

Faces e contrafaces do “civilizador erótico”: colonialidade, sexualidade e transculturação em *Yaka*, de Pepetela, e em *A república dos sonhos*, de Nélide Piñon

Prof. Dr. Jesiel Ferreira de Oliveira Filho¹ (UFS)

Resumo:

Ao refletir sobre os resultados histórico-culturais da miscigenação brasileira, o antropólogo Osmundo Pinho propõe considerarmos a existência de uma “economia política da raça e do gênero” operada através de uma formação discursiva na qual se entrelaçam “discursos sobre raça, cultura e sexualidade”. Explorando a transversalidade dessa formação e seu valor estratégico para a interpretação dos impasses nas sociedades mestiças lusófonas, a comunicação pretende analisar imagens literárias selecionadas entre as obras indicadas, tendo em vista realizar, no âmbito de um trabalho comparativo entre representações angolanas e brasileiras, uma caracterização contrastiva de processos de construção identitária do sujeito masculino branco nesses distintos e análogos contextos mestiços. A interpretação desses processos focalizará os efeitos de deslocamento e reversão exercidos pelos valores africanos sobre esses sujeitos.

Palavras-chave: literatura comparada em língua portuguesa, sexualidade, mestiçagem, africanidade

1 Introdução

Como da Europa do Renascimento nos viera o colono primitivo, individualista e anárquico, ávido de gozo e vida livre — veio-nos, em seguida, o português da governança e da fradaria. Foi o colonizador. Foi o nosso antepassado europeu. Ao primeiro contacto com o ambiente físico e social do seu exílio, novas influências, das mais variadas espécies, dele se apoderariam e o transformariam num ente novo, nem igual nem diferente do que partira da mãe-pátria. Dominavam-no dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas.

(Paulo PRADO, *Retrato do Brasil*)

A operação comparativa remete à construção de um certo tipo de alteridade, a qual condiciona a análise de um objeto ao sistema de relações, ou de reflexos, que ele pode instaurar quando emparelhado a outro objeto. Para além das perspectivas tradicionais do espelhamento e do contraste, da repetição e do desvio, as relações comparativas podem ser estabelecidas a partir de um princípio de articulação dialógica que emparelhe os objetos de maneira a constituir “lugares híbridos de sentido” (BHABHA, 1998, p.229), conforme sugere Homi Bhabha ao propor aplicações para a teoria da diferença cultural baseadas na concepção do ato tradutório formulada por Walter Benjamin. Abrangendo diversos processos de apropriação, deformação e recriação de valores que permeiam a construção da ordem e da verdade, bem como da negação de ambas, nas sociedades marcadas pelas transculturações coloniais, a noção de hibridismo remete a formas complexas de acomodação e conflito entre referentes culturais, formas que se materializam como enunciados, instituições e sujeitos sobrecarregados de indefinições e ambiguidades, ou mobilizados por “forças e fixações deslizantes” (BHABHA, 1998, p.162). Convertido num operador comparativista, a leitura de hibridismos proposta neste artigo pretende colocar em evidência formas diferenciais de

apropriação dessas forças plásticas, tendo em vista explicitar e discutir os referentes culturais que se expressam por meio dessas diferenças. Esse comparativismo dialógico aqui esboçado pode se mostrar uma ferramenta especialmente útil para a leitura crítica de sistemas culturais como aqueles constituídos nas sociedades mestiças de língua nacional portuguesa, sistemas formados historicamente a partir de processos entrecruzados de sincretização e de assimilação que tendem a confundir e diluir tanto os referentes identitários quanto as assimetrias sociais, sobrepondo a ambos projeções de “fusão”, “amálgama” e “complementariedade” cuja instrumentalização biopolítica tem se mostrado bastante eficaz na perpetuação de relações de exploração.

Segundo Boaventura Sousa Santos, o exame das configurações identitárias existentes nessas sociedades requer atenção para as formas “agudas” (SANTOS, 2004, p.19) de duplicidade geradas e legadas pela experiência colonial. Para Santos, já desde antes das grandes navegações os portugueses detinham uma imagem nacional problemática, bastante divergente dos modelos de civilidade consagrados entre as nações europeias. Dispondo de poucos recursos materiais para assumir uma configuração imperial, e daí estabelecendo intrincadas simbioses com os povos colonizados para assegurar suas conquistas, os portugueses dispersos pelas caravelas engendraram um sistema colonial marcado por diversas precariedades e condicionalismos no plano político-econômico, aspectos que se refratam decisivamente na elaboração da auto-imagem do colonizador lusófono e nas relações intersubjetivas que este mantém com seus colonizados. Relações cuja sobrecarga de contradições e de intersecções acaba promovendo, nos termos de Santos, uma “disjunção caótica entre o sujeito e o objeto de representação colonial” (2004, p.15), abalando a nitidez e a rigidez das hierarquias instituídas nos espaços da colonização lusitana. As oposições binárias dariam lugar, então, a processos complexos de apropriação da imagem do outro, processos dos quais resultam tanto “interidentidades” (SANTOS, 2004, p.11) como relações de poder e códigos culturais regidos por um excesso de ambivalências.

Ora entendido como uma força conciliadora e congregativa, ora denunciado como um fator diversionista e alienante, a caracterização desse excesso, das suas fontes reprodutivas e de seus vetores de disseminação define, como é sabido, uma temática central na reflexão sobre a identidade brasileira. Para Paulo Prado, conforme se assinala na epígrafe desta comunicação, é a partir dos “desmandos da luxúria e da cobiça” protagonizados pelos colonizadores que a “psique nacional” (PRADO, 1981, p.140) brasileira assume um dinamismo cuja evolução sócio-histórica desdobra-se num “desenvolvimento desordenado” e, tal como concluirá Prado, numa nação continuamente travada pela confusão e pela frustração decorrentes do desperdício hedonista de suas prodigiosas energias naturais. Embora muitas vezes acusado de moralista, nem por isso se deve menosprezar o potencial genealógico do retrato brasileiro traçado por Paulo Prado. A bitola da sexualidade põe em destaque os esquemas micropolíticos através dos quais os colonos manobram corpos e valores na reelaboração de suas identidades, facultando uma leitura das opções estratégicas que garantiram a viabilidade da transplantação do português para o ambiente tropical. O regime de “superexcitação erótica” (PRADO, 1981, p.46), mesmo que dando vazão às perversões recalcadas na metrópole, multiplica os modos de articulação entre o colonizador e seus outros, possibilitando acessos e assimilações vitais para a fixação dos regimes de exploração colonialistas:

Em meio dessas “sujidades”, como dizia Gabriel Soares, chega a destacar-se pela **sadia normalidade de suas proezas amorosas**, Domingos Fernandes, por alcunha o Tamacuana, mameluco bandeirante de Pernambuco, companheiro de Antonio Dias Adorno, e que simboliza toda a sua época, meio bárbaro, meio civilizado, tatuado de urucu e genipapo, venerador do Papa das “santidades” gentílicas mas “contendo no seu coração a fee de Christo”, **tudo por fingimento, dizia, “para enganar aquella gente” e trazê-la consigo para a escravidão**. Contentou-se em desvirginar duas afilhadas menores e viver, à moda dos selvagens, com o seu harém de cinco ou seis mulheres que a indiada lhe oferecia no sertão. (PRADO, 1981, p. 38-39, grifos meus)

Permitindo a infiltração do cristianismo nas crenças locais e a integração paulatina dos nativos à economia escravagista, a sexualidade do Tamacuana parece saudável a Paulo Prado também na medida em que leva à incorporação dos não-europeus ao novo sistema civilizacional. No entanto, a ênfase conferida no *Retrato* ao caráter compulsivo e obsessivo da sensualidade “infrene” deixa sugerido que nenhum outro valor ou interesse, além da apropriação do corpo do outro e da cobiça material, puderam estabelecer vínculos consistentes entre os povos que se misturaram na formação brasileira, situação que desemboca na melancolia que paralisa a nação, diante da inexistência de projetos coletivos, exceto aqueles criados pelos “fingimentos”. Observa-se assim como, na argumentação de Prado, o diagnóstico do excesso libidinal esvazia a miscigenação de quase todo efeito transculturador, tornando-a promotora antes da dissolução do que da recriação dos padrões de civilidade. Por sua vez, a interpretação do Brasil proposta por Gilberto Freyre no clássico *Casa-grande & senzala*, também centrada no poder catalítico da sexualidade, vai colocar em realce os efeitos multifacetados desse poder, que tanto firmam laços e intercâmbios horizontais entre os sujeitos, quanto estimulam tendências despóticas ou apassivadoras entre dominadores e dominados. Para o bem ou para o mal, intimidade e erotismo são compreendidos por Freyre como forças fundamentais para a sincretização de diferenças produtora da cultura brasileira, assim como para instaurar o equilíbrio possível entre os muitos antagonismos nacionais. Acredito que essa perspectiva integrativa sobre os efeitos do excesso sexual encontra uma importante reformulação crítica na visão de Boaventura Santos acerca das funções exercidas pela exploração sexual nas construções identitárias lusófonas. Segundo ele, da apropriação sexual do outro, encarada como uma das principais armas da expansão colonialista, derivaram formas permutáveis de estereotipização, através das quais pode ser agenciado um sistema discriminatório versátil, no qual o controle da corporeidade serve de referência para estratégias diversificadas, interconjugadas, e frequentemente dissimuladas, de exclusão e cooptação dos sujeitos:

A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais “puro” do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob o pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração imperial e a democracia racial pôde ser exibida como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo. (SANTOS, 2004, p.20)

Note-se que, sob esta angulação, o excesso sexual articula-se ativamente com a produção da subalternidade e com o estabelecimento de conexões ideológicas entre grupos dominantes e dominados. Atento às formas seletivas e precarizantes de integração que caracterizam o “universalismo” de matriz lusitana, o modelo de Boaventura Santos, por outro lado, pode induzir a um esmaecimento das diferenças culturais que estão sempre em causa nas demarcações raciais, e que persistentemente tensionam os imaginários mestiços. Para compreender, no caso brasileiro, o agenciamento dessas tensões pelo dispositivo da sexualidade, o antropólogo Osmundo Pinho propõe que as correlações entre corpos e valores culturais são significadas e negociadas no âmbito de uma “economia política da raça e do gênero” (PINHO, 2004, p.91). Promovendo a articulação entre o projeto nacional de integração pela miscigenação e “projetos subjetivantes” (PINHO, 2004, p.101) baseados no consumo intensivo do corpo do outro através do sexo e do desejo, essa economia materializa-se mediante performances e discursos que, investidos nas disputas por privilégios sociais e nos conflitos entre referentes culturais, manobram como valores de troca significantes eróticos e identificações sexuais. Desempenhando papel fundamental na produção das “flutuações” que endossam ou flexibilizam os ordenamentos raciais instituídos pelo colonialismo, este aparato simbólico dá suporte a um sistema de “miscigenação predatória” (PINHO, 2004, p.102), nos termos de Osmundo Pinho. Ou seja, a um conjunto de estratégias de composição da identidade nacional que estabelecem como critério de assimilação das diferenças o “exercício direto

do desejo e do controle [do homem] branco sobre o corpo do Outro e sua simbolização” (idem). Ressignificando o apagamento da diferença não-europeia preconizado pelo modelo branqueador, o sistema predatório lida com a persistente alteridade tornando-a agregável à imagem nacional na medida em que aquela se faça, simultaneamente, objeto de abuso e de “reificação subordinante” (PINHO, 2004, p.103). Vale dizer, na medida em que essa alteridade possa ser convertida pelo sujeito hegemônico eurocêntrico num signo tão excessivamente sedutor quanto excessivamente descartável.

Para Boaventura Santos, é esse tipo complexo de “disjunção da diferença” que torna problemática, ou mesmo “indecidível” (2004, p.19-22), a análise crítica dos sistemas culturais lusófonos, estruturados a partir de composições tortuosas entre reconhecimentos e discriminações, entre vínculos e assimetrias. Por sua vez, Santos acredita que o esforço de confrontação desses limiares interpretativos sob uma perspectiva pós-colonial de leitura deve centrar-se “em fazer a distinção entre formas de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias)” (2004, p.17), sendo que a livre-expressão subalterna caracteriza-se sempre como uma “tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade” (2004, p.24). Para a discussão a ser desenvolvida nesta comunicação, enfocarei esses distintos hibridismos considerando representações discursivas de relações interraciais marcadas pela erotização simbólica das diferenças. O que está em causa é um aproveitamento metodológico da proposição de Osmundo Pinho sobre a existência de uma “formação discursiva” estratégica para o agenciamento da miscigenação brasileira, formação constituída a partir do entrelaçamento de “discursos sobre raça, cultura e sexualidade”, e que se multiplica “em diversos mecanismos e estratégias de enunciação e articulação, confundindo e atravessando os gêneros narrativos e dando forma e conteúdo concretos a relações de poder, assim como à produção de sujeitos, objetos e normas de regulação entre estes” (PINHO, 2004, p.103). Minha análise incidirá sobre discursos ficcionais mapeados num romance brasileiro e num romance angolano, obras nas quais se inscrevem percursos de construção identitária que, quando emparelhados, podem ser interpretados como representações contrastivas de imagens e de configurações ideológicas relacionadas à reprodução do modelo identitário do “civilizador erótico” (2004, p.101), conforme o denomina Pinho, isto é, do sujeito que protagoniza a construção nacional de acordo com as regras da miscigenação predatória, sujeito normativamente projetado na figura do homem branco heterossexual. Partindo da extensão da aplicabilidade desse modelo e dessas regras ao contexto angolano, a proposta comparativista lança o foco para os significados atribuídos à alteridade africana em situações romanescas que colocam em questão processos de integração ou de discriminação de sujeitos, situações que podem ser tomadas como metáforas para a produção de sentidos nacionais.

Recorte de uma pesquisa maior que desenvolve uma problematização genealógica das representações da mestiçagem nas literaturas de língua portuguesa (cf. OLIVEIRA FILHO, 2009), o cruzamento de textos empreendido nesta comunicação busca reconectar dialogicamente esses distintos e análogos contextos mestiços considerando, como propõe Inocência da Mata ao discutir parâmetros para a crítica literária e comparativa pós-colonial, que as “identidades nacionais e pátrias” que neles se configuram “se constroem de imagens ambíguas em termos de passado, num jogo de equívocos feito de exclusão/inclusão de formas imaginadas e imaginárias resultantes de uma ‘história comum’” (MATA, 2006, p.37). Os resultados interpretativos dessa reconexão, no entanto, não pretendem restaurar coerência ou integridade aos “jogos de equívocos” que correlacionam as identidades lusófonas, mas contribuir, como aponta a pesquisadora são-tomeense, para “o desvelamento da diferença e da heterogeneidade” historicamente recalcadas por esses jogos, objetivo que se consuma através de um discurso crítico que descreve e questiona forças de “enraizamento” para abrir linhas-de-fuga que promovam a “rarefacção da raiz, (...) a potenciação do rizoma e (...) a conformação [analítica] de um corpo multiculturalmente diversificado nas suas

mais-valias” (MATA, 2006, p.39).

Tanto em *A república dos sonhos*, romance publicado em 1984 pela escritora brasileira Nélida Piñon, quanto em *Yaka*, do angolano Pepetela, obra publicada um ano depois, encontramos enredos que investem na reconstrução ficcional da história através da reativação de signos fundacionais, atualizando-os como eixos narrativos que dão vazão a uma reflexão sobre o peso exercido pelos valores coloniais na produção dos impasses que bloqueiam as respectivas construções nacionais do Brasil e de Angola. Na obra de Piñon, esse signo consiste no “sonho imperial” que mobiliza o imigrante galego Madruga, personagem que no início do século XX foge da pobreza em Sobreira, sua vila natal, para desembarcar no Rio de Janeiro com a cabeça cheia de ambições ostensivamente inspiradas no imaginário da conquista colonial. Disposto a “fundear [s]eus galeões nesta América triste e ensolarada” (PIÑON, 1984, p.28), Madruga não demora a aperceber-se do valor da sexualidade nas estratégias de poder manobradas pelo tipo nacional bem-sucedido:

Achegava-se a eles para ouvi-los, aprender seus métodos, as barganhas morais. Sobretudo punha em andamento a técnica de recuar ante ventos contrários, só contra-atacando quando fortificado. Destacava-se entre os homens hábeis daquele país o hábito de fazer uma conversa prosseguir horas a fio, sem que a proposta substantiva ganhasse clara configuração. No Brasil não se recomendava ir ao assunto diretamente. Antes devia-se tergiversar, camuflar, estabelecer falsas coordenadas. As linguagens embutidas em ação. Quem contrariasse estas normas, até sujeito a perder a reputação de negociador. Além de dar prova de descortesia. Um modo de ser com o qual Madruga rapidamente se afinava, parecido aos galegos, também exímios defensores das linhas curvas, em que exibiam raro fôlego político.

Entre chopes ou batidas de coco, no bar Simpatia, Madruga avançava nas transações. Sobretudo quando cedia ao gosto brasileiro de falar sobre as mulheres, de forma sempre minuciosa, a ponto de se criar no interlocutor uma salivação excessiva, libidínosa. As putas mereciam de todos referências privilegiadas (...).

Decidiu explorar novo comportamento. Fazendo crer aos companheiros de mesa que não passava de um corruptor de mulheres. (...) As palavras deslizavam oleosas pela sua boca, prontas para uma revelação transcendente, quando eram subitamente freadas, a pretexto de manter incólume a honra de uma dama. O uso de tal técnica alcançou prontamente os efeitos desejados, pois passou Madruga a desfrutar da reputação de um homem discreto e de macho bem-sucedido. (PIÑON, 1984, p.147-148)

As habilidades assim adquiridas pavimentam o caminho que converterá Madruga num rico e influente patriarca industrial. O desenrolar do romance estende-se até fins da década de 70, concentrando-se em dois momentos históricos ditatoriais: o governo Vargas e o regime militar instalado a partir de 1964. Construída polifonicamente, o principal vetor narrativo da obra é conduzido por Breta, neta predileta de Madruga. O núcleo familiar é o centro articulador de todas as tramas. As emoções e reflexões suscitadas pela entrada da matriarca Eulália em agonia de morte iniciam a narrativa e servem de compasso ao seu desenrolar integral, reforçando um enquadramento feminino que emparelha os diversos acontecimentos da história brasileira abordados em *A república dos sonhos* à história doméstica do despotismo patriarcal de Madruga. O ápice dessas tensões familiares instaura-se entre Madruga e sua filha rebelde, Esperança. Dona de uma beleza loura fulgurante que a torna objeto destacado do orgulho paterno, ela entra em confronto direto com o machismo do pai, que proíbe expressamente sua emancipação social e sexual. Nesse conflito, os referentes culturais assumidos pelos antagonistas também desempenham um papel fundamental na marcação das divergências: enquanto Madruga, apesar do abrasileiramento, não deixa dúvidas quanto à reverência que mantém em relação a suas matrizes europeias, Esperança proclama-se “não

só originária da península ibérica, como também da África. E, desta forma, pertencente a um Brasil inquieto, que lhe transmitira insondáveis arcanos à consciência e à sensibilidade” (PIÑON, 1984, p.221). A partir dessa perspectiva diferencial, projeta-se uma denúncia das formas de objetificação do outro investidas através da luxúria colonizadora: “O senhor, pai, veio para a América com o mesmo espírito dos conquistadores, ávidos por punir os índios e as mulheres, mesmo as mulheres brancas. Puni-las com um sexo submisso, destinado unicamente a parir” (PIÑON, 1984, p. 717). A necessidade de subalternizar para valorizar também se ressaltava nas confissões feitas ao amigo íntimo Venâncio por Madrugá, acerca da ardente paixão que este nutria por uma exuberante prostituta negra. Nas palavras de Madrugá, a negra lhe

alargara o mundo dos sentidos. Cedera-me uma riqueza destinada a dispersar-se no cotidiano. E tudo para que eu colhesse no futuro atos e palavras que transcrevessem os diversos estados do corpo. Esta minha natureza térmica e oscilante não deveria esquecer o prazer que adveio de suas coxas, sob o resguardo de um olhar a emitir faíscas e sinais de uma África escrava. (PIÑON, 1984, p.638)

O desejo interracial de Madrugá, justificado por ele mesmo como uma forma de “conhecer o Brasil, e intensificar os próprios sentimentos”, é interpretado criticamente por Venâncio, personagem que representa uma espécie de colono cafre realizado, como mais uma forma de exploração, que estabelece uma relação parasitária com a cultura do outro, apropriando-se daquelas forças imaginativas correspondentes a uma “produção dispersa e gratuita, que os povos derrotados costumam esbanjar com extraordinária volúpia” (PIÑON, 1984, p.695). Excessivamente apropriado, o outro africano, contudo, nunca é encarado como um genuíno parceiro da construção nacional. Mesmo para Breta, a “menina morena” em cuja personalidade reproduziam-se “o espírito e as contravenções” do avô (PIÑON, 1984, p.51), a construção de laços que efetivem os ideais igualitários da mestiçagem aparece bloqueada por uma espécie de impotência voluptuosa. Ao descobrir as condições miseráveis em que vivia a negra Odete, devotada empregada da família, a Breta também ocorre uma revelação catártica, e altamente erotizada, sobre as desproporções agudas que configuram o Brasil:

Ali estava a África firmada no centro da minha barriga. A África que nos criara e nos embalara, e de que tínhamos vergonha. Mas quem éramos nós afinal, povo mestiço e arrogante, para se supor com direitos de selecionar a terra, determinar áreas de degredo, e nelas estabelecer senhores e escravos?

Naquele instante, tudo me excedia. Sentia por Odete um sentimento equivalente ao que me assaltava quando pensava ter o Brasil nas mãos, no corpo, no próprio sexo. (...) Incapaz ele no entanto, a despeito do seu descomunal território, de me ter inteira. A mim ou a quem mais fosse. Mas seria isso verdade? Ou apenas Odete, a brasileira fodida e desesperada, poderia de fato indicar-nos os difíceis caminhos de nossa origem, tornando-se assim a única a restabelecer os nexos de uma sociedade e de uma língua sob ameaça de esgarçar-se ao peso de tantos sentimentos contraditórios e confusos?

— Fique no meu ventre, Odete, disse eu, afinal, comovida. (PIÑON, 1984, p.137-138)

A internalização metafórica dessa África, no entanto, tem escassos efeitos pragmáticos: “Abracei-a como se abraçasse os miseráveis brasileiros que transitam por mim, sem que eu lhes dê atenção. (...) E me afastei correndo” (PIÑON, 1984, p.139), conclui Breta acerca de sua experiência com Odete. Por sua vez, no romance angolano com o qual encerrarei esta breve discussão podemos observar como a abertura efetiva para a africanização tende a mostrar-se capaz de alimentar outras formas de relacionamento interracial, nas quais a oscilação dissimuladora ou a parasitagem cultural podem ser deslocadas por um processo crítico de autoconhecimento. A palavra “yaka” que serve de título a esta obra convoca um signifiante fundador da memória cultural angolana, pelo qual se nomeia uma antiga sociedade guerreira, também conhecida por “jaga”, surgida no século XVI em

simultâneo à chegada dos europeus, e composta por indivíduos provenientes de variados grupos étnicos bantos, geralmente incorporados à força. Nesse atribulado processo de emergência identitária, delineia-se aquilo que Pepetela chama de “cazumbi [ou ‘espírito’] antecipado da nacionalidade” (1985, p.14). Ao longo dos séculos, esse cazumbi constituiu relações complexas de aliança e de confrontação ao colonialismo, forjando as identidades e os antagonismos que configuram o imaginário angolano. No âmbito do romance, Yaka também nomeia uma misteriosa estátua africana, cujas interações com o protagonista Alexandre Semedo representam os processos ambíguos de assimilação aos quais estavam expostos os colonos portugueses, ou os conflitos subjetivos e culturais vivenciados por estes à medida que o processo independentista se aguçava em Angola. Filho de um português condenado ao degredo, Alexandre nasce em Angola numa cena quase macunaímica, caindo do útero materno para morder a terra angolana e, assim, iniciar uma trajetória sempre dividida e indecisa entre os referentes africanos e o peso da cultura helenista que lhe é legada pelo pai. Constituído como interlocução imaginária desde a infância de Alexandre e, posteriormente, como fonte para um diário pessoal, o diálogo com a estátua Yaka também aciona o princípio narrativo do romance, mobilizado através de vozes e perspectivas que se cruzam na produção discursiva de uma intersubjetividade híbrida, correspondente a uma sensibilidade luso-angolana questionadora, mas bloqueada para o estabelecimento de um intercâmbio pleno entre suas faces cindidas.

Pequeno comerciante residente em Benguela, espaço exemplar da mestiçagem angolana, Alexandre está situado nas margens sociais do dispositivo que assegura a supremacia branca nesse território, posição que tanto lhe proporciona convívios diretos com representantes da população negra, quanto lhe dá acesso a uma compreensão imanente dos mecanismos predatórios que viabilizam a empresa colonial. Incapaz, entretanto, de superar totalmente as barreiras que filtram a comunicação com seu alter-ego africano, Alexandre passa a vida aprisionado por indefinição decorrentes de sua recusa em assumir as consequências políticas dos hibridismos que compunham sua personalidade. Contudo, quando se apaixona pela negra Njaya, Alexandre enfrenta uma experiência disruptora que lhe abre a possibilidade de vivência da alteridade: “nunca se tinha interessado assim por uma mulher. E logo uma negra! (...) Não era a paixão religiosa de que falavam os cristãos? Deve ser algo parecido, uma assombração, repentinamente a luz acende e os nossos olhos estão nos de alguém” (PEPETELA, 1985, p.130). Mesmo não se consumando, a intensificação da paixão lança Alexandre em meditações que colocam em xeque o seu gozo apropriativo. Levado pelo furor sexual, a certa altura ele tenta violentar Njaya, que reage através de um discurso que o persuade do absurdo que ele estava prestes a cometer, fazendo emergir outras facetas de sua personalidade, destacadamente no que diz respeito à influência do juízo do outro sobre seus atos e desejos: “Njaya aparecia em sonhos acordados. (...) Cada vez mais deixava de ser negra para ser mulher. Cada vez mais deixava de ser fêmea para ser mulher. (...) Não me recusou, só disse que não ia gostar. Sabia que isso contava para mim?” (PEPETELA, 1985, p.136). Esse processo conduz a questionamentos básicos acerca das forças repressivas que sobre ele atuam: “não sabia que fazer se [abandonasse] a loja. Aprendi isto com o pai, tudo estava claro, não era preciso inventar nada. Embora detestasse a loja, estava amarrado a ela. Só mesmo uma coisa assim como a Njaya podia libertar-me” (PEPETELA, 1985, p.124-125). Tanto quanto essa paixão exacerbada pode ser considerada como uma forma de escapismo perante a contínua violência exercida pela máquina colonialista em Angola, dela também se projeta um sentido emancipador derivado duma interracialidade encarada como transformação de si. O desejo pelo corpo negro de Njaya, mesmo frustrado pela incapacidade de Alexandre em confrontar as regras discriminadoras do código mestiçador vigente em Benguela, carrega-se de uma significação desalienante que expressa dinâmicas diferenciais da sexualidade mestiça, fundadas no respeito à autonomia do outro africano.

As conotações transculturais desse significado reiteram-se no estranho fascínio que Alexandre nutre por um punhal que mantém em sua coleção de objetos africanos, peça outrora pertencente ao pastor Vilonda, chefe de uma família da etnia cuvale que, em legítima defesa, assassinou Aquiles, o

filho violento e ostensivamente racista de Alexandre. Recordando anos mais tarde o trágico episódio pela leitura de seu diário, Alexandre conclui que “‘No segredo da adaga cuvale está a mensagem duma cultura para outra; não forçosamente antagonismo, por ser uma arma; mas mensagem duma diferença nascida no passado dos homens que a fizeram e usaram’. Hoje não percebia completamente o sentido do que escreveu” (PEPETELA, 1985, p.278). Numa cena do romance que enfoca as tradições poligâmicas dos cuvale, por sua vez, ficam em evidência os valores diferenciais condensados no simbolismo desse punhal, que remetem a um outro modelo de agenciamento de desejos e poderes, baseado em relações não-autoritárias entre os sexos, conforme assinala uma meditação de Vilonda reproduzida pela voz da estátua Yaka:

Boas mulheres, sim, sobretudo a primeira. Não hesitou em vir com ele para as novas terras, ajudou-o a construir a onganda, não se zangou quando ele decidiu arranjar nova mulher (...). Nunca fez cenas de ciúmes. Só uma vez, ele de facto estava abusar, passava quase todas as noites na casa da mulher mais nova. E, numa noite em que ele lhe pediu comida, ela disse vai pedir à cubata onde passas as noites. Ele modificou sua atitude e nunca mais houve problemas. [Ela] era o seu conselheiro mais sábio. Mesmo em relação à mulher mais nova. (PEPETELA, 1985, p.182)

Como se vê, aceitar ou recusar a alteridade africana pode demarcar possibilidades radicalmente antagônicas, no que diz respeito à hierarquização entre os sujeitos das diferenças corporalizadas. Correspondendo a um tipo de transculturação parcial, a dinâmica identitária predatória, como aquela representada pelo percurso de Madruga, trava seus potenciais inovadores e emancipadores na medida em que agrega essa alteridade com uma positividade que simultaneamente a esvazia: a positividade do gozo explorador, não a da fruição intercambiável; a positividade do controle objetificador, não a do diálogo ativo. Por sua vez, Alexandre Semedo e Breta ao serem impactados pela força tradutória do “significante africano” (cf. HALL, 2003, p.40-42), e assim se colocarem em posições de receptividade, mesmo que mitigada, perante essa alteridade, tornam-se capazes de vislumbrar um outro universo relacional, a partir do qual suas concepções sobre auto-realização subjetiva e sobre direitos essenciais ficam fortemente tensionadas, reclamando de ambos o engajamento em projetos nacionais emancipadores, nos quais a mestiçagem possa operar como uma força que mistura os referentes culturais tendo em vista a construção histórica de um sentido para o social que talvez possa ser extensivamente traduzido como: dignidade irrestrita para todas as diferenças.

Referências Bibliográficas

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

HALL, Stuart. **Pensando a diáspora**. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MATA, Inocência. **A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?** In: *Ipotesi* v.10, n.1-2. Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Letras e Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, jan/jun, jul/dez 2006. pág. 33-44.

OLIVEIRA FILHO, Jesiel Ferreira de. **Leituras triangulares: racismo e alienação em literaturas lusófonas**. In: *Anais do Seminário Nacional Literatura e Cultura*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2009. Disponível em: <lusoleituras.wordpress.com>.

PEPETELA. *Yaka*. Lisboa: D. Quixote, 1985.

PINHO, Osmundo. **O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação.** In: *Cadernos Pagu*. n.23. julho-dezembro de 2004, pp.89-119. Disponível em:
<www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a04.pdf>.

PIÑON, Nelida. *A república dos sonhos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Ensaio sobre a tristeza brasileira. 2.ed. São Paulo; Brasília: Ibrasa; INL, 1981.

iAutor

Jesiel OLIVEIRA FILHO, Prof. Dr.

Universidade Federal de Sergipe (UFS)
Departamento de Letras de Itabaiana
E-mail: negroatlantico@gmail.com