legitimação imperial. O seu reaparecimento ao longo da literatura e do pensamento lusófono revela não apenas a herança clássica, mas também a capacidade de o mito resurgir reinscrito numa diversidade de tempos e espaços. Partindo do pressuposto de que o colapso político do império não implica o desaparecimento dos seus dispositivos simbólicos, argumenta-se que a literatura se torna num espaço privilegiado de sobrevivência, deslocação e disputa do imaginário imperial, como narrativa épica que simultaneamente inscreve e recupera os fragmentos esquecidos da história. Nesse contexto, o Ulisses moderno de Pessoa dialoga com o herói trágico de Homero, também um arquétipo camoniano de herói “Lusitano”, mito que tem feito parte do imaginário português desde a formação de Portugal enquanto nação e durante a expansão marítima renascentista.

Segundo uma lenda baseada numa etimologia (falsa), Ulisses descobre Lisboa – a cidade que acolhe o seu antigo nome latino de *Olisipona* ou *Ulixibona* – durante a sua odisseia pelo Mediterrâneo. Ulisses reaparece na epopeia portuguesa *Os Lusíadas*, de Camões, no século XVI, profundamente influenciada pela cultura europeia do Renascimento, mas inserida no contexto da expansão marítima portuguesa. A epopeia camoniana descreve a viagem de Vasco da Gama à Índia e os seus encontros com numerosos obstáculos e adversidades pelo mundo, estabelecendo referências à *Iliada* e à *Odisseia*, de Homero, e, mais especificamente, à *Eneida*, de Virgílio. O mito de Ulisses é, de facto, o próprio foco do poema de Camões, enquanto parte de um

panteão de figuras históricas portuguesas e heróis do “imaginário coletivo” português (MATTOSO, 2008: 35). É um ícone da partida da “ocidental praia Lusitana”, por “mares nunca de antes navegados”, para a fundação de um “Novo Reino” (CAMÕES, [n.d.]: 43). No Canto I, estância 3, o sujeito poético proclama a superação dos heróis e feitos da Antiguidade clássica pelas navegações portuguesas:

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandre e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram.
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.

(CAMÕES, [n.d.]: 44)

O “sábio Grego” e o “Troiano” remetem, respetivamente, para Ulisses, da *Odisseia* de Homero, e Eneias, da *Eneida* de Virgílio. Contudo, Camões não elimina esses modelos clássicos; antes, reinscreve-os na história portuguesa, apropriando-se deles para construir uma epopeia moderna e imperial. O “peito ilustre Lusitano” não substitui simplesmente Ulisses ou Eneias: herda-lhes atributos de errância, astúcia, fundação e expansão, agora transferidos para Vasco da Gama e para a empresa marítima portuguesa. Assim, a epopeia camoniana celebra simultaneamente a memória clássica e a emergência de uma identidade imperial portuguesa, configurando aquilo que Benedict ANDERSON (1991) designaria mais tarde como uma “comunidade imaginada”. Nesse contexto, Vasco da Gama surge como um novo Ulisses renascentista, capaz de ultrapassar limites geográficos, culturais e epistemológicos, num gesto que aproxima Camões tanto da tradição homérica como do Ulisses de Dante Alighieri na Divina Comédia, figura que ousa transgredir as fronteiras impostas por Hércules no estreito de Gibraltar.¹

No mundo clássico, acreditava-se que os pilares de Hércules sinalizavam o ponto onde acabava o mundo habitado (na época, só se conheciam três continentes: Europa, África e Ásia). Por outras palavras, *Os Lusíadas* constituem, em comparação com *Odisseia*, uma reconstrução dialógica do mundo conhecido até então e do percurso dos assuntos e destinos humanos à mercê dos deuses clássicos. Pouco depois da morte de Camões, em 10 de junho de 1580, o trono português passou para Filipe II de Espanha, e Portugal perdeu a sua independência, na sequência do desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. A epopeia camoniana dramatiza as viagens de Ulisses e Eneias enquanto acontecimentos culturais ao narrar

¹ Sobre a tradição clássica em Camões e a apropriação dos modelos épicos greco-latinos em *Os Lusíadas*, vejam-se, entre outros, os estudos de Maria Helena da Rocha PEREIRA (1965), Vítor AGUIAR E SILVA (1994).

os portugueses como representantes da primeira nação de diáspora num mapeamento global a ligar o mundo pelo mar e, desse modo, dá voz à dispersão em nome de um Estado-nação. Apesar da decadência que já se fazia sentir em Portugal no momento em que o poeta escreve o seu épico, a nação não ficaria sem voz e na invisibilidade dos naufrágios de sua era, mas inscrita na literatura mundial através da sua obra.

Um Ulisses pessoano em *Mensagem*

O diálogo de Pessoa com Camões, que encontra uma primeira síntese no conceito de Super-Camões proposto publicamente pelo poeta em 1912, constitui simultaneamente uma crítica – ao que tradicionalmente se refere como as descobertas portuguesas enquanto projeto imperial – que presta homenagem às contribuições múltiplas e invisíveis daqueles que contribuíram para as descobertas na medida em que abriram espaços de interação para a transformação cultural de todas as partes envolvidas. Aplicada ao contexto português, essa perspectiva permite compreender Ulisses e os mitos pessoanos não como herança estável e cristalizada, mas como imagem dialética onde a promessa e a catástrofe coexistem. Desse modo, ler o mito pessoano à Luz de Walter Benjamin significa restituir visibilidade às vozes e experiências silenciadas pelas narrativas triunfalistas do império e ao ressurgimento dos fragmentos, tanto culturais como humanos, naufragados no tempo e no espaço. Fernando Pessoa desloca radicalmente o mito de Ulisses e a ideia de império ao suspender o mito imperial da era renascentista. Em *Mensagem*, o Ulisses pessoano é definido como o mito que “é o nada que é tudo”, formulação oximórica que expõe a natureza paradoxal do mito como simultaneamente vazio, anónimo – particularmente significativo na obra do modernista heteronímico – e extraordinariamente criativo enquanto dispositivo textual que se transfigura através de tempos, línguas e espaços. Como demonstraram Roman JAKOBSON e Luciana STEGAGNO PICCHIO no ensaio clássico “Les oxymores dialectiques de Fernando Pessoa” (1968), a poética pessoana estrutura-se frequentemente a partir de tensões dialéticas e formulações paradoxais que fazem coexistir afirmação e negação, presença e ausência, mito e realidade. Nesse sentido, a célebre definição “o nada que é tudo” não constitui apenas um efeito retórico, mas uma verdadeira síntese da conceção pessoana do mito como potência criadora que opera precisamente através da sua indeterminação e irreabilidade. Assim, a leitura em Pessoa torna-se um ato ético e crítico – não de reconciliação política de Estado-nação ou de projeto saudosista, mas de exposição das continuidades fragmentadas do modernismo português como património cultural da humanidade. Ulisses, mito fundador de Lisboa e da nação de diáspora, é em Pessoa o *leitmotif* de um herói “brilhante e mudo” que viaja sem “existir” e sem missão:

ULYSSES

O mytho é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mytho brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos creou.

Assim a lenda escorre
A entrar na realidade,
E a fecundal-a decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.

(PESSOA, 2020b: 51)

Em Pessoa, o Ulisses moderno é o mito paradoxal que cria os portugueses apesar da sua nulidade, “que é tudo”, através de uma impressionante gama de transmutações do mito e, por extensão, da nação; ele que “aportou”, “por não ser” “nos criou” como “lenda” que entra “na realidade” da “vida” como “metade” de um “nada” que “é tudo.” A referência de Ulisses de Pessoa, em modo de Supra-Camões e em diálogo intertextual com o mito clássico, transmite a energia criativa e o potencial transformador do mito ao mesmo tempo que o interrompe para inscrever um ressurgimento da vida – que “morre” como mito fundador dos portugueses – para reaparecer transmutado e transversal ao património literário mundial futuro. Fundador etimológico de Lisboa e lenda da nação diaspórica em *Os Lusíadas*, o Ulisses pessoano em *Mensagem* é uma figura em constante transmutação e transcrição da nação moderna. Através do seu diálogo modernista com a herança cultural portuguesa que invoca na sua obra, Pessoa abre espaços para interações culturais numa diversidade de tempos que expõe as continuidades fragmentadas dos mitos imperiais e, em simultâneo, projeta-as num futuro como promessa e catástrofe históricas.

O Quinto Império, ou a Descoberta da ideia de descoberta

Pessoa reconsidera a posição renascentista de Portugal no mundo e na modernidade. Como o poeta sugere, “Portugal surgiu definitivamente na civilização europeia pelas descobertas, e as descobertas são um acto cultural, são um acto de criação civilizacional. Criámos o mundo moderno, porém a nossa descoberta foi descobrir a ideia de descoberta” (Pessoa in SERRÃO, 1981: 38). No tempo de Fernando Pessoa, Portugal estava a ser subjugado do exterior e o poeta não ficou indiferente ao estado

da nação após o angustiante Ultimato Britânico a Portugal em 1890. Como afirma Maria Canelo, o Ultimato Britânico deixou Portugal com “duas imagens opostas da nação no estrangeiro: uma de autoridade e outra de sujeição; para as colónias, era o centro; para a Grã-Bretanha, era a periferia; para as colónias, era europeu; para a Grã-Bretanha, era o povo mais atrasado da Europa, o seu selvagem primitivo” (CANELO, 1998: 89). Para além da ambivalência da sua situação no mundo, Portugal atravessava um período de profunda instabilidade política com a implementação da República após a queda da monarquia decadente do país em 1910, quase vinte anos depois do derramamento de sangue de 31 de janeiro de 1891. O estado da nação, bem como o regime gradualmente autoritário, corporativista e fascista de Salazar – que ainda era uma força colonial na África lusófona – levaram Pessoa a reformular o Quinto Império como descoberta “da ideia de descoberta” em *Mensagem*. No espírito do seu “nacionalismo cosmopolita” (a terceira e mais profunda dimensão da nação, a de Johann Wolfgang von Goethe e William Shakespeare, segundo o poeta) e com o intuito de resistir ao nacionalismo do Estado Novo, Pessoa pretende elevar a sociedade portuguesa da sua estagnação cultural e visitar o património literário mundial. Para isso, dialoga com Gonçalo Annes Bandarra e António Vieira e propõe, em *Mensagem*, um Quinto Império – formulação já presente nas obras de Bandarra e de Vieira – da modernidade e para uma história futura. Este último seria um império de cultura, e não um império de colónias, transversal a uma diversidade de tempos e de espaços, e iria para além dos “quatro tempos” da Grécia, Roma, Cristandade e Europa, visto que, neste império, essas quatro temporalidades pertencem ao passado.

O QUINTO IMPÉRIO

Triste de quem vive em casa,
Contente com o seu lar,
Sem que um sonho, no erguer de asa,
Faça até mais rubra a brasa
Da lareira a abandonar!

Triste de quem é feliz!
Vive porque a vida dura.
Nada na alma lhe diz
Mais que a lição da raiz –
Ter por vida a sepultura.

Eras sobre eras se somem
No tempo que em eras vem.
Ser descontente é ser homem.
Que as forças cegas se domem
Pela visão que a alma tem!

E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro

Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.

Grecia, Roma, Christiandade,
Europa – os quatro se vão
Para onde vae toda idade.
Quem vem viver a verdade
Que morreu D. Sebastião?

(PESSOA, 2020b: 102-103)

De um modo explicitamente simbólico, o Quinto Império pessoano distingue-se de uma lógica de continuidade imperial e de ocupação territorial como a do seu tempo na África lusófona e posterior apropriação salazarista do mito luso-tropicalista de Gilberto FREYRE (1961; que irei discutir mais à frente); no Quinto Império pessoano, sugere-se a transposição do plano de um império para o de uma lógica de suspensão crítica da histórica dominante, colonial e messiânica. Essa tensão interna dos mitos de Pessoa (precisamos lembrar que *Mensagem* foi a única obra em livro publicada em vida) impede uma leitura linear das epopeias e antecipa o problema central dos mitos imperiais ao nível da coexistência entre a glorificação e a catástrofe. Tal ambivalência será posteriormente reinterpretada por discursos nacionalistas (Estado Novo, *inter alia*) que procuram estabilizar o mito ao tentar apagar a violência das suas fraturas e a invisibilidade das contribuições materiais e humanas omitidas pelas narrativas épicas historicistas. Ao reativar os mitos nacionais na modernidade em *Mensagem*, Pessoa “procura fazer um livro para ser lido, e que possa, num sentido radical, ser popular” (MARTINS, 2008: 456-457), apesar das limitações impostas pelo Estado quanto ao que se podia ou não escrever.

Os mitos de Pessoa interrompem as leituras lineares e a inerente coexistência entre a glorificação e a catástrofe ao mesmo tempo que recuperam os fragmentos esquecidos da história para projetá-los num contínuo futuro. É neste ponto que a contribuição de Benjamin se torna metodologicamente relevante. A crítica benjaminiana do historicismo recusa a ideia de uma história contínua e progressiva, propondo, em seu lugar, uma leitura assente em fragmentos, interrupções e constelações. Para Benjamin, o mito não desaparece; antes, sobrevive como ruína, exigindo uma leitura crítica no presente. A obra de Fernando Pessoa, de um modo holístico, pode ser entendida à luz dessa perspectiva: o poeta afirma-se simultaneamente como criador de mitos do seu tempo e como leitor crítico que responde aos desafios culturais da sua época, contribuindo assim para a construção de um património literário destinado à posteridade. Desse modo, Pessoa é claro na sua distinção entre o imperialismo político da época, aquele que define como passadista, e um “imperialismo de poetas” cujos mitos inscrevem uma leitura fragmentada, justaposta e que reemerge como memória que não é esquecida:

É um imperialismo de grammaticos? O imperialismo dos grammaticos dura mais e vae mais fundo que o dos generaes. É um imperialismo de poetas? Seja. A phrase não é ridicula senão para quem defende o antigo imperialismo ridiculo. O imperialismo de poetas dura e domina; o dos politicos passa e esquece, se o não lembrar o poeta que os cante.

(PESSOA, 2011: 245)

(BNP/E3, 125A-13)

Mensagem convida o leitor a uma leitura crítica e ativa do futuro do passado português – o Quinto Império da cultura, em língua portuguesa para o que quer dizer e em inglês para o que quer ensinar, como sugere Pessoa ao longo da sua obra homónima e heterónima. Como Pessoa afirma em “Babel – Or the Future of Speech [var.: Language]”:

Temos que pactuar com a realidade. Não podemos fazer da lingua portugueza o privilegio da humanidade. Podemos, porém, convertel-a em metade de tal privilegio. Os Deuses não nos concedem mais: não podemos aspirar a mais.

Concentremo-nos no portuguez, como elle se houvesse de ser tudo; não esqueçamos porém que elle pode não poder ser mais que metade de tudo.

O Quinto Imperio todo pelo espirito – metade pelo verbo.

Usando do inglez como lingua scientifica e geral, usaremos do portuguez como lingua litteraria e particular. Teremos, no imperio como na cultura, uma vida domestica e uma vida publica. Para o que queremos aprender leremos inglez; para o que queremos sentir, portuguez. Para o que queremos ensinar, fallaremos inglez; portuguez para o que queremos dizer.

(in LOPES, 1993: 154-155)

(BNP/E3, 123-96)

A reformulação pessoana do Quinto Império constitui uma resposta crítica às tensões históricas, políticas e culturais do seu tempo, deslocando o eixo do poder da esfera territorial para a esfera simbólica e cultural. Em *Mensagem*, Pessoa não apenas revisita o passado imperial português, mas reinscreve-o numa lógica descontínua, fragmentária e projetiva, onde o mito deixa de legitimar a expansão material para passar a sustentar comunidades em rede na linguagem e na cultura, afirmando assim o “imperialismo dos poetas” como alternativa ao imperialismo político – uma forma de permanência fundada não na dominação e superioridade branca e/ ou europeia, mas na criação e transmissão simbólica; lido à luz da crítica do historicismo de Benjamin, o projeto revela-se profundamente moderno, pois, ao recuperar fragmentos e ruínas do passado, interrompe a narrativa linear da história e abre espaço a uma reconfiguração crítica da memória coletiva, fazendo do Quinto Império não uma promessa messiânica de um futuro predeterminado, mas um horizonte cultural em permanente construção, onde a língua, o mito e a literatura se afirmam como agentes centrais de transformação cultural e histórica.

Gilberto Freyre e o “Ulissismo português” nos Trópicos

Uma releitura contemporânea do Ulisses pessoano desloca definitivamente o mito do campo da fundação para o da errância, da perda e da violência histórica. Ulisses deixa de ser herói e passa a figurar a experiência do deslocamento forçado, do exílio e da fragmentação identitária. Nesse contexto, a obra de Pessoa assume uma função particular. A sua escrita fragmentária, heteronímica e arquivística exige aquilo que Benjamin descreve como um leitor capaz de reconhecer, num determinado momento histórico, a exigência crítica do texto. Portanto, todos os textos exigem uma leitura crítica e contextual das suas obras, algo que tanto Pessoa como Eduardo Lourenço não reconheceram nas faculdades de “aldeão letrado” de Salazar, que se apropriou do conceito luso-tropicalista de Gilberto Freyre para “legitimar” a violência colonial em África até ao século vinte. Freyre retoma o Ulisses camoniano como chave interpretativa da história portuguesa, formulando a ideia de um “Ulissismo português” “mouro” (detalhe fundamental acerca da heterogeneidade da nação que o regime salazarista omite e proclama como homogéneo) baseado na mobilidade, na adaptação cultural e no hibridismo durante o desenvolvimento do Brasil colonial. Como nos diz Freyre, “o português como povo intensamente ‘ulissiano’ que é desde os seus começos [...] vem realizando o sonho [...] de desbravamento e de viagens, em direção ao sol” (FREYRE, 1953: 123). O “Ulissismo português”, ademais, é para Freyre, caracterizado por:

[...] gosto de aventura, a mobilidade transregional estendida em mobilidade transcontinental, o entusiasmo pelo mar e pelo exótico, a inconformidade com os limites europeus de Portugal ou com aquela profundidade de vida agrária: vida densa e fechada aos ventos estranhos – ao próprio vento espanhol, tido por tão perigoso como o casamento com espanhola –, a ponto de se tornar, para alguns, uma aflição semelhante à da claustrofobia, da qual o oprimido só pudesse escapar fugindo pelo mar para bem longe, para outros ares, outros ventos e até outros casamentos com mulheres de cor.

(FREYRE, 1961: 55)

Desse modo, para Freyre, a expansão portuguesa distinguir-se-ia de outros projetos coloniais por uma suposta vocação para o encontro e a convivência entre culturas e religiões diversas, explicada pela experiência histórica da Península Ibérica com judeus e muçulmanos e pela diversidade étnica do Brasil colonial. Embora inovadora do ponto de vista antropológico, essa leitura sul-americana (e norte-americana através de Franz Boas, com quem estudou) resulta num processo de mitologização da história, na medida em que converte fenómenos marcados por violência – os autos de fé da Inquisição em Portugal e nas colónias durante o Brasil colonial, expulsões de não-católicos e conversões forçadas de judeus, entre outros, escravização, apropriação, etc. – numa narrativa cultural mítica que, como sugere Margarida Calafate RIBEIRO (2004: 16), transforma-se na ideia de um Brasil em África no século XIX. Como tal, o mito como produto social da colonização sul-americana deixa de ser interrogado,

a ambiguidade cultural torna-se invisível apesar da, ou exatamente devido à heterogeneidade racial e cultural visível no Brasil colonial, e essa mitologização da história passa a funcionar como legitimação retrospectiva do império que é aplicada a África durante o Estado Novo e até 1974.

Enquanto espaço de ambivalência, a nação portuguesa constituiu-se através de sucessivos encontros culturais durante o período da expansão marítima. Contudo, essa pluralidade não resulta apenas do contacto colonial externo, já que a própria tradição portuguesa revela tensões internas anteriores à experiência imperial. Em *Os Lusíadas*, essa cisão manifesta-se simbolicamente na contraposição entre duas figuras arquetípicas: por um lado, o impulso expansionista e diaspórico associado ao modelo de Ulisses e corporizado em Vasco da Gama; por outro, a voz crítica e enraizada do Velho do Restelo, que questiona os custos humanos, morais e políticos da empresa imperial.

Nesse contexto, o conceito de “ulissismo português” formulado por Gilberto Freyre adquire particular relevância, precisamente porque reconhece a coexistência dessas duas tendências constitutivas da experiência portuguesa sem glorificar uma em detrimento da outra. O “Ulisses português” representa a vocação marítima, a mobilidade e a dispersão cultural; o Velho do Restelo, pelo contrário, simboliza a permanência, o enraizamento e a memória crítica da comunidade. Longe de serem figuras absolutamente antagónicas, ambas participam da construção histórica e cultural da nação, tanto no território como no espaço transnacional da diáspora.

Nessa perspetiva, a crítica do Velho do Restelo não invalida a expansão portuguesa, mas funciona como contraponto ético e político ao imaginário épico dominante. Mesmo associado à resistência perante a aventura ultramarina, o mundo simbólico do Restelo continua materialmente implicado na própria possibilidade da expansão – ideia que encontra ressonância na representação pessoana de D. Dinis em *Mensagem*, figura simultaneamente ligada ao território, à floresta e à preparação simbólica e material da navegação futura.

Em *Os Lusíadas*, o Ulisses arquetípico surge como figura estruturante da expansão portuguesa, quer através da tradição clássica que o associa à fundação de Lisboa, quer como modelo do navegador perseverante e “descobridor”, intimamente ligado à constituição do imaginário épico e identitário português. Contudo, essa mobilização mítica nunca foi cultural nem politicamente homogênea. A intervenção do Velho do Restelo introduz uma fratura decisiva no discurso épico ao denunciar os custos humanos, sociais e territoriais da empresa imperial, questionando simultaneamente o abandono do reino e a projeção expansionista portuguesa em contextos de conflito militar relativamente próximos, tanto na Península Ibérica como no Norte de África.

Longe de funcionar apenas como episódio moralizante ou voz conservadora, o discurso do Velho do Restelo constitui um contraponto crítico interno à própria epopeia camonianiana. Como demonstrara Vítor Manuel de AGUIAR E SILVA (1994), o

episódio problematiza as tensões constitutivas da expansão portuguesa e introduz no interior do poema uma reflexão sobre os limites éticos, políticos e históricos do imaginário imperial.

De facto, como acrescenta Freyre, é necessário recorrer à história para testemunhar o derramamento de sangue entre portugueses e espanhóis na Península Ibérica a fim de considerar o posicionamento geopolítico de Portugal à época e a dificuldade de os portugueses manterem a sua soberania (FREYRE, 1961: 55). Freyre argumenta que os portugueses preferiam escapar pelo Oceano Atlântico ao encontro de possíveis naufrágios a conviver com os espanhóis, vivendo assim num território constituído por uma “terra rochosa”, “estéril”, pouco propícia à agricultura, ao contrário de outros “países mediterrânicos” (MATTOSO, 2008: 46-47). Essa tensão interna impede uma leitura linear da epopeia camoniana e antecipa o problema central do mito imperial: a coexistência entre a glorificação e a catástrofe. Tal ambivalência será posteriormente reinterpretada por discursos nacionalistas (Estado Novo, *inter alia*) que procuram estabilizar o mito ao tentar apagar a violência das suas fraturas, de modo a perpetuá-la impunemente e “legitimar” o regime colonial.

A mitologia luso-tropicalista de Freyre corporiza uma assimilação de contradições africanas, judaicas e árabes ausentes em algumas análises. Todavia, o seu viés pouco rigoroso exige uma correção, pois os conceitos de assimilação implicam a aniquilação da alteridade para moldar discursos oficiais sobre a nação. Como anteriormente referido, os marinheiros homéricos que superaram obstáculos intransponíveis no épico renascentista português não eram apenas colonizadores aventureiros, mas também judeus e muitas outras identidades marginalizadas e perseguidas pela Inquisição portuguesa em busca de sobrevivência através do exílio no “Velho Mundo” e no “Novo Mundo”. Freyre afirma, em última instância, que o ulissismo camoniano e a “plasticidade” dos portugueses, resultantes de experiências anteriores de longo contacto com culturas e povos árabes e judeus, foram mais positivas do que conflituosas no Brasil (1959: 41). Contudo, não se pode ignorar a assimilação do *outro* pelo terror que ocorreu tanto em Portugal como nas colónias durante esse período – terror vivido por não-católicos no interior da nação enquanto o Brasil se tornava o país que hoje conhecemos. Esse é um tema que Freyre negligencia na sua obra.

Sendo, entre outras formas de alteridade, descendente de judeus portugueses, Pessoa conhecia bem a perseguição aos judeus pela Inquisição portuguesa. O seu conhecimento incluía o destino de um membro da família, Sancho Pessoa, que morreu num auto de fé em 1706 por praticar o judaísmo em vez do catolicismo (in PESSOA, 1985: 2). Como se lê na *Encyclopaedia Judaica*, para muitos no “Novo Mundo” dos séculos XV e XVI, a nacionalidade portuguesa era indistinguível da identidade judaica portuguesa (sefardita, isto é: marrana, cristã-nova e criptojudaica). Tal realidade tornou-se “ubíqua em todos os centros de comércio do Velho e do Novo Mundo, ao ponto de português se ter tornado sinónimo de judeu – para grande consternação dos viajantes portugueses gentios” (1971: 923). Subjacente a um discurso

de portugalidade – conceito que até hoje divide internamente a nação por incluir e excluir partes da população em simultâneo – encontra-se, portanto, a necessidade de “já ter esquecido” aquilo que Ernest Renan descreve como “antigos massacres”, parte de uma “história de família”, algo de que Pessoa não se esquece e inscreve na sua obra tanto em referências diretas, ao Estado Novo, por exemplo, como incorporadas na estrutura heteronímica dos seus textos. Mais ainda se afirma que a obra de Pessoa, do ponto de vista estruturante, revela uma “[...] cisão de identidade provocada por uma situação em que se está simultaneamente incorporado na lógica da modernidade e excluído por ela” e que “esses dilemas são extremamente parecidos com os do judeu, entalado entre uma dinâmica de assimilação no espírito do universalismo iluminista e a violência da exclusão, em última análise, de carácter genocida” (RIBEIRO, 2016: 51). Como tal, a obra pessoana oferece aos seus leitores – intertextuais, poeta-tradutores e outros, um mapeamento que, fora de respetivas literaturas nacionais e do território do Estado-nação, interage com textos ficcionais e reflexivos sobre o exílio, o colonialismo, a diáspora e a identidade nacional. Como sugiro em outro estudo, “Fernando Pessoa’s heteronyms are the paramount example of his non-positioning of the nation, a nation whose language is Portuguese language-as-translation of ‘invisible translators’” (SILVA E SOUSA, 2020: 69).

Em suma, falar de uma identidade nacional portuguesa sem uma reflexão pós-colonial profunda, e inclusiva do sistema educativo, deve ser um lembrete a cada jovem e menos jovem em Portugal acerca da série de massacres perpetrados pela Inquisição portuguesa entre 1515 e 1821, mas também durante a ditadura de Salazar até 1974, e sobretudo a partir de 1961, com os massacres praticados durante o regime colonial e o trauma intergeracional que daí resulta. Ainda que o regime salazarista não apoiasse os excessos sexuais portugueses e a misoginia do Brasil colonial nem reconhecesse como positiva a heterogeneidade nacional resultante de um longo contacto com árabes e judeus que Freyre inscreve na sua obra, apropriou-se, contudo, da obra do escritor brasileiro para legitimar a sua força colonial na África de língua portuguesa após a Segunda Guerra Mundial.

Freyre era leitor de Pessoa e do projeto heteronímico. Na conceptualização de Freyre acerca do que Pessoa escreveu sobre arte portuguesa e sobre a nacionalidade, ambas já se encontravam desnacionalizadas, pós-coloniais na perspetiva brasileira e sul-americana, e portanto distanciadas dos discursos coloniais da nação – ao contrário, como sabemos, do que se passava em África. Como afirma Freyre a propósito da arte nacional portuguesa em Pessoa na estética de Álvaro de Campos:

O autor da *Mensagem* era bem claro ao definir a “arte portuguesa” como uma arte de Portugal que nada tenha de português (porque para o homem português “desnacionalizar-se é encontrar-se”) e ao dizer que se entendia por Europa principalmente a Grécia Antiga e o universo inteiro.
(Freyre, citado em SARAIVA, 1986: 125)

O espaço intersticial a partir do qual Pessoa fala acerca de arte portuguesa no seu tempo está, porém, constantemente ameaçado por uma armadilha nacionalista na pedagogia da nação – uma pedagogia que contém o potencial de corromper as intenções performativas dos seus enunciadores, tal como veio a acontecer com a apropriação Salazarista da obra de Freyre. De facto, Pessoa sugere que a desnacionalização de si próprio (como na estética de Álvaro de Campos para a arte feita em Portugal) exige um processo criativo e performativo afastado da pedagogia nacional e das restrições salazaristas às artes. Todavia, para a sociedade portuguesa dos anos 1920, tal concepção de nação era inconcebível e cada vez mais censurada. Os mapas territoriais e geopolíticos europeus e respetivos nacionalismos, assim como todos os emblemas e símbolos históricos dos discursos oficiais de Salazar sobre a nação, foram utilizados para legitimar a colonização na África de língua portuguesa. Enquanto Freyre, cuja voz parte de uma perspetiva pós-colonial americana, tomou como positiva a afirmação de que, segundo Pessoa, a posição natural do português de ser tudo e todos, Pessoa ironicamente refere-se à alienação e à desintegração da sociedade portuguesa de si própria por mímica das culturas europeias consideradas superiores e, por extensão, sobrepostas na África de língua portuguesa, onde Portugal perpetuava os colonialismos europeus.

Desse modo, a ambivalência da nação no tempo de Pessoa consistia no facto de as elites dirigentes portuguesas imitarem culturas da Europa Central ao mesmo tempo que alienavam a cultura, a sociedade e a língua autóctones. Pessoa via nesse comportamento uma mentalidade provinciana, um dos maiores obstáculos à vida em Portugal no seu tempo, e argumentava que “o provincianismo consiste em pertencer a uma civilização sem tomar parte no desenvolvimento superior dela – em segui-la, pois, mimeticamente, com uma subordinação inconsciente e feliz” (PESSOA, 2020a: 93). É, portanto, a imposição da cultura como essência e identidade (em vez de como contactos e interações culturais que contribuem para o desenvolvimento das nações) aquilo que Pessoa considera tão desprezível na arte e cultura portuguesas durante o seu tempo. E quando Álvaro de Campos afirma no poema “A Passagem das Horas” que “eu, o investigador solemne das cousas futeis | Que era capaz de ir viver na Siberia só por embirrar com isso, | E que acho que não faz mal não ligar importância à pátria | Porque não tenho raiz, como uma árvore, e portanto não tenho raiz...” (PESSOA, 2014: 131), o poeta distingue nacionalismo de patriotismo. Uma vez que a sua pátria não tem raízes espaciais ou territoriais, ecoando nas reflexões de Bernardo Soares sobre a língua portuguesa como pátria que é linguística em vez de territorial, e, portanto, cultural e distante das dinâmicas colonialistas e do racismo sistémico que nega a heterogeneidade da nação em termos das suas interações e cruzamentos em tempos e espaços.

Desse modo, para o poeta, a arte não tem nacionalidade nem está contida por considerações nacionalistas, o que ajuda a explicar as aparentes contradições das suas formulações sobre arte e cultura portuguesas – ou melhor, arte e cultura em

português, como se sugere neste estudo. O “nada” da arte não conhece fronteiras nacionais ou estrangeiras, é “tudo” no seu contínuo fragmentado, tal como o “ulissismo português”: um espaço de criatividade contínua em transmutação – o *leitmotiv* de Pessoa em *Mensagem* no contexto do Quinto Império, um projeto em português através de tempos e espaços fragmentados num contínuo.

Apesar – ou precisamente por causa – da dedicação de Pessoa aos ideais de liberdade artística e inclusão de vozes díspares, os seus próprios empreendimentos foram severamente estrangidos pela ditadura de Salazar. De facto, alguns dos livros publicados pela editora Olisipo, de Pessoa, aberta em Lisboa em 1921, – embora de modo algum toda a sua produção, uma vez que muitas obras não foram compreendidas devido à subtilidade pessoana – foram apreendidos pelos Católicos Progressistas em 1923. Pessoa chegou mesmo a considerar abandonar a escrita devido às restrições impostas tanto pela Igreja Católica como pelo Estado em pré-Estado Novo; também devido às limitações decorrentes da insistência no conceito dos nacionalismos europeus e da respetiva mentalidade provinciana. Para boa ventura de todos os seus leitores futuros, Pessoa revisita os mitos que constituem o imaginário cultural português nas suas epopeias e narrativas de excepcionalidade e projeta a história do futuro (em Vieira) em diálogo com o património cultural mundial.

A “fala dos pinhais” em “D. Dinis”, ou Dante e o Velho do Restelo

Para o escritor português, os discursos unificadores do Saudosismo e do Integralismo Lusitano obliteram a heterogeneidade da nação e negam os seus encontros culturais, pois, sob a identidade coesa e homogénea que promovem, encontra-se a realidade de uma heterogeneidade interna onde a diferença é muda e invisibilizada, como vimos em “Ulisses”. A figura do Velho do Restelo, incluída no épico de Luís de Camões, autor cuja obra Pessoa revisita, apresenta-se como complexa e profundamente ambígua. O Velho do Restelo, para Gilberto Freyre e muitos outros, incluindo os *media* contemporâneos, é uma figura entendida como uma espécie de “Anti-Ulisses” (FREYRE, 1961: 54), isto é, como o maior representante de uma resistência nacional à vocação expansionista portuguesa. Nessa linha, João Medina interpreta o Velho como representação de um Portugal agrário e territorial, “apegado ao torrão da península, receoso de aventuras distantes e previsivelmente funestas para a grei tradicionalmente dedicada às fainas do campo” (MEDINA, 1998: 26). Contudo, reduzir o Velho do Restelo a uma figura conservadora seria simplificar excessivamente o seu papel: a sua intervenção revela uma consciência aguda da vulnerabilidade nacional, ao alertar que o inimigo está “às portas” (CAMÕES, n.d.: 198-199), introduzindo uma fissura crítica na narrativa épica que questiona as prioridades políticas da expansão, visto que o Velho do Restelo vê como prioridade defender o território e o seu povo dos destroços da guerra.

É nessa tensão que a leitura de Fernando Pessoa se opõe à leitura de Freyre e de muitos outros que vêem no Velho do Restelo um arquétipo meramente antagonista. Em *Mensagem*, o Ulisses pessoano não é mobilizado para explicar linearmente a história, mas para a interromper e reinscrevê-la num horizonte moderno, fragmentário e crítico. Um dos momentos mais significativos dessa reconfiguração ocorre no poema “D. Dinis”, onde Pessoa articula o património cultural nacional com tradições literárias universais, nomeadamente através da figura de Ulisses tal como recriada por Dante Alighieri:

D. DINIZ

Na noite escreve um seu Cantar de Amigo
O plantador de naus a haver,
E ouve um silencio murmuro comsigo:
É o rumor dos pinhaes que, como um trigo
De Imperio, ondulam sem se poder ver.

Arroio, esse cantar, jovem e puro,
Busca o oceano por achar;
E a falla dos pinhaes, marulho obscuro,
É o som presente d’esse mar futuro,
É a voz da terra anciando pelo mar.

(PESSOA, 2020b: 56)

No poema, D. Dinis – rei-poeta e agente de transformação – surge como figura liminar entre o mundo agrário e a expansão marítima. O “plantador de naus” simboliza a base material dos Descobrimentos, enquanto o “rumor dos pinhaes” antecipa o “mar futuro”, articulando natureza, cultura e história numa mesma imagem. Como poeta-tradutor, Pessoa criativamente dialoga com a herança cultural italiana; “seria supérfluo repetir mais uma vez as frases em que Pessoa exprime o seu afastamento do “italianizado” Camões ou em que nega ter recebido dele qualquer espécie de influência, quando ela é evidente na *Mensagem*, até ao nível vocabular” (PEREIRA, 2019: 312). A inscrição do Ulisses de Dante é aqui decisiva: na *Divina Comédia*, o Ulisses dantesco surge como figura trágica que, ao transgredir os limites impostos por Hércules, encontra a morte; em Pessoa, essa transgressão é ressignificada como impulso criador que da Ibéria departe para um novo recomeço. O Ulisses dantesco, velho e condenado, transforma-se em energia simbólica que renasce na modernidade portuguesa através da obra de Pessoa em *Mensagem*. O neologismo “marulho obscuro” condensa esta operação poética: fundindo o som do mar com a “fala dos pinhaes”, Pessoa torna audível aquilo que ainda não se realizou, projetando o futuro a partir de uma escuta do passado.

O gesto dialoga simultaneamente com Dante e com *Os Lusíadas*, mas também corrige uma das suas omissões fundamentais: a invisibilidade das condições materiais – territoriais, físicas, culturais e religiosas – que tornaram possível a expansão.

Ao reinscrever o pinhal de D. Dinis – essencial para a construção das caravelas – no imaginário nacional, Pessoa revaloriza o contributo agrário e territorial, aproximando-o da figura do Velho do Restelo. “D. Dinis” torna-se, assim, num espaço de mediação entre o “Ulisses português”, associado à diáspora e à expansão, e o Velho do Restelo, ligado à terra e à prudência política. Essa tensão não é resolvida, mas produtivamente mantida como condição inerente à modernidade. Pessoa reconceptualiza a identidade nacional como um campo de forças onde coexistem diferentes temporalidades, geografias e vozes, incluindo aquelas historicamente silenciadas. Desse modo, o Ulisses pessoano em *Mensagem* deixa de ser apenas herói épico para se tornar símbolo de uma capacidade transformadora: a de converter recursos materiais e culturais em projetos de longo alcance. A expressão “som presente do mar futuro” sintetiza essa visão, articulando memória e projeção, continuidade e rutura, e propondo uma leitura crítica e inclusiva de obras literárias e momentos primordiais da história portuguesa.

Em articulação com a reflexão inicial deste texto, onde identifico a educação como chave para a reconciliação e desconstrução de narrativas históricas dominantes no Canadá, onde vivo e ensino, torna-se evidente que a releitura dos mitos imperiais portugueses constitui um exercício crítico indispensável no presente. Ao longo deste texto, demonstrou-se que, desde a epopeia camoniana até à reformulação modernista de Fernando Pessoa, os mitos operam simultaneamente como instrumento de legitimação imperial e como espaço de contestação e reinscrição histórica. Em *Mensagem*, Pessoa não elimina o mito, mas fragmenta-o, expondo as suas contradições e abrindo-o a uma leitura ética que recupera vozes e experiências silenciadas. Assim, à luz da crítica benjaminiana do historicismo, o mito deixa de sustentar uma narrativa linear e triunfalista para se afirmar como ruína produtiva, exigindo interpretação no presente. Desse modo, a educação, e a necessidade pedagógica de a descolonizar, assume um papel fundamental não apenas na transmissão de conhecimento, mas na capacidade de ler criticamente esses fragmentos do passado, reconhecendo tanto as promessas quanto as catástrofes que os constituem. Só assim será possível transformar o legado cultural num espaço inclusivo e consciente, onde a memória não legitima a violência nem a destruição exploradora do meio ambiente do qual fazemos parte, mas contribui para uma compreensão mais justa e plural da história na construção de um futuro sustentável em todas as dimensões da vida humana neste planeta que partilhamos. Gostaria de deixar aqui, por fim e sem traduzir, as palavras em “I Lost My Talk” de Rita Joe, poetisa Mi’kmaq de Cape Breton, Nova Scotia, Canadá, como tributo a Joe e convite ao leitor-crítico:

I lost my talk
The talk you took away.
When I was a little girl
At Shubenacadie school.

You snatched it away:
I speak like you
I think like you
I create like you
The scrambled ballad, about my word.

Two ways I talk
Both ways I say,
Your way is more powerful.

So gently I offer my hand and ask,
Let me find my talk
So I can teach you about me.

Bibliografia

- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de (1994). *Camões: Labirintos e Fascínios*. Lisboa: Cotovia.
- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 1st ed. 1983.
- BENJAMIN, Walter (1973). *Illuminations*. London: Fontana.
- CAMÕES, Luís Vaz de (n.d.). *Os Lusíadas*. Edição moderna da tradição textual da princeps de 1572. Lisboa: Verbo (Biblioteca Ulisseia).
- Encyclopaedia Judaica* (1971). Jerusalem: Keter Publishing House. Vol. 13.
- FREYRE, Gilberto (1961). *O luso e o trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- ____ (1953). *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- ____ (1940). *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colónias portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- JAKOBSON, Roman; STEGAGNO PICCHIO, Luciana (1968). “Les oxymores dialectiques de Fernando Pessoa”. *Langages*, 3^e année, n.º 12, pp. 9-27. Linguistique et littérature, sous la direction de Roland Barthes. <https://doi.org/10.3406/lgge.1968.2349>
- LOPES, Teresa Rita (1993) (coord.). *Pessoa Inédito*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARTINS, Fernando Cabral (2008). *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Lisboa: Editorial Caminho.
- MATTOSO, José (2008). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva (Cadernos Democráticos). 1st ed., 1998.
- MEDINA, João (2000). *Ulisses o Europeu*. Lisboa: Livros Horizonte.
- ____ (1998). “O Velho do Restelo, o Anti-Ulisses português”. *Clio*, Lisbon Historical Review, vol. 3, pp. 25-37. <https://www.centrodehistoria-flul.com/cliol.html>
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha ([1993] 2019). “Ulysses e a Mensagem”. *Obras de Maria Helena da Rocha Pereira: receção das fontes clássicas em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Fundação Calouste Gulbenkian.
- PESSOA, Fernando (2020a). *Prosa — Antologia Mínima*. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2020b). *Mensagem*. Edição de Jerónimo Pizarro. Leituras do texto de António Cirurgião, Onésimo T. Almeida, Helder Macedo, José Barreto. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2014). *Obra Completa de Álvaro de Campos*. Edição de Jerónimo Pizarro e António Cardiello. Lisboa: Tinta-da-china
- ____ (2011). *Sebastianismo e Quinto Império*. Edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática [Babel]. Coordenação das Obras de Fernando Pessoa, Jerónimo Pizarro.
- ____ (1985). *Poesias de Álvaro de Campos*. Sintra: Publicações Europa-América.
- QUADROS, António (1986). *Portugal, Razão e Mistério*, vol. 2: *O Projecto Áureo ou o Império do Espírito Santo*. Lisboa: Guimarães Editores.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1965). *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- RIBEIRO, António Sousa (2016). “Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto”. *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004). *Uma História de Regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- SARAIVA, António José (1986). *História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva.
- SERRÃO, Joel (1981). *Fernando Pessoa: Cidadão do Imaginário*. Lisbon: Livros Horizonte.
- SILVA E SOUSA, Lisandra D. (2020). *A Postcolonial Ulysses in the Lusophone World*. New York: Peter Lang.

LISANDRA SILVA E SOUSA é doutorada em Estudos Ibéricos e Latino-Americanos pela Queen Mary University of London e autora de *A Postcolonial Ulysses in the Lusophone World* (2020). A sua investigação centra-se nas interseções entre literatura lusófona, pós-colonialismo, modernidades transnacionais, mito, memória imperial e património literário mundial. O seu trabalho explora particularmente as reconfigurações culturais de figuras míticas como Ulisses através de espaços lusófonos, bem como as relações entre modernismos, diáspora, fragmentação histórica e identidade cultural. Atualmente leciona literatura, línguas e humanidades no Canadá.

LISANDRA SILVA E SOUSA holds a PhD in Iberian and Latin American Studies from Queen Mary University of London and is the author of *A Postcolonial Ulysses in the Lusophone World*. Her research focuses on the intersections between Lusophone literature, postcolonialism, transnational modernities, myth, imperial memory, and world literary heritage. Her work particularly explores the cultural reconfigurations of mythic figures such as Ulysses across Lusophone spaces, as well as the relationship between modernisms, diaspora, historical fragmentation, and cultural identity. She currently teaches literature, languages, and humanities in Canada.