

Trânsitos culturais: (re)invenção nacional e experiência diaspórica em *Nação crioula* de José Eduardo Agualusa

Doutorando Wesley Correia¹ (UFBA)

Resumo:

Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes figura-se como espaço de observação da articulação de elementos identitários no que concerne à “invenção da nação” bem como da manifestação de distintos planos ideológicos assim representados através da linguagem. Não obstante, o escritor angolano José Eduardo Agualusa revela com este romance a natureza de uma profunda malha relacional construída cultural e historicamente entre Angola e Brasil, a partir da política do Estado Colonial Europeu comum aos dois países. Serão analisadas as estratégias discursivas que se evidenciam no decorrer da narrativa epistolar: tanto no que diz respeito à análise dos aspectos etno-raciológicos no fenômeno do “(trans)nacionalismo” – para se pensar a problemática em termos diaspóricos – quanto à reconfiguração dos espaços geopolíticos destes territórios no contexto da pós-modernidade.

Palavras-chave: Literatura, Nação, Pós-Colonialismo, Diáspora, Tradução Cultural

1 Introdução

Este trabalho fundamenta-se sobretudo na compreensão transdisciplinar da Viagem como fenômeno social. Nestes termos, a migração possibilita uma incursão reflexiva apoiada na consciência dos Estudos Culturais, a saber, no diálogo entre Literatura e História, memória e arquivo, discurso e construção ideológica, classe e movimentos sociais, não necessariamente em perspectiva dicotômica. Na Literatura, – para pensar no romance *Nação Crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* (1997), do escritor angolano José Eduardo Agualusa – tem-se a expressão de uma tendência política e de uma crença pessoal que comumente se evidenciam, apresentam caminhos e conferem sentido a um discurso. Transfiguradas em gestos, sons e linguagens e confluindo-se, quase sempre, em ações de alteridade, tais expressões representam um espaço de co-relação de forças. A possibilidade de perceber nos discursos ficcionais da contemporaneidade africana, mais especialmente da angolana, uma retórica que em termos nacionais subverte quase por completo a lógica imperialista do seu Estado colonial distancia a Literatura de uma espécie de área disciplinar de alienação, assim estando desde que Aristóteles na Antiguidade Clássica conferiu a outros campos, que não o literário, o poder do veredicto. Este não é o caso do romance em questão que no mais das vezes e de modo sutilmente pitoresco parece reiterar o princípio imperialista de Portugal em sua missão civilizatória. Nesta compreensão, a abordagem aqui realizada torna-se uma Leitura Cultural a que tanto a produção ficcional e poética, para citar o exemplo do também angolano Manuel Rui Alves Monteiro pode muito bem ilustrar. Como “ruptura significativa” nas categorias de pensamento é que Stuart Hall passa a definir os Estudos Culturais ao passo que historiciza-lhes a gênese remetendo sua emergência à necessidade de quebra analítico-estrutural em certos campos do conhecimento ou mesmo à percepção da “Tradição” como coibidora de novas epistemologias, apresentadas mais formalmente na produção intelectual do início da segunda metade do século XX, a exemplo das obras: *As utilizações da Cultura* de Richard Hoggart (1957) e *Cultura e Sociedade* de Raymond Williams (1958). Para Hall:

Eles forçaram seus leitores a atentar para a tese de que “concentradas na palavra ‘cultura’, existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas que as modificações na indústria, na democracia e nas classes sociais representam de maneira própria e às quais a arte responde também de forma

semelhante”. Esta era uma questão para os anos 60 e 70, bem como para os anos 1860 e 1870. E talvez seja um ponto a notar que essa linha de pensamento coincidia mais ou menos com o que tem sido chamado de "agenda" da Nova Esquerda, à qual esses escritores e seus textos, de uma forma ou de outra, pertenciam. (HALL, 2003. p. 131-132)

Anterior, portanto, às obras citadas por Hall, é a publicação de *The souls of the Black folk* (1906) de Du Bois, como bem lembra o sociólogo Paul Gilroy em seu livro: *O Atlântico Negro*. No entanto, ao se considerar a centralização de temas antes periféricos bem como a outorga do direito à voz aos subalternizados no plano das relações sociais como tese fundacional para uma epistemologia dos Estudos Culturais, é inevitável pensar que reside nos seus pilares a própria teoria marxista em toda a sua ciência. A tônica, no caso dos textos literários angolanos produzidos no contexto do pós-guerra, é que as estratégias de marginalização da política de estado colonialista devem ser refiguradas a partir e, sobretudo, da mudança de foco com o intuito de estabelecer distintos diálogos relacionais dos que se tinham até então com o “Outro” durante os séculos de dominação. Deste mesmo subsídio serve-se a produção acadêmica que, em diferentes partes do globo, tem voltado o seu olhar às Áfricas, articulando os constituintes epistemológicos das Ciências Humanas e Sociais com os da Linguagem para apresentar, ao fim, o que se tem chamado de Tradução Cultural (APPIAH, 1997. p. 19-41). Embora, a Literatura não pertença ao caudal das Ciências Sociais, há que se dizer que a linguagem – estatuto primordial das primeiras – é inegavelmente da ordem da própria ciência e há que se dizer também que o fato se liga a uma compreensão já mencionada no início desta análise: o da produção literária como testemunho não veritativo. No entanto, o que os estudos modernos têm revelado quanto às relações entre linguagem e poder ou conhecimento e poder acaba por alocar a Literatura junto aos grandes acervos, aos arquivos monumentais nos quais a presença de polifonias e polissemias revelam a natureza de um outro discurso que pode legitimar ou relativizar um discurso histórico oficial.

Voltemos à Viagem, tema central do livro *Nação Crioula* e, claro, ao seu viajante, o intelectual português Carlos Fradique Mendes. A razão pela qual J. E. Agualusa reconstrói tal personagem, originalmente criado por Eça de Queirós para representar as novas ideias e as mais importantes correntes do pensamento europeu do final do século XIX, poderia estar ligada ao fato de que reside aí real possibilidade de apropriar-se do discurso assimilado como hierarquicamente superior a fim de evidenciar-lhe as incongruências, mas, a narrativa em questão pretende em grande parte esvaziar o tônus da perversão imperialista eurocêntrica. Distanciando-se assim da maior parte dos escritores de seu tempo e país que se dispuseram, numa considerável ação política, a mobilizar o discurso ocidental tornando-lhe públicas as vacuidades, ou ainda para destituir-lhe a sacralidade unilateralmente legitimada, J. E. Agualusa ao dar voz a Fradique Mendes não parece constrangido pelo discurso colonialista, não reage – considerando-se a própria inclinação do Fradique às Ciências que o tornaram um português de vanguarda e, certamente por esta lógica, descontente com o movimento político colonialista – aos estigmas e à caricatura. Vez ou outra, o personagem se mostra no máximo ambivalente diante do modo de produção escravagista. Vale dizer que ao fazê-lo desta maneira, J. E. Agualusa contribui infimamente no sentido de estabelecer novos focos de análise das relações sociais em Angola oriundas do colonialismo europeu e do trânsito que se tornou possível via Atlântico Sul entre Europa, África e Brasil e termina por acentuar as idiossincrasias de um controverso discurso lusófono.

Ainda sob a perspectiva da Viagem, é possível identificar em alguns momentos – raros, a que se dizer – o Fradique Mendes do *Nação crioula*, embora a reproduzir o discurso supremacista, como um sujeito desterritorializado a quem o espírito cosmopolita e as experiências acumuladas no trânsito conferiram a projeção de uma identidade multifacetada, polissêmica e nacionalmente heterogênea. Neste processo, torna-se inevitável o diálogo, quando não o confronto, entre as teorias

que subsidiam o próprio conceito de nação, arquivo, memória, hibridismo cultural, considerando dentre outros, os estudos de Benedict Anderson, Homi Bhabha além dos já citados Stuart Hall e Paul Gilroy.

2 Questões de Nação e mestiçagem

O interesse nas discussões contemporâneas pela investigação de temas como o pós-colonialismo, expressões identitárias e nacionalismo em literaturas africanas de expressão portuguesa, deve-se dentre outras motivações à presença de um campo teórico ainda muito propenso ao que se pode chamar de análise cultural. É possível que a partir desta avaliação entenda-se com maior profundidade a natureza ideológica que impulsiona e mobiliza as discussões culturais e, por certo, de identidade nos países de expressão portuguesa e verifique-se o texto literário, não apenas enquanto organismo estético cujo signo nasce e finda na mera consciência transcendental, mas como forte instrumento de reflexão sócio-participativa em consequência dos próprios discursos ideologicamente marcados, das possíveis revisões da historiografia oficial bem como das posições políticas que, não raro, os mesmos podem suscitar.

Estes elementos, configurados de modo hipotético, incidem sobre o romance *Nação Crioula*, a fim de promoverem uma leitura crítica do mesmo, baseada nas representações de linguagem frente às relações identitárias historicamente construídas entre África e Brasil, além de servir à análise da historiografia ocidental e das perspectivas raciais no contexto da pós-modernidade e, por fim, do diálogo iminente entre as teorias que subsidiam conceitos questionáveis como os de nação e hibridismo étnico-cultural.

O romance pretende recriar o personagem Carlos Fradique Mendes, pensado por Eça de Queirós em companhia de um grupo de intelectuais para representar a vanguarda ideológica da Europa do século XIX. Este personagem seria, segundo o autor português, “um espírito inventivo e novo, com uma força de pensar muito própria” (QUEIRÓS, 1990. p. 39) que, uma vez concebido nestes moldes, não participa diretamente dos dramas ou conflitos interiores das narrativas em que aparece, antes, reflete e define sobre eles uma crítica de natureza fenomenológica.

O significante que opera na expressão *Nação crioula* aponta para a idéia de “comunhão” através da qual Benedict Anderson alicerça a teoria de que Nação é, ao fim e ao cabo, uma “comunidade imaginada”; compreensão romantizadora e, para alguns, de pretensão globalizante que por força de não operar com as assimetrias organizacionais tão características da formação dos Estados-Nação tem-lhe rendido duras críticas. Assim, Anderson a define como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008. p. 32).

Nação e mestiçagem aparecem em condição análoga, como se sugere no título deste tópico, porque no romance estas categorias se alinham à medida que o fenômeno da mestiçagem opera sempre em favor de um destensionamento racial e corrobora com o princípio do colonialismo ameno empregado em terras brasileiras nas quais a escravização teria se dado, considerando as proporções, de certo modo afável (FREYRE, 1940). Ou seja, mestiçagem, à sua maneira, é tão homogeneizante quanto se pretende a nação. Parece oportuno citar que a expressão classificatória de Du Bois, a “linha de cor”, que operou e opera em sentido contrário na experiência racial norte americana, não encontraria meios, ainda analisando a configuração deste discurso no romance, de se sustentar num futuro Brasil mestiço. A utilização do termo “futuro” não é fortuita já que, uma vez ligada à idéia de progresso e desenvolvimento capitalista teria, no apagamento da presença do negro, status mais legítimo. É no mínimo estranho o fato de Fradique Mendes, se pensarmos o seu criador no cenário do pós-guerra em Angola, parecer confortável com o simples argumento de que o combate ao tráfico negreiro pelos ingleses representava, àquelas alturas, uma prévia contenção a uma possível potência que emergiria neste lado sul das Américas, certamente, o Brasil. Para melhor refletir sobre os discursos apoiados pelo sintagma do crioulo, convém a observação do historiador João José Reis:

No plano cultural, os crioulos se impressavam entre valores e práticas africanos e locais. Muita coisa os aproximava do branco, do homem do Novo Mundo, em geral. Falavam a mesma língua, o que era um laço fundamental. Tinham mais facilidade do que os africanos para estabelecer famílias e vir até a integrar-se de alguma forma à família do senhor. E família é predominantemente fator de integração social ou, no máximo, ruptura pacífica, como a fuga. (REIS, 2003. p. 321)

A análise de João José Reis oferece um panorama do lugar ocupado pelo crioulo no Brasil escravista. A pseudointegracionalidade com a família branca e a consequente desmobilização que este nível relacional pode causar ao crioulo faz dele ao mesmo tempo um subalterno mais confiável. A classificação de João José Reis no objetivo de melhor compreender o levante dos Malês em 1835 identifica um maior prestígio, se é possível defini-lo assim, conferido aos mestiços, filhos muitas vezes dos próprios senhores; enquanto os crioulos, filhos de africanos nascidos no Brasil estão numa categoria abaixo. Por fim, gozando de pouquíssimo afeto estão os africanos. A partir da publicação de *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, a categoria mestiço vem confluir estes níveis de estratificação racial. O esforço aqui dispensado é para que se considere, sobretudo no luso-tropicalismo freyriano, o mestiço como símbolo evolutivo do “escravo nacional” que o crioulo representa em sua origem. Não obstante, de volta ao *Nação crioula*, deve-se observar como o intelectual Fradique Mendes, com o intuito de caracterizar uma outra personagem da obra, a descreve, não casualmente ridicularizando-a já que o recurso é recorrente, no quadro a seguir:

Ao vê-la recordei-me de uns versos do poeta brasileiro Gregório de Matos, descrevendo uma negra crioula: “Boca sacada com tal largura/ que a dentadura/ passeia por ali/desencalmada”. A senhora Gabriela Santamarinha é de uma fealdade natural, 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”. (AGUALUSA, 2001. p. 22)

A que se dizer que a personagem acima descrita antagoniza com a heroína da história, Ana Olímpia, submetendo-a a toda sorte de infortúnios desde os morais aos castigos físicos. Essas mulheres não contrapõem apenas no plano subjetivo, mas reiteradamente no plano da representação física. À primeira, perversa por natureza e prazer, coube a crioulização pavorosa, à caricatura de uma ausente sensualidade que deve ser fatal a uma crioula; enquanto à segunda, “a mulher mais bela do mundo” (AGUALUSA, 2001. p. 23), na constatação do próprio Fradique Mendes, são conferidas além da exuberância corporal uma profunda capacidade intelectual. Filha de negros, **a beleza de Ana Olímpia jamais é racializada** – a despeito do que ocorre à senhora Gabriela Santamarinha ao longo de toda a narrativa.

A este aspecto onde o conceito de crioulização atua liga-se um outro episódio profundamente simbólico. Por ocasião do nascimento da Sophia, filha de Ana Olímpia e Fradique Mendes, a tese da mestiçagem enquanto fenômeno revolucionário do futuro racial brasileiro volta a reverberar com força. Em honras à criança que vem por traduzir a própria mestiçagem presente em grande parte da obra, reúnem-se intelectuais diversos, em geral abolicionistas a exemplo de José do Patrocínio e Luís Gama. Manuel Querino para quem a nacionalidade brasileira “é resultado essencialmente da influência africana e da mestiçagem” (AGALUSA, 2003. p. 128) esteve presente à comemoração. Ao pensamento deste último, Fradique Mendes contrapõe as teorias do francês Joseph Gobineau, dentre elas a denúncia da “corrupção do sangue europeu na América do Sul” (AGUALUSA, 2003. p. 128) bem como “a rápida decadência do continente” (AGUALUSA, 2003. p.128). Ao cotejar teorias tão antagônicas, o narrador confere lucidez, à medida que se afina, ao olhar do ativista baiano Manuel Querino diante do qual as idéias de Gobineau tornam-se terminantemente inaceitáveis. Em carta à Eça de Queirós, o narrador informa-lhe que:

Querino, como V. certamente já advinhou, é ele próprio mulato, e acredita que a gente da sua raça está destinada a dominar o Brasil. O que ele não compreendeu é que com o fim do tráfico negreiro, e em consequência do constante aumento do número de colonos europeus e da mistura de sangues, este país ficará inteiramente branco dentro de quatro ou cinco gerações. Assim, **a abolição da escravidão há de assinalar também o princípio do fim do homem negro no Brasil.** (AGUALUSA, 2003. p. 128. *Grifos meus.*)

Eis o reforço da construção ideológica da pacificidade racial brasileira oriunda da abolição de 1888 que em princípio resolveria o maior de todos os problemas da nação. Para Fradique Mendes, a mestiçagem em sintonia com a criouliização, ambas resultado das transformações culturais a que as raças negras foram sujeitas, desdobrariam no conseqüente branqueamento do homem negro nascido em solo brasileiro. Luís Nicolau Parés no ensaio: *O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)*, apresenta a duplicidade classificatória contida no conceito de criouliização. De um lado, operaria a chamada “criouliização cultural” que abarca as transformações da cultura africana em solo brasileiro e do outro, estaria a “criouliização demográfica” que diz respeito ao crescimento da população crioula no Brasil. Parés observa que embora estes processos sejam relacionais são, concomitante, independentes e não-paralelos. Ressalta também que

As oscilações da demografia crioula e os padrões das uniões entre crioulos e africanos (...) condicionaram as possibilidades de transmissão dos referentes culturais e lingüísticos africanos e constituíram aspectos críticos do complexo processo de *mudança cultural* chamado criouliização. Apesar disso, a influência cultural não se reduz a uma questão puramente demográfica. Todavia a reflexão sobre essa interação deverá iluminar a compreensão da divisão social que existia entre africanos e crioulos. (PARÉS, 2005. p. 88)

O ensaio se desenvolve, a partir daí, com base nas reflexões sobre as teorias a respeito da criouliização, dividindo-as em dois grupos: “afrocêntricas” e “eurocêntricas”. No primeiro grupo, situam-se os teóricos que acreditam no papel fundamental que os crioulos tiveram para a manutenção da cultura africana nas Américas, enquanto, no segundo, estão situados os que fundamentam a ideia do hibridismo e sínteses culturais – tão bem representada pela figura do crioulo atlântico – e das suas perspectivas assimilacionistas à dominação estabelecida.

Após exterminar a figura do homem negro brasileiro, Fradique Mendes acredita na preservação de certos vetores africanos bastante evidenciados no campo das artes e da religiosidade. Doravante, dar-se-á o esquecimento de África enquanto referente local e restará, tão somente, “uma vaga, distante, memória da escravidão” (AGUALUSA, 2003, p. 128). Ao dizer que Sophia, a filha mestiça, nascera para conquistar o mundo, o narrador dota de força, expressão e legitimidade – talvez, em seu entendimento, a mesma que faltava ao africano – o indivíduo híbrido que uma vez nascido no país tem naturalmente sobre ele os direitos. Essa “naturalidade” incide sobre a consciência do pertencimento justo do mestiço ao seu país. Do modo em que está posto na narrativa, o mestiço corrobora a um estado de letargia racial e o seu surgimento o legitima no sentido da propriedade territorial. Assim, do ponto de vista da nação, seu problema está resolvido e não há por que guerrear.

3 Trânsito: experiência dispórica e processos transnacionais

O fato de José Eduardo Agualusa pensar no *Nação Crioula* como sendo o último navio negreiro a deixar a base portuária de Angola em direção ao Brasil não é casual. Inicialmente,

considero importante pensar no navio que traz, em condição de degredo, Fradique Mendes, o viajante curioso cujo interesse se dá pela observação da cultura do Outro, metáfora da cosmovisão necessária – e que fundamentou parte das vanguardas sociais surgidas na Europa central ao final do século XIX – sobre o que seria o novo olhar da civilização moderna; Ana Olímpia, ex-escravizada e proprietária de negros escravizados, que além de viver um idílio com o intelectual português, parece ter como princípio vital e paradoxal a divulgação de idéias libertárias e de antiescravismo por toda Angola, e a filha dos dois, Sophia, que desde o ventre representa o símbolo latente do hibridismo cultural constantemente reafirmado na obra. Neste trânsito, Carlos Fradique Mendes funde, em Nação crioula, por um lado, o homem sem território e cujo lugar de origem é plural. A metáfora que aí se poderia apresentar é a de um sujeito de interesse cosmopolita e identidade multifacetada em quem a consciência da pátria e nação se dá no conjunto das experiências por ele acumuladas a partir de suas viagens de Portugal – país onde nasceu, a outros países da Europa, África e América. Em lugar disso, a narrativa vai dando corpo a um discurso hegemônico situado numa cartografia muito mais ideológica e subjetiva, uma cartografia simbólica. Neste território co-existem expressões sociais e estratégias de poder que balizam – e geram – culturas de matrizes diversificadas. Fradique Mendes tende a reiterar consideravelmente a ideologia imperialista dos Estados coloniais, tentando justificar tal estratégia por meio do que é analisado em suas viagens.

O navio na sua possibilidade de deslocamento permite, ao mesmo tempo, o deslocamento de espaços inicialmente rígidos, a exemplo dos continentes, possibilitando o que se pode chamar de trânsito cultural. Convém lembrar que a expressão – de caráter uniformizador – não é capaz de revelar, por exemplo, que espaços de poder essas culturas ocuparam no momento do seu encontro. Na avaliação de Paul Gilroy,

A imagem do navio – um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento – é particularmente importante por razões históricas e teóricas que espero se tornarem mais claras a seguir. Os navios imediatamente concentram a atenção na Middle Passage, nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de idéias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chave: panfletos, livros, registros fotográficos e coros. (GILROY, 2001. p. 38)

Esta imagem resume a força da teoria do Atlântico Negro arrolada por Gilroy. A leitura cultural que o intelectual imprime sobre o Atlântico esmiúça alguns aspectos da formação da América Negra, destacando sempre os conflitos pouco problematizados que se ligam à questão. Um exemplo disso é crítica feita ao “engodo do particularismo étnico e do nacionalismo”. Em toda a discussão, o argumento construído desfavorece ao princípio de que, no contexto da escravização desde a partida à diáspora negra, operou-se a globalização cultural e política dos “africano-americanos”. Esta “coalizão” – ao representar a comunidade negra na América sob o prisma da interação e do destensionamento racial, serviu sempre para reforçar as estratégias da dominação colonial. Na perspectiva integracionista, concerne-se ao Estado explorador o saldo da civilização além da revelação do Evangelho; toda “agência” cultural cuja representação se dá em níveis distintos da representação eurocêntrica é classificada pelo processo de enselvajamento e incivilidade. Realiza-se, como já dito anteriormente, o exercício do etnocentrismo que em lugar do progresso legou a dor, a barbárie e o pavor aos subalternizados.

Nas teorias nacionalistas lançadas à narrativa da nação, há da parte de Fradique Mendes, proprietário do discurso, o uso de muitos aspectos políticos da tradição Europeia. Aliás, quase todo o romance se apresenta nesta tendência, exceto no raros momentos em que a ambivalência do poeta e intelectual português revela alguma lucidez quanto a pensar na desterritorialização do homem africano como uma ação desumana. A chegada de Fradique Mendes em companhia do seu súdito inglês, Smith, em Angola consegue evidenciar o etnocentrismo colossal de que falamos. O embrutecimento em África os escandaliza em suas convicções ocidentais. Essa expressão, que se

manifesta hegemônica frente o Outro, opera nos mesmos termos de alteridade que se encontra em qualquer outro viajante de interesses exploratórios econômicos; a suposta intelectualidade de Fradique não o difere, em termos culturais, dos demais viajantes. O fato de Luanda cheirar-lhe como a “um corpo em decomposição” (AGUALUSA, 2001. p. 11) é extensamente representativo do sentimento de que o Homem Vivo, certamente, não se encontre ali. Em tom irônico, característico da narrativa em geral, ele segue:

Olhando a cidade que se erguia fatigada à minha frente pensei que não devia ter trazido Smith. Vi-o desembarcar, tentando manter o aprumo de escocês antigo enquanto cavalgava dois negros, a perna direita no ombro esquerdo de um deles, a perna esquerda no ombro direito do outro. Chegou junto a mim lívido, decomposto, pediu perdão e vomitou. Disse-lhe: “Bem vindo a Portugal”. (AGUALUSA, 2001. p. 11)

Rita Chaves tem tomado de forma bastante peremptória a Literatura como “uma rede de significações”, atentando para o universo simbólico que os seus contextos apresentam, para as intersecções dialógicas que a partir dela se tornam possíveis. Quando o tema é Angola, a pesquisadora nos lembra de que se trata de “uma das realidades mais convulsionadas” da modernidade e que sobre este quadro multifacetado apresentam-se, em conformidade, constituintes identitárias. É preciso considerar que as variantes no contexto histórico angolano apresentam-se em relevantes fenômenos sociais, dentre alguns, o colonialismo, a ditadura do governo de António de Oliveira Salazar e por fim, a guerra civil, protagonizada pelos grupos políticos que lutavam em favor da libertação do país. (CHAVES, 2004. P. 01-09) É também neste contexto que frutifica uma intensa produção literária que tematiza a configuração destas questões no plano do discurso; talvez, tenhamos aí uma das mais bem sucedidas expressões da capacidade política que o vetor literário pode fomentar. Portanto, estando J. E. Agualusa inserido neste contexto, é possível pensar que a quase ausência destes pormenores em *Nação crioula* associada a uma inacreditável retomada da ideologia colonial afasta o autor do rol dos escritores engajados. Retornando ao início do romance, a náusea de que se acomete o Smith quando da sua chegada a Luanda dá a medida da ação simbolicamente poderosa, para citar Pierre Bourdieu, que se manifesta na alteridade do dominador quando este se encontra em solo africano.

O mesmo estranhamento e repulsa que causa o suposto “odor” de Angola se mantém no olhar atento do Fradique Mendes, quando por exemplo faz referência aos nativos que dormem de bruços na poeira como uma espécie de fotografia significativa do entrave que o progresso encontra nas Áfricas. Mais curioso ainda é o fato de que todas essas observações ganham o forte aparato da ciência. Augusto Comte, Charles Darwin, os movimentos epistemológicos do final do século XIX, dentre outros, atuam em favor dos conceitos subalternizatórios. Isabel Castro Henriques classifica tais conceitos como conjunto de mitos. Divididos em três gupos, estes mitos de hegemonização atuam em perspectivas diversas. No primeiro grupo, situa-se “A superioridade do homem branco que é também a do civilizado” (HENRIQUES, 1997. P. 36). Neste grupo, operam com efeito a animalização e o enselvajamento do homem negro que se mantém absolutamente passivo e **“petrificado no espaço e no tempo”** (HENRIQUES, 1997. P. 36. **Grifos meus**). Ao segundo grupo, cabe a ideia de que munido da missão evangelizadora, o império português torna-se legítimo religiosa e politicamente no que concerne ao alargamento das suas fronteiras territoriais. Por fim, no terceiro grupo, estão as teses apoiadas em elementos sócio-históricos através dos quais se fundamentava grande parte da compreensão das relações entre África e Portugal. Ao analisar os aspectos conceituais deste grupo, Isabel Castro Henriques alude à tese do luso-tropicalismo:

Nos anos 60, Gilberto Freyre reforça estas teses – e os elogios da colonização portuguesa –, procurando na história da expansão portuguesa os argumentos destinados a justificar as suas afirmações. (...) Se o luso-tropicalismo se prova pela multiplicação dos mestiços, esta segunda maneira de encarar as ações coloniais

portuguesas encontra sua razão de ser na ausência de sentimentos e de práticas racistas por parte dos Portugueses. Esta situação permite salientar a existência de uma nação grande e unificada “do Minho ao Timor”, pois o mecanismo da assimilação assegura a homogeneidade dos homens e das culturas. (HENRIQUES, 1997. p. 40)

Na carta enviada a Eça de Queirós, datada de 1888, Fradique Mendes esforça-se para redimir Portugal do ônus colonial. Neste momento, atua com ambivalência sugerindo que diante da dinâmica histórica da formação das zonas colonizadas, o domínio português sobre as terras africanas se perderia naturalmente. Para isso, aludindo à imagem de um cavaleiro que cansado vai montado – na verdade – depositado num cavalo – utiliza a metáfora de que “Portugal vai montado em África” (AGUALUSA, 2001. p. 132). Esquecidos por outras potências europeias, os portugueses não encontram outra alternativa que não seja a de caírem-se, atentando para a semântica estigmatizadora que o termo tende a suscitar. Além disso, admite também o poeta, que a participação de Portugal na colonização do Brasil se restringiu ao comércio de escravos, afirmando em seguida que o próprio Brasil teria se colonizado. Por fim, sugere que a colonização seria indispensável à sobrevivência da própria espécie humana, refutando com isso a tese de que o Estado colonial teria, na expansão dos seus domínios territoriais, o dever de oferecer civilidade ao selvagem e fé ao pagão. Acredita, veemente, que a culpa impultada a Portugal pelo atropelo da cultura dos mundos colonizados em África não é legítima já que, desde Cabral, os portugueses se deixaram descivilizar ou colonizar pelos povos locais.

Somente a última carta, de um total de vinte e seis, é escrita por Ana Olímpia. Neste momento, onde atua a mudança do sujeito da enunciação, é possível ver refigurado o caráter ideológico de muitos fatos. No entanto, embora o discurso agora se articule na voz de uma mulher negra e ex-escrava, algumas falas do Fradique Mendes são reforçadas: o suposto odor de Angola, seu cenário infernal, e a ambígua tese de que a escravização fora imprescindível à revolução que no futuro seria protagonizada pelos oprimidos. O regresso de Ana Olímpia do Brasil para a África apresenta um panorama da condição de muitos negros retornados, os quais, uma vez na sua terra de origem, defrontavam com a problemática da identidade local. Ana Olímpia, no seu retorno a Angola, foi vista por muitos como brasileira, um quadro similar ao que ocorreu com os negros Agudás, retornados à região do Benin.

Conclusão

A produção ficcional angolana tem revelado, nos últimos anos, uma safra de escritores de grande importância social, a exemplo de Pepetela (Artur Carlos Maurício dos Santos), Luandino (José Mateus Vieira de Graça) e Manuel Rui Alves Monteiro, dentre outros. A ideia de que estes escritores parecem querer registrar aspectos da identidade nacional e de que o fazem através do organismo literário é justamente o que tem dado subsídio teórico à maioria dos estudos focados nesta temática. Durante a premiação dos doze melhores romances da África, em julho de 2002, na cidade de CapeTown, Mia Couto foi preciso ao afirmar que:

A pergunta poderia ser: qual é responsabilidade do escritor para com a democracia e com os direitos humanos? É toda porque o compromisso maior do escritor é com a verdade e com a liberdade. Para combater pela verdade o escritor usa uma inverdade: a literatura. Mas é uma mentira que não mente. (COUTO, 2005. p. 59)

A questão presente na fala do escritor Mia Couto e que prescinde de suas concepções mais pessoais – neste contexto, menos importantes aos interesses do artigo – sobre o que é e para que serve a literatura traduz sobremaneira o sentimento quase unânime de escritores africanos quanto a

disponem da literatura, dentre outros meios, como mecanismo de ativa participação social e política, estabelecendo através dela parâmetros para a garantia da chamada **africanidade**. Mia Couto reconhece, portanto, o perigo deste caminho de mão dupla já que, segundo o próprio, “é impossível definir africanidade” (COUTO, 2005. p. 60) como se ela fosse algo rígido e impermeável, como se não participasse da dinâmica da própria espécie humana e que, em lugar de pensar as teorias da identidade de modo mais amplo, ganha a **desconfiança** dos leitores, por reforçar um princípio unilateral e bem à maneira colonialista. Daí, dizer também, que a discussão em questão não se justifica no sentido de oficializar, definir ou, ainda, escolher entre esta ou aquela identidade angolana a partir da análise dos discursos presentes em *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, mas entender como, por que e com quais estratégias de articulação social, cultural e ideológica torna-se possível pensar sobre o processo de configuração/forjamento da identidade de uma nação. O *real e o fictício* já discutidos por Wolfgang Iser podem justificar ou sustentar grande parte desta análise, além de promoverem o que talvez seja a abordagem mais substancial na mesma, uma vez que os dramas, conflitos e episódios registrados em *Nação crioula* emergem de conhecidos fatos históricos quer sejam, no universo de muitos outros, a colonização, o exílio político e a escravização do povo africano. Estes fatos ganham na contemporaneidade novos desdobramentos quando são avaliados e, quase sempre, reiterados do ponto de vista do Estado colonial pela voz autoral de José Eduardo Agualusa. Em geral, vimos que Fradique Mendes assume uma postura ambivalente diante dos processos colonizatórios. Reconhecendo-se como integrante “da velha cepa de Cabral, Camões e Fernão Mendes Pinto” (AGUALUSA, 2001. p. 14), o poeta com forte tendência às Ciências Sociais, Humanas e da Natureza, move-se entre condenar a escravidão e considerá-la, ao mesmo tempo, como condição indispensável à uma possível revolução realizada pelos filhos do colonialismo. Ainda neste sentido, o personagem afirma que o domínio de Portugal sobre as zonas africanas e no Brasil não teve o mesmo impulso exploratório – e por isso mesmo violento – que outras potências européias brancas tiveram. Na percepção do personagem, houve um envolvimento bem mais profundo dos portugueses para com os indivíduos locais, o que, fatalmente, deságua no oceano mítico do bom dominador a que Gilberto Freyre deu a mais cabal expressão. Além de tudo isso, o milagre da mestiçagem pensada enquanto fenômeno diluidor das tensões raciais só foi possível com a participação do homem português. Ana Olímpia, já no Brasil e bastante envolvida com os ideais emancipatórios de Luíz Gama e José do Patrocínio, defende o protagonismo negro nos movimentos libertários. Numa determinada cena, questionada por Fradique Mendes a respeito de como ficaria o envolvimento entre os dois diante da problemática racial, ela responde que ambos guerrearão e que ela o venceria. Em posse de uma comerciante de homens e mulheres escravizados, Ana Olímpia define sua condição escrava da seguinte forma: “Achei-me de repente desapossada de tudo o que era meu e de mim própria.” (AGUALUSA, 2001. P. 153).

A questão da Viagem, aqui marcada com maiúscula para que se pense na grande força cultural que o termo é capaz de aglutinar, foi utilizada como espectro das discussões encenadas neste artigo. Ela diz respeito ao mar que na narrativa tem *calunga* como correspondente lingüístico. O mesmo termo que é usado para designar a morte. Tais conteúdos esteiam uma importante tese da sociologia contemporânea: a do *Atlântico Negro* de Gilroy que observa ainda as particularidades da viagem dos indivíduos negros que, em não sendo turística, tem no exílio forçado o retrato da desumanização e conseqüente reificação; diz respeito ao navio, supostamente o último a deixar a base portuária de Luanda. Este navio é o Nação crioula que traz nos seus porões o existencialismo de Fradique Mendes e o bardo libertário de Ana Olímpia. É, ao fim e ao cabo, o resumo dos encontros culturais entre as raças que se tornaram tão simbolicamente relevantes nestas rotas transnacionais.

Referências Bibliográficas

AGUALUSA, J. E. *Nação crioula; a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro:

Gryphus, 2001.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. In: Sobre o poder simbólico. Trad. Fernando tomás. 6ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CASTRO HENRIQUES, Isabel. *A ideologia colonial e os africanismos portugueses* e “Vazios e ambigüidades do discurso científico português”. In: Percursos da modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997, p.33-81.

CHAVES, Rita. Literatura e identidade(s); algum percurso de duarte de Carvalho. In: Revista do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004.

COUTO, M. *Pensamentos; textos de opinião*. Lisboa: caminho, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.

GILROY, P. *O Atlântico negro; modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

HALL, S. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Trad. Adelaide La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvarez Rudiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.

ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário – Perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

PARÉS, Luis Nicolau. *O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)*. In: Afro-Ásia, nº 33, Salvador, 2005, p. 87-132.

QUEIRÓZ, E. de. A correspondência de Fradique Mendes. *Obras Completas*, vol 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

i Doutorando Wesley Correia,

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro)

E-mail: wesleycorreia@ifba.edu.br