



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Andrelize Conceição da Silva Calheiros

**Deslocamentos e identidades em *Nação crioula*: a correspondência secreta  
de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa**

São Gonçalo

2021

Andrelize Conceição da Silva Calheiros

**Deslocamentos e identidades em *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique  
Mendes, de José Eduardo Agualusa**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira

São Gonçalo

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

C152 Calheiros, Andrelize Conceição da Silva.  
Deslocamentos e identidades em *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa / Andrelize Conceição da Silva Calheiros. – 2021.  
105f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira.  
Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Agualusa, José Eduardo, 1960 – Crítica e interpretação – Teses. 2. Agualusa, José Eduardo, 1960 – *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes – Teses. 3. Ficção angolana (português) – Teses. 4. Identidade (Conceito filosófico) na literatura – Teses. I. Carreira, Shirley de Souza Gomes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 869.0(673)-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Andrelize Conceição da Silva Calheiros

**Deslocamentos e identidades em *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique  
Mendes, de José Eduardo Agualusa**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos Literários

Aprovada em 17 de junho de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Íris Maria da Costa Amâncio  
Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof. Dr. Paulo César Silva de Oliveira  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2021

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Deus, que sempre me deu forças para continuar e não me deixou desmoronar diante das dificuldades. O Deus que guiou os meus passos e iluminou o meu caminho durante essa jornada.

Ao meus pais, Fátima e Josué, meus maiores incentivadores. Ao meu marido, Bruno, que sempre esteve só meu lado. À minha filha, Melissa, meu maior presente. Obrigada por estarem na minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por tudo que tem me proporciona a cada dia.

À minha querida orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira, por todo carinho e pela dedicação. Agradeço pelas conversas e pelas sugestões que foram de extrema importância para o meu crescimento e para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores, Dr. Paulo César Silva de Oliveira e Dra. Íris Maria da Costa Amâncio pela atenção e pela dedicação à leitura desta pesquisa e, especialmente, pelas sugestões e indicações para o aprimoramento deste trabalho.

Aos professores, Dr. Leonardo Mendes e Dra. Maria Cristina Cardoso Ribas, coordenadores do PPLIN, à Profa. Dra. Norma Sueli Rosa Lima, coordenadora da área de Estudos Literários, e à secretária, Pollyana de Oliveira Vargas Costa, por toda atenção, disposição, carinho e paciência.

Aos meus pais, Fátima e Josué, que nunca pouparam esforços para que eu pudesse alcançar meus objetivos. Sempre foram minha fonte de inspiração. Muito obrigada por tudo o que fizeram por mim.

Ao meu marido, Bruno, que sempre me ajudou e me aconselhou quando mais precisava. Obrigada por ser meu apoio nos momentos mais difíceis da minha vida.

À minha filha, Melissa, por me mostrar o quanto posso ser forte. Obrigada por me tornar uma pessoa melhor. Graças a você pude realmente entender o sentido da palavra “amor”.

Às minhas amigas, Hellen Cristina e Renata, pela atenção, por sempre me ouvirem quando precisava de um ombro amigo, pelas palavras de apoio e de carinho.

À Juliana Gonçalves Isaias Rodrigues, pelas conversas, pelas sugestões e pela amizade.

À Gyselly Regina da Silva Sobrinho Bosi, por me ajudar quando precisava, pela sua atenção, pelo carinho e pela amizade.

Agradeço a todos que torceram por mim e acreditaram que sou capaz de conquistar meus objetivos.

Muitíssimo obrigada a todos. A realização desta pesquisa só foi possível porque pude contar com o apoio de todos vocês.

Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, descrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade.

*Manuel Rui*

## RESUMO

CALHEIROS, Andrelize Conceição da Silva. *Deslocamentos e identidades em Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa*. 2021. 105f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

O objetivo deste trabalho é analisar o romance *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa*, de modo a verificar como essa obra, ao estabelecer um diálogo com o passado histórico e literário, tematiza o efeito do deslocamento sobre as identidades das personagens. A dissertação busca evidenciar que o distanciamento do espaço sociocultural de origem ora permite às personagens em trânsito tecer novos olhares sobre o outro, ora serve para reforçar conceitos preestabelecidos. Além disso, objetiva-se verificar como os deslocamentos impactam na reconfiguração das identidades desses sujeitos. Paralelamente, ao abordar essa temática, o romance apresenta uma arquitetura que recorre à intertextualidade, dialogando com *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queiroz, e a uma apropriação contemporânea do romance epistolar, trazendo para o âmbito da estrutura narrativa questões análogas às que são apresentadas no universo ficcional. A análise do romance será calcada em perspectivas teóricas alinhadas aos Estudos Culturais e Pós-coloniais. A dissertação versa, portanto, sobre algumas questões de latente problematidade abordadas pelas produções literárias hodiernas, como, por exemplo, a do deslocamento da identidade do sujeito, as formas de apreensão do passado histórico e o modo de inscrição das relações culturais na literatura contemporânea entre sociedades que foram colonizadoras e colonizadas.

Palavras-chave: Deslocamentos. Identidades. *Nação crioula*.

## ABSTRACT

CALHEIROS, Andrelize Conceição da Silva. *Displacements and identities in Creole, by José Eduardo Agualusa*. 2021. 105f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

The objective of this work is to analyze the novel *Creole*, by José Eduardo Agualusa, in order to verify how this work, when establishing a dialogue with the historical and literary past, deals with the effect of displacement on identities of the characters. The dissertation seeks to show how the distancing from the socio-cultural space of origin either allows the characters in transit to weave new perspectives on each other or serve to reinforce pre-established concepts. In addition, the objective is to verify how the displacement impacts the reconfiguration of the identities of these subjects. In parallel, when addressing this theme, the novel presents an architecture that uses intertextuality, dialoguing with *The correspondence of Fradique Mendes*, by Eça de Queiroz, and a contemporary appropriation of the epistolary novel, bringing to the scope of the narrative structure issues similar to those that are presented in the fictional universe. The analysis of the novel will be based on theoretical perspectives aligned with Cultural and Post-colonial Studies. The dissertation, therefore, deals with some issues of latent problematicity addressed by today's literary productions, such as, for example, the displacement of the subject's identity, the ways of apprehending the historical past and the way of inscribing cultural relations in contemporary literature among societies that were colonizing and colonized.

Keywords: Displacements. Identities. *Nação crioula*.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
1	<b>DESLOCAMENTOS E IDENTIDADES: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS</b>	14
1.1	<b>Reflexões em torno da concepção de território e desterritorialização</b> .....	16
1.2	<b>O lugar, o não-lugar e o entre-lugar</b> .....	22
1.3	<b>Sobre o conceito de identidade</b> .....	29
1.3.1	<u>Identities em crise</u> .....	33
1.3.2	<u>Estratégias de identificação</u> .....	39
1.4	<b>A polarização das identidades no período colonial</b> .....	44
1.5	<b>O projeto literário de Agualusa: a ponte entre Angola e o mundo</b> .....	50
2	<b>IDENTIDADES EM TRÂNSITO: UMA ANÁLISE DE NAÇÃO CRIOLA</b> .....	58
2.1	<b>Entre ficção e história: a “narrativa crioula” de Agualusa</b> .....	59
2.2	<b>O trânsito intertextual de Carlos Fradique Mendes</b> .....	69
3.3	<b>Personagens itinerantes e identidades híbridas</b> .....	77
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	96
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	100

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar o romance *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa, de modo a verificar como a obra, ao estabelecer um diálogo com o passado histórico e literário, tematiza o efeito do deslocamento sobre as identidades das personagens. A dissertação busca evidenciar como o distanciamento do espaço sociocultural de origem ora permite às personagens em trânsito tecerem novos olhares sobre o outro e reconfigurarem suas próprias identidades, ora serve para reforçar conceitos preestabelecidos. Paralelamente, ao abordar essa temática, o romance apresenta uma arquitetura que recorre à intertextualidade, dialogando com *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queiroz, e a uma apropriação contemporânea do romance epistolar, trazendo para o âmbito da estrutura narrativa questões análogas às que são apresentadas no universo ficcional. A análise do romance será calcada em perspectivas teóricas alinhadas aos Estudos Culturais e Pós-coloniais. A dissertação versará, portanto, sobre algumas questões de latente problematidade abordadas pelas produções literárias hodiernas, como, por exemplo, a do deslocamento da identidade do sujeito, as formas de apreensão do passado histórico e o modo de inscrição das relações culturais na literatura contemporânea entre sociedades que foram colonizadoras e colonizadas.

*Nação crioula*, de José Eduardo Agualusa, resgata de um século anterior uma consagrada personagem de Eça de Queiroz, Carlos Fradique Mendes, ou melhor, o Fradique. O livro “traz a público” a correspondência secreta de Fradique, depois de sua morte. São cartas que ele teria enviado a três pessoas: sua madrinha, Madame de Jouarre; Ana Olímpia; e seu amigo Eça de Queiroz – o grande escritor português que é transformado em personagem por Agualusa. É Eça de Queiroz, reunindo todas as cartas, as suas próprias e as que lhe foram entregues por Ana Olímpia e Madame de Jouarre, quem faz a publicação da correspondência, que é completada ainda por uma outra carta de Ana Olímpia ao escritor lusitano, carta que daria uma espécie de consentimento (tardio) a Eça quanto à publicação do conteúdo das correspondências.

Por que o consentimento de Ana Olímpia? As cartas, seguindo sequência cronológica linear, acabam por revelar a história de um amor secreto entre Fradique e Ana Olímpia, personagem que, tendo nascido escravizada, tornou-se uma das pessoas mais ricas e poderosas de Angola, porém passou pela desventura de, após grandes conquistas, voltar subitamente à qualidade de escrava. É Fradique, do centro de sua condição de um dos

“últimos portugueses verdadeiros”, quem mais vai envolver-se na luta pela liberdade da mulher por quem se apaixonou. No entorno dessa história de amor, os efervescentes finais do século XIX, nos quais, em cenários de Portugal, Angola, França e Brasil, misturam-se personalidades históricas do movimento abolicionista e personagens ficcionais diversas num embate por um mundo novo. O fato de a última carta ter como remetente Ana Olímpia indica uma outra perspectiva dos acontecimentos narrados por Fradique Mendes. A missiva da angolana faz uma espécie de *flashback* das cartas do português e explica a razão para as correspondências secretas se tornarem de domínio público. Isso demonstra a relevância dessa última correspondência, pois é ela que possibilita a existência do romance.

As personagens em trânsito, além de um efetivo deslocamento territorial, experienciam também um deslocamento identitário. Assim sendo, a primeira parte desta dissertação busca compreender como os processos migratórios exercem influência sobre a identidade dos sujeitos. Segundo David Theo Goldberg (1997, p.21), “a migração é uma condição natural da experiência humana”, impulsionada por motivos diversos. Uma vez que há o deslocamento, novas formas de identificação são ativadas para que o sujeito possa reconstruir sua vida no novo ambiente. A esse processo, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) denominam reterritorialização, que é precedido pela desterritorialização. O trânsito é um aspecto marcante na trajetória de Fradique Mendes, que se autodenomina um nômade. Por esse motivo, consideramos relevante a análise dos estudos de Deleuze e Guattari acerca do movimento de saída e entrada em territórios e territorialidades para os fins de nossa análise.

De forma complementar, a teoria de Marc Augé sobre os lugares e os não-lugares contribuiu para o entendimento das características do lugar antropológico, que é identitário, relacional e histórico. Essas características configuram a relação entre o sujeito e o espaço habitado por ele, sendo essenciais à construção da identidade. Para que um sujeito desenvolva o sentido de pertença, ele precisa compartilhar, com outros indivíduos, símbolos, idioma, mitos, crenças e memórias que conectam presente e passado (HALL, 2006, p. 51).

José Eduardo Agualusa é um escritor angolano que mantém fortes relações com Portugal e Brasil, onde viveu por algum tempo. Essa experiência transnacional enseja também a criação de personagens a partir da observação dos espaços por onde transita. Ao estabelecer o diálogo entre a cultura do colonizado e a cultura do colonizador, o escritor rompe com os conceitos de pureza e a unidade europeias, demonstrando que a colonização não foi uma via de mão única. Ambos os lados sofreram influências culturais a partir do momento que entraram em contato. As personagens de Agualusa são frequentemente sujeitos do entre-lugar (BHABHA, 1998; SANTIAGO, 2019). Esse posicionamento evoca a figura de Janus, deus

romano das pontes e portões, como metáfora da ambivalência que permeia a condição de quem habita o entre-lugar, pois captura categorias dicotômicas e as ressignifica, borrando as fronteiras estabelecidas por perspectivas binárias e essencialistas.

Para procedermos à análise da reconfiguração identitária das personagens em *Nação crioula*, buscamos refletir sobre os processos de formação da identidade. O texto de Dennys Cuche, “Cultura e identidade”, contribuiu para a compreensão das estratégias de identificação, ou seja, o porquê de os sujeitos optarem por se identificar com determinadas identidades de acordo com as circunstâncias nas quais se encontram. As estratégias de identificação se desenvolvem por meio das trocas sociais e a partir da diferenciação entre os grupos. Em *Nação crioula*, o deslocamento e a interação com a cultura angolana fazem Fradique Mendes repensar os valores e símbolos com os quais se identificava anteriormente. Ele passa a sofrer influências das relações sociais que atravessam seu mundo cultural e sua identidade começa a ser impactada por esses contatos. De acordo com Stuart Hall (2006), a fragmentação das identidades é resultado das transformações sociais. Ao discutir o fenômeno que denomina “crise da identidade”, Hall mostra como as identidades outrora concebidas como fixas e unitárias foram se transformando e se fragmentando com o passar do tempo.

Na obra em análise, Agualusa propõe um diálogo com a obra de Eça de Queiroz. Paralelamente, o autor angolano pretende interligar a cultura de seu país a de outros, criando, conforme aponta Maria Teresa Salgado, uma espécie de ponte entre Angola e o mundo.

A segunda parte desta análise centra-se, propriamente, na *diegese*<sup>1</sup> e nos seus meios de construção, como: a relação história-ficção, o resgate e a recontextualização da personagem queirosiana e o deslocamento de identidade nas personagens do romance. A diluição de fronteiras entre história e literatura não apenas promove um questionamento do discurso historiográfico e seus supostos contornos de verdade, mas permite que se coloque também em xeque as formas tradicionais da narrativa, por meio de arquiteturas híbridas, da intertextualidade e da paródia. Tomando por base os conceitos de metaficção historiográfica, de Linda Hutcheon, e de crioulição, de Édouard Glissant, pretendemos demonstrar como a narrativa de Agualusa é crioula ao propor um questionamento dos fatos históricos por meio do “processo de crioulição do próprio discurso ficcional, aberto a variadas mesclas [...] no sentido de se entender uma ficcionalidade intrínseca ao historiográfico, que é algo impensável

---

<sup>1</sup>Segundo o *E-dicionário de termos literários*, de Carlos Ceia, é o conjunto de acontecimentos narrados numa determinada dimensão espaço-temporal, aproximando-se, neste caso, do conceito de *história* ou *intriga*. Cf. <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/diegese/>.

na concepção de romance histórico à moda oitocentista” (FRANZ; RODRIGUES, 2016, p. 62).

O diálogo entre *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, de Agualusa, e *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queiroz, é evidente, já que o protagonista das duas obras é o mesmo. Agualusa se apropria da personagem criada por Eça de Queiroz, Antero de Quental e Batalha Reis. Para Francisco José Sampaio Melo, ao retirar Fradique Mendes do contexto da obra do escritor português, Agualusa propõe uma releitura livre da personagem, imprimindo “um caráter dialógico ao seu Fradique” (MELO, 2008, p. 88). A intertextualidade é uma marca característica da produção literária de Agualusa e tem-se alinhado com o que se poderia chamar de um projeto metaficcional do autor, uma vez que é um artifício recorrente em sua obra a presença de figuras históricas que são personagens de vários de seus romances. Caso, por exemplo, de Lídia do Carmo Ferreira, que, sendo protagonista do romance *Estação das chuvas*, é mencionada em outras três obras do mesmo autor: *A conjura*, *Um estranho em Goa* e *O ano em que Zumbi tomou o Rio*.

*Nação crioula* recorre à mesma estratégia de escrita de *A correspondência de Fradique Mendes*: o romance epistolar. Entretanto, a diversidade de interlocutores na obra de Eça –16 destinatários ao todo – implica na variedade de assuntos abordados, como literatura, filosofia, religião e política. No romance de Agualusa, as cartas de Fradique são endereçadas a três personagens: Madame Jouarre, Ana Olímpia e Eça de Queiroz, e as missivas versam sobre a escravidão, o tráfico negreiro e as impressões do protagonista sobre as culturas e as pessoas que encontra nas suas viagens. Um século separa o Fradique Mendes de Eça do Fradique de Agualusa, logo é previsível que haja outras diferenças entre eles.

Em *Nação crioula*, Carlos Fradique Mendes é um sujeito em trânsito e sua identidade é atravessada pelas experiências vividas no seu país de origem, Portugal, e nos países que visitou na Europa, na África e na América. A marca do contato da personagem com outras culturas fica evidente em sua construção identitária, alterando suas concepções acerca do colonialismo e da escravidão, levando-o, inclusive, a se engajar no movimento abolicionista. No entanto, o deslocamento não afeta apenas a identidade do protagonista, pois, Ana Olímpia também vivencia essa experiência. Primeiro, ao fugir para o Brasil, onde reconstrói sua vida e dá à luz a sua filha, fruto do seu relacionamento com Fradique. Depois, ao retornar a Angola e defrontar-se com a problemática da identidade local, sendo vista como brasileira pelo seu povo. Além dessas duas personagens, outras, por motivos diversos, vão buscar um novo território para chamar de lar. Nesse novo espaço, é preciso criar outros agenciamentos para conseguir se adaptar. Em suma, *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique*

Mendes utiliza-se da narrativa de viagens para discorrer, criticamente, sobre a dinâmica que circunda os países atualmente: o conceito de identidade.

## 1 DESLOCAMENTOS E IDENTIDADES: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes tem como protagonista uma personagem que vive a experiência moderna do deslocamento, vista sob as lentes contemporâneas de Agualusa, já que ele é metaficcionalizado pelo autor, o que demanda uma recriação livre da história, ou paródia, como propôs Linda Hutcheon. Segundo o Dicionário Etimológico (1996), a palavra migração tem origem no termo latino *migro*, que significa mudar de um local para outro. Desse modo, o processo migratório é o deslocamento de um indivíduo ou de um grupo com o objetivo de se fixar definitiva ou temporariamente em outra localidade. A mudança de território pode ocorrer por motivos diversos, como questões climáticas, econômicas, religiosas, étnicas ou políticas. Há inúmeros exemplos de deslocamento populacional ao longo da história: a migração forçada de povos africanos devido à escravidão; a dispersão dos judeus para outros territórios por medo das perseguições nazistas; o movimento da população rural para os centros urbanos em busca de melhores condições de vida e de trabalho.

A migração é por si mesma ambivalente, porque embora evoque sentimentos como a separação e o trauma, também incide sobre os migrantes o desejo de recomeçar a vida, principalmente nas diásporas motivadas pela guerra e/ou pela fuga de regimes autoritários. Entretanto, em um contexto de deslocamento forçado, como foi o tráfico negreiro, só há a melancolia causada pelo afastamento da terra natal e a incerteza em relação ao futuro.

Qualquer que seja a motivação para o deslocamento, no novo território, o choque cultural é inevitável. Será possível adotar a cultura do outro país e, ao mesmo tempo, preservar as tradições da terra natal? Embora, neste trabalho, os conceitos migração, exílio e diáspora estejam sendo utilizados como equivalentes, convém diferenciá-los já que cada um refere-se a uma condição específica:

A migração pode ter natureza individual ou grupal; pode ser motivada por questões políticas, econômicas ou religiosas. O exílio se caracteriza pela impossibilidade absoluta de vivência no lugar de origem. Não tem a característica facultativa da migração propriamente dita, muito embora todo exílio seja uma forma de migração, de deslocamento, de desterritorialização. As diásporas, por sua vez, envolvem o deslocamento de um grupo de indivíduos, ou seja, uma migração grupal, geralmente causada por um fator externo (CARREIRA, 2016, p. 58).

No artigo “Deslocamento e desterritorialização nas literaturas em Língua Portuguesa”, Shirley de Souza Gomes Carreira analisa a diáspora africana nas obras contemporâneas e

explica como se dava o processo de aculturação dos escravos, que ocorria, primeiramente, pela mudança dos nomes africanos por nomes europeus. A ação visava à despersonalização do escravo, um meio de apagar suas origens. O mesmo processo era aplicado à religião, à língua e às tradições. Segundo Carreira, para sobreviver, os negros africanos precisavam se adaptar, e o primeiro passo para a integração era a apropriação da língua portuguesa. A autora também chama a atenção para o fato de que esse tipo de apropriação não está relacionado somente à diáspora, já que a língua estrangeira foi imposta às colônias africanas.

A escravidão colocou no mesmo ambiente povos de etnias diferentes, todos sujeitos às mesmas mazelas. Logo, as “identidades assumidas no contexto da diáspora africana distanciaram-se do conceito de ‘nacionalidade’ (no sentido de tribo originária), restringindo o sentido do pertencimento a aspectos culturais de cada tribo” (CARREIRA, 2016, p. 56).

A necessidade de adaptação dá origem a novos mecanismos de identificação. Todavia, em muitos casos, o migrante não consegue se ver como parte desse novo lugar, será sempre um estrangeiro em terras alheias. Da mesma forma, quando o retorno é possível, o contraste entre a imagem idealizada da terra natal e a realidade com a qual o sujeito se depara quando volta ao país de origem levam-no a não reconhecer mais aquele lugar como o seu lar. Ele vivencia uma crise identitária que faz com que não estabeleça elos de pertencimento.

De certo modo, a errância tem sido um tema constante na obra de José Eduardo Agualusa. De família brasileira por parte da mãe e portuguesa por parte do pai; nascido em 1960, na cidade de Huambo, Angola, Agualusa vivenciou uma mistura de referenciais culturais que resultou em um senso de pertencimento às três nações: Angola, Brasil e Portugal. O seu projeto literário, como bem sinaliza a pesquisadora Maria Teresa Salgado, no artigo “José Eduardo Agualusa: uma ponte entre Angola e o Mundo”, “parece ter como um dos seus objetivos maiores “confundir” as claras fronteiras que delimitam países separados pelo Atlântico, promovendo a interpenetração entre os espaços geográficos nos três continentes” (SALGADO, 2005, p.177). Essa interpenetração está presente em *Nação crioula*.

Há, portanto, uma relação indissolúvel entre o deslocamento territorial e a reconfiguração identitária, tornando necessária uma reflexão sobre esses conceitos.

## 1.1 Reflexões em torno da concepção de território e desterritorialização

O vocábulo território, derivado do termo de origem latina *terra*, tem muitas acepções, podendo designar uma grande extensão de terras, a área de uma cidade, de um município ou de um país, assim como a extensão geográfica de um Estado onde este exerce sua soberania. Entretanto, ao analisar o termo na concepção de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992, 1997, 2010), nota-se que ele assume conotações além da mera definição de espaço, o que pode gerar algum mal-entendido ao examinar as obras desses filósofos, uma vez que a noção de território é entendida num sentido mais amplo. Para eles, não só o território é um agenciamento<sup>2</sup>, como tudo pode ser agenciado. Assim sendo, o agenciamento extrapola o espaço geográfico. É importante destacar que não pretendemos abordar neste trabalho todas as possíveis conotações do termo, mas apenas aquelas que contribuem para a análise da obra literária selecionada.

Em *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (2010), os autores trazem a ideia de território ligada ao povo, uma vez que o vínculo com a terra ocorreria por meio das relações de coexistência e complementaridade com os outros. Dessa forma, a territorialidade existiria na subdivisão entre os povos e não como resultado da separação territorial, já que a divisão da terra devido a uma organização administrativa, residencial ou fundiária promoveria um movimento de desterritorialização<sup>3</sup> das comunidades primitivas. Um exemplo disso foi o Imperialismo na África, cujo processo ocasionou a partilha da região entre as nações europeias sem levar em consideração as separações étnicas já existentes no continente. Essa divisão caracterizou-se pela arbitrariedade, gerando a desagregação de muitos grupos étnicos africanos, enquanto alguns foram agrupados no mesmo espaço com outros que eram seus

---

<sup>2</sup> De acordo com Deleuze e Guattari, todo “agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma: dentro de sua lata de lixo ou sobre o banco, as personagens de Beckett criam para si um território. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: ‘minha casa’. [...] O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’[...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 218 apud BRUCE; HAESBAERT, 2002, p. 6).

<sup>3</sup> O conceito de desterritorialização, neste caso, refere-se à ideia de recriar ou reconduzir um corpo ou um objeto para outro caminho, isto é, atribuir a um elemento funções diferentes da que ele exercia. Deleuze e Guattari citam diversos exemplos do que consistiria esse processo, “a mão apreensora implica uma desterritorialização *relativa* não apenas da pata anterior, mas da mão locomotora”; o “seio da mulher em postura vertical indica uma desterritorialização da glândula mamária animal” (1996, p. 33); a vespa e a orquídea que se desterritorializam numa relação mútua, “a vespa enquanto ela se torna uma peça liberada do aparelho de reprodução da orquídea, mas também da orquídea enquanto ela se torna objeto de um organismo da própria vespa liberada de sua reprodução” (1997, p. 79); a boca que tem como função primária a ingestão de alimentos, mas que se desterritorializa com a aquisição da linguagem.

rivais históricos; substituindo, portanto, a organização de parentesco (princípio de linhagem) pela organização geográfica (princípio territorial).

Deleuze e Guattari abordam a questão do território na perspectiva biológica tendo como parâmetro os animais e o modo como constroem, deixam e refazem seus territórios. A percepção de que “cada território engloba ou recorta territórios de outras espécies, ou intercepta trajetórias de animais sem território, formando junções interespecíficas” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 239), enseja uma analogia com a espécie humana, com a maneira como experienciam a desterritorialização. Além disso, também fazem menção a duas *linhas de fuga*: a primeira corresponde a um espaço preservado para garantir o retorno em segurança ao seu meio face ao perigo; a segunda ocorre “quando o meio se acha transtornado sob os impactos do exterior, e o animal deve abandoná-lo para associar a si novas porções de exterioridade, apoiando-se, desta vez, nos meios interiores como frágeis muletas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.68). Percebemos, assim, que a territorialização é atravessada, de um lado a outro, por linhas de fuga que geram os movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Para Deleuze e Guattari, não há uma noção de território sem a saída deste, da mesma forma que não há a desterritorialização, ou seja, o movimento daqueles que deixam seu território, sem um esforço para se reterritorializar em outro lugar.

É importante explicar que o processo de reterritorialização não significa retornar a um espaço primitivo, “ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 41). Resumidamente, podemos entender que a desterritorialização é o movimento de abandono do território e a reterritorialização é o movimento de restituição do território.

Como se pode notar, nem sempre o processo de desterritorialização é voluntário; ameaças internas podem levar ao abandono do território, como acontece com Ana Olímpia em *Nação crioula*, que é obrigada a fugir de sua terra natal para conquistar sua liberdade. A territorialidade dos seres humanos não é tão diferente da dos animais, pois, assim como eles, os sujeitos têm sua zona de segurança e suas linhas de fuga.

Outra questão relativa à desterritorialização é o fato de que não há como abordar o conceito de território sem mencionar as relações de poder que o perpassam, tanto que Michel Foucault, quando foi questionado acerca desse tema, disse o seguinte: “Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder” (FOUCAULT, 1984, p. 89).

Deleuze e Guattari também discorrem sobre essas relações, enfatizando o modo pelo qual o capitalismo influencia o processo de desterritorialização. Se as comunidades primitivas eram efetivamente ligadas à terra, não havendo um sistema de poder que organizasse e delimitasse a sociedade de forma autoritária; as sociedades capitalistas, por meio de um aparelho despótico de poder, buscam delimitar e controlar a organização social. A divisão das fronteiras da África exemplifica como o capitalismo pode gerar consequências até os dias atuais. Na busca por novos mercados consumidores, mão de obra mais barata e matéria-prima, as potências europeias subdividiram o continente africano sem levar em considerações as diferenças étnicas, reorganizando o espaço e a sociedade de acordo com seus interesses financeiros. A fim de manter o controle sobre os nativos, muitos países estimularam tensões entre os grupos étnicos, ocasionando, a criação de estruturas étnicas mais rígidas.

Os dois filósofos distinguem os processos de desterritorialização empregados pelo Estado e pelas cidades comerciais. Conforme afirmam, os Estados imperiais desterritorializam a terra ao justapor ou comparar territórios, remetendo-os a uma unidade; enquanto as cidades operam uma desterritorialização no sentido oposto, na medida em que reúne povos autóctones que perderam seu território, permitindo haver entre eles uma sociabilidade e uma troca de opiniões. Logo, a desterritorialização das cidades comerciais se organiza "entre uma multiplicidade de cidades independentes ou de sociedades distintas, mas ligadas umas às outras, onde os artesãos e os mercadores encontram uma liberdade, uma mobilidade que os impérios lhes recusam" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 115).

No capítulo denominado "Geofilosofia" do livro *O que é filosofia?*, Deleuze e Guattari retomam um teorema<sup>4</sup> citado anteriormente em *Mil Platôs 3*, no qual relacionam as intensidades no processo de desterritorialização e propõem a distinção entre desterritorialização relativa e desterritorialização absoluta. A desterritorialização relativa diz respeito "à relação histórica da terra com os territórios que nela se desenham e se apagam" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 116-117), ou seja, está ligada ao próprio *socius* (social,

---

<sup>4</sup> Deleuze e Guattari citam quatro teoremas na obra *Mil Platôs 3*: "1º teorema: Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro (...). 2º teorema: De dois elementos ou movimentos de desterritorialização, o mais rápido não é forçosamente o mais intenso ou o mais desterritorializado. A intensidade de desterritorialização não deve ser confundida com a velocidade de movimento ou de desenvolvimento. De forma que o mais rápido conecta sua intensidade com a intensidade do mais lento, a qual, enquanto intensidade, não o sucede, mas trabalha simultaneamente sobre um outro estrato ou sobre um outro plano (...). 3º teorema: Pode-se mesmo concluir daí que o menos desterritorializado se reterritorializa sobre o mais desterritorializado. Surge aqui um segundo sistema de reterritorializações, vertical, de baixo para cima (...). 4º teorema: A máquina abstrata não se efetua então apenas nos rostos que produz, mas, em diversos graus, nas partes do corpo, nas roupas, nos objetos que ela rostifica segundo uma ordem das razões (não uma organização de semelhança)" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 41).

sociedade), assim como ao movimento de abandono dos territórios e, simultaneamente, sua reterritorialização. No intuito de elucidar essa questão, podemos imaginar que quando saímos de casa para o trabalho, passamos por um processo de desterritorialização relativa, no qual mudamos de um ambiente onde exercemos um papel dentro daquele corpo social – seja pai e marido, ou mãe e esposa, ou filho – para nos reterritorializarmos no *socius* de outro local, como funcionário de uma empresa, por exemplo. A desterritorialização absoluta refere-se ao pensamento, é um processo virtual enquanto a relativa é um movimento dentro do real. Podemos compreender a desterritorialização absoluta como uma fonte imanente de transformação que é acionada sempre que ocorre a desterritorialização relativa. Em outras palavras, para se criar algo novo é preciso se desvencilhar do território existente. Nesse ponto, o ato de pensar é um movimento de desterritorialização. Assim como “agenciamentos funcionavam como elementos constitutivos do território, eles também vão operar uma desterritorialização. Novos agenciamentos são necessários. Novos encontros, novas funções, novos arranjos” (BRUCE; HAESBAERT, 2002, p.9). No capítulo 2, iremos discutir como esses conceitos se aplicam no contexto colonial propondo sempre o diálogo com a obra de Agualusa.

Se a desterritorialização e a reterritorialização são interdependentes, da mesma forma que há uma desterritorialização relativa e uma absoluta, há de se pensar também em uma reterritorialização relativa e uma reterritorialização absoluta. Ademais, apesar de Deleuze e Guattari distinguirem as intensidades dentro do movimento de des-reterritorialização, não deixam de observar como um processo está vinculado a outro:

Resta que a desterritorialização absoluta só pode ser pensada segundo certas relações, por determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas geográficas, históricas e psicossociais. Há sempre uma maneira pela qual a desterritorialização absoluta, sobre o plano de imanência, toma o lugar de uma desterritorialização relativa num campo dado (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.117).

Os conceitos não estão centrados numa hierarquia, o que ocorre é uma integração entre eles. A filosofia desses dois autores baseia-se na oposição entre a unidade e a multiplicidade, cujo modelo de realização se dá pelo antagonismo árvore-rizoma. Enquanto a árvore “remete-se a centro de poder, à hierarquia, estruturas e relações binárias e unívocas”, o rizoma é “reversível, sujeito a modificações permanentes, sempre com múltiplas entradas” (BRUCE; HAESBAERT, 2002, p. 4).

Em um rizoma existem cadeias de conexão, nas quais cada ponto dele pode e deve ser conectado a outro. Na desterritorialização e na reterritorialização, é necessário desconstruir os

agenciamentos que compõem o território e criar novos. Esse novo agenciamento é constituído por meio do princípio da multiplicidade, posto que é “este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15). Por esse motivo a reterritorialização não remete ao espaço primitivo, o novo território é uma multiplicidade variável de dimensões.

As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. [...] A linha de fuga marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente; a impossibilidade de toda dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15).

Para que a multiplicidade exista é necessário que haja o rompimento com o conceito original. Sendo assim, o rizoma é rompido toda vez que linhas de segmentaridade se ramificam em linhas de fuga, porém as linhas de fuga não deixam de ser parte do rizoma. As linhas segmentares constituem o rizoma, organizando-o, territorializando-o; mas ele também é formado por linhas de desterritorialização, é através delas que ele foge e se metamorfoseia, mudando de natureza. A ruptura não significa se desvencilhar da linha de origem, pois, no percurso, corre-se o risco de a linha de fuga remeter à outra, isto é, pode-se encontrar nela formações que reestratifiquem o lugar de onde saiu.

Na obra em análise, notamos que os processos de desterritorialização/reterritorialização afetam várias personagens, como é o caso de Arcénio de Carpo, um degredado, que é enviado para Angola por cometer crime de pensamento — segundo ele —, ou crime comum — como afirmam os outros. Arcénio torna-se um rico escravocrata em Luanda. Lá se casa com uma benguelense e tem um filho mestiço. Victorino, um brasileiro que decide morar em Luanda, é outro exemplo, assim como Luís Gonzaga, jovem português que deixa Coimbra e muda-se para Benguela, onde atende os moradores locais em seu pequeno hospital. Luís Gonzaga ignora os acontecimentos em seu país natal e introduz-se cada vez mais na cultura africana. Isso não passa despercebido por Fradique Mendes, que logo constata: “eu fico a vê-lo com a sensação de que este país o colonizou” (AGUALUSA, 2001, p. 28).

O mesmo processo vai acontecendo aos poucos com Fradique. O contato com o país africano vai transformando os hábitos da personagem. O último dos portugueses de antigamente (Fradique via-se dessa forma) é um nômade, como confessa a Ana Olímpia: “Fui nômada a vida inteira. Atravessei metade do mundo, desde Chicago até a Palestina, desde a

Islândia até ao Sahara e nunca soube que nome dar a essa errância aflita" (AGUALUSA, 2001, p. 44). Ao se apaixonar por Ana Olímpia, Fradique decide dar fim a sua errância e compra uma fazenda no Recôncavo Bahiano, para que possa viver ali com sua amada, e se filia ao movimento abolicionista no Brasil.

Ana Olímpia também passa por um processo de reterritorialização. Ao mudar da condição de senhora de escravos a escrava, ela vê-se obrigada a abandonar sua terra natal para obter a liberdade. Junto com Arcénio de Carpo Filho e Fradique Mendes, embarca no Nação Crioula rumo ao Brasil. Na Bahia, ela refaz sua vida e começa a se sentir uma brasileira; as lembranças de Luanda surgem como imagens de um livro. Mesmo assim, mais de dez anos após sua partida, decide retornar à terra natal. Lá, os mais novos não mais a identificam como uma luandense.

Para haver a reterritorialização é preciso se desvencilhar do território anterior, podendo, assim, reconstruir um novo ambiente. À medida que Fradique Mendes vai se envolvendo com outras personagens, novos agenciamentos são construídos por ele em relação a Angola. No primeiro contato dele com terras africanas, a referência é a Europa. Logo, Luanda é comparada às capitais europeias. Ao chegar ao Brasil, a mesma associação não ocorre, pois Angola passa a ser o referente da personagem.

Assim, desterritorializar-se é ampliar o território, é criar uma linha de fuga para poder se reterritorializar em outro espaço, por isso os movimentos de desterritorialização e de reterritorialização estão interligados, um está preso ao outro, não sendo nem o começo nem o fim do processo. É perceptível a forma como esse processo ocorre com as personagens do romance de Agualusa, cada uma precisa abandonar a ideia do local primitivo para construir novos agenciamentos.

Embora a perspectiva espacial seja o foco deste tópico, a desterritorialização também implica em certa ruptura identitária e cultural. O sujeito desterritorializado precisa buscar novos referentes para se adaptar ao novo lugar. Por mais que mantenha algumas características de sua cultura dentro de sua residência; no convívio social, ele precisa adaptar-se à cultura do novo território para se integrar e evitar discriminações. Assim, de alguma forma, a identidade será atravessada por esses novos agenciamentos. É importante salientar que, apesar da desterritorialização ser um processo natural do ser humano, a reterritorialização não o é para todos. Em muitos casos, o sujeito não consegue se adaptar e retorna ao seu local de origem. Por outro lado, quando este retorno não é possível, vem a melancolia e, em casos mais radicais, a morte. Os negros africanos escravizados utilizavam um termo para expressar tal sentimento, *banzo*. De origem incerta, essa palavra indica um processo de nostalgia

profundo, culminando na loucura ou na morte daqueles que, levados para terras longínquas, não viam possibilidade de voltar à sua pátria.

Outro ponto a esclarecer é que o deslocamento não é só de sujeitos, mas também de produtos, de imagens, de ideias. De certa forma, o trânsito também gera um impacto no novo território, visto que, ao migrar, um indivíduo carrega consigo uma herança cultural que contribuiu tanto para a construção do seu local de origem – histórias, memórias, valores etc. -, como para a formação da sua identidade. Estando em um novo lugar, o sujeito vê-se como um estranho nesse novo ambiente, pois ele “se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha” (SANTOS, 2006, p. 222). Logo, a reterritorialização exige o conhecimento de novos referentes. Entretanto, pensar nesses novos agenciamentos não implica, necessariamente, uma ruptura com essa herança cultural primária, mas uma adaptação, que se refletirá em uma mudança na paisagem do território. Em alguns casos de migração em massa, tais transformações são visíveis, como o bairro da Liberdade, em São Paulo, que tem características japonesas, e Chinatown, em São Francisco, que é a segunda maior comunidade chinesa nos Estados Unidos. Por isso, é importante pensar no migrante não somente como aquela pessoa que irá sofrer as influências do meio, mas também como um ser atuante nesse espaço.

## 1.2 O lugar, o não-lugar e o entre-lugar

Se a noção de território estabelece um vínculo com um espaço geográfico demarcado, a ideia de lugar está associada a uma porção desse espaço que é dotada de significados particulares e de relações humanas.

Na obra *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, o antropólogo francês Marc Augé (2009) aponta como as transformações da “sobremodernidade” tendem a gerar espaços de trânsito, que ele intitula de não-lugares.

No capítulo denominado “O lugar antropológico”, Augé analisa a ideia de lugar pela perspectiva dos indígenas e do etnólogo. Enquanto os indígenas veem o local como um espaço onde vivem, além de um meio de contato com seus antepassados ou os espíritos que povoam o ambiente; o etnólogo vê esse mesmo lugar como seu objeto de estudo. Augé questiona como esses espaços servem para devolver àqueles que foram afetados por inúmeras mudanças culturais e territoriais a noção de origem. Dessa forma, essa invenção gera nos

indígenas a fantasia “de uma sociedade ancorada desde tempos imemoriais na perenidade de um território intacto para além do qual não é mais verdadeiramente pensável” (AUGÉ, 2009, p. 40) e uma ilusão por parte do etnólogo “de uma sociedade tão transparente a si própria que se exprime por inteiro no mais pequeno dos seus usos, em qualquer que seja de entre as suas instituições do mesmo modo que na personalidade global de cada um dos membros que a compõem” (AUGÉ, 2009, p. 40). Logo, a fantasia do indígena de um mundo fechado onde não há mais nada a se conhecer, pois tudo já é sabido e reconhecido por todos, demonstra como o espaço tende a apresentar uma dupla função: exprimir a identidade de um grupo, assim como é o local que o grupo deve preservar de ameaças externas a fim de manter a sua identidade.

No entanto, a ideia de um lugar fundador e incessantemente refundador é uma fantasia em parte. Por um lado, porque o território resistiu às ameaças e às agressões externas ou às fissuras internas, o que se pode observar pelas escalas das famílias, das linhagens e dos grupos. Em contrapartida, não há como negar a realidade de outros grupos, por isso não se pode ver o território como um local fechado, uma vez que muitas narrativas de fundação contam histórias de fugas e guerras entre tribos. É por esse motivo que a visão de um espaço autossuficiente é em si uma fantasia, visto que cria o mito da primeira fundação, sem levar em conta os fatores externos que levam as fronteiras a estarem em constantes retificações. É neste ponto que a ilusão do etnólogo se funde com a semifantasia do indígena, pois assim como este, os etnólogos ignoram as vicissitudes da história, os deslocamentos, os múltiplos espaços que os compõem e os realinhamentos de suas fronteiras. Assim, se a identidade é constituída tendo como base o território, ao apagar os pontos de referência que o identificam também não há um apagamento da identidade? Os agenciamentos precisam ser reformulados a cada nova interferência. Da mesma forma, a identidade passa por um processo de reconstrução.

Marc Augé também problematiza a visão dos etnólogos em substantivar cada cultura como singular, já que não se pode negar o contato entre as culturas ou os sobressaltos da história. Entretanto, o autor não deixa de ver o valor que tem a invenção para as práticas coletivas e individuais, uma vez que as

[...] coletividades (ou os que as dirigem), como os indivíduos a elas ligados, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação, e, para o fazerem, de simbolizar os elementos constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo por referência aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos na medida em que não são semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios deste empreendimento e não é surpreendente que o etnólogo seja tentado a efetuar em sentido inverso o percurso que vai do espacial ao social, como se este

tivesse produzindo aquele de uma vez por todas. Este percurso é 'cultural' por essência uma vez que, passando pelos signos mais visíveis, mais instituídos e mais reconhecidos da ordem social, desenha simultaneamente o seu lugar, definido no mesmo lance como lugar comum (AUGÉ, 2009, p. 46).

A esse ambiente ele dá o nome de “lugar antropológico”, uma construção concreta e simbólica do espaço, que apesar de não conseguir abranger as casualidades da história e das contradições da vida social, tende a constituir a identidade daqueles que o habitam e, simultaneamente, é objeto de inteligibilidade para aqueles que o observam. O “lugar antropológico” apresenta três características: ele é identitário, relacional e histórico. O caráter identitário está ligado ao local de nascimento, servindo como distintivo da identidade individual. O lugar é relacional porque os indivíduos estão em uma relação de conjunto, na qual ambos irão partilhar a mesma inscrição em determinado local. Assim, em um mesmo ambiente, podem existir elementos distintos e similares, havendo entre eles o compartilhamento de relações e de identidade. O caráter histórico diz respeito à capacidade daqueles que vivem nesse espaço comum de reconhecer pontos de referência que definem uma estabilidade mínima entre eles. É histórico porque é “construído por antepassados [...], que os mortos recentes povoam de sinais que é necessário saber esconjurar ou interpretar, cujas potências tutelares um calendário ritual preciso desperta e reativa a intervalos regulares” (AUGÉ, 2009, p. 48), a exemplo disso pode-se citar o Dia dos Mortos no México e as homenagens aos mortos nas duas Grandes Guerras do século XX.

Augé aponta o aspecto geométrico do lugar antropológico, que ele determina através de três pontos: a linha, a intersecção da linha e o ponto de intersecção. Numa análise geográfica, a linha e a intersecção seriam os itinerários, os caminhos que levam de um lugar a outro, e o ponto de intersecção, as encruzilhadas ou praças onde os homens se reúnem. Em *Nação crioula*, vemos esse ponto de intersecção na figura do mar. No âmbito do tráfico negreiro, o mar configura o espaço de múltiplas interações, em que as vozes oprimidas pela escravidão contam suas histórias. De forma ambígua, para os escravizados, o mar também representa a morte da memória e do passado na terra natal, em suma, a morte da própria identidade. Não há como deixar de associar a geometria do lugar antropológico à noção de rizoma de Deleuze e Guattari, já que um caminho pode fazer fronteira com muitos outros, formando o mapa rizomático apontado pelos dois filósofos.

Os itinerários passam pelos pontos de intersecção em que surgem as relações entre os sujeitos. Por outro lado, as praças ou encruzilhadas também representam um espaço fechado dos grupos, no qual tentam preservar os elementos que os constituem. Por isso, o lugar antropológico é ambíguo, pois combina num único sítio a identidade e o caráter relacional,

isto é, precisa-se manter o contato com o outro para constituir a identidade, assim como é necessário preservar os elementos de construção identitária para não serem inundados por fatores externos.

Essa relação é perceptível na obra de Agualusa quando observamos o conflito entre os mestiços, autodenominados “filhos-do-país”, e os povos do interior. Os mestiços, após o contato com os portugueses, incorporam à sua identidade aspectos da cultura lusitana. Em contrapartida, os povos do interior querem preservar as tradições africanas, circunstância criticada pelos mulatos: “os pretos do mato constituem grande obstáculo à rápida transformação de Angola num país moderno uma vez que não têm sequer uma ideia de Estado, recusam-se a falar português e permanecem cativos de toda a espécie de crenças e superstições” (AGUALUSA, 2001, p.17). Por isso, a natureza histórica também é um fator culminante nesses contatos, uma vez que as relações se concretizam pela duração, ou seja, se inscrevem no e pelo tempo.

O antropólogo francês também observa como as transformações no espaço afetam a sociedade, dando origem aos não-lugares, locais de passagem, que não são identitários, relacionais ou históricos. Os não-lugares são ambientes de trânsito, constituídos com determinados fins, assim como a relação que os sujeitos mantêm com esses ambientes. O viajante em trânsito é um habitante provisório do não-lugar, com o qual cria uma contratualidade solitária e de anonimato. Apesar de ser espaço de circulação de pessoas, imagens e informações, ele “não admite a relação com o outro, e enseja a desidentificação do sujeito” (AUGÉ, 2009, p.87).

Todavia, tais percepções acerca do lugar e do não-lugar não são absolutas. Observa Augé, a este propósito, que os não-lugares são definidos pela sua finalidade e pela relação que os sujeitos mantêm com esses espaços. Mercados, aeroportos e autoestradas são espaços de fluxo, onde a sociabilidade não é possível. As pessoas que trabalham nesses ambientes estabelecem um tipo de relação completamente diferente; eles recordam, presenciam, interagem. Por isso, para eles, esses lugares são identitários, relacionais e históricos. Ademais, estar em trânsito não é um ato permanente do sujeito, à exceção do nômade, para quem o trânsito é o lugar.

Como podemos notar, as noções de lugar e não-lugar não são puras, partem da condição do sujeito ao qual se aplicam, isso posto, um ambiente pode configurar um lugar para um e um não-lugar para outro. Muito embora a perspectiva de Augé esteja direcionada à pós-modernidade e à intensa movimentação de pessoas através do globo, esses conceitos podem ser aplicados aos estudos sobre o sujeito em trânsito, o migrante e o sujeito diaspórico,

razão pela qual os empregaremos em nossa leitura de *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes.

Se o lugar remete ao local de nascimento, de origem, e o não-lugar ao espaço do trânsito, o espaço onde ocorre a reterritorialização, é uma zona de contato entre culturas (PRATT, 1999), de interação com outros grupos sociais e de trocas interculturais; é um entre-lugar. Esse conceito foi primeiramente abordado por Edward W. Said (1935-2003) em seu livro *Fora do Lugar* (2004), no qual discute o modo como os indivíduos se veem diante de uma crise identitária, pois não se sentem pertencentes a lugar algum.

O conceito de entre-lugar surge com a teoria pós-colonial e da necessidade de entender o modo pelo qual o colonialismo influenciou os territórios dominados, cujos hábitos e cultura foram modificados a partir do contato com a cultura hegemônica, dando, assim, lugar a uma hibridização cultural. O sujeito da pós-colonialidade vive na fronteira, na qual tem o contato com a tradição, ou seja, as histórias e os valores dos seus antepassados, e a cultura do invasor, não conseguindo fazer parte totalmente de nenhum dos dois mundos. Assim, é necessário que o indivíduo estabeleça novos meios de identificação singulares ou coletivos para definir sua noção de sociedade.

O conceito de entre-lugar também é discutido por Silviano Santiago na obra *Uma literatura nos trópicos* (1978)<sup>5</sup>, na qual o autor evidencia as instabilidades vividas pelos escritores latino-americanos na produção literária acerca de suas tensões culturais, sociais, políticas e linguísticas. Essa noção também pode ser aplicada aos escritores africanos, como é o caso de Agualusa, que transita entre os três continentes: Europa, África e América. A ponte Angola-Portugal-Brasil é evidente em suas obras.

No que tange à vitória do branco no Novo Mundo, essa não se deve a uma superioridade cultural, todavia ao uso da força, posto que não havia um interesse em conhecer o outro. Ao entrarem em contato com os indígenas, os portugueses acreditavam que eles não possuíam crenças e, por isso, poderiam ser convertidos ao catolicismo. A conversão dos índios ocorreu pela convergência entre língua e doutrina religiosa, assim, as representações teatrais feitas pelos jesuítas com o intuito da catequese eram escritas em tupi-guarani e em português. Aos poucos, o sistema linguístico e o sistema do sagrado dos indígenas foram substituídos pelos códigos europeus. O objetivo era manter a unidade: “um só Deus, um só rei, uma só língua” (SANTIAGO, 2019, p.12). Ao evitar o bilinguismo, evitava-se também o pluralismo religioso. Segundo Santiago, o colonialismo gera uma sociedade de mestiços,

---

<sup>5</sup> Ano da primeira publicação, para as citações utilizaremos uma edição de E-book de *Uma literatura nos trópicos* (2019).

“cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone” (SILVIANO, 2019, p. 14). Conforme observa Hanciau, para que a cultura intelectual possa conquistar seu espaço de enunciação na história da cultura são necessários três procedimentos: “evitar o eurocentrismo, localizar a diferença e afirmar a identidade endógena” (HANCIAU, 2005, p. 128). Assim, Santiago demonstra como o código linguístico e o código religioso contribuíram para a perda da unidade e da pureza europeias, já que, pouco a pouco, se enriqueceram com as contribuições dos povos conquistados, reinando, assim, o hibridismo:

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato do seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. Em virtude do fato de que a América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira, não pode tampouco reencontrar sua condição de “paraíso”, de isolamento e de inocência, constata-se com cinismo que, sem essa contribuição, seu produto seria mera cópia [...] (SANTIAGO, 2019, p.14).

Por esse motivo, a fim de evitar o desaparecimento da sua cultura, o colonizado precisa reagir; a passividade já não é mais possível: “O silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas serve para apertar mais os laços do poder conquistador. Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra” (SANTIAGO, 2019, p.16).

Para discorrer sobre o conceito de entre-lugar e entender melhor essa estratégia de subjetivação para a construção de novos signos de identidade, partiremos de dois prefixos, o *des-* e o *re-*. Na língua portuguesa, o prefixo *des-* pode indicar um sentido contrário ao que é expresso pelo termo primitivo, como em controle/descontrole, necessário/ desnecessário, fazer/desfazer ou trazer uma ideia de intensidade ou efeito reforçativo, “o *des-*, nessa acepção, é um adendo sonoro que chama atenção para a palavra, um parasito que dá corpo a ela, põe-lhe em evidência” (SOUZA, 2007, p.5), a exemplo de inquieto/ desinquieto, aliviar/desaliviar, farelar/ desfarelar. Entretanto, esses dois sentidos não são tão opostos, pois ao contradizer alguma coisa há também um reforço, uma reiteração daquilo que se quer contrariar. Quando os portugueses chegaram às terras descobertas, um dos meios de dominação foi pela imposição da cultura europeia e a tentativa de apagamento da cultura dos autóctones, o que

gerou, posteriormente, uma busca pela tradição desses povos a fim de resgatar uma identidade nacional. Logo, ao tentar destruir a cultura do outro, os portugueses acabaram reforçando a existência desta. O fato de contradizer essas ideologias, não significa negá-las, mas “traçar da forma mais nítida os contornos de uma construção, para em seguida desconstruí-la, crítica e sistematicamente” (SOUZA, 2007, p.6).

O prefixo re- é utilizado por Santiago para atualizar a última parte de uma frase de Jacques Derrida. Ele substitui a palavra nascimento por renascimento para se referir a um “renascimento colonialista”, que surge quando a América percebe que sua originalidade não está na cópia do modelo europeu, mas no resgate da sua cultura que os conquistadores tentaram apagar.

Logo, o entre-lugar pode ser compreendido como lócus de repetição e diferença de discursos, da resistência do colonizado aos conceitos de unidade, pureza e autenticidade impostos pelo colonizador, conforme afirma Souza:

Sem poder se configurar como originalidade nem fechar suas portas ao estrangeiro para exercer sua "diferença essencial", a América Latina, entendida como *locus* de enunciação do entre-lugar, assume então, na trilha do pensamento de Derrida (1995), os sentidos do desvio semântico francês, operado pelo jogo da *différance*. Isso significa ser, ao mesmo tempo, diferimento, ou repetição e diferença, marca de contestação e contrariedade- ou para utilizar o termo de Silvano, marca de agressão. Nesse sentido, ao “macaquear” o colonizador, o índio, símbolo da própria resistência do colonizado não lhe repete automática e selvagemmente seus valores, mas os “simulacra” (o verbo nos é possível), expondo pela repetição e diferenciação a fragilidade e os mecanismos do discurso metafísico ocidental. Ao mesmo tempo, ele (o colonizado) enriquece seu poder de representação, porque utiliza desse próprio discurso para exercer uma resistência, daí sua atitude antropofágica: devorar, obter entender a força do outro (SOUZA, 2007, p. 8).

Para Santiago, é na literatura latino-americana que o discurso do entre-lugar se mostra mais contundente e é possível observar essa transgressão. O escritor do entre-lugar tem dois caminhos: reproduzir os discursos perpetuados pela cultura do dominador ou, “a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira por parte do artista que surpreende o original em suas limitações, desarticula-o e rearticula-o consoante sua visão segunda e meditada da temática apresentada em primeira mão na metrópole” (SANTIAGO, 2019, p. 56). Acreditamos que o discurso do entre-lugar pode ser aplicado não somente aos países da América Latina, mas a todos os territórios que sofreram processos semelhantes de dominação. Em *Nação crioula*, Agualusa ao retomar, quase um século depois, a personagem de Eça de Queiroz, Carlos Fradique Mendes, aponta um outro viés sobre a colonização portuguesa. Perspectiva que na época em que o romance português foi escrito seria inviável.

Em “O entre-lugar”, Hanciau remete à etimologia da palavra oxímoro para explicar a partir da terceira margem (entre-lugar) como projeto identitário pode ser construído: "Anulando fronteiras tradicionais, unem-se conceitos que se excluem mutuamente, com o objetivo de produzir novos sentidos" (HANCIAU, 2005, p. 130). Desse modo, ao romper com a unidade, a pureza e a autenticidade europeias, introduzindo na cultura do colonizador aspectos da cultura do colonizado, faz-se uma aglutinação desses elementos contrários, dando origem à crioulização.

Em síntese, seja pela desconstrução/reconstrução, seja pelos oxímoros, o entre-lugar, de que fala Santiago, trata-se de um espaço intermediário, onde podem surgir novas formas de pensamento, novas propostas de criação, cuja vitalidade está em unir e criticar o que as duas heranças culturais têm de original para poder criar algo novo, um processo de hibridação conforme os conceitos de Homi Bhabha<sup>6</sup>. O autor de *O local da cultura* (1998), traz a ideia do além para expressar esse entre-lugar da cultura, pois, para ele, a cultura está em trânsito, dando voz ao passado e ao futuro. Esse posicionamento evoca a figura de Janus, o deus romano dos portões e das pontes. Na mitologia, ele é representado por duas faces: uma voltada para o passado e o leste; outra voltada para o futuro e o oeste. Janus simboliza a ambivalência que permeia a condição de quem habita o entre-lugar, pois captura categorias dicotômicas e as ressignifica, borrando as fronteiras estabelecidas por perspectivas binárias e essencialistas.

### 1.3 Sobre o conceito de identidade

Os estudos sobre identidade não constituem um campo de investigação novo, pois, já na década de 1960, o antropólogo Fredrick Barth (1998) analisava a questão da identidade étnica. A etnicidade classifica os sujeitos em função de sua suposta origem, e a interação social é a base para realçar os traços étnicos de determinado grupo. Nessa definição, os indivíduos identificam-se e são identificados pelo outro, na dicotomia nós/ eles. Todavia, essa

---

<sup>6</sup> Homi Bhabha em entrevista a Jonathan Rutherford define a hibridação como um processo cultural que gera algo novo e irreconhecível. A hibridação é um terceiro espaço que emerge de dois outros momentos, mas que possibilita que outras posições possam emergir: “a importância da hibridação é que ela traz os vestígios daqueles sentimentos e práticas que a informam [...], e assim põe em conjunto os vestígios de alguns outros sentidos ou discursos” (BHABHA, 1996, p. 37).

interação social não acontece indiscriminadamente dentro e fora dos grupos, ela é regulada e organizada pelos grupos étnicos.

No artigo “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, Diego Villar demonstrar como “a teoria formal ou relativista da identificação étnica” e a “influência dos condicionantes materiais da etnicidade”, ideias centrais da teoria barthiana, estão subordinadas à premissa do ator racional (VILLAR, 2004, p. 166). A fim de compreender a natureza dos grupos étnicos, Barth utiliza conceitos da ecologia animal, da qual postulou quatro fundamentos (BARTH, 1956, apud VILLAR, 2004):

I - os grupos étnicos não se organizam em uma área natural fixa, pelo contrário, eles se distribuem em nichos específicos mediante fatores políticas e econômicos;

II - mais de um grupo étnico pode coabitar um mesmo nicho, caso explorem áreas distintas e, principalmente, se houver uma relação simbiótica entre eles;

III - se houver diferentes grupos étnicos no mesmo nicho, é natural os mais fortes dominarem os mais fracos;

IV - se grupos distintos explorarem o mesmo *locus*, mas o mais fraco é mais apto para explorar as áreas e recursos marginais, conseguirá coexistir com os outros dentro da mesma área sem muitos contratempos.

Em suma, diferentes grupos podem compartilhar o mesmo *locus*, criando entre si um *continuum* de vínculos entre a corresidência e a simbiose. Por outro lado, essa relação pode dar origem à competição e à inimizade. Os aspectos ecológicos não são muito aprofundados nos estudos barthianos, contudo, nota-se que é um dos fatores que condiciona as opções étnicas dos sujeitos. A demografia é outro elemento preponderante, pois a proximidade entre os grupos exerce influência na alteração ou manutenção das fronteiras, uma vez que entre elas pode haver o trânsito dos indivíduos e a troca cultural.

Barth critica o fato de a linguagem ser considerada um fator determinante da identidade étnica, conforme se vê com os gentílicos e etnônimos, ao que ele atribui a ocorrência a problemas de observação ou erros de tradução. Para ele, o grupo étnico não define uma cultura. O simples fato de os grupos compartilharem uma mesma cultura é uma consequência, não a causa ou explicação da etnicidade. Barth entende que os

[...] grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o "próximo" e o "distante". Tais contrastes se "ativam" ou não segundo os requisitos do contexto (VILLAR, 2004, p. 172).

Nessa lógica, as fronteiras atuam como zonas de inter-relação social, permitindo, portanto, que os grupos demarquem ou potencializem os limites étnicos. O vínculo com o ambiente também é um fator determinante para haver a ativação ou não de uma categoria étnica, uma vez que “um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias ideias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (BARTH, 1976a, p. 10-11, apud VILLAR, 2004, p. 172). Esse limite surge a partir da negociação entre os grupos, na qual os atores irão categorizar a si próprios e aos outros de acordo com elementos que consideram significativos em contextos precisos. Dessa forma, entende-se que os aspectos que assinalam a fronteira étnica não são imutáveis, no entanto, não apagam as características responsáveis por identificar os membros e não membros dos grupos.

No entanto, em situações específicas, a etnicidade será acentuada; em outras, pode ser inconveniente. Para Barth, é o sucesso do grupo que motiva essa mudança, já que a sociedade condena certas condutas e recompensa outras. Logo, para alcançar seus objetivos, as pessoas modificam suas escolhas de acordo com a conduta mais favorável socialmente. A partir dessa explicação, percebemos surgir as inquietudes da teoria barthiana, como a sobrevivência do mais apto, a superação das restrições impostas pelo meio, sejam elas naturais (ecológicas e demográficas) ou as provenientes da interação com os outros. Porém, tais condicionamentos influenciam as ações, as decisões e as escolhas do autor e não o sujeito propriamente. Dependendo do contexto e de como se ajustam ao *locus*, as ações podem ter êxito, gerando benefícios ao autor, ou podem ser fracassadas. Em outras palavras, a demarcação dos aspectos étnicos é definida por contextos específicos. A ação do sujeito precisa ser racional, ou seja, o ator individual tem que avaliar as alternativas, otimizar o meio e calcular os custos e os benefícios de suas decisões a fim de alcançar o objetivo esperado.

Para Villar, a problemática que envolve a abordagem de Barth gira em torno da definição do ator racional: quem seria o sujeito da etnicidade? Que fatores e motivações o põem em cena? Alguns pontos da teoria barthiana sobre o ator racional apresentam controvérsias, como a aliança parental, a liderança política e até mesmo a teoria da etnicidade. Não convém determinar os pontos questionáveis nos estudos de Barth por não ser o foco desta dissertação. No entanto, não há como negar a contribuição do teórico norueguês para os estudos de identidade, principalmente no que se refere ao “gatilho” da identidade, isto é, o que faz a identidade se ativar ou não em determinadas circunstâncias. Sendo satisfatória dentro do contexto, a identidade é preservada; caso contrário, será abandonada em favor de outras identidades, ou o ator modificará sua identidade para adequá-la às normas e, assim, ter mais

êxito. Em síntese, em certas situações, o trânsito de uma identidade para outra é mais vantajoso para o sujeito.

O intercâmbio cultural entre sujeitos – interculturalidade – destaca a relevância da identidade enquanto narrativa; ela é constituída quando narrada como uma história. As narrativas sobre os feitos dos heróis gregos, por exemplo, tinham como objetivo construir uma memória e uma identidade nacional. Com isso, criou-se uma memória coletiva, um “enunciado produzido pelos membros de um grupo a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (CANDAUI, 2012, p. 24). Com o deslocamento, os elementos que compõem o lugar antropológico são diluídos, a memória é o elo entre o sujeito e suas raízes. É por ela que os migrantes promovem estratégias para preservar suas tradições e a língua materna.

No final do século XX, os deslocamentos sociais e culturais fazem os indivíduos questionar concepções essencialistas ou fixas de identidade. Assim, a “crise de identidade” discutida por Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (HALL, 2006, p.09) resulta do abalo dos quadros de referência que davam ao indivíduo a sensação de pertinência em um universo centrado. Para Rogério Haesbaert, entretanto, a identidade móvel, ou seja, as múltiplas identidades, não representam uma crise, mas uma nova forma de construção identitária, “no sentido de uma nova ‘identidade autoconsciente’ da sociedade contemporânea” (HAESBAERT, 2012, p. 28). A identidade em si é uma construção simbólica e social, por esse motivo, é conflitante, pois o sujeito pode assumir duas ou mais identidades. Há estudos que apontam o caráter relacional da identidade, ou seja, ela depende de outra identidade para existir, sendo ao mesmo tempo um meio de inclusão e de exclusão. A identidade, portanto, seria marcada pela diferença. Outras perspectivas, como a de Dennys Cuche (1999), apontam um caráter estratégico na identidade, na qual esta seria um processo de identificação, o que explicaria o deslocamento de identidade, por meio do qual ela se construiria, se reconstruiria e se desconstruiria segundo as situações, estando sempre em movimento. Em *Nação crioula*, a personagem central, Fradique Mendes, transita por diferentes espaços e culturas e, conseqüentemente, sofre o impacto desses encontros interculturais, ao ponto de, ao longo da narrativa, descrever-se como um quase africano. Impacto semelhante ocorre com Ana Olímpia, a quem é atribuída outra nacionalidade ao retornar ao seu país de origem.

Neste trabalho, optamos pela abordagem teórica de dois estudiosos do conceito de identidade: Stuart Hall e Dennys Cuche. Evidentemente, outros estudos também serão citados, mas o foco será na perspectiva teórica desses dois autores.

### 1.3.1. Identities in crisis

O propósito de Stuart Hall em *Identidade cultural na pós-modernidade* (2006) era explorar algumas questões sobre identidade cultural e avaliar se realmente existe uma crise da identidade e quais as suas prováveis consequências. Todavia, o autor tinha ciência do quão complexa era esta tarefa, até porque, na época da publicação do livro, em 1990, o conceito de identidade era muito pouco desenvolvido, por isso, as suas afirmações não eram conclusivas e poderiam ser contestadas.

De acordo com Hall, um tipo de mudança estrutural no final do século XX estava fragmentando as identidades pessoais, que, no passado, eram vistas como sólidas. Essas transformações foram causadas pelo deslocamento ou descentralização do sujeito, “tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto” em relação à sua própria identidade (HALL, 2006, p. 09). Tais fenômenos constituem a crise da identidade, que representa o declínio das velhas identidades, “fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2006, p. 07). A partir daí, Hall decide examinar as três concepções de identidade.

A primeira é a concepção de identidade do sujeito do Iluminismo, quando se acreditava que o indivíduo era totalmente unificado. Pressupunha-se que o sujeito já nascia com a identidade formada, e a identidade se desenvolvia ao longo de sua existência, mas sem perder a essência, mantendo-se a mesma. Essa é uma concepção individualista tanto do sujeito quanto da identidade.

A segunda diz respeito ao sujeito sociológico. Essa concepção era mais consciente da complexidade do mundo moderno e da inviabilidade do núcleo interior do indivíduo ser autossuficiente. Nessa perspectiva, a identidade era formada na relação com as outras pessoas, as quais “mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava” (HALL, 2006, p. 11). Portanto, era necessária a interação entre o indivíduo e a sociedade para a formação e modificação da identidade. Na concepção sociológica, há a interação entre o mundo pessoal e o mundo público, assim sendo, o sujeito se projeta na identidade cultural, ao mesmo tempo que internaliza seus significados e valores, tornando-se parte dela. Dessa maneira, ambos, sujeitos e mundos culturais, se estabilizam. É nesse ponto que se observa a mudança, pois “as identidades que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e

institucionais” (HALL, 2006, p. 12). Com isso, as identidades que eram unificadas e estáveis tornaram-se fragmentadas, compostas por várias identidades, sendo algumas delas contraditórias ou não resolvidas. A concepção de sujeito sociológico é notável no protagonista de *Nação crioula*, pois o seu núcleo passa a sofrer as influências do meio externo e das interações sociais que atravessam o seu mundo pessoal.

A terceira concepção surge de todo esse processo, é a identidade do sujeito pós-moderno, cuja formação é contínua, uma “celebração móvel”, já que os sistemas culturais que representam ou interpelam os indivíduos também estão em constante transformação. As mudanças não são biológicas, mas históricas, por essa razão, o “sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2006, p. 13). Como o “eu” é formado por identidades contraditórias, não há identificações permanentes, e

[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Pensar na identidade como plenamente unificada e completa é uma fantasia. As sociedades contemporâneas estão em constante mudança, “elas são caracterizadas pela diferença; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ – isto é, identidades – para os indivíduos” (HALL, 2006, p.17).

Nesta dissertação, buscaremos demonstrar que em *Nação crioula*, romance que tem como contexto a escravidão e o colonialismo, o discurso do narrador – obviamente resultante do olhar do autor contemporâneo – aponta para posições de sujeito que o levam a adotar uma postura mais ativa quanto a esses temas, resultando, inclusive, em seu engajamento no movimento abolicionista.

Stuart Hall traça um esboço de como os discursos e práticas moldaram uma definição de identidade “centrada” nas sociedades modernas e de que forma foi adquirindo uma definição mais sociológica, tornando-se “descentrada” na modernidade tardia. Tarefa essa que não é fácil e, segundo Hall, tende a simplificar a “história do sujeito moderno” (HALL, 2006, p.24), mas que permite esboçar de forma aproximada como a conceptualização do sujeito mudou durante a modernidade.

Foi a partir do Humanismo Renascentista do século XVI e do Iluminismo do século XVIII que nasceu a concepção do “indivíduo soberano”. Antes disso, acreditava-se que as

tradições e as estruturas eram divinamente estabelecidas, não permitindo ao sujeito modificar sua posição na “grande cadeia do ser”. Muitos movimentos importantes contribuíram para romper com essa visão do sujeito como a Reforma e o Protestantismo, o Humanismo Renascentista, as revoluções científicas e o Iluminismo, que tinham no indivíduo uma existência primária e que as leis e formas de sociedade derivavam dessa nova versão da lei natural, logo, os processos da vida moderna estavam centrados no “sujeito-da-razão”. A primeira contribuição a essa nova perspectiva surge com o “sujeito cartesiano”, de Descartes; um indivíduo pensante, racional e consciente. Depois veio o conceito de “mesmidade do ser racional”, de John Locke. O sujeito da razão, do conhecimento e da prática estava “sujeitado” às consequências dessas práticas. Por meio da economia moderna que surge uma noção mais social do sujeito. Essa concepção foi favorecida pelos estudos de Darwin, que fundamentaram a razão e a mente como aspectos biológicos do ser humano, e pelo surgimento das novas ciências sociais.

A teoria da socialização advém dos estudos sociológicos, que criticavam o “individualismo racional” do sujeito cartesiano. Para a sociologia, “os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas” (HALL, 2006, p. 31). No entanto, o surgimento do Modernismo traz à tona um quadro mais perturbador do sujeito e da identidade: “a figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano de fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal” (HALL, 2006, p. 32).

O descentramento do sujeito, segundo Hall, ocorre na esteira de uma série rupturas ocorridas nos discursos do conhecimento na modernidade tardia: a reinterpretação do pensamento marxista na década de 1960, a descoberta do inconsciente por Sigmund Freud, as teorizações de Ferdinand de Saussure sobre a língua, os estudos de Michel Foucault acerca do poder disciplinar e o impacto do feminismo tanto como crítica teórica, quanto como um movimento social. Não objetivamos discutir cada uma dessas rupturas, mas sintetizar o pensamento de Hall ao atribuir o surgimento das identidades contraditórias e fragmentadas do sujeito pós-moderno aos efeitos desestabilizadores dessas rupturas sobre as ideias da modernidade tardia (HALL, 2006, p.46).

Outra discussão conduzida por Hall diz respeito à concepção de Benedict Anderson (2008) das culturas nacionais como comunidades imaginadas. Ao nos identificarmos como pertencentes a uma determinada nacionalidade, percebemo-nos como membros de uma sociedade, grupo, estado ou nação. Mesmo essas definições sendo metafóricas, são importantes para inserir no sujeito um sentimento de pertencimento. Hall argumenta que:

[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas; no interior da *representação*. (...) Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos –*um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional (HALL, 2006, p. 48-49, grifo do autor).

Sendo assim, a nação é uma comunidade simbólica que gera um sentimento de lealdade e identidade. As culturas nacionais são compostas por símbolos e representações, elas são

[...] um *discurso* - um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (...). As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades (HALL, 2006, p.50-51, grifo do autor).

Esses sentidos são formados pela propagação de estórias sobre a nação, criando, pois, memórias coletivas, que conectam presente e passado e constituem a uma ideia de nacionalidade. É o conceito de “comunidade imaginada”, formulado por Benedict Anderson (ANDERSON, 2008, p. 32).

Para Hall, a narrativa de uma cultura nacional tem cinco pilares de sustentação. Em primeiro lugar, os membros de uma nação compartilham de uma mesma narrativa. Ela conecta as vidas desses indivíduos a um destino nacional preexistente a eles e que permanece existindo mesmo que eles morram, já que compõem “as histórias e as literaturas nacionais, a mídia e a cultura popular” (HALL, 2006, p. 52). Essas narrativas fornecem os símbolos, as estórias, os eventos históricos, os rituais nacionais, tudo que representa o sentimento de pertencer a uma nação.

Em segundo lugar, há uma noção da identidade nacional representada como primordial, ligada às origens, à tradição. Os elementos essenciais formadores do caráter nacional seriam imutáveis, contínuos e unificados.

A terceira é construída pela invenção da tradição. Tradições que parecem antigas, na verdade, são recentes ou inventadas. Elas buscam criar normas de comportamento e valores através da repetição.

A quarta estratégia discursiva é constituída pelo *mito fundacional*: “uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’” (HALL, 2006, p. 54-55). Tal prerrogativa permite que povos desprivilegiados possam conceber uma história alternativa sobre sua fundação, como as nações que foram colonizadas. A *Eneida*, de Virgílio, é um poema épico contratado pelo Imperador Augusto para contar os

feitos do Império Romano. No poema, cabe a Enéias construir uma nova Tróia, assim sendo, o texto conta a história da fundação de Roma. Uma versão bem mais nobre do que a original, baseada em sequestros, estupros e assassinatos.

A quinta narrativa da cultura nacional é baseada na ideia de um povo puro, original. Uma perspectiva simbólica da identidade nacional, já que esses povos dificilmente exercem o poder no desenvolvimento da nação. Para Hall, as narrativas da cultura nacional não são modernas. Elas são ambíguas, buscam uma relação com o passado glorioso e, ao mesmo tempo, vislumbram uma modernização.

Para constituir uma nação unificada, uma cultura nacional precisa ter um legado de memórias, o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar sua herança. Ela busca unir seus membros em uma identidade cultural que os represente como parte de uma mesma família nacional, independentemente das diferenças que existem entre eles. Será que a identidade nacional consegue anular as diferenças culturais? A unificação das nações ocorreu por processos de conquista violenta, nos quais houve a supressão das diferenças culturais. Além disso, as nações são formadas por pessoas de diferentes classes sociais, gêneros e grupos étnicos diversos. Outro aspecto é que as nações ocidentais modernas exerceram a hegemonia cultural sobre os territórios por elas colonizados. Hall observa que as culturas nacionais, na verdade, constroem um *dispositivo discursivo* no qual a diferença é representada como unidade ou identidade. A unificação das identidades culturais é também uma fantasia, já que são atravessadas por diferenças internas e inúmeras divisões. É o poder cultural que tenta unificar as culturas nacionais ao representá-las como expressão cultural de “um único povo”. Características como a língua, os costumes, a religião, as tradições e o sentimento de lugar, são partilhadas por uma sociedade, compondo a etnia desse povo. Contudo, como afirma Weber (2006), a identidade étnica não é “primordial”, e sim resultado de um processo histórico; ela é uma construção. Muitas identidades étnicas que parecem ser seculares são, na realidade, construções históricas recentes. Logo, a etnia é outro mito fundacional, uma vez que as “nações modernas são, todas, híbridos culturais” (HALL, 2006, p. 62). A dificuldade de utilizar critérios raciais para unificar a identidade nacional é que a raça não é uma categoria biológica ou genética, mas sim uma categoria discursiva, ou melhor, uma “categoria de atribuição”, ou seja, ela é “resultado da interação de um grupo com outros grupos” (WEBER, 2006, p. 244) que diferencia socialmente os grupos por características físicas, como cor da pele, textura do cabelo, traços faciais etc. Na história da Humanidade, vimos como o conceito de raça serviu para a exploração e extermínio de nações inteiras por outras que se

consideravam superiores. A mesma ideologia também foi utilizada no apagamento de diversas culturas e, até hoje, contribuí para inferiorizar a cultura de grupos minoritários.

Segundo Hall, a globalização exerce efeito sobre as identidades culturais nacionais. Ela permite o contato entre comunidades, “tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado” (HALL, 2006, p. 67). Com essa conexão, as combinações de espaço-tempo são alteradas, provocando, dessa forma, uma mudança da noção de sociedade como um sistema delimitado. A globalização diminui as distâncias, dando a impressão de que o mundo parece menor, que os acontecimentos em determinado lugar podem impactar os sujeitos em outras localidades mais distantes. Remodelar as relações de espaço-tempo tem efeitos profundos na representação das identidades, porque todas “estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos” (HALL, 2006, p. 72). O espaço está relacionado a um lugar específico e familiar, ligado às práticas sociais que serviram para moldar e formar as identidades. O tempo localiza os eventos históricos nacionais que serviram para compor as identidades, como as tradições, os mitos de origem e as narrativas da nação. Assim, a globalização tem grande influência nas identidades culturais, podendo desintegrá-las, reforçá-las ou criar identidades híbridas. Conforme argumenta Hall:

*Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” – como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens – entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. À medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural (HALL, 2006, p. 74, grifo do autor).*

Para Hall, não se pode pensar que a globalização está ocasionando a “homogeneização” das identidades nacionais. Primeiramente, porque a globalização desperta o interesse pelo local. Desse modo, ela vai “produzir, simultaneamente, *novas* identificações ‘globais’ e *novas* identificações ‘locais’ (HALL, 2006, p. 78, grifo do autor). Em segundo lugar, a globalização não é distribuída de forma igualitária entre as populações ao redor do mundo. A terceira crítica a esse argumento é que sabendo que a globalização é um processo desigual, parece que ela é um fenômeno ocidental, priorizando transmitir a cultura do Ocidente em detrimento da restante, como se a cultura ocidental também não fosse influenciada por outras.

Muito embora a discussão de Hall acerca da identidade cultural esteja situada no que se convencionou chamar de pós-modernidade, ela pode iluminar a leitura que propomos de *Nação crioula*, uma vez o autor não escreve o seu romance segundo uma ótica colonial. Pelo

contrário, é com o olhar contemporâneo que ele dialoga com a História. Ao fazê-lo, ele aborda os impactos dos valores africanos na tradição lusitana, da qual Fradique Mendes é o maior representante.

### 1.3.2. Estratégias de identificação

No sexto capítulo do livro *A noção de cultura nas ciências sociais* (1999), intitulado “Cultura e identidade”, Dennys Cuche critica o fato de remeterem a identidade a questões da cultura. Segundo ele, há “o desejo de ver cultura em tudo, de encontrar identidade para todos” (CUCHE, 1999, p. 175), associando-se, assim, as crises culturais às crises de identidade. Para o autor, “a moda da identidade é um prolongamento do fenômeno da exaltação da diferença que surgiu nos anos 70” (CUCHE, 1999, p. 175), fazendo, por um lado, a apologia da sociedade multicultural, ou, por outro, a valorização da ideia de que cada um mantivesse sua identidade, sendo um ato mais individual. As noções de cultura e identidade são diferentes, já que pode haver a noção de cultura mesmo que não haja a consciência de identidade, enquanto as estratégias de identidade podem manipular ou modificar a cultura. Para Cuche, a cultura depende de processos inconscientes, e a identidade é necessariamente consciente, visto que remete às normas de vinculação e oposições simbólicas.

Cuche faz um panorama dos estudos sobre identidade. Nas ciências sociais, por exemplo, o conceito de identidade cultural é polissêmico e fluído. Para a psicologia social, “a identidade é um instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social de um indivíduo” (CUCHE, 1999, p. 177). Dessa forma, a identidade social seria o resultado do “conjunto de vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc.” (CUCHE, 1999, p. 177), ou seja, ao mesmo tempo em que o indivíduo se localiza dentro desse sistema social, ele é localizado socialmente. A identidade social não se refere somente aos indivíduos, mas também aos grupos, podendo indicar os membros de determinado grupo e distingui-los de outros. Assim sendo, a identidade cultural é ao mesmo tempo um fator de inclusão/ exclusão, ao indicar que sujeitos pertencem ou não a um grupo, com base na diferença cultural. Contudo, vemos que tais teorias suscitam um questionamento: será que todos os membros de um grupo social possuem as mesmas características? Por mais reduzido que seja o grupo, cada indivíduo irá apresentar elementos que o diferenciam dos outros. Ademais, pensando nos conceitos de

Mikhail Bakhtin (2008) sobre a alteridade, a interação entre os grupos é um fator importante para a formação da identidade.

Outra teoria questionada por Cuche relaciona a identidade cultural às raízes, à origem de um grupo. A ideia de “naturalização da vinculação cultural” representa a identidade cultural como uma herança biológica transferida ao indivíduo, situando-o em um grupo original. Nessa concepção, “a identidade seria preexistente ao indivíduo que não teria alternativa senão aderir a ela, sob o risco de se tornar um marginal, um ‘desenraizado’” (CUCHE, 1999, p.178). Dessa forma, a identidade não evoluiria, e o indivíduo seria mais passivo nesse processo, pois não teria influência sobre sua identidade. Além disso, associar a identidade cultural à origem, suscita teses mais radicais que veem no patrimônio genético elementos formadores da identidade, trazendo discussões como as de diferenças raciais.

Na abordagem culturalista, a ênfase é dada na herança cultural, isto é, nas interações sociais que o indivíduo faz no interior do seu grupo. Entretanto, também nessa abordagem a identidade é definida como preexistente ao indivíduo, uma que ele deve interiorizar as características do seu grupo para fazer parte dele. Já a teoria “primordialista” considera que a vinculação ao grupo étnico é a primeira e a mais importante vinculação do indivíduo, em que as conexões são mais determinantes devido a uma genealogia comum.

Nesses estudos, a identidade é definida por meio de critérios determinantes (objetivos): a língua, a religião, a psicologia coletiva, a cultura e o território. Assim, grupos que não se enquadram nesses critérios não podem “reivindicar uma identidade cultural autêntica” (CUCHE, 1999, p.180). Por outro lado, para os “subjettivistas”, a identidade etnocultural é um sentimento de pertencimento ou de identificação com uma coletividade imaginária. O problema dessa perspectiva é que pode levar a uma escolha arbitrária da identidade, na qual cada indivíduo teria autonomia para escolher a sua identidade.

A partir dessas análises, Cuche demonstra a problemática de abordagens puramente objetivas ou subjetivas. Para ele, só o contexto relacional pode explicar o porquê de a identidade ser afirmada ou reprimida de acordo com as circunstâncias.

A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais (CUCHE, 1999, p.182).

A construção da identidade é elaborada pela relação de oposição entre um grupo e outros. Desse modo, a identidade resulta da interação entre os grupos e “os procedimentos de diferenciação que eles utilizam em suas relações” (CUCHE, 1999, p.182), construindo-se e

desconstruindo-se constantemente por meio de trocas sociais: “Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra” (CUCHE, 1999, p.183). É por meio da interação social que, por exemplo, a identidade de Fradique Mendes é reconstruída.

Cuche prefere adotar o conceito de “identificação” no lugar de “identidade”, já que “a identidade é resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional”, sendo ela também relativa (CUCHE, 1999, p. 183). Logo, a identificação pode gerar a confirmação da identidade (“autoidentidade”) ou uma imposição (“heteroidentidade”). A “heteroidentidade” é definida pelos outros, podendo gerar identificações paradoxais. Já a “autoidentidade” terá maior ou menor legitimidade que a “heteroidentidade”, dependendo da situação relacional, isto é, particular da relação de força entre os grupos de contato – que pode ser uma relação simbólica” (CUCHE, 1999, p. 184). Nessa relação de forças, a “heteroidentidade” se traduz pela estigmatização de grupos minoritários, levando à concepção da “identidade negativa”, pois tem relação com a aceitação e interiorização de uma imagem criada pelo outro. Em muitos casos, a identidade negativa resulta na tentativa de eliminar os sinais exteriores da diferença. Assim sendo,

A identidade é então o que está em jogo nas lutas sociais. Nem todos os grupos têm o mesmo “poder de identificação”, pois esse poder depende da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos. Nem todos os grupos têm o poder de nomear e de se nomear (CUCHE, 1999, p. 186).

Cuche cita o artigo de Pierre Bourdieu “A identidade e a representação” (1989), no qual o sociólogo francês explica a relação entre o poder e a identidade, posto que os que têm a autoridade e o poder podem impor suas próprias definições e podem definir outros, modificando, dessa forma, o sistema de classificação dos grupos. Conseqüentemente, a classificação causa a “eticização” dos grupos subalternos, eles passam a ser identificados por características quase imutáveis, tornando-os muito diferentes para serem associados à direção da sociedade.

É o que ocorre, por exemplo, com os povos do interior em *Nação crioula*. Eles são estigmatizados pelos mestiços, porque trabalham. Para os mestiços, o trabalho é uma atividade insalubre e inferior, praticada somente por selvagens e escravos: “Os mulatos (...) desprezam todos os povos do interior porque trabalham, e ainda mais os desprezam porque sendo negros querem continuar assim” (AGUALUSA, 2001, p. 16). A rivalidade entre esses grupos dá-se também por questões culturais. Os mestiços, por serem filhos de portugueses, incorporaram a língua e a cultura do país de origem dos seus pais. Os povos do interior

mantêm suas tradições africanas e recusam-se a aprender o português. Para os mulatos, os pretos do mato são um entrave ao desenvolvimento do país.

Nesse contexto, nota-se que a imposição de diferenças serve mais para legitimar a identidade do grupo dominante do que para reconhecer as especificidades culturais, podendo gerar a segregação de grupos minoritários. As diferenças identitárias entre os grupos sociais se tornam mais evidentes nas subclasses, que, segundo Marcielly Cristina Moresco e Regiane Ribeiro retomando Zygmunt Bauman, são aqueles a quem a identidade é negada. Nessa parcela da sociedade inclui-se “a mãe solteira, o evasivo da escola, os desterritorializados, os refugiados, o usuário de drogas, o adolescente infrator e todos aqueles exilados dos limites da sociedade” (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 175). Esses indivíduos não só compartilham a ausência de identidade como também a condição de deslocados, eles são sujeitos dos não-lugares, pois habitam ambientes planejados para distingui-los dos espaços onde vivem as pessoas “normais”.

O conceito de identidade também é pensado no âmbito dos Estados-Nações, já que é o Estado quem regulamenta e controla a identidade. Entretanto, quando pensamos no pluralismo cultural presente nas nações, qual identidade será privilegiada? Como o Estado visa a monoidentificação, a “ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais. Sua lógica radical é a da purificação étnica” (CUCHE, 1999, p.188). Com a gerência do Estado sobre a identidade dos sujeitos, os grupos ficam menos livres para definir suas próprias identidades. Logo, o Estado-Nação moderno se mostra mais rígido na concepção e no controle da identidade do que as sociedades tradicionais. Estas sociedades deixam espaço para a novidade e para a inovação social, não definindo as identidades de uma vez por todas, por isso são denominadas de “sociedades com identidade flexível”. A ação do Estado provoca reação por parte dos grupos minoritários, que buscam

[...] reapropriar os meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos, concebida pelo grupo dominante. Trata-se então da transformação da hetero-identidade que é frequentemente uma identidade negativa em uma identidade positiva (CUCHE, 1999, p. 190).

A problemática em questão é a possibilidade de os indivíduos que sofrem com a discriminação se unirem em coletividade para buscar reconhecimento, dando origem a uma identidade exclusiva. Ao se inserir em uma identidade etnocultural, o sujeito corre o risco de apagar a sua individualidade. Em um grupo, cada indivíduo possui sua heterogeneidade, não há uma identidade unidimensional. Na realidade, “o indivíduo que faz parte de várias culturas

fabrica sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais. O resultado é, então, uma identidade sincrética e não dupla, se entendermos por isso uma adição de duas identidades para uma só pessoa” (CUCHE, 1999, p. 193). A concepção de uma identidade sincrética dialoga com os estudos de Édouard Glissant sobre a criouliização, que veremos mais à frente. Embora a identidade seja multidimensional, ela não perde sua unidade. Cuche faz uma analogia às bonecas russas para explicar como as identidades estão encaixadas umas nas outras.

A partir do momento que entendemos que a identidade é flexível, isso indica que ela pode ser reformulada ou até mesmo manipulada. É o que Cuche identifica como “estratégia de identidade”, condição em que o indivíduo a utilizaria como uma estratégia de manobra por causa das lutas sociais que cerceiam a classificação da identidade, levando em conta a situação social, a relação de força entre os grupos, as manobras dos outros etc. (CUCHE, 1999, p.196). Um exemplo de estratégia de identificação é quando o indivíduo esconde sua identidade para evitar discriminação, o exílio ou, até mesmo, o massacre. Em *Os emigrantes*, de W. G. Sebald, por exemplo, o Dr. Henry Selwyn esconde sua origem judaica para evitar represálias. A primeira atitude que a personagem toma é trocar seu nome judeu por um nome inglês. Sendo assim, esses grupos que vivem nas subclasses ou assumem sua posição de minoria, ou utilizam “máscaras” para conseguirem ser socialmente aceitos.

Cuche cita Bourdieu, cuja perspectiva sobre o caráter estratégico da identidade era que o indivíduo não tinha perfeita consciência dos objetivos pretendidos e que tal estratégia tem a vantagem de dar conta dos fenômenos de eclipse ou de despertar de identidade. Para Cuche, o conceito de estratégia pode explicar o que chamamos de deslocamento de identidade, em que ela se constrói, se reconstrói e se desconstrói segundo as situações, estando sempre em movimento. Portanto, toda a identificação é uma diferenciação, na qual se busca “marcar” os limites entre “eles” e “nós”, estabelecendo, portanto, o que se pode chamar de “fronteiras”. Essa “fronteira” surge da “vontade de se diferenciar” e do “uso de certos traços culturais como marcadores de uma identidade específica” (CUCHE, 1999, p. 200). Com isso, nota-se que ao participar de uma determinada cultura não indica automaticamente que se tem certa identidade particular. Cada grupo pode se identificar de modo diferente com a cultura, até mesmo se opondo a ela. Desse modo, “a etnicidade que é o produto do processo de identificação, pode ser definida como a organização social da diferença cultural” (CUCHE, 1999, p. 201), pois é por meio de mecanismos de interação que a cultura é utilizada de forma estratégica e seletiva para manter ou questionar as “fronteiras” coletivas. Mesmo que grupos étnicos permaneçam em contato durante um longo período não haverá, necessariamente, o

apagamento das diferenças culturais; pelo contrário, essas diferenças poderão ser reforçadas como um mecanismo de defesa simbólico das fronteiras de identidade. Contudo, não significa dizer que essas fronteiras não podem sofrer alterações; mudanças econômicas, políticas e sociais podem ocasionar o deslocamento de fronteiras. São essas fronteiras que Agualusa pretende confundir em *Nação crioula*, ao aproximar a cultura angolana a outras culturas. O objetivo é comprovar que mesmo integrando tradições diferentes, todas as culturas têm pontos de contato. Então, de acordo com Cuche, se “admitirmos que a identidade é uma construção social, a única questão pertinente é: ‘Como, por que e por quem, em que momento e em que contexto é produzida, mantida ou questionada certa identidade particular?’” (CUCHE, 1999, p. 202). O importante não é saber quem verdadeiramente pertence a tal identidade, mas sim o porquê de recorrer a tal identificação.

#### 1.4 A polarização das identidades no período colonial

O estabelecimento da sociedade capitalista e o expansionismo geográfico possibilitaram à Europa impor seus valores em um movimento denominado Eurocentrismo. O contato entre os europeus e os nativos das colônias permitiu que, sob a égide de uma função civilizatória, a cultura e a religião europeia fossem impostas a povos tidos como aculturados. Tal fato gerou o genocídio de populações inteiras, além do apagamento de parte da história desses grupos.

Como justificativa para dominar outros povos, o discurso colonial culminou na divisão do mundo entre o “nós” (europeus, cultos, civilizados, superiores) e o “eles” (não europeus, incultos, bárbaros, inferiores)<sup>7</sup>, já que a identidade dominante só é um fato político quando em confronto com identidades subalternas. A condição do colonizado também era expressa pela cor da pele, sendo este o sinal exterior da inferioridade da raça. Ao homem negro foi negada a humanidade. Conforme afirma Frantz Fanon (2008):

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa

---

<sup>7</sup> Fanon analisa uma perspectiva inversa desse paradigma, na qual a Europa é uma criação das suas colônias. Logo, a “teoria pós-colonial analisa não apenas as relações entre o colonizador e o colonizado, mas também a maneira como a construção do primeiro acontece através da fabricação do segundo, em condições de hierarquização e outremização” (BONNICI & GONÇALVES, 2005, p. 151).

qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo [...] (FANON, 2008, p. 94).

A inferioridade do negro colonizado possibilitava a afirmação da superioridade do colonizador branco. Assim, a diferença era reconhecida, mas apenas no que implicasse a inferioridade do outro, sendo justificativa para a discriminação do colonizado (MBEMBE, 2001, p. 179). Portanto, conforme aponta Thomas Bonnici (2009),

Embora o binômio centro/margem seja uma noção binária, ela define o que ocorreu na representação dos indivíduos durante o período colonial. O mundo foi dividido em duas partes, hierarquicamente constituídas, e o centro se consolidava apenas através da existência do outro colonizado. Segue-se que o centro, a civilização, a ciência, o progresso existiam porque havia todo um discurso sobre a colônia, a selvageria, a ignorância, o atraso cultural. Constituindo-se o centro e relegando tudo o que havia fora dela como periferia da cultura e da civilização, a Europa sentia-se na incumbência (missão) de colocar, sob diversos pretextos, essa margem em seu âmbito (BONNICI, 2009, p. 264).

A polarização das sociedades coloniais pautava-se na pressuposta incapacidade dos povos considerados inferiores de se desenvolverem sem a ajuda dos europeus, sendo assim, “a partida do colono significaria para eles [os colonizados] o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização” (FANON, 1968, p. 175). No romance *Nação crioula*, a personagem Arcênio de Carpo Filho utiliza esse discurso como justificava para não libertar os negros escravizados: “Não os podemos libertar porque os desgraçados não saberiam o que fazer com essa liberdade” (AGUALUSA, 2001, p. 41). Com isso, a tarefa civilizadora e a tutela patriarcal surgem como pretexto para a exploração dos nativos e a aquisição de matérias-primas a fim de abastecer as nações em desenvolvimento industrial. Tal fato reitera o posicionamento de Aimé Césaire (1978) de que a colonização não é o projeto de evangelização, nem filantropia, mas um ato “do aventureiro e do pirata, do comerciante e do amador, do pesquisador de ouro e do mercador” (CÉSAIRE, 1978, p 14).

Para o colonizador, os nativos tampouco possuíam as habilidades para se representar, por isso, seus relatos só poderiam ocorrer através da escrita e da manipulação dos grupos europeus. Assim, as narrativas coloniais representavam o sujeito colonizado segundo a ótica hegemônica. Em relação à África, Achille Mbembe aponta as tentativas de desconstrução da tradição africana ou de demonstrar que esta foi inventada, pois, a “África enquanto tal só existe na base de texto que a constituiu como ficção do Outro” (MBEMBE, 2001, p. 186). A força dessas narrativas é tanta, que ainda que o colonizado reivindique o direito de falar por si mesmo, corre o risco de se deixar influenciar pelo discurso preestabelecido.

Considerando-se que os “discursos são produzidos dentro de um contexto de luta de poder” (BONNICI, 2009, p. 258), ao ser internalizado pelos sujeitos, o discurso organiza a forma por meio da qual eles veem o mundo, colocando-os, conscientemente, como um elo na cadeia de poder. Assim, o discurso reforça o poder, mas também pode subvertê-lo. Ele é o lugar do conflito, da resistência.

Todo conhecimento é produzido historicamente dentro de um sistema de valores, que tende a tornar o cultural em natural. Pierre Bourdieu denomina esse recurso de poder simbólico. Na sua obra de mesmo nome, ele define o poder simbólico como um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7-8). Há diferentes universos simbólicos presentes na sociedade, a exemplo dos mitos, da língua, da arte, das ciências. Tudo constitui instrumento de conhecimento e de construção do mundo. Bourdieu chama esses elementos de “estruturas estruturantes”, pois objetivam dar sentido ao mundo e se definem pelo consenso. Por outro lado, existem as “estruturas estruturadas”, formas de classificação arbitrárias e determinadas socialmente. Elas são centradas na estrutura. Os sistemas simbólicos agregam as duas características, pois só podem exercer um poder estruturante de comunicação e de conhecimento porque são estruturados. Portanto, as verdades/ produções simbólicas servem a interesses particulares, que tendem a apresentá-las como interesses universais, comuns ao grupo; enquanto o mito é um produto coletivo e coletivamente apropriado. No campo da produção simbólica, existe a luta simbólica entre as classes, na qual os “sistemas simbólicos” irão se distinguir conforme são produzidos ou apropriados pelos grupos.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição e de legitimação da dominação, que às relações contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Dentro da luta simbólica entre os grupos, as classes dominantes procuram definir o mundo social conforme seus interesses e impor suas posições ideológicas a fim de legitimar o seu poder de dominação. As verdades sempre são duplamente determinadas, ou seja, elas devem suas características mais específicas não só aos interesses das classes que representam, mas também aos interesses específicos daqueles que as produzem e à lógica do campo de produção. O efeito ideológico consiste na imposição de sentidos sob a aparência legítima de

taxionomias, como as religiosas, filosóficas, jurídicas etc. Logo, o poder simbólico só produz efeito quando é reconhecido pelos sujeitos, isto é, ele não pode ser visto como uma ação arbitrária. Ele é uma forma irreconhecível, legitimada de outras formas de poder. Com isso, nota-se como o discurso colonial serviu para criar as diferenças e as discriminações que embasam a hierarquização racial e cultural, conforme afirma Homi Bhabha:

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (...), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma "nação sujeita", apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. Portanto, apesar do "jogo" no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um "outro" e ainda assim inteiramente apreensível e visível (BHABHA, 1998, p. 111).

Tais práticas serviram para manipular os povos que eram considerados inferiores aos europeus, negando a estes sua identidade e impondo a cultura europeia como meio de civilização. No texto “Para uma crítica africana dos estudos pós-coloniais (contra o cânone ocidental, outros cânones e globalética)”, Luís Kandjimbo aponta as três instituições em cujas autoridades medievais europeias concentravam seu poder: a universidade, o direito e a igreja. Esse controle facilitava a preservação e a reprodução da tradição cultural ocidental.

Entretanto, não podemos pensar que os colonizados não mostravam resistência às ideologias e aos valores europeus. As lutas não eram a única forma de desafiar o poder do colonizador; a paródia, a mímica, as estratégias carnavalescas e a cortesia dissimulada também serviam como elemento de oposição. De acordo com Kandjimbo, as reflexões sobre o ensino dos cânones literários europeus no contexto africano já ocorriam na primeira metade do século XX em duas frentes. No plano interno, com as manifestações do nativismo, o movimento pan-africanista e a teoria da Negritude. No plano externo, esses movimentos “transformaram-se em fatores de uma reivindicação política e cultural que culminam com a formação de instâncias legitimadoras de um discurso teórico e ideológico sistemático” (KANDJIMBO, 2016, p. 12). As produções dessa época visavam descanonizar as obras literárias coloniais e criar cânones literários que correspondessem às raízes culturais africanas advindos das literaturas orais e das literaturas escritas nas línguas africanas e europeias.

Bonnici afirma que quando o colonizado tem consciência da sua condição e enfrenta o opressor, ocorre o processo de *agência*, isto é, “a capacidade de alguém executar uma ação livre e independentemente, vencendo os impedimentos processados na construção de sua

identidade” (BONNICI, 2009, p. 265-266). Em “Pedagogia do silenciamento: da violência do opressor à resistência do oprimido”, Maria do Carmo Sepúlveda Campos (s/d) afirma que

No contexto histórico da colonização, o homem africano que vê rejeitada sua herança cultural luta para manter sua identidade, filiando-se aos valores autóctones ou assimila a ideologia do poder passando a representá-la (...). Muitos africanos conseguiram fazer da assimilação uma arma para enfrentar o invasor: conhecendo a cultura de seu oponente e dominando sua língua, tornaram-se capazes de empreender contra eles uma luta em condições de igualdade, vinculando-se aos ideais de independência (CAMPOS, s/d)<sup>8</sup>.

A Negritude foi um movimento revolucionário que, no início do século XX, reuniu pensadores negros engajados na valorização da cultura negra em países africanos ou com populações afrodescendentes expressivas que foram vítimas da opressão colonialista. Intelectuais como Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas foram essenciais para a divulgação do conceito, que se tornou patrimônio cultural dos negros. Um dos objetivos do movimento era questionar as noções de raça e racismo criadas pelos colonizadores, que, utilizando-se de padrões maniqueístas e tautológicos, procuravam inferiorizar os negros. Césaire (2010) define assim a Negritude:

É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinados (CÉSAIRE, 2010, p. 109).

Conforme Boaventura de Sousa Santos sinaliza, há duas maneiras de se interpretar o pós-colonialismo: como período histórico pós-independência das ex-colônias ou como “um conjunto de práticas no ponto de vista do colonizado”<sup>9</sup> (SANTOS, 2002, p. 13).

A literatura das colônias portuguesas em África é um espaço de reflexão sobre a história dos países colonizados. Os autores se preocupam com a construção de uma identidade nacional e a reivindicação da africanidade. Nos textos de meados do século XX, principalmente nos de Angola, já se contestava o colonialismo. Deu-se, assim, um movimento de ruptura com os modelos estético-ideológicos do conquistador, que fazia do homem do povo a personagem central dos textos literários, tornando-o sujeito da História. Assim, o objetivo dos escritores era “criar uma fala literária própria, a fim de que possa enfrentar a do colonizador” (PADILHA, 2007, p. 203), para que sua identidade fosse resgatada. No entanto, a construção de uma identidade nacional é um processo simultaneamente individual e

<sup>8</sup> Cf. <https://web.archive.org/web/20070706053156/http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=749>.

<sup>9</sup> “it is a set of (mainly performative) practices and discourses that deconstruct the colonial narrative as written by the colonizer, and try to replace it by narratives written from the point of view of the colonized”.

coletivo, que se identifica como oposição ao “outro”<sup>10</sup>, neste caso, o colonizador. Considerando que a busca da identidade nacional ocorre por meio da identidade cultural, esta se baseia nas estórias sobre a nação, “memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (HALL, 2006, p. 51). No caso específico de Angola, terra natal de Agualusa, a Negritude angolana evocou um sentimento pan-africanista através do mote “negros de todo o mundo, uni-vos”, do qual o poeta Agostinho Neto foi o maior representante.

Em relação à polarização das identidades, Boaventura de Sousa Santos (2002), no artigo “Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism, and inter-identity”, argumenta que há certa especificidade no colonialismo português derivada tanto da sua duração histórica, como da condição semiperiférica de Portugal no sistema capitalista mundial, que impossibilitou um colonialismo eficiente. Segundo Santos, essa “ineficiência” propiciou uma condição diferenciada em relação às outras nações colonizadoras europeias (SANTOS, 2002, p.11). Se no contexto colonial predominava a oposição entre Próspero e Calibã, para Santos, “a ambiguidade e o hibridismo entre colonizador e colonizado, longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português por longos períodos de tempo” (SANTOS, 2002, p.16)<sup>11</sup>.

Ao caracterizar o processo de expansão colonial português como “um colonialismo subalterno, ele próprio ‘colonizado’”, o autor propõe também “o conceito de inter-identidade para dar conta de uma constelação identitária complexa, em que se combinam traços de colonizador com traços de colonizado” (SANTOS, 2002, p.9).

Ainda segundo Santos (2002), a longa temporalidade do colonialismo português contribuiu para impregnar as identidades do colonizado e do colonizador. A colonização portuguesa em África teve início no século XV e durou até o século XX. As colônias ficaram sob domínio de Portugal até 1975. Em uma comparação com o colonialismo inglês, que demarcava fortemente a polarização entre colonizador e colonizado, a colonização portuguesa pautava-se na ambiguidade e no hibridismo:

No pós-colonialismo português, a ambivalência da representação não deriva apenas da falta de uma distinção clara entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado. Também deriva de o fato de a distinção estar inscrita na própria identidade do colonizador. A identidade do colonizador português não inclui

<sup>10</sup> A identidade se processa a partir do “outro”, este é quem condiciona, quando não determina conjuntamente o “eu”, o “nós”, mas antes da existência do “eu”, ou simultaneamente a este, existe uma ideia de coletividade.

<sup>11</sup> “the ambiguity and hybridity between colonizer and colonized, far from being a postcolonial claim, was the experience of Portuguese colonialism for long periods of time. The practice of ambivalence, interdependence, and hybridity was a necessity of the Portuguese colonial relation”.

simplesmente a identidade do outro colonizado. Inclui bem como a identidade do colonizador como colonizado. O Próspero Português é não apenas um Próspero calibanizado; ele é o próprio Caliban do ponto de vista dos super-Prósperos europeus. A identidade do colonizador português é, portanto, duplamente dupla. Isto é constituído pela conjunção de dois outros: o outro colonizado, e o próprio colonizador como um outro colonizado. Devido a esta duplicidade profunda, os portugueses eram muitas vezes emigrantes, ao invés de colonos, em "suas" próprias colônias. Na verdade, na genealogia dos espelhos nos quais os portugueses se veem, resta saber se suas identidades como colonizados não precedem suas identidades como colonizadores (SANTOS, 2002, p.18, tradução nossa).<sup>12</sup>

A ambivalência do colonialismo português deriva, portanto, dessas duas condições: da falta de uma distinção clara entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado e da duplicidade da identidade do colonizador. A produção do outro se dá a partir da falta, da materialização da ausência. Essa perspectiva é relevante para a percepção de certa permeabilidade na constituição identitária do Fradique de Agualusa.

### 1.5 O projeto literário de Agualusa: a ponte entre Angola e o mundo

José Eduardo Agualusa Alves da Cunha é um escritor, jornalista e editor angolano, cuja ascendência é brasileira por parte de mãe e portuguesa do lado paterno. Nasceu em Huambo, na Angola, em 13 de dezembro de 1960. É formado em agronomia e silvicultura pela Universidade Técnica de Lisboa. Agualusa morou no Rio de Janeiro durante alguns anos e viajou por outros estados brasileiros. Ele próprio se define como um viajante. Tendo Angola, Portugal e Brasil como parte da história de vida do autor, não há como dissociar o projeto literário de Agualusa de sua biografia, fazendo, conforme afirma Maria Teresa Salgado, uma ponte entre esses três países e o mundo, a fim de promover "uma reflexão sobre a importância da mestiçagem em todos os níveis" (SALGADO, 2006, p. 176).

*Nação crioula* é o sexto livro de Agualusa, dentre romances, poemas, contos, novelas e crônicas. A obra, de gênero epistolar, é uma homenagem a Eça de Queiroz, autor que

---

<sup>12</sup> "In Portuguese postcolonialism, the ambivalence of representation does not derive solely from the lack of a clear distinction between the identity of the colonizer and the identity of the colonized. It derives as well from the fact that the distinction is inscribed in the colonizer's own identity. The identity of the Portuguese colonizer does not simply include the identity of the colonized other. It includes as well the identity of the colonizer as in turn himself colonized. The Portuguese Prospero is not just a Calibanized Prospero; he is a very Caliban from the viewpoint of the European super-Prosperos. The identity of the Portuguese colonizer is thus doubly double. It is constituted by the conjunction of two others: the colonized other, and the colonizer as himself a colonized other. Because of this profound duplicity, the Portuguese were often emigrants, rather than settlers, in "their" own colonies. Indeed, in the genealogy of the mirrors upon which the Portuguese see themselves, it remains to be decided whether their identity as colonized does not precede their identity as colonizer".

conduziu Agualusa à literatura. A inserção do escritor português no romance também faz parte dessa homenagem. A história narra o romance secreto entre o português Carlos Fradique Mendes e Ana Olímpia Vaz de Caminha, ex-escrava que se tornou uma das mulheres mais influentes em Angola. Todavia, o romance também é uma crítica ao sistema colonial e à escravatura.

Em entrevista concedida à Agência Estado, em 2007, conduzida por Ubiratan Brasil, Agualusa falou sobre os desafios de se escrever uma obra em formato epistolar. Para ele “A própria noção de tempo é diferente, porque o leitor tem a ilusão de que conhece tanto quanto o narrador – o breve tempo de uma carta” (AGÊNCIA ESTADO, 2007). No romance, por exemplo, o leitor, assim como Fradique Mendes, não tem ciência das condições nas quais se encontra Ana Olímpia após ser vendida como escrava, como é possível observar na passagem a seguir:

Recebi esta manhã uma carta do velho Arcénio de Carpo expondo a terrível situação em que te encontras (...). Assim, não sei onde te encontras nem qual o teu estado, mas se estás a ler este bilhete, que enviei ao cuidado do jovem Arcénio, é porque alguma coisa pode ainda ser feita (AGUALUSA, 2001, p. 49).

Na carta, o sujeito do discurso está presente explicitamente, sua voz emerge de forma espontânea, como afirma Foucault:

A carta faz o escritor “presente” àquele a quem a dirige. E presente não apenas pelas informações que lhe dá acerca da sua vida, das suas atividades, dos seus sucessos e fracassos, das suas venturas ou infortúnios; presente de uma espécie de presença imediata e quase física (FOUCAULT, 1992, p. 152).

É por meio da missiva que o remetente se mostra para o outro, como uma narrativa de si. Ao mesmo tempo, o destinatário assume a posição de um deus interior do escritor da carta. Foucault em “Escrita de si” evidencia o corpo e os dias como os objetos privilegiados da relação de si. No corpo, há a preocupação em detalhar as sensações, as impressões e as perturbações experimentadas, os conselhos e as lembranças. Já os dias, como objeto da representação de si, estão presentes na carta pelo relato do cotidiano, gerando no escritor um autoexame de consciência. No gênero epistolar, não só a coincidência do olhar do outro, como também a do remetente que se volta para si mesmo. Eis o motivo de haver uma mudança em Fradique Mendes – perceptível por meio das cartas – que vai a Luanda com um olhar europeu, carregado de preconceitos, mas, ao se encantar com Ana Olímpia, o português passa a ver a cultura angolana de forma diferente.

Nesse ponto, faz-se necessário recorrer à teoria bakhtiniana acerca da alteridade. O sujeito de Bakhtin é construído na linguagem, a partir de sua relação com o “outro”, logo, constitui-se por meio da interação, conforme demonstra o excerto a seguir:

Eu tomo consciência de mim e me torno eu mesmo unicamente me revelando para o outro, através do outro e com o auxílio do outro. Os atos mais importantes, que constituem a autoconsciência, são determinados pela relação com outra consciência (com o tu). (...) O homem não tem um território interior soberano, está todo e sempre na fronteira, olhando para dentro de si ele olha *o outro nos olhos* ou *com os olhos do outro* (BAKHTIN, 2008, p. 322-323, grifo do autor).

Dessa forma, baseados em Bakhtin, podemos dizer que Fradique, em cada diálogo, em cada encontro com uma pessoa e seu tipo de cultura, modifica-se. Em *Nação crioula*, podemos sinalizar o encontro da personagem com as culturas de cada continente visitado a partir do diálogo travado por ele com os destinatários de suas cartas. Porém, é através das cartas de Fradique à Madame de Jouarre que podemos perceber melhor sua relação com África, Europa e Brasil.

Como um viajante interessado, Fradique descreve à Madame de Jouarre aspectos de Luanda com a minúcia típica do espírito que percebe a diversidade com olhos atentos e assombrados, porque o que o invade é uma convulsão de odores e cores que marcam a diferença do espaço vislumbrado pela personagem:

Respirei o ar quente e húmido, cheirando a frutas e a cana-de-açúcar, e pouco a pouco comecei a perceber um outro odor, mais subtil, melancólico, como o de um corpo em decomposição. é a este cheiro, creio, que todos os viajantes se referem quando falam de África (AGUALUSA, 2001, p. 11).

O que salta à vista, logo nessa primeira carta é o interesse de Fradique pelos vários aspectos do comércio dos escravos africanos, deixando aflorar em suas impressões sobre as intrincadas relações entre os beneficiários do tráfico. O comércio negreiro é discutido a partir da visão lúcida da personagem sobre as diferenças entre a colonização perpetrada pelos portugueses no Brasil, dependente da mão de obra escrava até o final do século XIX, e a inglesa que, à época, procurava dar outro rumo às suas colônias.

Estampa-se também, nas cartas africanas, a visão dos portugueses e africanos envolvidos no comércio ilícito de escravos e a disseminação de uma concepção de trabalho que está em muitos relatos de viajantes que estiveram no Brasil na mesma época. O trabalho é visto como uma “atividade inferior, insalubre, praticada por selvagens e cativos” (AGUALUSA, 2001, p. 16). Os costumes da terra são descritos com o intuito de informar a

seu destinatário sobre uma realidade só conhecida por aqueles portugueses que participavam do comércio de escravos, já ilegal na época.

A princípio, os relatos de Fradique Mendes sobre a escravidão e o tráfico negreiro são os de um mero espectador. É somente quando a liberdade da mulher que ama está em perigo que ele passa de observador à sujeito da ação. Se nas cartas de Eça de Queiroz é Clara de Clairval o objeto do amor da personagem, cultivado com veneração, na correspondência secreta é Ana Olímpia, “a mulher mais bela do mundo!” (AGUALUSA, 2001, p. 23), que seduz a personagem, ocupando as muitas cartas que o protagonista escreve à madrinha. Fradique descreve à Madame de Jouarre a emoção que sentiu ao ver Ana, filha de um príncipe congolês, aprisionado pelos portugueses. Na carta, ao ressaltar para a madrinha seu deslumbramento ante a jovem angolana, que “rodava esplêndida nas voltas da rebita, vestindo os ricos panos das senhoras de Luanda nobremente trançados sobre o peito” (AGUALUSA, 2001, p. 23), Fradique faz também referência aos mecanismos de poder legitimados pelo comércio negreiro.

Fica bem caracterizada, nessa missiva, uma espacialidade que faz do Baile do Governador um local cultural de grande curiosidade, pois nele se misturam os diferentes “lugares” que se cruzam no “vício do comércio”:

Nos salões do palácio misturam-se comerciantes honestos e criminosos a cumprir pena de degredo, filhos-do-país e louros aventureiros europeus, escravocratas e abolicionistas, monárquicos e republicanos, padres e maçons (AGUALUSA, 2001, p. 21).

O Baile é, portanto, um espetáculo de raças e de interesses que vão sendo conhecidos através das cartas escritas pela personagem. As marcas deixadas por esse contato tão profundo que ocorre entre Fradique e Angola, seja por meio de Ana Olímpia e das demais personagens que configuram sua rede social, seja pela essência das terras angolanas que o contagiam, são perceptíveis em uma das cartas enviadas à sua madrinha, em que Fradique se despede atribuindo a si próprio uma identidade quase africana (AGUALUSA, 2001, p. 25).

A respeito da Europa, entretanto, é possível notar certo ceticismo por parte do protagonista português. Questionar o patamar privilegiado que compõe o *status* do continente faz com que Fradique mergulhe em questões mais profundas acerca da sociedade. Esse questionamento dá à personagem uma posição deslocada, uma vez que parte de uma incerteza do próprio colonizador:

Receio apenas que Paris não te mereça. E certamente não vale o tumulto dos sentimentos que a tua carta denuncia. O centro da civilização, Paris? Sim, claro! Mas o que é civilização? Entre o cavalheiro melancólico que frequenta os salões de Madame de Jouarre, minha gentil madrinha, e o remoto canibal do Alto Amazonas, não existe séria divergência moral, apenas gastronômica (AGUALUSA, 2001, p. 117).

Assim, nota-se que as suas reflexões acerca de Portugal se expandem para apresentar um quadro geral da Europa e do imaginário que a envolve. Essa exposição não apenas reflete o processo de descentramento descrito por Hall (2006), como também reforça a tese de Boaventura de Souza Santos (2002) acerca da inter-identidade do colonizador português. No ponto de vista de Fradique:

Desgraçadamente Portugal espalha-se, não coloniza. Somos assim, enquanto nação, uma forma de vida mais rudimentar que o Bacilo de Koch. Pior: uma estranha perversão faz com que os portugueses onde quer que cheguem, e temos chegado bastante longe, não só esqueçam a sua missão civilizadora, isto é, colonizadora, mas depressa se deixem eles próprios colonizar, isto é, descivilizar, pelos povos locais (AGUALUSA, 2001, p. 134).

Por fim, a partir da fuga de Fradique e Ana Olímpia para o Brasil, há um encontro com a pátria brasileira. O português e a angolana passam a conviver com episódios característicos da fase pré-abolicionista, no Rio de Janeiro, e com personagens do porte de José do Patrocínio, Luiz Gama e outras ligadas à história do país. O encontro, nesta parte, é representado pela figuração do Brasil como local onde o relacionamento amoroso será vivido plenamente. É no Brasil que a angolana permanece até a morte de Fradique e onde nasce a filha do casal, Sophia. A marca deixada por esse encontro será representada, de modo mais explícito, em Ana Olímpia, que ganha a alcunha de “A brasileira” quando resolve retornar a Angola.

Fradique Mendes também é a personagem central do romance *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queiroz. Em 1928, ele ainda reaparece no volume intitulado *Cartas inéditas de Fradique Mendes e mais páginas esquecidas*, uma publicação *post mortem* do escritor português feita pelo filho de Eça. Agualusa parte dessas cartas inéditas para propor esse jogo com a obra queirosiana, tanto pelo resgate da personagem como pela inserção de Eça de Queiroz no seu romance. É importante destacar que o diálogo entre o protagonista de *Nação crioula* e o autor português enseja um exemplo da relação entre criador e criatura. Sandro Ornellas define a retomada da personagem de Eça por Agualusa como um ato de leitura e um ato de escrita:

Um **ato de leitura** quando retoma o personagem que Eça consagrou quase 100 anos antes sem subterfúgios ou dissimulações, pois o subtítulo que Agualusa escolhe é praticamente o mesmo usado como título por Eça. Um **ato de escrita** quando essa leitura legitima a reescrita do romance anterior, em um ato que não necessariamente opta pela paródia desqualificadora, mas pela rasura que, ao acrescentar ao título do primeiro romance o adjetivo “secreta”, tomou o partido da lógica da suplementação interpretativa. Essa estratégia valida a reescrita do personagem quase 100 anos depois, dando ao romance angolano o saboroso tom de **revelação de interdito** (ORNELLAS, 2010, p. 7, grifo do autor).

O uso do adjetivo “secreta”, segundo Ornellas, tornaria a obra de Agualusa mais contemporânea, uma vez que remete à ideia de uma biografia não-autorizada, gênero de mercado que atrai muito público na atualidade. A divulgação das “cartas secretas” aponta para um realismo dos fatos, indicando um outro lado da história não apresentado por Eça de Queiroz. Conforme Íris Maria da Costa Amâncio (2014, p.96) pontua, “Agualusa [...] redige o livro que o Fradique de Eça recusou-se a fazer”.

Enquanto o Fradique de Eça almeja recuperar a verdadeira identidade portuguesa, o Fradique de Agualusa faz críticas à colonização e vai encontrar a si mesmo em terras africanas. Assim, a crise por que passa Fradique simboliza a crise do modelo europeu no qual ele foi formado e do qual, até então, é representante<sup>13</sup>. O projeto literário e político de Agualusa põe em xeque as relações entre a colônia e a metrópole:

Agualusa assume que a colonização não é uma via de mão-única, isto é, se por um lado o colonizador exerce pressão sobre o colonizado, forçando nele ao mesmo tempo o abandono de seus valores, suas crenças, seus costumes, e a submissão às técnicas, à ciência, à religião, ao mundo europeu, enfim, por outro lado, o colonizador recebe diretamente a influência do colonizado que lhe vai modificando o comportamento, o paladar, a dicção, as compreensões do mundo etc. Sendo essa contra-colonização justamente a prova de que o projeto colonial falhou (CASTRO, 2011, p. 109).

O romance mostra que a colonização também teve impacto na cultura do colonizador. Segundo John Berry, o contato entre os grupos “resulta em numerosas mudanças culturais para ambas as partes” (BERRY, 2004, p. 32). O discurso colonial enfatizava as diferenças entre a colônia e a metrópole, colocando a cultura europeia em uma posição hierárquica superior à cultura das colônias. Com isso, não era possível observar as semelhanças entre as culturas. Em *Nação crioula*, há uma diluição das fronteiras que separam Angola, Portugal e Brasil. Em carta a Mme de Jouarre (dezembro de 1876), Fradique Mendes compara a culinária africana à europeia, à grega e à lisboeta:

---

<sup>13</sup> Fradique Mendes descreve a si mesmo como um português “da velha cepa de Cabral, Camões e Fernão Mendes Pinto” (AGUALUSA, 2001, p. 14), isto é, da linhagem nobre de Portugal.

Repugna-lhe a culinária angolana? Pois lembre-se que entre a aristocracia Romana os gafanhotos, precisamente assados em mel, eram muitíssimo apreciados. Os Romanos, de resto, praticavam a entomofagia com particular entusiasmo. Nas mesas dos ricos não faltavam, por exemplo, as larvas de escaravelho temperadas em vinho e depois grelhadas. Já na Grécia antiga as infusões de percevejos eram utilizadas para combater as febres mais resistentes, e ainda hoje, em alguns países da Europa Central, se recorre com idêntico propósito a um chá confeccionado a partir da vulgar barata doméstica. No meu país, na minha Lisboa, comem-se pelas traças pequenos caracóis, cozidos em água, sal e orégãos, sendo este petisco muito apreciado pelas classes populares (AGUALUSA, 2001, p. 70).

Ao longo do romance, os costumes são equiparados, sem que um se sobreponha ao outro. A escolha de Fradique Mendes como personagem central mostra-se cada vez mais acertada, não só por ser um representante do português colonizador, mas por ser um cidadão do mundo, dotado de experiências que adquiriu em suas viagens e capaz de sentir empatia pelo outro. Aos poucos, os valores europeus são questionados na obra de Agualusa. Fradique vê cada vez mais similaridade entre as culturas, como no trecho a seguir, no qual ele se depara com um manipanso, espécie de boneco de madeira utilizado em rituais religiosos:

Quando querem fazer um pedido qualquer ao seu manipanso os negros pegam num martelo e espetam-lhe um prego. Se o pedido for atendido o prego é retirado, e a estatueta recebe festas e aguardente. Caso não, o prego permanece, roído pela ferrugem, para lembrar e castigar a incompetência do pequeno ídolo. O comandante recordou, a propósito, que no Brasil as imagens dos nossos inumeráveis santinhos católicos são também muitas vezes humanizadas – e, portanto, tratadas como tal. Conta ele que certa tarde, estando de visita a um importante senhor de engenho, viu este chicotear violentamente a estatueta em tamanho natural de um Santo António, a quem responsabilizava pela fuga do seu melhor escravo: "É assim que tomas conta da minha escravaria?! Eu te ensino, vadio, malandro, amigo dos negros!". Assegura o comandante que existem mesmo chicotes especiais, em diferentes tamanhos, destinados a castigar os santinhos mais indolentes (AGUALUSA, 2001, p. 72).

A religiosidade africana e a lusitana também são comparadas em carta a Eça de Queiroz (março de 1877). Fradique assiste às festividades realizadas pelos negros no Recôncavo Bahiano. Ele descreve ao amigo o enredo da peça que compõe o cortejo. Na história da peça, a Rainha, após a morte do seu filho mais novo, chama o feiticeiro para ressuscitar o menino. O feiticeiro dança ao redor do corpo da criança, lançando-lhe objetos mágicos. Finalmente, o menino se levanta e começa a dançar também. Ao assistir a essa peça, o protagonista a compara a "certos autos de Natal muito populares nas aldeias do nosso país [Portugal], que retratam o nascimento, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo" (AGUALUSA, 2001, p. 93). Essa festividade narrada por Fradique mescla a cultura portuguesa e a africana, tanto pelos elementos religiosos como pelos linguísticos. Ela simboliza a criouliização, que abordaremos na segunda parte desta dissertação, baseando-nos nas teorias de Édouard Glissant (2005).

*Nação crioula* utiliza-se da narrativa de viagens para discorrer criticamente sobre a dinâmica que circunda os países atualmente. Sendo assim, nota-se que tal proposta vai ao encontro do que Bhabha afirma acerca de uma literatura mundial vista como uma “categoria emergente, perfigurativa, que se ocupa de uma forma de dissenso e alteridade cultural” (BHABHA, 1998, p. 33). Na obra, é possível perceber uma vontade maior de se refletir e discutir as relações entre África, América Latina e Europa. Desse modo, *Nação crioula* se configura como produto literário concreto do que Bhabha destaca:

Quando a visibilidade histórica se apagou, quando o presente do indicativo do testemunho perde o poder de capturar, aí os deslocamentos da memória e as indireções da arte nos oferecem a imagem de nossa sobrevivência psíquica. Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social: "Estou buscando o encontro...quero o encontro... quero o encontro" (BHABHA, 1998, p. 42).

O projeto literário de *Agualusa*, além de trazer um ponto de contato entre Angola e o mundo, possibilita também questionar certos paradigmas que foram construídos durante tantos anos, proposições como: o que é civilização? Como diferenciar as culturas sem hierarquizá-las? Qual é a intenção em menosprezar um determinado costume? Quais as relações de proximidade entre as diversas culturas? Todas essas perguntas estão presentes em *Nação crioula*, não apenas fazendo com que Fradique repense seus valores, mas também provocando os leitores, incumbindo-os de refletir sobre tais questionamentos. Na obra de *Agualusa*, essa simbiose - para utilizar um termo da Biologia que caracteriza bem a interação entre as culturas -, dá origem a uma criouliização das personagens e da própria narrativa.

## 2 IDENTIDADES EM TRÂNSITO: UMA ANÁLISE DE *NAÇÃO CRIOLA*

O deslocamento promove no sujeito uma tentativa para manter viva a cultura e as tradições da terra natal. Nos escritores-migrantes ou descendentes de migrantes, há um impulso para resgatar a história familiar, além de trazer à tona os conflitos identitários decorrentes da migração. Desse modo, os eventos que motivaram o deslocamento e a crise da identidade são temáticas das narrativas sobre os fluxos migratórios. Para Shirley de Souza Gomes Carreira e Paulo César Silva de Oliveira, tais "representações estabelecem um intenso diálogo entre ficção e história, de modo a produzir um estabelecimento de fronteiras que não só se materializa no âmbito da diegese, mas também se revela na permeabilidade entre gêneros literários e do discurso" (CARREIRA; OLIVEIRA, 2018, p. 37).

Em *Nação crioula*, Fradique começa seu relato de viagem quando desembarca em Luanda, em maio de 1868, por meio de uma carta para Madame de Jouarre. Em maio de 1872, em Benguela, envia à Ana Olímpia sua primeira carta e, também, ao Eça. Em agosto, já em Luanda, envia uma carta à sua madrinha. As cartas seguintes à Ana Olímpia são enviadas de Paris, em dezembro de 1872 e janeiro de 1873. As correspondências seguintes, enviadas de Lisboa em julho e agosto de 1876, são endereçadas à Ana Olímpia e à Madame de Jouarre. No mês seguinte, vai a Luanda e depois a Novo Redondo. De lá, embarca para o Brasil, passando por Olinda e Engenho Cajaíba em 1876-77. Depois, parte do Rio de Janeiro, em junho de 1877, para Quinta da Saragoça. De lá, parte para Paris, depois, para Engenho Cajaíba. A última carta de Fradique é de 1888, ano em que ele morre. A carta seguinte, de 1900, é a de Ana Olímpia endereçada a Eça.

No romance de *Aqualusa*, a discussão que se faz a respeito da formação de identidades culturais tem como fio condutor a perspectiva dialógica entre o "eu" e o "outro". A viagem é sempre uma relação entre ser e devir, entre o passado de onde viemos, o presente em que vivemos e o futuro para o qual caminhamos. Por isso, a viagem pode ser considerada uma metáfora que propõe uma reflexão a respeito da história e da tradição cultural.

Na obra, observamos que a viagem, enquanto símbolo, enseja reflexões sobre o passado e o presente. Ao mesmo tempo em que ressalta a importância desse passado por meio de uma releitura da tradição e da memória europeia, transgride-o, de forma a indicar que ele não deve ser esquecido, nem tampouco mitificado.

## 2.1 Entre ficção e história: a “narrativa crioula” de Agualusa

*Nação crioula* estabelece um diálogo com a história e com a literatura. Essa interação semiótica com outros textos se dá por meio da referência não apenas a acontecimentos históricos, como também a personagens ficcionais, a autores e seu contexto de criação. A esse produto híbrido, denominamos “narrativa crioula”. O romance não é um romance histórico no sentido tradicional do termo, uma vez que “a obra ficcional se volta para o passado não para recontá-lo como reconstituição, mas para reconstruí-lo com base no que poderia ter acontecido, sob um viés crítico” (CARVALHO, 2012, p.8), correspondendo, assim, ao que Linda Hutcheon denominou “metaficção historiográfica”. Segundo Hutcheon, esses romances “são intensamente autorreflexivos e, mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos” (HUTCHEON, 1991, p. 21).

A autora pontua que, por muito tempo, houve uma separação entre história e literatura, tanto que, segundo os preceitos aristotélicos, a um historiador cabia narrar fatos passados; ao poeta, era facultada a fabulação (HUTCHEON, 1991, P. 142). A poesia encadeia os acontecimentos imaginados segundo suas causas lógicas, ao contrário da história, que documenta a realidade narrando fatos particulares e acidentais. Antes da Revolução Francesa, a história era um ramo da retórica. A partir do século XIX, convencionou-se, principalmente entre os historiadores, relacionar a historiografia à verdade dos fatos e a ficção à invenção. Cabia à história representar o “real”, e ao romance, a representação do imaginário. Os historiadores acreditavam que se fossem fiéis aos fatos e se abstraíssem de ideologias poderiam narrar um evento, atribuindo-lhe o estatuto de verdade absoluta. O que eles não compreendiam é que a representação do passado era discursiva, ou seja, os fatos eram interpretados e agrupados pela ótica do historiador. Portanto, não há como negar a influência que a ficção exerce sobre a história.

A representação ficcional tem sido utilizada para preencher lacunas históricas ou criar uma versão de acontecimentos do passado que mais se reflitam os interesses e desejos do presente (EAGLETON, 2006, p. 344). Da mesma forma, a literatura faz uso de fatos e personalidades históricas para compor sua narrativa. Para Hayden White (1994), história e ficção surpreendem por suas semelhanças, principalmente porque desejam oferecer uma imagem do real. Segundo ele, dois padrões regem as histórias que desejam ser um relato plausível da realidade: a coerência - as ideias precisam ter uma relação lógica com o mundo real - e a correspondência - a ficção deve ser uma imagem “adequada” daquilo que

representa. Desse modo, o discurso escrito apresenta um duplo sentido, pois “tomado na *sua* totalidade como imagem de alguma realidade, comporta uma relação de correspondência com aquilo *de que* ele constitui uma imagem” (WHITE, 1994, p. 138, grifo do autor). Naturalmente, a fronteira entre esses dois gêneros é bem tênue<sup>14</sup>. A palavra *novel*, por exemplo, entre os séculos XVI e XVII, era usada para se referir tanto a acontecimentos reais como fictícios. Outra similaridade é que a história e a literatura incluíram formas como os relatos de viagem nos seus discursos. O romance *Nação crioula*, ao narrar as aventuras vividas por Fradique Mendes em suas viagens pela África e pelo Brasil, aproxima-se do gênero.

Para Hutcheon, a literatura, a história e a teoria se entrelaçam na metaficção historiográfica

[...] ou seja, sua autoconsciência teórica sobre a história e a ficção como criações humanas (*metaficção historiográfica*) passa a ser a base para seu repensar e sua reelaboração das formas e conteúdos do passado (HUTCHEON, 1991, p. 22, grifo da autora).

Assim sendo,

A História e a Literatura, a partir da metaficção historiográfica unem-se em função de uma causa: as produções escritas, ficcionais ou não, levam os leitores à autorreflexão, ao questionamento das “verdades absolutas”, pois ambas são operadas a partir dos mecanismos que a linguagem oferece (JACOMEL; SILVA, 2009, p. 746).

Na metaficção historiográfica, os acontecimentos e as personagens são retratados em uma perspectiva distinta da relatada na história oficial. O objetivo disso é narrar os fatos sob um outro prisma, apontando outras possíveis interpretações do mesmo evento histórico e questionando o estatuto de verdade da historiografia.

Paulo César Silva de Oliveira (2016), ao analisar o romance *O vice-rei de Uidá*, de Bruce Chatwin, aponta uma outra possibilidade para a problematização das verdades no discurso histórico na literatura: a precariedade de fontes históricas. Essa seria a razão de o autor inglês ficcionalizar a vida da personagem histórica brasileira Francisco Félix de Souza, ao invés de fazer um relato biográfico, pois existem muitas incertezas sobre essa figura

---

<sup>14</sup> Antoine Compagnon, em *O demônio da teoria: literatura e senso comum*, afirma que: “A história é uma construção, um relato que, como tal, põe em cena tanto o presente como o passado; seu texto faz parte da literatura. A objetividade ou transcendência da história é uma miragem, pois o historiador está engajado nos discursos através dos quais ele constrói o objeto histórico. Sem a consciência desse engajamento, a história é somente uma projeção ideológica [...]” (COMPAGNON, 1999, p. 222-223). Sobre a literatura, Compagnon diz o seguinte: “a história designa ao mesmo tempo a dinâmica da literatura e o contexto da literatura” (COMPAGNON, 1999, p. 197).

histórica. Assim, ao distorcer a realidade, a literatura pode “destacar e recontar feitos de personagens marginalizados pela história oficial e lembrar acontecimentos menores que, talvez pela grandeza atribuída a outros fatos, ficaram distantes de nosso conhecimento” (FRANZ; RODRIGUES, 2016, p. 61). À metaficção historiográfica não se aplicam os conceitos de verdade ou falsidade. Um fato não deve ser considerado apenas por uma verdade definida, mas pelas “verdades” que o cercam. Desse modo, “a história é apenas o resultado de um ponto de vista a partir do qual se fala” (SALGADO, 2006, p. 180).

O romance de *Aqualusa* apresenta uma visão da colonização que diverge da história oficial. O projeto metaficcional desenvolvido pelo autor objetiva abordar o colonialismo e o tráfico negreiro sob o ponto de vista de um colonizador que está aberto à relação com o outro e passível de se identificar com esse outro. Eis o ponto fulcral na narrativa de *Aqualusa*, porque é o colonizador que, através do olhar do colonizado, ou seja, de Ana Olímpia, elabora uma versão alternativa do fato histórico. O discurso de Fradique Mendes pretende questionar os fins que levaram os portugueses à colonização, conforme afirma em carta a Eça de Queiroz (outubro de 1888), e ao abandono dos colonos em África:

A nossa presença em África não obedece a um princípio, a uma ideia, e nem parece ter outro fim que não seja o saque dos africanos. Depositados em África os infelizes colonos portugueses tentam em primeiro lugar, manter-se na sela, isto é, vivos e roubando, pouco lhes importando o destino que o continente leva. E Portugal, tendo-os depositado, nunca mais se lembra deles (AGUALUSA, 2001, p.1312).

Mais à frente, o protagonista rebate o discurso religioso atrelado à colonização, que transfere aos portugueses a missão de converter os gentios e espalhar a fé cristã. Fradique expõe o seu ponto de vista:

Foi o impulso biológico da propagação da raça que empurrou as caravelas portuguesas. Estamos em África, na América e no Oriente pelo mesmo motivo por que os fungos se alastram e coelhos copulam - porque no íntimo sabemos (o nosso sangue sabe-o) que colonizar é sobreviver! (AGUALUSA, 2001, p. 133).

A personagem critica o modo como, estando nas colônias, os portugueses esquecem a missão civilizatória e deixam-se colonizar/ descivilizar pelos povos locais. O que ele não percebe – ou finge não perceber – é que o mesmo está acontecendo com ele.

De fato, a metaficção historiográfica possibilita a revisão dos fatos históricos, fazendo o leitor questionar ideias até então pré-concebidas. Muitos senhores de escravos lucraram com a escravidão e o tráfico negreiro, sendo aceitável a punição aos escravos rebeldes. Por serem considerados mercadoria, os negros escravizados não possuíam direitos. Entretanto, na obra

aqui analisada, a tortura a que os escravos eram submetidos é bastante criticada pela sociedade luandense. Gabriela de Santamarinha, por exemplo, uma escravocrata cuja diversão se resume a espancar seus servos, é malvista por todos e considerada uma pessoa extremamente cruel.

Outro fato sobre a escravidão também chama a atenção no romance, só que este ocorre no Brasil. Na carta de Fradique Mendes a Eça de Queiroz (novembro de 1887), ele narra um feito que deu notoriedade ao jovem advogado Joaquim Nabuco. O advogado fora defender o escravo Tomás, que matara o seu senhor em represália por este tê-lo açoitado e, por esse crime, o servo fora condenado à força. Entretanto, conseguira escapar do cativeiro, matando um guarda. Pouco depois, foi capturado e julgado novamente, cabendo a Nabuco a defesa do escravo, que conseguiu livrá-lo da pena de morte alegando legítima defesa. Já que a ordem jurídica não protegia os escravos da brutalidade da escravidão, cabia ao réu a sua defesa individual. Nesse jogo de oposição, os escravos deixam de ser dados estatísticos ou mercadorias para serem humanizados. Aos escravocratas e aos apoiadores da escravidão é relegado o segundo plano nesse processo.

Para Carreira (2007), as personagens das obras da metaficção historiográfica são os “ex-cêntricos”, figuras marginalizadas pela história ficcional. De acordo com a autora,

Enquanto o romance histórico busca a legitimação na historiografia, assimilando os dados para conferir veracidade ao mundo ficcional, a metaficção historiográfica se aproveita das verdades e dos equívocos do registro histórico para apontar as possíveis falhas da história registrada. Ela incorpora os dados sem assimilá-los, subvertendo-os para forçar uma reflexão crítica sobre esses dados (CARREIRA, 2007, p. 376).

Os discursos históricos, por muito tempo, foram vistos como verdades absolutas, quase sacralizados. Na realidade, são mecanismos de propagação de ideias e ideais hegemônicos. Logo, a metaficção historiográfica instaura o contexto histórico para subvertê-lo pela via da ironia e da paródia. Na obra de Agualusa, a ironia é um traço marcante na fala do protagonista. Fradique critica a sociedade burguesa da qual faz parte, o colonialismo português, a influência europeia nas colônias, bem como as diferenças sociais e econômicas que tornam os ricos odiosamente mais ricos em contraste com a miséria do povo. Enfim, nada passa despercebido ao olhar atento da personagem.

Outro aspecto de *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes é a mescla de personagens totalmente fictícias com personagens inspiradas em pessoas reais, como o empresário português Arcénio Pompílio Pompeu de Carpo, os abolicionistas José do Patrocínio, Joaquim Nabuco, André Rebouças e Luiz Gama e o próprio Eça de Queiroz.

Assim, ao utilizar essa estratégia de escrita, “o autor proporciona verossimilhança à história, recorrendo aos fatos e acontecimentos históricos para a construção de sua narrativa” (PAULO, 2016, p. 52). Todavia, ao reescrever o passado, Agualusa permite um questionamento desse mesmo passado. Configurado como metaficção historiográfica, *Nação crioula* põe em xeque o discurso da História e questiona o colonialismo e os seus efeitos nos povos africanos. Ademais, a presença de elementos históricos na obra do autor angolano favorece a produção de um universo no qual se pode pensar criticamente a história de Angola, atribuindo novos sentidos ao passado, desmistificando-o.

Um exemplo claro dessa crítica é a passagem em que a personagem Gabriela de Santamarinha promove um baile em sua casa e recebe seus convidados sentada nas costas de uma de suas escravas. A cena remete a um episódio do século XVII que compõe a narrativa histórica do país, no qual a Rainha Jinga Mbandi, uma grande heroína da história angolana, vai a Luanda para negociar a paz entre o seu reino e o governo português. No entanto, no lugar de cadeiras, havia algumas almofadas para que os líderes africanos pudessem sentar-se, ficando, assim, em uma posição inferior aos portugueses. Para dialogar com o governador em condição igualitária, a Rainha Jinga então ordena a um de seus soldados que se posicione de quatro no chão, para que ela possa se sentar em suas costas. Ao refletir sobre esse procedimento adotado por Agualusa, Íris Maria da Costa Amâncio (2014) identifica na criação da personagem Gabriela de Santamarinha uma referência à rainha do século XVII, proporcionando uma reescrita do discurso histórico, que evidencia suas contradições. Isso porque, embora fosse um símbolo de resistência ao colonialismo português, a Rainha Jinga, em algumas circunstâncias, apresentava atitudes arbitrárias, pois “tratava mal seus escravos ou quaisquer outros que contrariassem suas determinações” (AMÂNCIO, 2014, p. 94). Assim, a história da Nação é uma constante na narrativa do autor, mas não com o intuito de reforçar/exaltar o discurso histórico oficial, e sim de deslocar os referentes nacionais.

Outra figura histórica retomada por Agualusa, como bem aponta Adriana de Souza Oliveira na sua tese *Angola, Brasil e Portugal: espaços em trânsito em Nação crioula* (2015, p. 38-39), é Ana Francisca Ferreira Uberty. O autor serve-se de traços dela para compor a personagem Ana Olímpia. De acordo com os relatos do médico alemão Georg Tams, em suas viagens pelas colônias portuguesas em África, Ana Francisca nasceu no interior do continente africano e foi levada como escrava para Luanda, onde se casou com o médico Carlos Uberty. Com o falecimento do marido, ela herdou os negócios, que na época, giravam em torno do comércio de escravos para o Brasil e para Cuba. Segundo os relatos de Tams, Uberty era uma mulher de rara beleza e de notável astúcia, destacando-se entre os demais.

No romance de Agualusa, Ana Olímpia é uma ex-escrava que adquire fortuna ao se casar com Victorino Vaz de Caminha, rico comerciante de escravos. A beleza e a inteligência da angolana também são destacadas por Fradique Mendes.

O deslocamento tem especial relevância, pois é a partir dele que a tessitura do romance é elaborada. Em *Nação crioula*, a viagem empreendida por Fradique estabelece um elo entre os três continentes - África, Europa e América - e essa união é a própria colonização. O período colonial, contudo, é abordado no intuito de aproximação, tendo em vista o destino da obra como projeto que objetiva evidenciar a criouliização e a pluralidade do sujeito pós-moderno.

Ao tratar de viagem, é necessário focar, também, na questão do símbolo iconizado que é o navio. Objeto esse que nos remete a quebra de fronteiras pela expansão marítima europeia. A figura do navio, na obra, é apresentada como metáfora que se relaciona com o projeto do autor. Em *Nação crioula* temos o navio negreiro que carrega um casal composto de uma angolana e um português, relação da qual nascerá uma brasileira. O nome do navio, Nação crioula, título da obra de Agualusa, representa esse território mestiço que surgiu do contato entre Portugal, Angola e Brasil e do qual Agualusa também é fruto. Para Marcelo Franz e Victor de Barros Rodrigues, o adjetivo “crioula”

[...] se reveste de um sentido metafórico e alegórico amplo, a princípio sugerido pelo referente histórico real (o navio com esse nome) para depois ganhar outras conotações, podendo se aplicar ao Brasil – nação do desembarque dos escravizados e criouliizados por eles –, mas também a Angola (ponto de partida desse processo cultural, já criouliizado pela colonização portuguesa) e mesmo a Portugal (nação que, com erros e acertos, encetou a aproximação dos lados opostos do Atlântico criando, pela difusão da lusofonia, uma nação “transnacional” essencialmente crioula: a dos falantes do português no mundo) (FRANZ; RODRIGUES, 2016, p. 62).

Logo, a polissemia presente nesse adjetivo fomenta a revisão crítica do discurso historiográfico, aberto a outras interpretações. Esse é um aspecto relevante da narrativa em *Nação crioula*. Entretanto, antes de abordar a “narrativa crioula” na obra de Agualusa aqui analisada, é preciso esclarecer o termo criouliização segundo Glissant. Na obra *Introdução a uma poética da diversidade*, Édouard Glissant (2005) defende a tese de que o mundo está se criouliizando, porque o contato consciente entre as culturas tem provocado uma transformação, uma troca de elementos culturais. A consequência dessa permuta é uma mutação, que põe em evidência “a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis” (GLISSANT, 2005, p. 18).

A análise de Glissant é focada no Caribe. Baseado nessa referência, o autor procura compreender quais as influências do tráfico negreiro e de uma economia baseada na escravidão na formação cultural e linguística dos países americanos colonizados pelos europeus. Para ele, haveria três Américas: a Mesoamérica (referente aos povos nativos, isto é, dos indígenas), a Euroamérica (nascida do contato entre os colonos e os povos europeus, a partir da influência cultural imposta pelos colonizadores) e a Neoamérica (surge a partir da diáspora africana em consequência da escravidão, é daí que se origina o que Glissant define como criouliização). Enquanto os europeus chegavam ao Novo Mundo carregando sua bagagem cultural; os africanos escravizados, despojados de suas tradições e até mesmo de sua própria língua – já que pessoas que falavam a mesma língua não ficavam no mesmo navio negreiro, nem na mesma fazenda para evitar qualquer tipo de insurgência –, precisavam recompor suas manifestações artísticas e traços de seu idioma em canções, tradições familiares, instrumentos, imagens religiosas de outras culturas e recriá-los de forma que pudessem ser válidas para todos. A memória foi imprescindível para que os africanos pudessem preservar resíduos de sua herança cultural.

A criouliização supõe uma equivalência de valor entre as culturas. Nos países onde o tráfico negreiro e a escravidão eram formas de comércio, como é o caso do Brasil, ela não se deu de fato, porque os elementos africanos e os negros foram inferiorizados. Nesse caso, ocorre uma troca intercultural, porém com impactos negativos para o grupo minoritário. Para mudar esse cenário, movimentos como o indianismo haitiano, a poética da negritude de Césaire e Damas, bem como o renascimento do Harlem, buscavam revalorizar a herança africana e a negritude, visto que

A criouliização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalorizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro (GLISSANT, 2005, p. 22).

A criouliização diverge da mestiçagem pela imprevisibilidade. Na mestiçagem, há como determinar os resultados de uma mistura tanto em uma geração como em outra. Tais conclusões não são possíveis na criouliização, pois “ela cria (...) microclimas culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas” (GLISSANT, 2005, p. 23).

Glissant divide as culturas em duas formas genéricas: as atávicas, que se crioulizaram há tanto tempo que tendem a reivindicar a pureza da sua identidade, como se fossem formadas

por uma raiz única; e as culturas compósitas, que estão em processo de criouliização. A ideia de uma unidade cultural foi bastante disseminada pelos povos do Ocidente, na qual

[...] toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma criouliização, ou seja, da identidade como rizoma<sup>15</sup>, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes (GLISSANT, 2005, p. 27).

A diversidade é o resultado da troca entre as culturas presente no mundo. Culturas totalmente opostas podem ocupar o mesmo espaço. Com isso, eis que surge uma questão: como fazer com que essas culturas convivam sem ocorrer o apagamento de alguma delas? Para Glissant, isso só é possível por meio de uma poética da Relação. Essa visão é baseada no pensamento pré-socrático de que o ser existe na relação com o outro, o mundo e o cosmos. Em oposição a essa ideologia, há a noção das culturas ocidentais que viam o sujeito como um ser absoluto. Associada à identidade exclusiva ou de “raiz única”, refere-se não ao “pretensão absoluto de cada raiz, mas o [ao] modo, a [à] maneira como ela entra em contato com outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 37), ou seja, uma identidade rizoma. Ao mesmo tempo, não há como negar o impacto da criouliização no sujeito. Ele está em um processo constante de mutação, “ele não é ser, mas sendo” (GLISSANT, 2005, p.33).

Se por um lado a criouliização transformou os africanos escravizados, por outro, também teve impacto nos colonizadores, que exploravam e dominavam o tráfico negreiro. Portanto, o conceito “crioulo” é uma alusão à formação identitária dos países colonizados, marcados pela mistura entre o colonizador e os colonizados, simbolizada em *Nação crioula* na figura de Sofia – filha de um português e uma angolana. Além disso, o mesmo sintagma pode ser relacionado à narrativa de Agualusa, que mescla o discurso historiográfico ao discurso literário.

As cartas de Fradique Mendes assemelham-se a uma biografia, a um relato de viagem ou a um diário. Tais gêneros textuais, naturalmente, habitam a fronteira entre o real e a ficção. A carta de Pero Vaz de Caminha, por exemplo, é um documento histórico que relata o descobrimento do Novo Mundo e as primeiras impressões dos portugueses sobre os índios. Ao mesmo tempo, é o texto que inaugura a literária informativa no Brasil. A estratégia narrativa de fazer um romance epistolar confere mais realismo aos fatos apresentados, no entanto, intencionalmente, Agualusa interpõe elementos que vão questionar esse realismo e

---

<sup>15</sup> Glissant retoma esse conceito de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, baseado na distinção entre pensamento da raiz e pensamento do rizoma, aplicada ao funcionamento do pensamento.

apontar para o caráter ficcional. Nas missivas entre o protagonista e seu amigo Eça de Queiroz, a relação história-ficção pode ser observada claramente. Fradique escreve ao amigo para relatar um episódio presenciado por ele. A carta (agosto de 1872) inicia-se assim:

Encontrei a sua carta ao regressar dos sertões de Benguela onde me desloquei com o propósito de confirmar um espantoso rumor indígena. Não consegui tal intento mas em contrapartida fui testemunha de um episódio a partir do qual V., em rápidas linhas, poderia com facilidade criar literatura. Eu, mas pobremente, o caso conto como o caso aconteceu (AGUALUSA, 2001, p. 31).

O episódio descrito por Fradique envolve o degredado João Bacalhau que, ao esfaquear outro colono, fugiu e se escondeu no mato. Após despertar com rumores e temendo ser capturado, subiu em uma mangueira para se esconder. Um grupo composto por aproximadamente vinte homens parou onde ele estava escondido. O padre Nicolau dos Anjos – figura icônica em Angola – ordenou que os homens subissem e o fizessem descer. João Bacalhau então disse que não precisava, que desceria sozinho. A resposta fez os homens correrem desesperados, restando somente Fradique Mendes, seu amigo, Luís Gonzaga, e o padre. Acontece que os homens foram resgatar o corpo de um escravo que havia se enforcado naquela mesma árvore. Fradique ironiza a possibilidade da história se tornar mais um relato dos milagres do padre Nicolau dos Anjos: “E assim tem V., meu querido José Maria, como se fundam os mitos” (AGUALUSA, 2001, p. 34). Com esse episódio, José Eduardo Agualusa demonstra como a linha que separa história de literatura é muito frágil, já que de acordo com os pontos de vistas, um fato pode ter diferentes versões.

As personagens em *Nação crioula* são bastante caricatas, como a senhora de escravos Gabriela de Santamarinha, “a mulher mais feia do mundo” (AGUALUSA, 2001, p. 22), o jovem e pálido pianista que Fradique conhece em Olinda e o padre anão Nicolau dos Anjos. Por serem figuras tão pitorescas, é difícil acreditar se tratar de pessoas reais. Eça de Queiroz indaga ao amigo se ele não está fazendo literatura, ao que Fradique responde:

Na sua última carta, a dado passo, V. dúvida que sejam autênticas as personagens que lhe venho falando, e deduz assim que estou já “fazendo literatura”. Mas realmente acha-me capaz - acha que alguém seria capaz - de criar, por exemplo, a figura de um padre negro, anão, milagreiro e nefelibata?! Só a Realidade, na sua vertiginosa e inexcedível insensatez, se atreve a sonhar tais prodígios (AGUALUSA, 2001, p. 121-122).

Segundo Mariana Aparecida de Carvalho, há na obra de Agualusa

[...] muitas passagens em que o caráter inverossímil faz com que sejam tomadas como criações, e não deixam de ser, mas no universo diegético, devido ao contexto

em que os fatos/causos são narrados, são consideradas como se realmente tivessem acontecido, sobretudo devido às crenças locais (CARVALHO, 2012, p. 24).

Em carta à Madame Jouarre, em junho de 1868, Fradique narra uma história que seu assistente, Smith, havia relatado. A narrativa envolve crenças da tradição oral luandense e está atrelada ao universo fantástico. A história se reporta ao romance entre Carolina, filha de um rico comerciante e escravocrata de Luanda, e um jovem enfermeiro. Como em todo enredo amoroso, o pai da moça, Mateus Lamartine, não aprova o relacionamento do casal, pois o rapaz era de uma classe inferior. Inconformados com a proibição, Carolina e o enfermeiro fogem e casam-se em segredo. Buscando a benção de Lamartine, o rapaz cai em uma armadilha e é morto. Carolina é obrigada a se casar com o assassino. Num ato de vingança, a jovem mata o atual marido. Neste momento, Fradique ironiza sobre qual seria desfecho dado pelos escritores românticos ou realistas: “O nosso feroz Camilo teria terminado aqui esta novela. Zolá ainda antes, naquele cais onde primeiro correu o sangue [a morte do enfermeiro]. Os desvairados deuses de África, porém, deram-lhe um fim impossível” (AGUALUSA, 2001, p. 18). Sete meses depois, a jovem dá à luz a um menino. A criança não chorou, mas com a voz do pai assassinado, em alto e bom tom, acusou o avô pela morte do enfermeiro. Só então começou a chorar como qualquer outro recém-nascido. Lamartine, envergonhado, tirou a própria vida. A partir desse relato, constatamos que as relações de coerência e correspondência de White nem sempre se aplicam, pois um sistema símbolo pode ser coerente para uma cultura e incoerente para outra.

Quando pensamos em discursos hegemônicos, o que vai prevalecer é a visão de quem está no poder. Já no início do romance Fradique chega a essa conclusão ao constatar que para os europeus, o que eles desconhecem, não existe. Mesmo um evento incoerente, quando fundamentado pelas áreas do conhecimento, poderá ser aceitável. Na missiva destinada a Ana Olímpia (setembro de 1877), o protagonista menciona um artigo lido na *Revue de Médecine* sobre um experimento realizado pelo célebre professor Jupin com a cabeça recém cortada do assassino Bruno Sanjuan. O professor, por meio de alguns experimentos, consegue algumas reações da cabeça do guilhotinado, como abrir e fechar a boca e os olhos, olhar para uma determinada direção ao ser chamado pelo nome e demonstrar o sentimento de ódio ao olhar para o cientista. Apesar do caso ser inverossímil, Fradique acredita ser possível por causa dos avanços científicos. No entanto, o professor Jupin conclui que não tem como uma cabeça viver separada do corpo.

A relação crítica entre a literatura e a historiografia é uma das características das ficções migrantes, as quais buscam compreender o mundo por meio do discurso literário.

Nelas, além do trânsito espacial, há o histórico e o textual (OLIVEIRA, 2016, p. 16). Os escritores desse tipo de ficção são também marcados pela migração. De acordo com Oliveira, a condição de escritores-migrantes auxilia na produção de suas obras. Ao se depararem com a história e o passado em suas viagens, os escritores precisam desempenhar o papel de “antropólogos e sociólogos bissextos, ou mesmo uma espécie de pseudo-historiadores, já que sua matéria é o discurso literário que, em sua força (...) insere no âmbito do campo intelectual todas essas disciplinas que refletem o mundo e o provocam” (OLIVEIRA, 2016, p. 13). É nesse contexto que vemos um escritor angolano retomar personalidades brasileiras engajadas no movimento abolicionista e retratar a Angola, Portugal e o Brasil do final do século XIX.

A narrativa crioula de *Aigualusa* empreende uma revisão da história na literatura, o que Linda Hutcheon define como metaficção historiográfica. O fato histórico é o ponto de partida para que *Aigualusa* desenvolva a narrativa. A colonização portuguesa em Angola, o tráfico negreiro e a escravidão são analisados pelo ponto de vista de Fradique Mendes, que, nesse novo contexto, se deixa colonizar, ou crioular, por meio do contato com a cultura africana. Portanto, a mescla entre literatura e história permeia a obra.

## 2.2 O trânsito intertextual de Carlos Fradique Mendes

O termo intertextualidade significa a presença de um texto em outro; está ligado à tessitura, ao diálogo, ao entrelaçamento, visto que “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (KRISTEVA, 1974, p. 64). A intertextualidade está presente na obra de *Aigualusa*, não somente pela inserção de figuras da história em seus romances, mas também pelo resgate de contextos históricos. Em *Nação crioula*, por exemplo, o escritor angolano retoma as circunstâncias do tráfico negreiro da África para o Brasil e as lutas dos intelectuais engajados nos movimentos abolicionistas. O romance narra a viagem da personagem queirosiana Fradique Mendes pela Angola e por terras brasileiras, retratando as impressões do protagonista sobre os lugares visitados.

Carlos Fradique Mendes foi criado entre os anos de 1868 e 1869, em Portugal, por um grupo de amigos intelectuais. A "Geração de 70" era liderada por Antero de Quental e tinha como membros nomes como Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Jaime Batalha Reis, Teófilo Braga, entre outros. Essa geração almejava desvencilhar o país da influência religiosa e, assim, romper com o atraso intelectual. Eles pretendiam modificar os aspectos políticos,

sociais, culturais, econômicos, religiosos e estéticos de sua época e viam na arte o meio mais eficaz para alcançar esses objetivos. A Questão Coimbrã<sup>16</sup>, considerada o marco inicial do Realismo em Portugal, foi um dos feitos relacionados ao grupo. Todavia, divergências partidárias dividiram o grupo em dois: um liderado por Antônio Feliciano de Castilho e outro por Antero de Quental.

Em 1868, o grupo comandado por Quental se reuniu novamente para formar o Cenáculo. As reuniões tinham como objetivo mudar o pensamento da sociedade e alertar à Nação das transformações sócio-político-econômicas que estavam acontecendo por toda a Europa. O grupo planejou realizar dez apresentações intituladas Conferências no Cassino, das quais somente cinco foram realmente apresentadas. As outras conferências foram proibidas por uma portaria do Marquês d'Ávila e de Bolama por serem consideradas uma afronta à religião e às instituições políticas do Estado. É nesse meio que surge a personagem Fradique Mendes, uma criação conjunta de Antero de Quental, Jaime Batalha Reis e Eça de Queiroz. Ele foi criado com a intenção de chocar a sociedade burguesa. Com ideias inovadoras, essa figura fictícia “representava um modelo para a época, pois ele se enquadrava no que havia de melhor em termos de beleza, elegância e bondade, além de possuir vasta cultura e de ser um cidadão do mundo sem abdicar dos valores nacionais” (MELO, 2008, p. 88). É interessante como a construção de Fradique mescla o real e o fictício, visto que a ele foram atribuídas uma história e a autoria de alguns poemas publicados na *Revolução de Setembro* em agosto de 1869. Assim sendo, a primeira aparição de Carlos Fradique Mendes ocorre com a publicação de seus poemas intitulados Lapidárias no jornal. Alguns leitores da época realmente acreditavam na existência do jovem poeta.

O ideal subjacente à criação de Fradique pode ser o motivo de Agualusa ter resgatado essa personagem. Um século separa os dois Fradiques, mas ambos têm em comum o interesse pelo outro. De certa forma, é evidente que o trânsito textual da personagem para a obra de Agualusa vai suscitar uma releitura em um contexto bem diferente daquele criado pelo autor português. Isso fica claro pelos assuntos abordados nas cartas das duas obras, assim como pela quantidade de interlocutores.

---

<sup>16</sup> Também conhecida como Questão do Bom Senso e do Bom Gosto, a Questão Coimbrã foi uma polêmica literária ocorrida nos anos de 1865 e 1866 em Portugal. A querela teve início com uma crítica de Antônio Feliciano de Castilho à moderna escola de Coimbrã e seus novos modelos literários. Em resposta, Antero de Quental publicou o panfleto Bom Senso e Bom Gosto, carta ao Ex.mo. Sr. Antônio Feliciano de Castilho, no qual repudiava a poesia conservadora. Antero de Quental, Teófilo Braga e Ramalho Ortigão integravam o grupo de escritores que defendiam o direito à liberdade e à individualidade da produção intelectual e a relação da literatura com as aspirações sociais da época.

O objetivo pretendido neste estudo não é o de apontar as diferenças de escrita entre os autores, mas observar os aspectos relevantes para o projeto literário de Agualusa. Para isso, as cartas entre o protagonista e os outros destinatários serão primordiais para identificar como as temáticas serviram para a construção de um Fradique Mendes altamente crítico, multicultural e engajado no movimento abolicionista.

Tanto *Nação crioula* como *A correspondência de Fradique Mendes* recorrem às epístolas como estratégia de escrita. Entretanto, a obra do autor português é dividida em duas partes. Na primeira, um narrador homodiegético descreve o seu primeiro contato com Fradique Mendes e os encontros posteriores, além da sua grande admiração pelo poeta das Lapidárias – forma como se refere a Fradique – bem como a motivação para reunir as cartas escritas pelo português. A segunda parte é composta pelas missivas de Fradique Mendes. São no total 24 cartas endereçadas a diversos interlocutores, sendo que, dentre elas, 8 foram inseridas em edições posteriores. Já o romance de Agualusa é composto por 26 missivas, das quais a última é a carta escrita por Ana Olímpia. A angolana escreve em resposta à carta de Eça de Queiroz, enviada em 1888. Ela decide dar ao autor português a permissão para que ele publique as epístolas de Fradique. No entanto, essa autorização vem cerca de doze anos após a morte do seu amado, o que justifica a falta de menção ao período em que o protagonista esteve na África no romance de Eça, publicado em 1900. A carta de Ana Olímpia expressa a versão da história na ótica da angolana. Além disso, é um diferencial no romance, já que o poder da enunciação – antes pertencente a um homem branco e europeu – é dado a uma mulher negra e ex-escrava.

Ressaltamos também a diferença entre as duas obras quanto à datação das correspondências: o Fradique queirosiano não datava as missivas, traço presente nas cartas que compõem o romance de Agualusa.

A diversidade de interlocutores é outro contraste entre as duas obras. Em *Nação crioula*, as epístolas de Fradique Mendes são endereçadas à madrinha, Madame Jouarre, à Ana Olímpia e a Eça de Queiroz. Nelas, o protagonista aborda temáticas pertinentes aos países lusófonos, como a escravidão e o tráfico negreiro, e a relação de Portugal com suas colônias na África. Além disso, as cartas são permeadas de reflexões e impressões da personagem sobre os lugares e as pessoas com as quais tem contato em suas viagens. Em contrapartida, no romance português, há um amplo leque de destinatários de diferentes classes sociais: membros da aristocracia (Madame de Jouarre, Visconde de A. T. e madame S.), amigos escritores (Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão e Eduardo Prado), a amada (Clara), o sobrinho (Manoel) e figuras de vários meios sociais (Sr. E. Mollinet, Mr.

Bertrand B., Bento de S., Paul Vargette e E. Sturmm), e mais duas cartas cujos destinatários não foram especificados, mas nota-se que são do meio literário. Com interlocutores tão variados, é inevitável que haja uma diversidade temática. Os discursos são sobre literatura, política, filosofia, religião, entre outros assuntos. Entre todos os destinatários, a personagem com quem o missivista mais se corresponde é a Madame de Jouarre. A ela, são destinadas seis cartas em *A correspondência de Fradique Mendes* e dez em *Nação crioula*.

As cartas de Fradique em *Nação crioula* começam em 1868 e terminam 1888. A última carta dele é escrita de Paris e está endereçada a Eça de Queiroz. A personagem morre no inverno de 1888, na cidade francesa, acometida por “uma forma raríssima de pleuris” (QUEIROZ, 1936, p. 96). Mas quem era/é essa figura criada pelo grupo Cenáculo? De acordo com a obra queirosiana, o ilustre português descende de uma nobre família dos Açores, tendo ligações parentais com o navegador D. Lopo Mendes. Órfão aos seis anos, Fradique fica sob a tutela da avó materna, D. Angelina, responsável pela criação e educação do neto. Com a morte da avó, o rapaz vai para Paris, onde mora o seu único parente vivo, um tio, Tadeu Mendes. Lá Carlos espera completar a maioridade para reivindicar as heranças acumuladas do pai e da avó. Ao adquirir sua fortuna, o rapaz empreende sua viagem pelo mundo.

Na obra de Eça, Fradique é elevado à categoria de um grande filósofo que não deixou obra em vida, e o narrador, como um discípulo, busca recuperar, nas cartas, vestígios da sabedoria do seu mestre. Os escritos que Fradique deixara foram entregues a Madame Lobrinska para que os mantivesse em segredo. O oposto ocorre com as epístolas que compõem a obra *Nação crioula*, as quais evidenciam o romance secreto entre o português e Ana Olímpia e relatam a empreitada de Fradique por Angola e pelo Brasil. O fato de os escritos serem mantidos na obscuridade alimenta ainda mais a admiração que os amigos de Fradique tinham por ele e levam-nos a cogitar sobre o teor filosófico e artístico contido nos pensamentos deixados pelo poeta das Lapidárias. Para manter vivos os pensamentos do amigo, o narrador – um alterego de Eça de Queiroz<sup>17</sup> –, recupera algumas cartas enviadas por Fradique e, dentre elas, seleciona aquelas que poderiam expressar as ideias do “português mais interessante do século XIX” (QUEIROZ, 1936, p. 53). Tal seleção faz o leitor pensar no conteúdo das cartas que não foram publicadas e o porquê de elas terem permanecido na obscuridade. Esse é um dos indícios deixados pelo romance queirosiano que apontam para

---

<sup>17</sup> A identidade do narrador não é explicitada no romance português, somente é citado que ele é um escritor e é membro do Cenáculo. Entretanto, sabe-se que ele não é nenhum dos outros literatos que compõem o grupo. Já na obra de Aqualusa, o romancista angolano atribui à Eça de Queiroz a reunião e publicação das cartas de Fradique Mendes.

aspectos desconhecidos do protagonista; indícios estes que serviram de base para que Agualusa pudesse explorar outras perspectivas da personagem.

Outro ponto importante é o fato de Fradique Mendes não querer revelar as circunstâncias de suas viagens à África. Para ele, não havia nada de interessante no continente africano, como afirma em resposta a uma sugestão do narrador: “Fradique! Por que não escreve toda essa sua viagem à África?” (QUEIROZ, 1936, p. 105). Ao que Fradique responde: “Para quê?... Não vi nada na África, que os outros não tivessem já visto” (QUEIROZ, 1936, p. 105). A resposta do protagonista traz outro questionamento para os leitores: “o que teria acontecido na África?”. Fradique afirma que todas as suas viagens servem de aprendizado para ele. Então, o que a personagem teria aprendido em terras africanas que não quis revelar? São essas perguntas que Agualusa busca elucidar em *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes. Além disso, a inserção dessa *persona*<sup>18</sup> criada coletivamente por Eça de Queiroz, Batalha Reis e Antero de Quental no romance angolano proporciona uma releitura da tradição literária portuguesa. Mesmo mantendo algumas características atribuídas ao dândi de *A correspondência de Fradique Mendes*, o contato com o sistema escravagista e o relacionamento com Ana Olímpia fazem o protagonista de Agualusa assumir uma postura mais crítica sobre suas próprias raízes e das relações entre Portugal, África e Brasil.

Todavia, Fradique Mendes, Madame Jouarre e o próprio Eça de Queiroz não são as únicas personagens portuguesas nesse trânsito intertextual na obra do autor angolano, Fernando Pessoa e seus heterônimos: Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos aportam no Brasil, em um terreiro de candomblé, no conto “Catálogo de sombras”, fazendo surgir um diálogo com a literatura portuguesa e o sincretismo religioso, relacionando, mais uma vez, Portugal, Brasil e África. Em outro conto de Agualusa, “Livre-arbítrio”, Fernando Pessoa é o protagonista. Ademais, o procedimento intertextual acontece dentro do próprio *corpus* literário do autor, a figura de Lídia do Carmo Ferreira é recorrente em outros romances. Ela é a protagonista de *Estação das chuvas*, mas é mencionada em *A conjura*, *Um estranho em Goa* e *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Processo idêntico ocorre com Arcénio de Carpo, que é personagem de *A conjura* (1989), romance anterior a *Nação crioula*. Logo, a intertextualidade compõe o projeto metaficcional de Agualusa, uma vez que, ao deslocar as personagens – principalmente no caso das portuguesas –, promove uma recontextualização desses referentes para os territórios ligados à colonização.

---

<sup>18</sup> Termo de origem latina que, no contexto literário, remete à personagem em que o autor se faz presente.

O deslocamento de Fradique Mendes do texto de Eça de Queiroz para o do autor angolano se dá, de certa forma, espacial e temporalmente. Enquanto na obra portuguesa, há poucas referências à África; em *Nação crioula*, o continente africano é o principal espaço da narrativa. A diferença temporal entre os dois Fradiques também contribui para uma revisão da personagem, já que a primeira aparição do Fradique de Eça ocorre em 1888, por sua vez, o romance de Agualusa foi publicado em 1997. Com isso, a reambientação contribui para que a figura recuperada incorpore elementos do novo território e do tempo em que ocorre a sua reconstrução, neste caso específico, o século XX.

Nos dois romances, a única perspectiva dos fatos é a do próprio missivista, visto que as respostas às cartas de Fradique não foram publicadas. É, por meio do narrador queirosiano e de Ana Olímpia em *Nação crioula*, que o leitor consegue ter uma outra visão do ilustre português. O narrador da obra portuguesa traça um perfil da personagem, cuja imagem indica um homem muito à frente do seu século. Ele conta que teve conhecimento de Fradique Mendes por um número da *Revolução de Setembro*, onde lera os poemas do português.

A minha intimidade com Fradique Mendes começou em 1880, em Paris, pela Páscoa, - justamente na semana em que ele regressara da sua viagem à África Austral. O meu conhecimento porém com esse homem admirável datava de Lisboa, do ano remoto de 1867. Foi no Verão desse ano, uma tarde, no café Martinho, que encontrei, num número já amarrotado da *Revolução de Setembro*, este nome de C. Fradique Mendes, em letras enormes, por baixo de versos que me maravilharam (QUEIROZ, 1936, p. 5).

O narrador fica impressionado com os poemas, comparando-os em qualidade aos versos de Baudelaire e de Leconte de Lisle. Com esse narrador, conhecemos um Fradique aventureiro, que se liga a um movimento religioso na Pérsia, o babismo, e acompanha Garibaldi na conquista das duas Sicílias. Logo, compreendemos a filosofia da personagem:

Só portanto me resta ser, através das ideias e dos factos, um homem que passa, infinitamente curioso e atento. A egoísta ocupação do meu espírito hoje, caro historiador, consiste em me acercar duma ideia ou dum facto, deslizar suavemente para dentro, percorrê-lo miudamente, explorar-lhe o inédito, gozar todas as surpresas e emoções intelectuais que ele possa dar, recolher com cuidado o ensino ou a parcela de verdade que exista nos seus refolhos — e sair, passar a outro facto ou a outra ideia, com vagar e com paz, como se percorresse uma a uma as cidades dum país de arte e luxo (QUEIROZ, 1936, p. 66).

Fradique descreve-se como um *touriste*. Contudo, ele não é um turista que se limita a observação exterior e impessoal. O português “transformava-se em ‘cidadão das cidades que visitava’” (QUEIROZ, 1936, p. 66). Ou seja, para compreender bem uma crença, Fradique precisava realmente crer nela. Foi essa ideologia que o fez se ligar ao babismo na Pérsia e ao

budismo na Índia; da mesma forma que, em *Nação crioula*, engajou-se no movimento abolicionista.

No texto de *Agualusa*, a complementação informativa dá-se pela carta de Ana Olímpia. É ela quem preenche as lacunas deixadas pelo missivista. Por ela, sabemos que a primeira vez que vira o português foi em maio de 1868, no cais de Luanda:

[...] de repente chamou-me a atenção a figura de um velho de cabeleira branca, rosto muito vermelho, enfiado num casaco de abas curtas, com umas calças de xadrez verde e preto e sapatos de verniz. Ao lado dele estava um homem alto, elegante, de bigode curvo, vestido inteiramente de linho branco (AGUALUSA, 2001, p. 138-139).

Ana Olímpia não está tão preocupada em fazer um retrato do seu amado, o que ela realmente deseja é apresentar o seu ponto de vista dos fatos anteriormente narrados por Fradique. Nesse aspecto, no romance angolano, a figura feminina tem maior destaque do que a Clara de Clairval na obra de Eça de Queiroz<sup>19</sup>. A história de “Ana Olímpia encontra-se diluída em meio à errância de Fradique Mendes” (AMÂNCIO, 2014, p. 95). Aos poucos, a jovem angolana divide com o português o protagonismo da narrativa, como afirma em carta a Eça: “Não é a história da minha vida. É a história da minha vida contada por Fradique Mendes” (AGUALUSA, 2001, p. 138). Pelas cartas, temos ciência de que ela é filha de um príncipe congolês que fora traído pelos portugueses, sendo aprisionado junto com suas três esposas. As mulheres foram vendidas como escravas. Uma delas, comprada por Victorino Vaz de Caminha, estava grávida. É nessas condições que nasce Ana Olímpia. Na juventude, ela deixa de ser escrava e se casa com Victorino. Após a morte do marido, torna uma mulher rica e influente. Porém, por infelicidade do destino, volta a ser escrava. Assim, se o Fradique de *Agualusa* é a metáfora de Portugal após o contato com suas colônias; Ana Olímpia é a representação metafórica da história de Angola, pois

[...] inicialmente escrava do colonialismo europeu, liberta-se e redescobre suas riquezas; contudo, torna-se novamente oprimida pelas disputas internas em torno do poder, pelo imperialismo das grandes potências mundiais, por meio da política neoliberal que tem assolado todo o Terceiro Mundo no ápice do processo de globalização (AMÂNCIO, 2014, p. 95).

Novamente, *Agualusa* utiliza sua narrativa para reescrever a história, propondo uma releitura da tradição angolana. De forma análoga, o autor questiona o colonialismo português.

---

<sup>19</sup> Pouco se sabe a respeito de Clara de Clairval em *A correspondência de Fradique Mendes* há somente algumas características físicas que Fradique descreve em carta à sua madrinha. Nas cartas do protagonista para ela, nota-se que ele se coloca em posição servil em relação à amada.

É pela voz de Fradique Mendes – um dos últimos portugueses como os de antigamente – que temos outra perspectiva sobre o processo de expansão português. Para ele, o único motivo para Portugal estar em solo africano é o saque de seus habitantes. No romance de Eça de Queiroz, o protagonista também é bastante crítico em relação a sua terra natal, como em carta a sua madrinha, na qual se mostra revoltado e envergonhado pela desordem da Alfândega portuguesa. A desordem no serviço é uma analogia à situação do país. Mesmo assim, o Fradique queirosiano parece ser mais nacionalista que o de Agualusa, porque, embora seja um homem multicultural, há algo que a personagem de Eça não permite que se altere: sua língua.

Um homem só deve falar, com impecável segurança e pureza, a língua da sua terra; todas as outras as deve falar mal, orgulhosamente mal, com aquele acento chato e falso que denuncia logo o estrangeiro. Na língua verdadeiramente reside a nacionalidade; e quem for possuindo com crescente perfeição os idiomas da Europa vai gradualmente sofrendo uma desnacionalização (QUEIROZ, 1997, p. 17).

Dentre todas as observações equivocadas de Fradique Mendes, pode-se dizer que esta é a maior delas. Primeiro, porque uma nação não se constitui somente pela língua, há outros aspectos que a compõem, como a cultura, a história nacional, os valores, entre outros. Ademais, em *Nação crioula*, a língua não é o único elemento de impacto na crioulação do português. O Fradique de Agualusa é, concomitantemente, a representação do colonizador e do colonizado.

Para Renata Flavia da Silva, “as personagens constituídas por Agualusa movem-se continuamente entre tempos, espaços, pertencimentos e formas textuais, fazendo deslizar fronteiras discursivas e espaciais, representações identitárias individuais e coletivas” (informação verbal)<sup>20</sup>. Embora Fradique Mendes não seja propriamente uma personagem de Agualusa, não se pode afirmar que ele mantenha os traços da criação de Eça de Queiroz. Como podemos notar, há características que aproximam as duas *personas*, não obstante, da mesma forma, existem elementos que as diferenciam. Portanto, o escritor angolano apropriou-se da personagem queirosiana para criar a sua própria versão com o intuito não só de recontar a história angolana, mas também de apontar outras perspectivas da relação entre Portugal e África. É relevante também ressaltar que embora Agualusa proponha um diálogo com a obra de Eça não opta por uma mimetização da escrita do autor português, mas faz questão de manter em seu texto um ar de contemporaneidade da escrita.

---

<sup>20</sup> Palestra da professora Renata Flavia da Silva no seminário Circulações Transculturais: territórios, representações, imaginários. Transmitido ao vivo pelos Estudos literários da UFF, Niterói, no dia 08/12/21.

### 2.3 Personagens itinerantes e identidades híbridas

O modelo político-econômico-social escravocrata do colonialismo motivou o processo migratório. As diásporas formam fatores decisivos para o contato entre populações distintas, resultando nas transformações culturais e na formação de identidades híbridas. A construção identitária está ligada a fatores como nascimento, parentesco e territorialidade, por esse motivo, qualquer forma de dispersão abala os referentes cognoscíveis do sujeito, causando um estranhamento. O objetivo deste tópico é demonstrar de que forma os deslocamentos impactam na identidade das personagens do romance *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa.

Na perspectiva de Deleuze e Guattari, a desterritorialização é um processo natural que tem inúmeras causas, entre elas, ameaças internas ou a busca de melhores condições de vida em outro lugar. Por outro lado, durante o período colonial, divergências políticas ou crimes comuns motivaram o exílio de *personae non gratae* à metrópole, sendo elas enviadas para cumprir pena nas colônias. Em *Nação crioula*, há a situação dos degredados, pessoas que foram enviadas às colônias por crimes praticados em Portugal. A condição dos degredados é representada na figura do coronel Arcénio de Carpo, que foi punido por crime comum, de acordo com seus inimigos, embora afirmasse que fora exilado por crimes de pensamento. Historicamente, Arcénio Pompílio Pompeu de Carpo foi deportado para Angola por envolvimento em uma conspiração contra o governo. Em Luanda, tornou-se uma das pessoas mais influentes, sendo nomeado coronel comandante das províncias do Bié, Bailundo e Huambo – título apenas honorífico, já que essas províncias não prestavam vassalagem à Coroa portuguesa. Anos depois, a relação familiar e comercial com os Oliveira Machado, rendeu-lhe a posição de administrador ou representante comercial dessa família. No romance de Agualusa, entretanto, não há menção às circunstâncias que levaram a personagem a ser exilada.

Arcénio de Carpo é quem recepciona Fradique Mendes quando este chega a Luanda. O viajante descreve o coronel como “um velho alto, leve, rosto estreito, nariz adunco e olhos redondos e brilhantes” (AGUALUSA, 2001, p. 12). Nascido em Madeira, filho de um casal de atores ambulantes, Arcénio é o dono do solar colonial onde Fradique e Smith ficam hospedados. Em Luanda, ele é uma figura muito importante: “até o sol lhe obedece. Quase nada sucede na cidade sem a concordância do velho” (AGUALUSA, 2001, p. 12).

A ida de Arcénio de Carpo para Angola ocorre por razões alheias à sua vontade. Entretanto, alguns fatores contribuíram para que, após cumprir a pena, ele permanecesse em terras africanas. O principal deles é que sendo um europeu na colônia, a vida é economicamente mais rentável do que na metrópole, pois é mais fácil conseguir uma função pública, uma promoção ou a redução de impostos. Além disso, retornar à terra natal significa lidar com o estigma de ter sido um degredado, o que geraria dificuldades de reinserção social. Visto que todas as circunstâncias estão a seu favor, é mais vantajoso ser rico no território africano do que ser pobre em Portugal. Logo, a situação dos colonos em Angola pode ser vista da seguinte forma:

1. criminosos a cumprir pena de degredo.
  2. degredados que, cumprida a pena, preferiram sabiamente manter-se por cá.
- Quanto aos filhos-do-país (...) enquanto se devoram uns aos outros por um cargo menor na hierarquia da Fazenda, os degredados seduzem-lhes as mulheres e as filhas, roubam-lhes as terras e os negócios, reforçam o seu poder na administração da colônia (AGUALUSA, 2001, p. 16).

Assim sendo, a condição de degredado não é empecilho para que os portugueses enriqueçam nos países onde cumprem pena; pelo contrário, o tratamento e as vantagens econômicas são diferenciados. Na carta a sua madrinha, Madame Jouarre (maio de 1868), Fradique relata como o seu compatriota fez fortuna em terras africanas:

A seguir mostrou-me o resto da casa, incluindo o quintal, largo e fundo, que está em parte ocupado com as habitações dos escravos (...). Presas aos altos muros veem-se cadeias de ferro e no centro do pátio existe mesmo um pelourinho que o coronel garante nunca ter utilizado. Ainda há pouco tempo, porém, este mesmo espaço servia para engordar negros trazidos do interior e em trânsito para o Brasil (AGUALUSA, 2001, p. 13).

Embora o tráfico negreiro já fosse proibido, a personagem insiste em desafiar as autoridades inglesas para manter o negócio ilegal. O coronel e o filho acreditam realizar uma ação filantrópica ao enviar os escravos para o Brasil, pois estão “a salvar-lhe a vida” (AGUALUSA, 2001, p. 63); tal discurso é logo desfeito pelo comandante do Nação crioula, que vê em cada negro escravizado um hectare de boa terra no Sul do território brasileiro. Evidentemente, esse lucro, obtido à custa do comércio humano, demonstra uma postura comum entre muitos colonizadores que, detentores do poder, definiam-se como sujeitos superiores, enquanto o negro colonizado era visto apenas como mercadoria.

Outro ponto que favorece a permanência dos degredados é que “deixaram seu país há tempo bastante para nele não ter mais amizades vivas, seus filhos nasceram na colônia, foi aí que enterraram seus mortos” (MEMMI, 2007, p. 39); logo, o retorno a Portugal torna-se

inviável. Arcénio de Carpo, por exemplo, casou-se com uma senhora de Benguela, por quem tem grande respeito. Com ela teve um único filho, que recebeu o mesmo nome do pai. Outrossim, no contexto colonial, a língua falada é a da metrópole, a administração e o exército estão a serviço do colonizador e há facilidade para conseguir empregos públicos, títulos de nobreza e reduções de impostos. Em vista disso, a identidade europeia é mais vantajosa e, por esse motivo, ela é preservada. Essa realidade é visível nos filhos dos colonos, como é o caso do jovem Arcénio de Carpo. Apesar de ter nascido em terras africanas e ser um mestiço, o rapaz possui vantagens similares às dos colonizadores por ser filho de um português. O jovem espanta-se ao ouvir Fradique falar da necessidade de se compreender a filosofia em que vivem os africanos. Expressando um discurso eurocêntrico, Arcénio de Carpo Filho acredita que a cultura é um produto apenas de civilizações avançadas, não podendo haver filosofia em uma nação que não era considerada civilizada. Para ele, o povo angolano deve abandonar suas crenças e adotar a cultura e a língua portuguesas, só assim a Angola se tornaria um país moderno. A personagem é o que Albert Memmi denomina beneficiário da colonização por empréstimo. Desse modo,

Sua constante ambição, bastante justificada, é escapar à condição de colonizado, carga suplementar em um balanço já suficientemente pesado. Por isso, eles se esforçam para se assemelhar ao colonizador, na esperança declarada de que este pare de reconhecê-los como diferentes. Daí os esforços no sentido de esquecer o passado, de mudar de hábitos coletivos, sua adoção entusiasmada da língua, da cultura e dos costumes ocidentais (MEMMI, 2007, p. 48).

Tal premissa é reforçada na oposição entre os mulatos, autodenominados filhos-do-país, e os povos do interior. Os mestiços desprezam os negros, pois, para eles, “os pretos do mato constituem grande obstáculo à rápida transformação de Angola num país moderno uma vez que não têm sequer uma ideia de Estado, recusam-se a falar português e permanecem cativos de toda espécie de crenças e superstições” (AGUALUSA, 2001, p. 17). Para os povos do interior, manter as tradições africanas é resguardar suas origens, sua história; é um ato de resistência a um sistema cujo objetivo é sempre rebaixá-los. Assim, inferiorizar a cultura do colonizado era uma forma de fazer com que este reconhecesse sua própria inferioridade biológica (FANON, 1968, p. 198). Já os filhos-do-país buscam na assimilação cultural um distanciamento do colonizado e uma aproximação com o colonizador. Nesse momento, percebemos a concepção de “estratégia de identidade”, abordada por Dennys Cuhe, visto que as lutas sociais levam esses sujeitos a reformular suas identidades, adotando a que for mais favorável na relação entre os grupos.

Na colônia, a distinção entre os portugueses e os seus filhos mestiços não é tão evidente, já que os seus descendentes herdaram as mesmas prerrogativas, como o jovem Arcénio de Carpo que administra a fortuna da família e se torna tão respeitado quanto o pai. Assim, defender os ideais de um sistema do qual se obtém vantagens é mais coerente, já que a queda dele significa também o fim de tais privilégios. Essa é mais uma razão para que os exilados permaneçam em Angola. Se a situação dos degredados é delicada em Portugal, mais complicada é a de sua prole nascida na colônia. Entretanto, a despeito da postura colonial que adotam e de menosprezarem os valores do colonizado, no país lusitano, nunca serão equiparados aos portugueses, pois a sua mestiçagem sempre será lembrada.

Em Angola, o coronel Arcénio de Carpo identifica-se como um representante do colonizador, já que evidenciar indícios de um trânsito identitário não lhe seria vantajoso. No entanto, ao conviver com outra cultura e costumes, é inevitável que esse deslocamento não ocorra. Uma evidência disso pode ser constatada quando a personagem está embriagada e fala em uma língua híbrida: “Arcénio de Carpo entrou pouco depois, tropeçando nos próprios pés e clamando contra Deus em quimbundu e português” (AGUALUSA, 2001, p. 60). Uma vez em Luanda, a personagem adota a cultura, a culinária e os costumes angolanos. Ele participa dos bailes, das caçadas a jacarés, fala o quimbundu e interage com a população local. Se, conforme questiona Cuche, há que observar “como, porque e por quem, em que momento e em que contexto é produzida, mantida ou questionada certa identidade particular” (CUCHE, 1999, p. 202), cabe identificar qual “gatilho” faz com que uma identidade de Arcénio de Carpo se sobreponha a outra. Acreditamos que a figura de Fradique Mendes causa um impacto na identidade do coronel, pois o contato com um compatriota tão ilustre faz com que o degredado recorra a identidade mais apropriada para a situação, ou seja, a portuguesa.

Em *Nação crioula*, há outra personagem que obtém os mesmos privilégios dos colonizadores: Victorino Vaz de Caminha, um baiano que abandona o país após a independência do Brasil e vai “continuar português em terras de Angola” (AGUALUSA, 2001, p. 37). A personagem, em menor grau, usufrui das mesmas vantagens dos colonizadores, assim como os filhos dos portugueses nascidos na colônia. Em Luanda, Victorino enriquece com o comércio de escravos, tornando-se uma pessoa muito respeitada. Contudo, ser um indivíduo de uma ex-colônia em um território dominado pela Coroa portuguesa resulta em uma perspectiva diferente do processo de exploração colonial. Escravocrata e anarquista, ele expressa as contradições de quem se beneficiou do colonialismo, mas também foi vítima dele. Essa incoerência é percebida na opinião da personagem sobre a escravidão:

Espírito excessivo e contraditório, ouvi-o defender ao mesmo tempo e com igual fervor o escravismo e a revolução libertária. Proprietário de três navios negreiros não teve dúvidas quando se tratou de os baptizar: Liberdade, Igualdade e Fraternidade (AGUALUSA, 2001, p. 37).

Nesse excerto, percebemos que a configuração identitária de Victorino se coaduna com o conceito de sujeito pós-moderno, uma vez que ele assume identidades diferentes em momentos diferentes.

Como viemos argumentando, com base no conceito de território de Deleuze e Guattari, a relação território-agenciamento extrapola o espaço geográfico, pois como o território é extremamente amplo, tudo pode ser agenciado, assim como pode ser desterritorializado e reterritorializado. Nesse processo de reterritorialização, dificilmente a identidade permanece incólume, visto que a negociação entre culturas é necessária e, em geral, resulta em uma hibrididade identitária. No caso específico de Luiz Gonzaga, jovem que foi companheiro de república de Fradique Mendes, esse hibridismo é mais evidente. Ao terminar o curso de medicina, o rapaz deixou Coimbra e embarcou para a África, fixando-se em Benguela, onde passou a atender os moradores locais em seu pequeno hospital. A personagem não só abandona o seu país de nascimento, mas transforma-se em outra pessoa em terras africanas, alguém que “escuta muito, fala pouco, ri-se mas sem escândalo, e quando se abraça à guitarra é para criar melodias como eu nunca ouvi, contaminadas pela mesma melancolia solar [...] em que esta cidade jaz sepultada” (AGUALUSA, 2001, p. 28). Nele há o processo de desterritorialização/reterritorialização absoluta, já que precisa desconstruir tudo o que era para se reconstruir em Angola, o que justifica a ruptura com o seu país e a adoção da cultura africana. Isso é logo percebido por Fradique Mendes:

Ouç-o às vezes falar em umbundu com o cozinheiro (...). Nessas alturas parecem ambos da mesma nação, pois Luís Gonzaga não apenas fala a língua do velho - fala-a como um Ovimbundu. Volta a rir com o furor antigo, faz grandes gestos, bate palmas, e eu fico a vê-lo com a sensação de que este país o colonizou (AGUALUSA, 2001, p. 28).

Diferente das outras personagens, que buscam ocultar a influência da cultura africana na identidade portuguesa, Luiz Gonzaga não se preocupa em evidenciar tal hibridização. Até mesmo quando seus conhecimentos de medicina parecem ineficazes, ele recorre aos métodos de cura dos africanos:

Quando lhe faltam os meios ou os conhecimentos reúne seis dos seus homens, instala o paciente numa machila ou rede presa a dois cavalos, e a pequena expedição adentra-se pelo mato, quinze a vinte quilómetros, até alcançar uma pedra alta e redonda em cuja base cultua um feiticeiro (AGUALUSA, 2001, p. 28).

Por mais que Luiz seja um europeu em um país colonizado, que goze dos privilégios de seu grupo, não podemos negar a transformação por que ele passa. Enquanto outros portugueses se beneficiam do sistema colonial, o jovem médico monta um pequeno hospital às suas custas para atender pessoas com poucas condições. Ao presenciar essas mudanças no comportamento do amigo, Fradique as interpreta como uma possível colonização. De fato, o relato sobre Luiz Gonzaga sintetiza o conceito de criouliização, de Glissant, demonstrando o impacto da colonização tanto nos colonizados como nos colonizadores.

É a partir dessa personagem que também podemos notar que a ruptura com o lugar antropológico propicia a criação de outro espaço no qual outras relações são criadas, permitindo ao sujeito se identificar como parte daquele ambiente. Segundo Michel de Certeau, o lugar é “[...] uma configuração instantânea de posições. Implica uma relação de estabilidade” (CERTEAU, 2007, p. 201). Ao interagir com os habitantes de Benguela, Luiz Gonzaga cria laços de pertencimento; logo, o novo território torna-se para ele uma reconfiguração do lugar antropológico.

Além de permitir repensar a construção identitária das personagens europeias provenientes dos deslocamentos e da transculturalidade, a metaficção agualusiana também retrata a formação da identidade dos negros através de situações diaspóricas. A personagem representante deste núcleo no romance é Ana Olímpia, jovem que desperta grande interesse em Fradique Mendes.

Ana Olímpia Vaz de Caminha é uma angolana que nasceu escravizada, mas, após se casar com o seu senhor, Victorino Vaz de Caminha, torna-se uma pessoa influente em Luanda. Apesar da condição servil a que fora submetida, a jovem tem descendência nobre, pois é filha de um príncipe congolês. A primeira aparição da personagem no romance de Agualusa ocorre no Baile do Governador. Fradique a vê dançando e fica impressionado:

Ela dançava, e dança é aqui um verbo incompleto, ela rodava esplêndida nas voltas da rebita, vestindo os ricos panos das senhoras de Luanda nobremente traçados sobre o peito, trazia a cabeleira alta e trabalhada, um fino colar de ouro sobre o peito a iluminar-lhe o pescoço de gazela. Durante um segundo sustentou o meu olhar com o lume tépido dos seus olhos negros, depois desapareceu (AGUALUSA, 2001, p. 23).

A descrição de Ana Olímpia feita pelo português remete à imagem de uma deusa, que o encanta com a sua dança e sua beleza. Ao perceber o interesse do viajante pela angolana, Arcénio de Carpo decide apresentá-los. No diálogo entre os dois, a jovem também chama a atenção do protagonista pela sua inteligência quando este a ouve “citar Kant e Confúcio, troçar das teses de Charles Darwin, comentar com inteligência e novidade a moderna lírica

francesa” (AGUALUSA, 2001, p. 24). Ana é uma mulher lúcida e com opiniões próprias. Seu marido se dedicou à sua educação, contratando professores europeus para instruí-la na língua francesa e na música italiana. Literatura, política e filosofia também integraram a formação da personagem. Tanto conhecimento levou Fradique a questionar o que ela estaria fazendo em um lugar daqueles. Ao que ela responde: “Este lugar é o meu país” (AGUALUSA, 2001, p. 25).

Embora, no momento do encontro com Fradique Mendes, Ana Olímpia não tivesse ainda saído de Angola, o contato com a cultura europeia fez dela um sujeito traduzido, conforme aponta Hall. Ela transita habilmente entre as fronteiras das culturas angolanas e europeias, como podemos perceber neste trecho:

Acrescente-se que Ana Olímpia não discute apenas a evolução das espécies ou os últimos acontecimentos na Europa como se sempre tivesse vivido no centro do mundo – estuda com idêntico interesse o passado do seu próprio povo, recolhe lendas e provérbios de variadas nações de Angola, e prepara mesmo um dicionário de português-quimbundu (AGUALUSA, 2001, p. 39).

O bilinguismo colonial traduz a vivência do sujeito colonizado nos dois mundos e culturas: o africano e o europeu. A partir do momento em que se atribui à língua portuguesa conceitos do espaço em que foi implantada, há uma tradução cultural, já que “falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais” (HALL, 2006, p. 40). Ana Olímpia sintetiza ideia de que as identidades nacionais não são unificadas e sim “híbridos culturais” (HALL, 2006, p. 62). Portanto, resgatar a tradição angolana não significa descartar a contribuição portuguesa, mas demonstrar como as duas culturas constituem a base da formação do povo angolano. Como já pontuamos, esse é um dos objetivos de Agualusa, expresso, inclusive, pelo título do romance *Nação crioula*, que alude à formação identitária dos países colonizados. No entanto, vemos que nem todos se beneficiaram dessa colonização. Por isso, Ana Olímpia é uma personagem tão importante na obra, uma vez que ela esteve nos dois polos desse processo, enquanto escrava e senhora de escravos.

Na condição de escravagista, a angolana lucrou com comércio herdado do marido. Contudo, a chegada de Jesuíno Vaz de Caminha, irmão de Victorino, revela que Olímpia não era alforriada, fazendo-a voltar à condição de escrava, o que demonstra a vulnerabilidade dos negros no sistema colonial. Embora fosse uma mulher influente na sociedade angolana e herdeira legal dos bens de seu marido, o fato de não ter obtido a carta de alforria priva-lhe de

todos os direitos e privilégios. Nem mesmo o decreto assinado pelo Marquês de Sá, que determinou a abolição da escravatura em todas as colônias e a libertação dos escravos, consegue salvá-la do terrível destino. Sem o aparato legal, a personagem tem a fortuna roubada pelo recém-chegado e é vendida para Gabriela Santamarinha.

Ao chegar a Luanda e descobrir a condição de sua amada, Fradique Mendes, com o auxílio de Arcênio de Carpo Filho, consegue resgatar Ana Olímpia. O jovem comerciante arquiteta um plano de fuga. Fradique então se vê obrigado a partir em um navio negreiro rumo ao Brasil, visto que a angolana, na qualidade de escrava em Luanda, seria perseguida. Desse modo, o processo de desterritorialização da personagem é involuntário, pois ela é obrigada a abandonar sua terra natal para conquistar sua liberdade.

Esses acontecimentos são narrados nas epístolas do viajante português. É por meio delas que temos acesso à biografia da jovem angolana; porém, é somente na última carta que podemos observar o ponto de vista dela acerca dos fatos. De forma estratégica, Agualusa data as missivas, remontando a contextos importantes da história da escravidão no Brasil. As primeiras cartas de Fradique Mendes no romance iniciam-se em 1868, ano em que o Marquês de Sá decretou a abolição da escravatura. As missivas do protagonista encerram-se no mesmo ano da abolição da escravatura no Brasil, isto é, em 1888. Esse marco histórico acentua a visão de que a história dos negros foi durante muito tempo narrada por poetas que, embora denunciasses as problemáticas da escravidão, não pertenciam a essa categoria, como é o exemplo do Castro Alves, que tem seu célebre poema “O Navio Nегreiro” citado na obra. Ana Olímpia só tem voz narrativa e pode contar a sua história após a abolição da escravatura. Por mais que ela não possa se equiparar quantitativamente a Fradique Mendes – a ele são atribuídas 25 cartas –; qualitativamente, a angolana se iguala ao português, pois demonstra que a capacidade intelectual não é demarcada pela cor da pele. A voz dessa personagem rompe com um discurso colonial que encarava os negros como seres dotados de pouca inteligência, aproximando-se mais dos animais. Ademais, a mudança de perspectiva na penúltima carta, apresenta uma ótica a partir de dentro, já que Ana é uma filha da terra.

Além do deslocamento vivenciado por Ana Olímpia, as diferentes situações que ela enfrenta também se refletem no trânsito identitário da personagem: de escrava à esposa de um rico escravagista; de senhora de escravos em Luanda à escrava humilhada por Gabriela Santamarinha; de dona de engenho na Bahia a uma das vozes no combate à escravidão. A oscilação entre as posições de classe fez com que Ana tivesse uma opinião dual sobre o regime colonial escravocrata, o que se exprime no fato de ela dar alforria para os escravos do campo, mas não para os servos domésticos. No seu ponto de vista, como fora criada com eles,

eram sua família e não iriam querer deixá-la, pois eram felizes. Essa atitude é questionada por Fradique Mendes que não compreende como Ana Olímpia pode conservar um sistema do qual também é vítima. Ao que ela responde:

O escravo da cidade, regra geral, ignora o que significa ser escravo, ou, pelo menos, não se demora a construir filosofias a tal propósito. Trabalha, porque é obrigado, come, bebe e dorme. Eu só soube o que era não ser livre, quando, depois de ter sido senhora de escravos, regressei (da forma mais brutal) àquela condição (AGUALUSA, 2001, p. 152).

Nesse trecho, podemos notar o deslocamento identitário da personagem, porque mesmo que demonstre afinidade com seus servos, ela identifica-se com a classe social da qual faz parte, ou seja, como escravagista. Tal constatação retoma a ideia de Cuche sobre as mudanças nas fronteiras identitárias, as quais estão sujeitas a fatores sociais, econômicos ou políticos. Diante disso, a estratégia adotada por Ana Olímpia é a de se identificar com o grupo social que pode lhe trazer mais benefícios. Contudo, regressar à condição de escrava, vivenciando novamente as crueldades desse sistema, possibilita à personagem a compreensão do sentimento de perda e exílio que assola os negros escravizados, provocado pelas viagens nos navios negreiros durante a passagem pelo Atlântico:

Muita gente não compreende porque é que os escravos, na sua maioria, se conformam com a sua condição uma vez chegados à América ou ao Brasil. Eu também não compreendia. Hoje compreendo. No navio em que fugimos de Angola, o Nação Crioula, conheci um velho que afirmava ter sido amigo de meu pai. Ele recordou-me que na nossa língua (e em quase todas as outras línguas da África Ocidental) o mar tem o mesmo nome que a morte: Calunga. Para a maior parte dos escravos, portanto, aquela jornada era uma passagem através da morte. A vida que deixavam em África, era a Vida; a que encontravam na América ou no Brasil, um renascimento (AGUALUSA, 2001, p. 157).

"Calunga" simboliza a morte metafórica para os negros deslocados pelo processo migratório do sistema escravagista. Eles deixavam sua vida e sua identidade na África para renascerem na América. A diáspora permite à Ana Olímpia fugir das circunstâncias que a tornaram escrava em Luanda. Dessa forma, a desterritorialização da personagem contrasta com a dos outros negros: ela migra em busca da liberdade; para os africanos escravizados, o deslocamento implica a perda da liberdade. Então, o renascimento não é similar, enquanto Ana renasce como uma mulher livre, os outros renascem na condição de escravos.

Ironicamente, para escapar da escravidão, a personagem embarca no Nação Crioula, "possivelmente o último navio negreiro da História" (AGUALUSA, 2001, p. 65). Elementos recorrentes nas literaturas de diáspora, o navio e o mar são construções imagéticas das trocas culturais transoceânica. No excerto acima, o mar assume uma simbologia ambígua, sendo

vida/morte para aqueles que o atravessam. Tanto o navio quanto o mar são espaços nos quais as diferenças transformam-se em complementação, onde ocorre o trânsito entre as culturas; eles são a representação metafórica do rizoma, de Deleuze e Guattari; do não-lugar, de Augé; do entre-lugar, de Bhabha e de Santiago.

Ana Olímpia vai viver na Bahia, terra natal do seu falecido marido, Victorino. As memórias de Angola veem como uma enfermidade que consome sua alma aos poucos.

Em Pernambuco, e depois na Bahia, reencarnei pouco a pouco numa outra mulher. Às vezes vinha-me a memória a imagem de um rosto, a figura de alguém que eu tinha amado e que ficara em Luanda, e eu não conseguia dar-lhe um nome. Pensava nos meus amigos como personagens de um livro que houvesse lido. Angola era uma doença íntima, uma dor vaga, indefinida, latejando, num canto remoto da minha alma.

Quando nasceu Sophia eu já me sentia brasileira, porém, sempre que ouvia alguém cantar os singelos versos do mulato Antônio Gonçalves Dias chorando saudades do Brasil (...), sempre que isso acontecia era em Angola que eu pensava [...] (AGUALUSA, 2001, p. 157- 158).

O poema “Canção do Exílio”, de Gonçalves Dias, sintetiza o saudosismo naqueles que estão longe de seu país. Os versos citados pela personagem e as lembranças da terra natal, “reforçam a hibridez cultural que se manifesta numa identidade cada vez mais plural, numa sincretização da cultura diaspórica e da cultura de origem” (GOMES, 2016, p. 211). Guiada pela saudade, dez anos após sua partida, Ana Olímpia decide voltar para Angola.

O desejo da jovem exprime a situação de muitos negros que, em busca de sua própria identidade, almejam retornar ao território africano. Esse é o caso do velho Cornélio. Alforriado por Fradique, o homem recusa-se a continuar na fazenda como trabalhador assalariado. Questionado pelo português, ele responde: “A vida de um escravo (...) é uma casa com muitas janelas e nenhuma porta. A vida de um homem livre é uma casa com muitas portas e nenhuma janela” (AGUALUSA, 2001, p. 95). O ex-escravo decide voltar à África para encontrar a si mesmo. A personagem representa a condição de muitos africanos escravizados que, vivendo em um novo território e obrigados a adotar outra cultura, veem no retorno às sociedades de origem a recuperação da identidade perdida. Eles não conseguem se reterritorializar, porque isso significaria aceitar a sua condição de escravo. Infelizmente, Cornélio não consegue regressar à sua terra, pois é morto por fazendeiros contrários ao movimento abolicionista.

Com mais sorte, Ana Olímpia retorna a Angola. Lá, depara-se com um país em crise, à beira de um naufrágio, devido à proclamação da Lei Áurea e à extinção total do comércio de escravos. A metáfora do país naufragando traduz o sentimento dos africanos escravizados e

enviados a terras brasileiras durante esse período: no Brasil, os negros recém-libertos, com identidades cada vez mais híbridas, procuram melhores oportunidades, enquanto outros pretendem regressar ao lugar de origem; em Angola, os negros, vítimas de um sistema desumano e opressor, anseiam pela liberdade e pela igualdade racial.

Ana lamenta a situação do seu país e o declínio das velhas famílias que viviam do tráfico negreiro. Embora tenha vivenciado as crueldades da escravidão, ela demonstra preocupação com o fim do sistema servil que tanto lhe beneficiou, o que indica que a personagem ainda mantém os ideais do modelo colonial.

Além do cenário angolano, Olímpia defronta-se com a fugacidade do tempo, que corrói a história dos homens. Com ela não é diferente. Anos após ter saído de Luanda, poucos se recordam dela. Os mais novos não a identificam como uma filha da terra, como demonstra o excerto a seguir: “A mim chamam-me a *brasileira* e os mais novos acreditam realmente que eu nasci no Brasil” (AGUALUSA, 2001, p. 159, grifo do autor). O reencontro com o local de origem põe em evidência os processos de tradução identitária pelos quais a personagem passou na experiência diaspórica.

Por fim, o último e principal exemplo de identidade em trânsito em *Nação crioula* é a do protagonista. A figura do andarilho enérgico é bastante relevante nesta análise, já que Fradique Mendes descende de marinheiros e navegantes ligados às descobertas portuguesas. A personagem tem a necessidade de estar em movimento e descreve-se como um nômade: “Atravessei metade do mundo, desde Chicago até à Palestina, desde a Islândia até o Sahara e nunca soube que nome dar a essa errância aflita” (AGUALUSA, 2001, p. 44). Em Angola, Fradique descobre um novo mundo.

Para Léo M. G. de Castro, o “arquétipo do viajante responde, assim, aos anseios daqueles que se queriam diferenciar do homem comum arraigado à sua terra, sofrendo as condições impostas pela natureza do lugar onde vive; arraigado à sua comunidade, submetido às leis impostas por outrem” (CASTRO, 2011, p. 23). Os arquétipos são criados para estabelecer parâmetros para a identidade na medida em que são repositórios para a construção de lendas, fatos e representações com os quais os indivíduos podem ou não se identificar. A figura do viajante assemelha-se ao tipo de narrador descrito por Walter Benjamin (1987) como o “marinheiro comerciante”, que em colaboração com o “camponês sedentário” transmite aos mais jovens suas experiências, conforme explica Benjamin: “‘Quem viaja tem muito que contar’, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente a vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições” (BENJAMIN, 1987, p. 198-199). No

sistema corporativo entre esses dois narradores, tem-se a associação dos saberes de terras estrangeiras com as tradições do país de origem. É o que Fradique busca fazer ao relacionar à cultura africana à europeia.

Por estar em trânsito, Fradique é um sujeito do não-lugar (AUGÉ, 2009), e esse fato permite à personagem se relacionar com o outro e interagir com culturas diferentes da sua. Na obra de Agualusa, a viagem do português estabelece um elo entre os três continentes – África, Europa e América, sendo este o reflexo da própria colonização.

O romance inicia-se com a chegada de Carlos Fradique Mendes a Luanda. Na primeira carta, datada de maio de 1868, temos as primeiras impressões da personagem sobre as terras africanas: “logo ali me assaltou o sentimento inquietante de que havia deixado para trás o próprio mundo” (AGUALUSA, 2001, p. 11). Ele observa o lugar pelo ponto de vista de um colonizador, marcado pelo preconceito e pela superioridade, visto que estava acostumado com o luxo e a civilidade das grandes capitais, como Londres e Paris.

Fradique e Smith desembarcam nas costas de dois negros, como se, literalmente, cavalgassem nos dois angolanos. A imagem é uma metáfora do que foi o Colonialismo, em que as personagens – um português e um inglês – simbolizam as nações que lucraram com a exploração das colônias africanas, ou seja, a África carregando Portugal e Inglaterra. Caminhando pela cidade, o protagonista observa a população, vendo-a conversar à sombra dos muros ou dormindo no chão. A análise do povo angolano reforça o discurso quanto à necessidade da colonização, pois indica que as pessoas aparentemente precisam de ocupação, caso contrário, as riquezas do território não serão exploradas. Os constrangimentos no desembarque e o estranhamento em relação à cidade fazem Fradique lamentar ter levado Smith. O criado inglês é seu vínculo com o mundo europeu.

Nesse primeiro momento, o processo de tradução do protagonista é intermediado pelo seu criado Smith. A culinária angolana é o elemento propulsor da interação entre o empregado e a cultura africana. Com os demais criados, o inglês colhe histórias da tradição do país e se informa sobre os acontecimentos da cidade.

Neste convívio recolhe o noticiário da cidade e assim também em Angola posso, todas as manhãs, “ler o Smith”. Ignoro, é verdade, o preço exacto do ouro na bolsa de Londres, desconheço o destino de Livingstone e nem sequer consigo acompanhar as intrigas da corte. Em contrapartida sei que os ratos assados continuam a vender-se muito bem nos mercados de Luanda, a quinze réis a dúzia, enfiados pela barriga em espetos de pau, e que tem havido distúrbios no Sumbe e no Congo (AGUALUSA, 2001, p. 15).

Com base nos conceitos de Bakhtin sobre alteridade, o sujeito constitui-se por meio da interação com o outro. Sendo assim, à medida que Smith, seu contato com a cultura europeia, deixa-se influenciar pelos hábitos e costumes africanos, Fradique também é afetado indiretamente.

Outra personagem importante na construção da identidade da personagem é Ana Olímpia. Ela é uma mulher culta, por isso rompe com o discurso colonial de que os colonizados seriam bárbaros, o que, provavelmente, Fradique esperava encontrar.

O encontro com Ana Olímpia traz outra perspectiva de Angola. Fradique passa a observar o país através dos olhos da amada: “logo naquele momento me reencontrei com a humanidade e os meus olhos se abriram com outro interesse para este país e as suas gentes” (AGUALUSA, 2001, p. 23). A carta, destinada à sua madrinha, aponta a mudança na personagem que se despede da seguinte forma: “Seu afilhado quase africano” (AGUALUSA, 2001, p. 25). Essa missiva diverge da primeira quanto à percepção identitária, uma vez que o protagonista se via como um português de antigamente, semelhante a grandes aventureiros da história de Portugal, ou seja, Fradique representava a tradição lusitana.

No entanto, seria um equívoco afirmar que o missivista sofre uma transformação absoluta. Como bem pontua Cuche acerca do deslocamento da identidade, o sujeito “escolhe” com o que irá se identificar. Portanto, apesar da errância, do tempo passado em outras terras e das trocas interculturais, Fradique ainda é um genuíno fidalgo português. É por esse motivo que volta às atenções para Ana Olímpia, já que ela, sendo filha de um príncipe africano e mulher bem versada na filosofia e na literatura, representa a classe social da qual ele faz parte. Ademais, os traços finos tão valorizados pelos colonizadores são características presentes na jovem angolana, destacando-a como “a mulher mais bela do mundo” (AGUALUSA, 2001, p. 23) em oposição a Gabriela Santamarinha, “a mulher mais feia do mundo” (AGUALUSA, 2001, p. 22). Esta, por não se enquadrar nos padrões estéticos europeus, é ridicularizada por Fradique Mendes.

Na epístola datada de agosto de 1872, o protagonista descreve à Madame Jouarre sua segunda visita a Luanda. Nessa carta, além de relatar um diálogo que teve com o coronel Arcénio de Carpo sobre as mulheres, Fradique menciona o seu reencontro com Ana Olímpia. A jovem está viúva, pois Victorino tinha morrido em um naufrágio poucos meses antes, e ela havia herdado toda a sua fortuna. Após esse reencontro, os dois iniciam um romance.

O enlace amoroso entre o português e a luandense retoma as relações existentes entre os senhores e as escravas no sistema escravagista. Essas relações fomentaram um discurso que via na mulher negra uma sensualidade, e até mesmo um toque místico, que as ajudava a

“seduzir” os senhores. Tal premissa é visível na sexta carta de Fradique Mendes. Na epístola, o protagonista menciona uma sentença proferida por madame Kirkovitz em um dos famosos saraus de inverno na casa de sua madrinha: “Há no sangue das negras um princípio acre que primeiro cativa e depois atrofia e destrói o coração dos homens brancos” (AGUALUSA, 2001, p. 35). Essa tese é reforçada por outros portugueses no romance, que veem nas mulatas um erotismo que não encontram nas mulheres europeias. Os sentimentos nutridos por Ana Olímpia evocam em Fradique a sentença da senhora, principalmente, por ele desejar ser um escravo de sua amada, invertendo, assim, os papéis.

As missivas seguintes são destinadas à angolana. Fradique Mendes está em Paris e atribuí o inverno parisiense à ausência de sua amada, temos a seguinte oposição: sol/ verão relacionados a Luanda e estar com Ana Olímpia *versus* inverno em Paris sem a jovem. A mudança climática simboliza os sentimentos da personagem, pois para ele sempre será dezembro enquanto estiver longe de quem ama. O protagonista relata na carta um evento ocorrido após o degelo do Sena, quando as águas do rio invadiram a capital francesa como uma jiboia enfurecida, que ele compara a uma divindade africana, Muene-Zambi-dia-Menha. Nota-se que, depois do contato com Ana Olímpia, o Fradique passa a compartilhar referências culturais com a jovem angolana.

A partir da nona epístola, o português descobre a terrível situação em que se encontra sua amada, que foi entregue como escrava a um aventureiro recém-chegado do Brasil. A fim de resgatá-la e matar Jesuíno, Fradique retorna a Luanda. Todavia, ao desembarcar na cidade angolana, percebe que o furor que nutria pelo forasteiro já não existia mais, nem mesmo a vontade de matá-lo. Fradique cogita a hipótese de comprar a liberdade de sua amiga e acredita que, independentemente dos últimos acontecimentos, ele permanece o mesmo: “creio que continuo exteriormente o mesmo cavalheiro sério, distante, que por aqui se passeou em anos anteriores” (AGUALUSA, 2001, p. 56). Será que ele continua o mesmo? Possivelmente não. Conforme o pensamento filosófico de Heráclito, não se pode estar duas vezes em África e permanecer o mesmo. A relação com o povo e a cultura africana, aos poucos, modificam a identidade da personagem.

A tradução cultural de Fradique Mendes se torna mais explícita na carta de outubro de 1976, enviada à sua madrinha. Nela o português narra os eventos ocorridos na caçada ao jacaré. No início da missiva, ele menciona a travessia pela foz do rio Bengo e cita um canto entoado pelos remadores: “‘Abuabuabu’ (...). ‘Quem virou o mundo?’, perguntava um deles em voz de baixo. ‘Maria Segunda’, respondiam os outros, repetindo depois o coro: ‘abuabuabu-aiué-mamauê’” (AGUALUSA, 2001, p. 57). Esse tipo de canto de chamada e

resposta compõe o universo do trabalho na tradição africana. A melodia tem a função de amenizar a dureza das atividades braçais e, pelo cadenciamento rítmico, revigorar as energias dos trabalhadores. O cântico causa um impacto no missivista:

Esta canção, sucedendo-se interminavelmente, hipnoticamente, até alcançarmos terra, de tal forma me sugestionou que agora eu próprio, de cada vez que me acho na necessidade de executar qualquer esforço, dou comigo a cantarolar: “abuabuabu / quem virou o mundo? / Maria Segunda / abuabuabu-aiué-mamaué” (AGUALUSA, 2001, p. 58).

A identidade da personagem é desconstruída e reconstruída por meio da interação social (CUCHE, 1999, p. 183). Portanto, a exposição a um novo referente cultural possibilita ao missivista desenvolver a consciência do “outro”, o que lhe permite também empreender uma constante construção do “eu”.

Situação semelhante é expressa na décima terceira carta do protagonista, que se reporta ao dia anterior à viagem a bordo do Nação Crioula. As personagens estão em Novo Redondo e festejam antes da partida. Horácio Benvindo, tio de Arcénio de Carpo Filho, promove uma festa em homenagem aos viajantes em fuga. O festejo, com fartura de comida e bebida, atrai toda a vila. O *sembra*, dança tradicional de Angola, contagia todos, inclusive Fradique:

Neste gênero de batuque os dançarinos formam usualmente uma roda, no centro da qual um deles evolui executando passos que os restantes aplaudem; ao fim de algum tempo o dançarino, ou dançarina, escolhe um outro (...). Também eu tive de dançar no centro da roda, tendo a minha natural incompetência divertido toda a gente [...] (AGUALUSA, 2001, p. 69).

Paulatinamente, a concepção identitária da personagem se modifica a partir da interação com os costumes africanos. Além da dança e da música, a culinária africana é também um elemento de destaque na construção de uma identidade mista em Fradique. As peculiaridades culinárias de Angola são descritas pelo missivista nas cartas à sua madrinha. Durante a festividade em Novo Redondo, Lívia, esposa de Horácio Benvindo, serve aos convidados uma travessa de gafanhotos assados:

Lívia apareceu de repente com uma travessa cheia de gafanhotos assados. “Provençal”, disse virando-se para mim e para o comandante: “são ótimos”. Eram realmente muito bons, com um ligeiro travo de avelã, a consistência de pequenos camarões. O comandante contou que em certa ocasião, após uma grande tempestade, ficou uma semana à deriva em pleno equador, naquela região desolada e quente a que os marinheiros chamam esparrela com um mar de azeite, completamente morto, e sem uma brisa que enfunasse as velas. Tinham perdido todas as provisões e já os marinheiros falavam em matar alguns escravos para os comer, quando viram de repente o céu tornar-se escuro e uma imensa nuvem de gafanhotos caiu sobre as

águas. “Nas três semanas que se seguiram comemos apenas gafanhotos, assados, cozidos, fritos e salteados, e não só não perdemos um único escravo como eles chegaram gordos e luzidios e foram todos vendidos por um bom preço” (AGULUSA, 2001, p. 69-70).

Percebemos que a personagem não tem problemas em experimentar a culinária local. Fradique não só degusta a iguaria como também procura descrever para sua madrinha as sensações experimentadas. Como se previsse uma reação de sua interlocutora à degustação de um prato tão exótico, ele argumenta que o gosto culinário por alimentos peculiares não é uma particularidade só da cultura angolana, mas também da romana, da grega e da lisboeta. O protagonista promove um diálogo intercultural, substituindo, dessa forma, o estranhamento em relação à cultura do outro.

A bordo do Nação Crioula, Fradique, sentindo dificuldade em dormir no camarote por causa do calor, adota o costume dos marinheiros e estende sua rede no tombadilho, passando a dormir sob a luz das estrelas. Aos poucos, são revelados indícios de que a personagem passa a sofrer as influências do meio e das interações sociais. Para Bhabha (1998), o percurso do deslocamento é o mais importante, pois é na fronteira (no além) que ocorre a articulação entre as culturas, uma tradução cultural. Como o protagonista errante está sempre localizado em fronteiras, sua identidade apresenta indícios de fragmentação em múltiplas subjetividades, derivadas de e durante sua permanência em zonas de contato cultural.

Durante a viagem, um episódio chama a atenção do português. Um dos escravos, chamado de Conde de Cagliostro, carregava um manipanso consigo, a quem fazia pedidos ou solicitava informações sobre os seus parentes. Fradique associa a pequena estatueta às imagens de santinhos católicos. Nesse ponto, nota-se, que não há uma hierarquia entre as culturas. Ele, “não com o olhar do colonizador, mas como participante do processo de troca cultural, observa as semelhanças físicas dos ambientes, identificando o que é semelhante ou diferente do que conhece como sua cultura” (ARAUJO, 2016, p. 50). O trânsito cultural possibilita a Fradique Mendes se comunicar com cada novo referencial cultural com o qual tem contato. Esses novos elementos não só contribuem para a formação da sua identidade assim como para ressignificar a noção de cultura da personagem. O viajante não estranha tais aspectos da religiosidade africana, mostrando-se tão crédulo à comunicação através do manipanso como às transmissões via telégrafo:

Quanto a mim fiquei muito impressionado com o Conde e seu extraordinário manipanso. Se é possível, como me dizem que é, transmitir a voz humana a grande distância através de simples fios de cobre, então porque não há-de ser possível a um boneco de pau ter visões e falar?! (AGUALUSA, 2001, p. 72).

Com o rompimento das fronteiras, Fradique deixa-se envolver cada vez mais pela cultura africana, a ponto de, quando estava longe de Ana Olímpia, desejar ter um manipanso para ter notícias de sua amada.

Chegando a Olinda, o português compara o crepúsculo nas terras brasileiras ao fim de tarde na África, evidenciando que o continente africano passa a ser o novo referente do missivista. Como um bom observador, Fradique nota o contraste socioeconômico do país, visto que os ricos esbanjam opulência enquanto o povo é extremamente pobre. Ele também critica os brasileiros por seguirem a ideologia europeia, fato que ele presencia tanto em Olinda como no Rio de Janeiro. Na carta, ao despedir-se, a personagem pede à madrinha que o mantenha informado sobre Portugal. Madame de Jouarre exerce a função que antes era atribuída a Smith, ser o contato do missivista com a cultura europeia. Diferentemente do que ocorre com Luiz Gonzaga, Carlos Fradique quer se manter informado sobre sua terra natal; assim sendo, a interação com outras culturas, não indica uma rejeição de sua origem. Além disso, a personagem de Aqualusa é um nacionalista, característica também presente na criação queirosiana.

A convite de um patrício, Fradique vai visitar o Engenho Cajaíba, uma fazenda no Recôncavo Bahiano. Ele fica encantado com o lugar e decide comprar a fazenda, tornando-se senhor de engenho. No entanto, ao contrário de sua amada, ele alforria todos os escravos. O ato contra a escravidão atrai a atenção da sociedade brasileira, tanto aqueles ligados ao movimento antiescravista, como fazendeiros que temiam que a atitude gerasse uma insurgência dos escravos.

A escravidão no Brasil motiva a personagem a entrar em uma sociedade antiescravagista, a Sociedade do Cupim. Fradique menciona sua ligação em carta a Eça de Queiroz, datada de junho de 1877. O missivista está no Rio de Janeiro para encontrar José do Patrocínio e pegar com ele documentos importantes para a causa. Ele narra ao escritor português a tentativa de assassinato que sofrera na barca, bem como a necessidade de contar com a proteção de José do Patrocínio, que contrata dois capoeiristas para protegê-lo.

Em posse dos documentos que denunciavam a escravidão no Brasil, Fradique embarca para Lisboa. Os papéis deveriam ser publicados em jornais da Europa, contudo, o viajante percebe que sua mala fora trocada por outra. Em vez dos documentos, ele encontra, dentro da bagagem, a cabeça de Cornélio, o escravo alforriado por Fradique no Engenho de Cajaíba. O português joga a cabeça do velho hausa<sup>21</sup> no mar, na esperança de que ele retorne para casa:

---

<sup>21</sup> Pessoas originárias principalmente do norte da Nigéria e do sudeste do Níger.

Lancei a cabeça de Cornélio ao mar. Foi numa noite baixa, sem lua, ao largo das Ilhas de Cabo Verde. Iemanjá, as quiandas, todas as poderosas divindades das águas quentes de África, hão-de acompanhar o seu espírito de volta à terra dos hausa. Cornélio nunca se deixou escravizar (...), ele sempre foi uma alma livre. Agora há-de finalmente encontrar o caminho de regresso a casa (AGUALUSA, 2001, p. 108-109).

Novamente, Fradique recorre às divindades africanas. Dessa vez, com mais familiaridade. A personagem fica estarecida com a morte de Cornélio, o que demonstra o impacto que o velho teve em sua vida. O episódio, que era para intimidar o viajante, só serve para aumentar seu engajamento no movimento antiescravagista.

Com o roubo dos documentos, Ana Olímpia vai a Paris para uma série de conferências sobre o tráfico negreiro e a condição dos escravos no Brasil, já que sendo uma ex-escrava pode dar seu testemunho sobre a crueldade desse sistema. Fradique também pede a Eça de Queiroz que faça relatórios à Coroa portuguesa sobre as palestras abolicionistas a fim de que, com uma possível ameaça de bloqueio total da Inglaterra ao Brasil, a escravidão seja extinta em terras brasileiras.

O protagonista permanece em Paris até seu retorno ao Brasil em abril de 1878. Por intermédio do jovem Arcénio de Carpo, Fradique descobre que Ana Olímpia está grávida. Ele não desejava ter filhos, pois não queria deixar no mundo sinal de sua passagem. Entretanto, com o nascimento de Sofia, muda de opinião: “sinto que esta criança é o meu futuro, e a razão do meu passado” (AGUALUSA, 2001, p. 127). Certamente, a menina, fruto do relacionamento entre Fradique e Ana Olímpia, é o símbolo de uma nação multicultural e multirracial. Tais acontecimentos produzem uma mudança na identidade de Fradique, que passa a ter um novo reconhecimento de si:

Quem lhe escreve esta carta não é mais o ocioso e irresponsável aventureiro que V. viu crescer, vestindo-se nos melhores alfaiates de Paris para ocultar a miserável nudez da alma, pensando com ideias emprestadas, sentindo o mundo com sentimentos alheios, e cujo único projeto de vida era, simplesmente, deixar-se viver. Sou outro! (AGUALUSA, 2001, p. 127).

Ao longo do romance, a criouliização de Fradique vai permitindo a revisão das representações (estereótipos) associadas pelo colonizador à cultura africana. Essa percepção também possibilita ao narrador questionar a colonização portuguesa. É o que presenciamos na última carta do missivista, datada de outubro de 1888 e endereçada a Eça de Queiroz, que consiste em uma resposta a um pedido do amigo para que escreva um artigo sobre “A Situação Atual de Portugal em África” (AGUALUSA, 2001, p. 131). O narrador recusa-se a escrever o texto, atribuindo seu silêncio ao patriotismo. Diz ele: “Se permanecermos quietos e

calados pode ser que o mundo, ignorando que não estamos no Congo, na Zambézia ou na Guiné, nos deixe continuar a não estar lá” (AGUALUSA, 2001, p. 131). Por fim, Fradique chega à conclusão de que Portugal não colonizou nada de verdade: “Colonizamos o Brasil com os escravos que fomos buscar a África, fizemos filhos com eles, e depois o Brasil colonizou-se a si próprio” (AGUALUSA, 2001, p. 133). Da mesma forma, ele critica os portugueses que, estando na África, esquecem a pátria e deixam-se influenciar pela cultura local:

Uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafricanizam. (...) e assim como trocam as calças e as camisas por mantas de couro, da mesma forma abandonam a língua portuguesa, ou usam-na em farrapos, de mistura aos sonoros idiomas de África (AGUALUSA, 2001, p. 132).

A personagem assume que a colonização não é uma via de mão única. Se por um lado o colonizador obriga o colonizado a abandonar sua língua, suas crenças, seus valores para se submeterem à língua, à religião, aos costumes europeus; por outro lado, o colonizador é influenciado pelo colonizado que lhe vai modificando as vestimentas, o comportamento, a linguagem etc. Embora Fradique critique essa descolonização dos seus compatriotas, ele mesmo está passando por esse processo. Logo, o hibridismo permite o questionamento das representações hegemônicas, desacreditando a ideia essencialista de uma identidade única.

Eça de Queiroz, personagem de Agualusa, também experencia a diáspora. Ele retorna a Portugal após quatro anos de exílio. Dessa forma, mesmo que o indivíduo esteja vulnerável à vivência em outras culturas, não se pode negar o forte poder que a cultura de origem exerce sobre o sujeito. A volta ao país lusitano proporciona o reencontro de Eça e Fradique com a terra natal:

[...] o meu amigo veio a Lisboa à procura de Portugal. Não encontrou sinais da heróica pátria de camões nem no Rossio nem no Chiado, e então, quase descrente, lembrou-se da Mouraria e da taverna. Fomos os dois, e ali encontramos realmente Portugal, sentado entre vadios e varinas, cantando o fado, cheirando brutalmente a alho e suor. Veio o bacalhau, esplêndido, com grão-de-bico, os pimentos, a salsa fresca, e nós calámo-nos para celebrar tão grande momento (AGUALUSA, 2001, p. 111).

Os aspectos marcantes da identidade, como o fado, o bacalhau, os pimentos, promovem o reencontro com o lugar antropológico. As personagens percebem que o que faz a nação são os laços de pertencimento a uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto de partida para o presente estudo foi a percepção de que *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa, além de revisitar o passado histórico e literário, possibilita reflexões sobre o impacto do deslocamento territorial das personagens sobre suas identidades. Ao estabelecer um diálogo intertextual com *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós, Agualusa apropria-se de seu protagonista e da narrativa epistolar, para, entre muitas interpretações possíveis, problematizar questões inerentes às relações culturais entre colonizador e colonizado.

Pertencente a uma geração de escritores angolanos pós-independência, Agualusa engendra uma “repetição com diferença”, ou seja, confronta estilística e discursivamente o modelo do passado, expondo as contradições da lógica colonialista.

O trânsito dos sujeitos exterioriza questões referentes à delimitação das fronteiras e à concepção de identidades cada vez mais plurais. Para levarmos a cabo a análise do romance de Agualusa na perspectiva de uma possível reconfiguração identitária das personagens, no primeiro capítulo procedemos a uma retrospectiva das diferentes concepções teóricas sobre a formação da identidade, desde as perspectivas objetivistas, passando pelas subjetivistas até o modelo teórico mais recente, que é relacional. Centrando-nos em uma ótica pós-moderna, uma vez que o romance lança um olhar contemporâneo sobre o contexto do colonialismo, detemo-nos no conceito de identidade cultural descrito por Hall, originado no contexto de uma crise identitária derivada, dentre outras razões, dos intensos deslocamentos territoriais. Para Hall, os deslocamentos, as migrações, os exílios e as diásporas contribuem para a formação de identidades híbridas engendradas em uma zona de contato, um entre-lugar.

O segundo capítulo da dissertação consistiu em uma análise crítico-interpretativa de *Nação crioula*: a correspondência secreta de Fradique Mendes, para verificar não apenas o tratamento dado ao diálogo entre história e ficção, como também o processo de resgate e recontextualização da personagem queirosiana, para, finalmente, examinar o deslocamento de identidade nas personagens do romance.

Carlos Fradique Mendes, o protagonista, é um sujeito errante e sua identidade é reconfigurada pelas experiências vividas no seu país de origem, Portugal, e nos países que visitou na Europa, na África e na América. Como buscamos explicitar no decorrer do capítulo, essa reconfiguração não implica a destituição da nacionalidade. Fradique ainda se vê como parte da comunidade imaginada que compõe a nação portuguesa, porém carrega

consigo as marcas das trocas culturais resultantes do seu trânsito territorial. O conceito de inter-identidade, cunhado por Boaventura de Sousa Santos, resultante do exame da ambiguidade e hibridismo entre colonizador e colonizado do colonialismo português iluminou e reforçou a nossa percepção do trânsito identitário de Fradique.

No que diz respeito à narrativa, a voz que sobressai, em grande parte da obra, é a de Fradique, pois a estrutura do romance epistolar é subvertida, uma vez que não há as respostas das cartas que o protagonista envia à Ana Olímpia, à Madame Jouarre e a Eça de Queiroz. A personagem de Agualusa, apesar de ser um indivíduo traduzido é, também, representante desta tradição portuguesa, portanto, faz também referência a voz do colonizador. E como o colonizador, Fradique Mendes é aquele que detém o controle sobre a história e sobre a palavra escrita. Com a morte do missivista, que data 1888, coincidindo com a abolição da escravatura, há a possibilidade do discurso do colonizado por meio da carta de Ana Olímpia a Eça de Queiroz. Essa mudança de narrador não só marca o momento em que os oprimidos – o colonizado e a mulher – passam a ter voz, como também marca o diálogo entre estes e a tradição europeia, representada na figura do escritor português.

Pensar na desterritorialização/ reterritorialização de Fradique Mendes é ver além do conceito histórico-sócio-cultural que compõe a personagem. A inserção dela em um romance do século XX permite a análise de fatos, como a colonização e o tráfico de escravos; temas inviáveis na obra de Eça de Queiroz. Ademais, a relação do protagonista com a cultura africana aponta outros vieses do sistema colonial: primeiro, quanto à similaridade entre as culturas, provando que não existe uma hierarquia ou uma cultura inferior como os discursos da época procuravam demonstrar; segundo, que a colonização trouxe impactos para ambos os lados, influenciando não só o colonizado, mas também o colonizador. Logo, o contato de Fradique com o outro possibilitou a criação de novos agenciamentos em relação a Angola, o que permite ao viajante ver o país com um olhar diferenciado. Da mesma forma, o deslocamento para territórios que estavam sob o domínio português implicou na reconfiguração identitária e cultural da personagem.

Ao problematizar questões como fronteiras, histórias, tradição, deslocamento, identidade e raça. Agualusa nos faz questionar o que é ser angolano, europeu ou brasileiro. As diferenças culturais utilizadas durante séculos para escravizar povos africanos são igualmente desmistificadas pelo autor, demonstrando o ponto de contato entre os continentes africano, europeu e americano. Sendo assim, o romance proporciona uma análise acerca dos traços transculturais que compõem o homem contemporâneo. Esses questionamentos também fazem

parte da própria concepção identitária do autor, um angolano com ascendente portuguesa e brasileira.

Os conceitos de desterritorialização e territorialização, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, apresentados no primeiro capítulo, nos auxiliaram na compreensão de como o movimento de saída do território de origem gera impactos na identidade das personagens. A desterritorialização pode ser voluntária, como é o caso de Luiz Gonzaga e do próprio Fradique Mendes; ou involuntária, como ocorre com as demais personagens, que são obrigadas a sair da terra natal por fatores diversos. Uma vez que é necessário abandonar o território, novos agenciamentos precisam ser criados a fim de possibilitar a reterritorialização. Como podemos observar, nem todos conseguem se adequar ao novo ambiente, visto que as situações em que o deslocamento é involuntário podem gerar uma relutância do desterritorializado para se adaptar ao novo lugar, como acontece com muitos negros naturais do Gabão que, ao serem escravizados em outro país, suicidavam-se comendo grandes quantidades de terra.

A pesquisa realizada contribuiu para a compreensão das estratégias de identificação, ou seja, o porquê de os sujeitos optarem por se identificar com determinadas identidades de acordo com as circunstâncias nas quais se encontram. No romance, a manutenção da identidade europeia proporciona benefícios aos portugueses que estão na colônia, ainda que já demonstrem traços de um hibridismo cultural. No caso específico de Ana Olímpia, ocorre algo semelhante. Filha de um príncipe congolês, por mais que mantenha contato com o povo do seu pai, ela se identifica como angolana. Entretanto, seu deslocamento forçado para o Brasil exige que construa estratégias de identificação que se coadunam com o contexto em que se insere. Dentre todos, talvez seja a personagem que mais fortemente experimenta a crise de pertencimento, uma vez que, ao retornar à sua terra natal, passa a ser vista como estrangeira.

Ao fim do segundo capítulo, podemos concluir que a desterritorialização seguida de reterritorialização que caracteriza as personagens examinadas põe em xeque as grandes narrativas voltadas à concepção tradicional da identidade, vinculada ao território de origem.

Agualusa propõe também uma desmistificação do passado como verdade, um questionamento da história, para que a ficção possa ser uma de suas possíveis versões. No rastro da articulação histórica proposta por Benjamin, o autor apropria-se de reminiscências, construindo um romance que é uma possibilidade de estruturação de sujeitos a partir de uma ideia de identificação e diferença com o espaço/tempo dos acontecimentos que narram. Enfim, ao realizar um processo de revisão a partir de temáticas narrativas que se prendem à intrínseca relação entre colonizador e colonizados, o autor aponta alternativas que

desmascararam arbitrariedade da história oficial. *Nação crioula* indica a existência de um “E se...?”. Desse modo, a obra convida o leitor a uma reflexão que, longe de se fechar numa nova escrita, desenvolve suas infinitas potencialidades.

A reescrita de uma obra canônica funciona como um contradiscurso, que possibilita a quebra da ocultação da hegemonia e o questionamento de temas, enfoques e pontos de vista da obra literária em questão. Ao contrário de Eça, que construiu seu *Fradique* segundo a ótica e contradições de sua época, Agualusa criou um protagonista receptivo à cultura dos outros e, portanto, vulnerável ao hibridismo cultural.

Finalmente, há que ressaltar que, embora visto por boa parte da crítica como um romance histórico, *Nação crioula* nos apresenta o século XIX sob a lupa e o olhar crítico de um escritor contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Manual prático de levitação: contos*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2005.

\_\_\_\_\_. José Agualusa homenageia Eça de Queiroz em *Nação crioula*. *Agência Estado*, Paraná, 07 março 2007. [Entrevista concedida a] Ubiratan Brasil. Disponível em: <http://www.bemparana.com.br/noticia/21202/jose-agualusa-homenageia-eça-de-queiroz-em-nação-crioula>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

AMÂNCIO, Íris Maria da Costa. *Entraçamentos discursivos na Literatura Angolana do pós-independência: história, etnicidade e estética*. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Gabriela da Paz. *Identidades e territorialidades em romances de José Eduardo Agualusa*. 2016. 104f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2016.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora 90 Graus, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 197-221.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERRY, John. Migração, aculturação e adaptação. In: DE BIAGGI, Sylvia. PAIVA, Geraldo José de (orgs.). *Psicologia, e/imigração e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. p. 29-45.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis e Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. Entrevista concedida a Jonathan Rutherford. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico nacional*, n. 244, p.35-41, 1996.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá, PR: EDUEM, 2009. p. 257-285.

\_\_\_\_\_; GONÇALVES, Ângela Aparecida. O conceito de resistência em três textos da literatura brasileira à luz da teoria pós-colonial. *Acta Scientiarum- Human and Social Sciences*. Maringá, PR, v.27, n.2, p. 151-161, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BRASILEIRO, Marcus V. A dialética entre o eu e o outro em *Viagem ao México*, de Silviano Santiago. *Hispanófila*, v. 168, p. 119-134, mayo 2013.

BRITO, Rômulo de Jesus Farias. "Questão Coimbrã": a problematização sobre Portugal através de uma polêmica literária pela Geração de 70 (1865-1866). *Oficina do Historiador*, v. 8, n. 2, p.154-173, 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/20124/0> Acesso em: 21 jun. 2019.

BRUCE, Glauco; HAESBAERT, Rogério. A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari. *GEOgraphia*, v.4, n.7, p. 7-22, set. 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/74> >. Acesso em: 21 jun. 2019.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012. p. 21-57.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. *A Maggot: o século XVIII revisitado*. *Revista da Anpoll*, n. 23, p. 357-380, jul/ dez 2007. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/122/0>. Acesso em: 16 mai. 2020.

\_\_\_\_\_. Revisitando o diálogo entre ficção e história em *The French Lieutenant's Woman*, de John Fowles. *Revista UNIABEU*, v. 3, n. 5. Belford Roxo, p. 39-56, set/ dez 2010. Disponível em: <https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/RU/article/view/56/118>. Acesso em: 20 mai. 2020.

\_\_\_\_\_. Deslocamento e desterritorialização nas literaturas em língua portuguesa. *E-escrita*, v.7, n. 1. Nilópolis: Revista do Curso de Letras da UNIABEU, p. 50-60, jan/abril 2016. Disponível em: <https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/RE/article/view/2445/0>. Acesso em: 03 set. 2020.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes; OLIVEIRA, Paulo César Silva de. Escritas migrantes: deslocamento e identidade na narrativa brasileira contemporânea. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 28, n. 2, p. 35-50, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/13099/1125611555>. Acesso em: 04 set. 2020.

CARVALHO, Mariana Aparecida de. *Memória, ficção, história: um estudo de Nação crioula*, de José Eduardo Agualusa. 2012. 122 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos da Linguagem) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

CASTRO, Léo Mackellene Gonçalves de. *Identidades imaginadas ou Agualusa vs Agostinho Neto: A falência original da identidade nacional angolana*. 2011. 182 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Práticas sociais) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

CEIA, Carlos. *E- Dicionário de termos literários*. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/diegese/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CUCHE, Dennys. Cultura e identidade. In: \_\_\_\_\_. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 175-202.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Etimológico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira da Língua Portuguesa, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. v. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. v. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FANON, Frantz. Sobre a cultura nacional. In: *Os condenados da terra*. Tradução de António José Massano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968, p. 88-207.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANZ, Marcelo; RODRIGUES, Victor de Barros. *Nação crioula* e narrativa crioula: mesclas discursivas na construção de um retrato complexo da escravidão. *Mulemba*, v. 14, n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 59-68, jan/jun 2016.

FOUCAULT, Michel. *Metafísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4. ed. 1984.

\_\_\_\_\_. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Tradução de António. Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 1992. p. 129-160.

GOLDBERG, David Theo. Introduction: Multicultural conditions. In: GOLDBERG, David Theo. *Multiculturalism – a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

GOMES, Geam Karlo. Identidades em trânsito: a experiência diaspórica em *Nação crioula*. *Revista Diálogos*, p. 203-213, 2016. Disponível em: [https://www.revistadiálogos.com.br/Coneab/Geam\\_Karlo\\_Gomes.pdf](https://www.revistadiálogos.com.br/Coneab/Geam_Karlo_Gomes.pdf). Acesso em 18 abr. 2021.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora, MG: EFJF, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. In: *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia*. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012. p. 27-46.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HANCIAU, Núbia Jaques. O entre-lugar. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora, MG: UFJF/Niterói, RJ: EdUFF, 2005. p. 115-141.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JACOMEL, Mirele Carolina Werneque; SILVA, Marisa Correa. Discurso histórico e discurso literário: o entrelace na perspectiva da metaficção historiográfica. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários, n. 3, 2007, Maringá. *Anais [...]*. Maringá, PR, 2009. p. 740-748.

KANDJIMBO, Luís. Para uma crítica africana dos estudos pós-coloniais (contra o cânone ocidental, outros cânones e globalética). In: GARCÍA, Flavio; MATA, Inocência (Orgs.). *Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido*. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016. p. 9-31.

KRISTEVA, Julia. A palavra, o diálogo e o romance. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à semanálise*. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 61-90.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de autoinscrição. In: *Revista Estudos Afro-Asiáticos*. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro, v. 23, p. 171-209, 2001.

MELO, Francisco José Sampaio. *Sobre o romance lusófono, a permanência criativa de Eça de Queirós: relações transliterárias entre Eça de Queirós e cinco romancista contemporâneos*. 148f. Dissertação (Doutorado em Teoria Literária - Faculdade de Letras) - Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, Regiane. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. *Animus*. Santa Maria, RS, v. 14, n. 27, p. 168-183, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/13570>. Acesso em: 09 jun. 2020.

OLIVEIRA, Adriana Souza de. *Angola, Brasil e Portugal: Espaços em trânsito em Nação crioula*. 114f. Dissertação (Mestrado em Literaturas Portuguesa e Africanas – Faculdade de Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

OLIVEIRA, Paulo César Silva de. Escrita (d) e viagem: memória, história e cultura na ficção contemporânea. *Recorte - Revista Eletrônica*, v.13. Mestrado em Letras: linguagem, cultura e discurso/ UNINCOR, p. 1-18, Jan/Jun 2016. Disponível em: <http://periodicos.unincor.br/index.php/recorte/article/view/2902>. Acesso em: 08 set. 2020.

ORNELLAS, Sandro. O escritor de língua portuguesa como subjetividade: o caso Fradique Mendes. Disponível em: [https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/001/SANDRO\\_ORNELLAS.pdf](https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/001/SANDRO_ORNELLAS.pdf). Acesso em: 03 jul. 2020.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra – o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói, RJ: EDUFF, 2007.

PAULO, Mayara Gonçalves de. *Identidades entremeadas: análise de Nação crioula – a correspondência secreta de Fradique Mendes, de José Eduardo Agualusa, com base na literatura comparada*. 2016. 98f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2016.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, José Maria Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes*. v. 2: as cartas. Porto Alegre: L&PM, 1997.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Porto: Lello & Irmão, 1936.

RUI, Manuel. *Eu e o outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)*. São Paulo: Centro Cultural, 1985.

SAID, Edward Wadie. *Fora do lugar*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

SALGADO, Maria Teresa: José Eduardo Agualusa: Uma ponte entre Angola e o Mundo. In: \_\_\_\_\_; SEPULVEDA, Maria do Carmo (Org.) *África & Brasil: letras em laço*. São Caetano do Sul, SP: Yendis Editora, 2006.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Recife: Cepe, 2019, 380 p. E-book

SANTOS, Boaventura de Sousa. Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism, and inter-identity. In: *Luso-Brazilian Review*, v. 39, n. 2, p. 9-43, 2002. Disponível em: <http://lbr.uwpress.org/content/39/2/9.abstract.pt>. Acesso em: 26 abr. 2021.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SEBALD, Winfried Georg. *Os emigrantes*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SEPULVEDA CAMPOS, Maria do Carmo. *Pedagogia do silenciamento: da violência do opressor à resistência do oprimido*. s/d Disponível em: <https://web.archive.org/web/20070706053156/http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=749> Acesso em: 03 jul. 2020.

SILVA, Renata Flavia da. Passageiros em trânsito, contos para [não] pertencer. In: *Circulações Transculturais: territórios, representações, imaginários*. Transmitido ao vivo pelos Estudos literários da UFF, Niterói, RJ, no dia 08/12/21.

SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. O entre-lugar e os estudos culturais. *Revista Travessias: Pesquisas em educação, cultura, linguagem e arte*. v.1, n.1, Paraná, p. 1-13, 2007. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/2748>. Acesso em: 18 mar. 2020.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. In: *Mana* 10(1), p. 165-192, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v10n1/a06v10n1.pdf>. Acesso em: 28 set. 2020.

WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações. In: *Dimensões*, Vitória, ES, v. 18, p. 236-250, 2006. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/148537>. Acesso em: 06 jun. 2020.

WHITE, Hayden. As ficções da representação factual. In: \_\_\_\_\_. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a Crítica da Cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.