

Que Negro é Esse no Romance de José Eduardo Agualusa?

José Luís Giovanoni Fornos*

Resumo: O presente ensaio visa à análise do romance *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002), com base nas reflexões teóricas de Stuart Hall. Examina as categorias de raça e de hibridismo, considerando-as numa perspectiva histórica e geográfica. As diferenças culturais e o papel da intelectualidade à luz do capitalismo globalizado igualmente são observados.

Palavras-chave: Romance angolano. História. Diferença cultural. Cultura popular negra.

O título acima se refere a um importante ensaio intitulado *Que negro é esse na cultura negra?*, de Stuart Hall. Tal texto faz parte do livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, publicado no Brasil pela editora da Universidade Federal de Minas Gerais, em 2003. As reflexões do estudioso anglo-jamaicano¹ se enquadram ao exame da obra de José Eduardo Agualusa, em especial, o romance *O ano em que zumbi tomou o Rio* (2002).

No ensaio, Hall aborda o papel da cultura popular negra sob os efeitos do capitalismo em diferentes momentos. O entendimento da cultura está associado inicialmente às geografias continentais e nacionais e aos poderes imperiais constituídos por tais espaços.

A inclusão de paisagens territoriais através de comunidades marginalizadas dá novo sentido a formas e figuras. O autor escreve sobre as dificuldades enfrentadas por tais comunidades advindas de reações conservadoras.² Comenta sobre os acréscimos positivos de tal inserção,³ não minimizando os riscos e perigos dessa entrada. Um novo padrão estético-

* Doutor em Teoria da Literatura pela PUCRS e professor da Universidade Federal do Rio Grande. (FURG). Email: jlgf@vetorial.net

¹ A classificação segue a tese do autor: a ideia de identidades hifenizadas, compostas da soma cultural forjadas nas diásporas, inauguradora de “novas etnias”.

² A restauração do cânone da civilização ocidental; o ataque direto e indireto ao multiculturalismo; o retorno às grandes narrativas da história, da língua e da literatura; a defesa do absolutismo étnico, as novas xenofobias na Europa são as reações conservadoras expostas por Hall.

³ Segundo Hall, “a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto o é agora.” Para o autor, isso é resultado de “políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político”, valendo não somente para a noção de raça, mas igualmente para outras etnias marginalizadas, bem como para o feminismo e as políticas sexuais do movimento de gays e lésbicas.

político de avaliação das performances estaria se fortalecendo epistemologicamente com base na admissão de tais comunidades culturais na cena global.

Hall sintetiza as alterações do fenômeno cultural em três eixos históricos. O primeiro estaria vinculado aos modelos europeus de alta cultura. A Europa aparece como significante universalmente aceito.

O surgimento dos Estados Unidos como potência mundial e conseqüentemente como centro de produção e circulação global da cultura inaugura o segundo eixo. O espaço norte-americano inseriu novos valores como a tecnologia e os objetos de consumo de massa. Tal eixo é responsável pela presença da cultura negra.

Diante da emergência da cultura negra, o ambiente que se desenha é pleno de ambigüidades, pois, as possíveis transgressões de conteúdo e forma concorrem, entre outros aspectos, com uma economia de mercado cuja força motriz está em ocupar os espaços, estilizando as culturas ditas populares e negras conforme o funcionamento do sistema econômico hegemônico.

Um terceiro eixo, assinalado pela descolonização do terceiro mundo, faz despontar as *sensibilidades descolonizadas*. Nesta fase, haveria a valorização da diferença cultural. Os estatutos de gênero, de raça, etnia e sexualidade ganham realce, alcançando maior grau de importância.

Os riscos de cooptação das chamadas minorias são constantes e enormes. Todavia, a elevação a categorias de análise e atuação social já se constitui em fator significativo para a renovação do olhar acerca das práticas sócio-culturais.

A partir das mudanças proporcionadas pelas diferenças culturais, alguns efeitos singulares são constatados. Das transformações destacam-se a presença do negro e da cultura popular negra, estampada a partir de três referências: o estilo; a música e o corpo. Estes aspectos se apresentam como *telas de representação*, iniciando seu ingresso em lugares antes reservados a membros de uma cultura branca rica.

Neste caso, segundo o autor, não importa o quanto deformado e cooptado sejam as formas como as tradições e as comunidades negras estão representadas na cultura de massa. O que vale é que tais representações expressam as experiências de tais comunidades, expondo sua riqueza musical, corporal e oral. Assim, ainda que apropriadas e rearticuladas,

³ Segundo Hall, “a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto o é agora.” Para o autor, isso é resultado de “políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político”, valendo não somente para a noção de raça, mas igualmente para outras etnias marginalizadas, bem como para o feminismo e as políticas sexuais do movimento de gays e lésbicas.

seletivamente, pelas ideologias culturais e instituições representativas do mercado globalizado, o patrimônio negro – africano - conduziu a inovações linguísticas, à transformação estilística do corpo, ocupando o espaço alheio através de posturas e maneiras de falar, sustentando, em última instância, o que chama de *companheirismo comunitário*.

Em outras palavras, de figura inferiorizada o negro e a cultura popular negra, agora, passam a ter visibilidade, resignificando as palavras de Fanon (1998) quando anuncia que “falar é existir absolutamente para o outro” (p. 33).

Todavia, preocupado com o “momento essencializante” da figura do negro, expressão de uma ideologia baseada na pureza da identidade, produto de uma percepção binária do mundo, Hall defende uma *estética diaspórica*, expressão cuja resultante configura-se no termo hibridismo. Tal palavra informa, entre outros sentidos, a coexistência de mais de uma cultura, articulada sob o signo das confluências históricas e existenciais.

O estudioso por sua vez reconhece a importância das experiências negras para compor os repertórios alternativos. No entanto, em vista de uma nova demografia internacional, assinalada pelos deslocamentos,⁴ a diversidade emerge como princípio, sobrepondo-se à ideia de homogeneidade étnica e cultural.

De outro modo, as diferenças raciais não se constituem como único modo de ser da identidade. Como alerta Hall, sempre se está negociando diferentes tipos de diferenças: “Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões” (p. 347).

Ainda que o hibridismo étnico e cultural forjado nas diásporas do novo internacionalismo seja enfatizado por Hall, convém assinalar o momento dramático da experiência da luta colonial como função reparadora dos valores do negro. Numa perspectiva histórica, o uso da raça como criação libertadora das nações colonizadas, em especial na África, serviu como paradigma de resistência ao olhar branco europeu. Como assinala Homi Bhabha (1998) o olhar da resistência é o “olhar anômalo da alteridade.” (p. 134) Dessa forma,

⁴ Discorrendo sobre o tema, Eric Hobsbawm aponta novos elementos que afetam o nacionalismo do novo século, destacando, entre outros, a extraordinária aceleração do processo de globalização e seu efeito sobre o movimento e a mobilidade dos seres humanos. Escreve o historiador inglês que, ao findar do século, “cerca de 2,6 bilhões de pessoas foram transportadas anualmente pelas linhas áreas de todo o mundo, o que corresponde a uma média de quase uma viagem de avião por ano para cada dois habitantes do planeta” (p. 89). Quanto à globalização das migrações internacionais em massa, Estados Unidos, Canadá e Austrália, “receberam quase 22 milhões de imigrantes provenientes de todas as partes do mundo”. Nos anos transcorridos entre 1998 e 2001, esses três países “receberam um influxo de 3,6 milhões de pessoas.” A Europa ocidental recebeu quase 11 milhões de estrangeiros durante esse período. Segundo Hobsbawm, o “influxo acelerou-se na entrada do novo milênio”, sendo um total de “cerca de 4,5 milhões de pessoas entrou nos quinze países da União Européia” (HOBSBAWM, 2008, p. 89).

os movimentos da *negritude* iniciados na década de 1930 contribuíram decisivamente na visibilidade do “problema” do negro em diferentes espaços nacionais. Na esteira dessa movimentação intelectual, as literaturas africanas aliaram-se amplamente, inserindo-se aí aquelas voltadas ao universo de língua portuguesa.⁵

As literaturas africanas praticadas nos territórios de colonização portuguesa, antes uma “aventura desconhecida”, no dizer Manuel Ferreira (1997), um de seus principais teorizadores e divulgadores, passaram a ocupar papel igualmente importante no tratamento da questão racial. Assim dos diferentes temas, um que predomina é o das relações raciais, atingindo quase na íntegra a preocupação do escritor daquela região.

O tema da raça vigora do período colonial à história recente. Na atualidade, o olhar do escritor sobre o assunto, todavia, é outro, impregnando-se de crítica e ironia. De outro modo, a permanência do conflito racial traduz de maneira clara o longo fardo imposto por uma minoria branca através da escravidão e da consolidação das ações imperialistas. Tal segregação social às comunidades culturais negras é estabelecida em leis do estado policial colonialista, constituindo-se numa das formas de dominação em territórios africanos.

Diante de tamanho abuso e crime, é ainda mais justificável a representação do preconceito racial expresso tantos nos textos anti-coloniais como posteriormente. Tal escolha torna-se o fundamento da luta contra o colonialismo europeu. Os textos, duplamente inscritos como resistência e ataque, empreendem, de maneira artisticamente renovadora, a tentativa de emancipação do povo negro africano. Assim, Frantz Fanon, num livro emblemático da década de 1960, escreve:

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediaticidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infra-estrutura econômica é igualmente uma super-estrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico por que é branco, é branco porque é rico (p. 29).

Associando o discurso da economia ao da raça na representação do sujeito colonial, Fanon estende o problema da relação entre base e superestrutura, impetrando ao marxismo clássico um novo valor epistêmico. Os grilhões aplicados pelo capital colonial devem ser rompidos econômica e racialmente. Para Bhabha (1998), retomar Fanon é lembrar um

⁵ Ver, entre outros estudos, o livro *A negritude africana de língua portuguesa*, de José Luís Pires Laranjeira, resultado de sua tese de doutoramento.

período histórico doloroso, porém necessário para a reagregação do passado desmembrado a fim de compreender o trauma do presente. É trazer “a memória da história da raça e do racismo, do colonialismo e da questão da identidade cultural” (p. 101) que Fanon revela com profundidade e poesia.⁶

A duradoura permanência do homem branco europeu em espaço africano ainda trouxe a questão da mestiçagem,⁷ situação explorada politicamente pelos governos, atendendo a ideologia colonial, em especial a portuguesa. Em certa altura, a assimilação racial servira de prerrogativa universalmente aceita, vista como efeito exemplar de um colonialismo cordial.⁸ Assim, são raros os momentos em que a literatura não tenha se debruçado sobre os conflitos provenientes das diferenças culturais e de raça.

Nessa perspectiva, podem-se tomar como exemplo os romances do escritor angolano José Eduardo Agualusa. Ancorado na temática da cultura negra, o livro *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002) é bastante peculiar. De outro modo, os romances *Um estranho em Goa* (2001) e *O vendedor de passados* (2004) se caracterizam pela multiplicidade étnica e cultural, sendo as categorias da mestiçagem e do hibridismo importantes para o entendimento das duas obras.⁹

⁶ Na visão de Fredric Jameson, tais retratos que destacam o sofrimento de mulheres, de negros ou de povos colonizados “podem ser necessários para causar indignação, para tornar a situação dos oprimidos mais conhecida, e até para converter partes da classe dominante para a causa.” Todavia, o perigo é que “quanto mais se insiste na miséria e na impotência, mais essas pessoas aparecem como pobres vítimas passivas, facilmente domináveis; em imagens que podem ser consideradas ofensivas e até fragilizar ainda mais os que representam” (JAMESON, F. Globalização e estratégia política. In: _____. *A cultura do dinheiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 21).

⁷ O tema da mestiçagem é vasto e complexo. Em *O pensamento mestiço*, Serge Gruzinski evidencia tal complexidade a partir de algumas questões, assim sintetizadas: As misturas resultantes da expansão colonial expressam uma reação à dominação européia? As misturas são repercussões da dominação européia e até mesma uma forma astuciosa de enraizar nossos costumes no seio das populações subjugadas? Até que ponto uma sociedade ocidental pode tolerar a eclosão proliferadora de expressões híbridas? Que sentido, que limites e que ciladas se escondem na metáfora tão cômoda da mistura? Como se desenvolve um pensamento mestiço? A obra de Gruzinski aborda as relações coloniais ibéricas no continente americano, com destaque para o México. Em relação ao tema dedicado à análise do romance de José Eduardo Agualusa, ver o ensaio Gilberto Freyre no Brasil contemporâneo: tradição da mestiçagem e a atual polêmica em torno da questão racial, de Ângela Maria Dias (UFF), publicado na revista eletrônica *Abril*, revista do Núcleo Estudos de Literatura Portuguesa e Africanas da UFF, v. 1, n. 1, ago. 2008.

⁸ O luso-tropicalismo, desenvolvido por Gilberto Freyre, alimentou a doutrina colonial portuguesa a partir da década de 1950 quando havia ventos favoráveis a partir de 1945 às libertações dos povos colonizados. De acordo com a professora Maria da Conceição Neto, as teorias da mestiçagem do estudioso pernambucano foram amplamente utilizadas pelo governo português como suporte ideológico da defesa das colônias na África. Procurando desmistificar tal doutrina, Neto reage aos ideólogos do governo de Salazar que afirmavam: “Portugal, apesar dos erros de alguns dos seus maus filhos, veio à África para formar uma comunidade luso-tropical, onde negros e brancos vivessem mais felizes. A ideia da multiracialidade estava já no seu corpo que era um mosaico de raças” (NETO, Maria da Conceição. Ideologia, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Revista Lusotopie*, 1997, p. 327-359)

⁹ Os temas recorrentes nas obras do autor são a história de Angola e a multiplicidade cultural e de raças manifestos pelo deslocamento das personagens. Ver, entre outros: *Estação das chuvas* (2000); *As mulheres de meu pai* (2007) e *Barroco tropical* (2009).

As três narrativas acima se pautam, todavia, por representar simultaneamente territórios transcontinentais. O encontro de personagens de nacionalidades e culturas diversas é uma das ênfases, abrigando um diálogo pluricultural que põe em questão as homogeneidades das nações.

Assim, em *Um estranho em Goa*, as culturas portuguesa e hindu, mescladas à chegada de turistas norte-americanos e a ex-combatentes africanos da guerra colonial, reconstroem o espaço, revivendo experiências de caráter político e religioso. Acrescenta-se a figura de um escritor angolano que registra, num diário, os efeitos de tais contatos.

O livro pode ser inicialmente lido como uma história de viajantes em busca de novas experiências que se envolvem, indiretamente, num crime. O destaque recai sobre a própria personagem narradora, um escritor em busca de uma personagem para um texto interrompido há alguns anos. A história inicia numa cidade brasileira na divisa com a Bolívia. Em busca da personagem, o escritor parte para Goa, defrontando-se com o tema da religião e da independência daquela região de domínio português. O cenário é um mosaico de referências culturais estampadas, alegoricamente, no painel do táxi da personagem indo-portuguesa Salazar.

Em *O vendedor de passados*, o enredo concentra-se em Angola, particularmente na capital do país. A figura central é um angolano albino que vive da “fabricação de biografias”. Consultando um acervo de livros e jornais, herdado em parte do pai, inventa, quando procurado, novas vidas para políticos e empresários, descontentes com seus passados. A finalidade do serviço é a eliminação ou a inclusão de fatos biográficos que ampliam o potencial profissional e político de tais personagens.

O romance aborda os desvios políticos das forças revolucionárias da independência que se lançam numa guerra fratricida no país. Envolve também o trânsito por outras realidades, com destaque para Nova Iorque e alguns países centrais da Europa.

Em termos gerais, *Um estranho em Goa* e *O vendedor de passados* discorrem sobre deslocamentos espaciais, desencadeando um multiculturalismo transcontinental. O intercâmbio e o conhecimento de tradições esquecidas ou desconhecidas são descortinados através da viagem, categoria que desempenha papel significativo na produção literária de José Eduardo Agualusa.

A categoria viagem igualmente está presente *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Porém, não é o imperativo normativo de sua estrutura. Ainda que o jornalista Euclides Matoso da Câmara e os ex-combatentes angolanos se desloquem por diferentes territórios, as ações se concentram na cidade do Rio de Janeiro, palco de uma revolução surreal, comandada por um

grupo de traficantes do Morro da Barriga auxiliados por ex-guerrilheiros de Angola. A cultura negra é o referencial que mobiliza as duas partes.

Os conflitos de classe e raça são enfatizados. A via revolucionária é a solução que nasce da combinação entre a experiência política adquirida no processo de descolonização em Angola com situação social das favelas no Brasil.

José Eduardo Agualusa une a temática da história de libertação da ex-colônia portuguesa com a condição miserável do negro nos morros cariocas. Para tanto, são criadas personagens que põem o Brasil sob a mira de uma revolução. São destaques Francisco Palmares, militante das forças de independência de Angola, e os negros Jararaca e Jacaré. O primeiro é o líder do tráfico de drogas e o segundo, além de traficante, é cantor de rap cujas músicas estimulam a valorização do negro e da cultura negra.

São importantes para traçar as diferenças culturais as personagens femininas Anastácia, Bárbara Velho e as duas Florzinhas. A artista plástica Anastácia controla uma ONG interessada em projetos de criação artística com meninos de rua. A professora socióloga Bárbara Velho milita no movimento negro. Uma das Florzinhas é prostituta, mantendo, esporadicamente, encontros com Francisco Palmares. A outra é filha do presidente de Angola, tendo sido namorada de Palmares. Esta personagem representa a experiência traumática da guerra civil em Angola.

Compõem ainda a trama o general gaúcho Mateus Weissmann, ministro da defesa que mantém uma postura racista frente à comunidade das favelas e as minorias; o jornalista negro, homossexual e anão Euclides, sobrevivente da guerra civil em Angola, trabalhando a serviço de um jornal português; o delegado Jorge Velho, um opositor das práticas policiais, e Ernesto, o motorista de táxi de Francisco Palmares. Todas as personagens se envolvem diretamente no processo revolucionário, emitindo pareceres.

Francisco é a personagem de destaque. Com a prática de guerra de guerrilhas adquirida, estimula, através da venda de armas, a tomada do poder pela população pobre negra carioca. O episódio traz para o debate a seguinte questão: o Brasil, de fato, se libertou do colonialismo e do imperialismo? Se as vozes do povo negro continuam subservientes à elite branca do país, como falar em libertação nacional?

O romance *O ano em que Zumbi tomou o Rio* recupera as teses centrais de Fanon,¹⁰ um intelectual diaspórico que, dando sequência ao movimento intelectual da *Negritude*,

¹⁰ Os autores José Luís Cabaços e Rita Chaves, em ensaio intitulado Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural, traçam alguns aspectos significativos desse médico combatente. Segundo os autores, a vida de Fanon é um “todo coerente onde se fundem, no amor pelos deserdados da terra, o exercício da profissão Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 103-118. Dez. 2009.

incentiva os povos subalternizados da África. Agualusa incorpora tais teses à realidade brasileira, confrontando-as com a situação dos negros brasileiros da atualidade.

Em *Os condenados da terra* (1968), Fanon esclarece o papel do negro colonizado que, ao superar o medo imposto pela violência do colonizador, tomando consciência de sua força revolucionária, passa a combater as mazelas desencadeadas pelo capitalismo colonial:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referência da economia, os modos da aparência e do vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a *história em atos* (grifos meus), a massa colonizada engolfar nas cidades interditas. Fazer explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de *ação* muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado (FANON, 1968, p. 30).

Em outra passagem, Fanon explicita a necessidade da libertação dos povos colonizados através do exercício da violência, impulsionado pela poesia de Aimé Césaire:

A violência assumida permite ao mesmo tempo em que os extraviados e proscritos do grupo voltem, reencontrem seu lugar e se reintegrem. A violência é, dessa maneira, compreendida como mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência (FANON, 1968, p. 66).

A personagem Jararaca, traficante de um morro no Rio, parece ecoar as palavras de Fanon, escritas na década de 1960. Num diálogo provocativo do delegado Jorge Velho, o negro desafia o policial, assumindo uma posição clara diante das diferenças de raça e classe, insistindo na validade da luta nas favelas:

- Eu quero defender o meu povo. O povo negro das favelas. O povo escravizado, cuspidado, humilhado ao longo dos séculos, as vítimas do capitalismo colonial. Guerra?! Nós, no morro, já vivemos em estado de guerra. Não nos custa nada levar a guerra ao asfalto. Ou a burguesia vai dividir conosco a riqueza do país, riqueza que nós geramos, ou nós vamos dividir com eles a miséria a que nos submeteram. É uma questão de legítima defesa, ta ligado? Quero ver o sangue dos brancos, sim senhor, quero ver se os brancos têm sangue igual ao nosso! (AGUALUSA, 2002, p. 146-147).

médica, a militância política e o trabalho intelectual e cujo fio condutor é o caminho percorrido nos escassos anos que a vida lhe concedeu. Frantz Fanon nasce numa família negra da burguesia assimilada da Martinica em 1925 e aos 19 anos alista-se como voluntário nas forças de De Gaulle. Luta na Europa, onde é ferido, e recebe uma menção honrosa por bravura. Terminada a guerra mundial regressa à sua ilha e conhece Aimé Césaire, personalidade que exerceu influência em sua formação.” Depois de intensa atividade profissional, política e intelectual na África, “morre em 6 de dezembro de 1961 aos 36 anos” (CABAÇOS, José Luís; CHAVES, Rita. Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural. In: ABDALA JR., Benjamin. (Org.) *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 70-71). Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 103-118. Dez. 2009.

As vigorosas palavras de Jararaca esbarram nos desvios praticados pelos membros do próprio movimento do qual é líder, expressando as dificuldades de uma revolução armada no país. As ideias da personagem enfrentam oposição nas reações conservadoras da elite branca da zona sul carioca, nos membros do governo e nos aparelhos de repressão e de segurança do estado.

Num diálogo emblemático, dois jovens do comando negro revolucionário, procuram convencer um policial negro a passar para o lado dos revoltosos. Um dos jovens utiliza-se da seguinte argumentação:

- Vai ser sempre o pau-mandado do branco? Se liga, mano, tu ta combatendo tua própria gente. Não ouviu o que o Weissmann anda dizendo? O cara quer mandar todos os crioulos para a África! O problema é como fazer isso. Somos muitos. Vai ter de encontrar um barco do tamanho do Brasil (p. 260).

Na sequência do episódio, um soldado chama a atenção de Jorge Velho, argüindo que os “negros racistas” do morro haviam sequestrado sua família, querendo, desta forma, obter do delegado a sua colaboração. As palavras de Jorge se somam a uma das frases mencionadas pelo jovem negro favelado, na citação acima, inspirada na ideia de um Brasil mestiço, assinalado pela cultura negra em todo território. Na argumentação do delegado, temos:

Esses racistas, como você lhe chama, são gente desesperada. Podíamos ser todos de uma única raça. Um povo da raça Brasil. Os portugueses iniciaram esse país, afinal, fazendo-se jantar pelos índios. Pode existir assimilação mais completa? E depois disso fomo-nos todos comendo uns aos outros – e acho lindo! Mas asabe o que aconteceu? Alguns de entre nós se descobriram negros porque não os deixam ser brasileiro. Não quero que isto se transforme numa guerra racial (p. 261).

As categorias da mestiçagem e do hibridismo cultural como respostas à “guetização” de raças e culturas são relevantes na produção artística de José Eduardo Agualusa, expressando igualmente acontecimentos empíricos de sua biografia. Observe-se uma passagem de *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, em que Francisco Palmares admira-se da variedade de figuras que circulam na Cinelândia, centro do Rio de Janeiro:

Francisco diz a Ernesto que mudou de idéias. Quer ficar ali mesmo, na Cinelândia; desce do carro, caminha uns minutos, às voltas, sem rumo, e depois senta-se numa esplanada. São doze e trinta minutos. Pede um filé com batatas fritas, uma cerveja bem gelada, e vai comendo, devagar, distraído, enquanto vê o Brasil a desfilar à sua frente. Um velho decrépito, pálido como espectro, todo vestido de branco, exceto a gravata de um vermelho elétrico. Um índio, certamente de sangue latino, tronco nu, bermudas e chinelos. Uma loura bonita, de longas pernas, alta e firme bunda africana. Uma mulata de comprida cabeleira lisa. Um homem sombrio, pequeno e magro, de cabeça chata e cabelo agastado. Dois japoneses, talvez paulistanos, de mala

diplomática, riso fácil. Um moleque com uma caixa de graxa a tiracolo, rosto vermelho que passa por ele a cantar o hino brasileiro. Um libanês de olhar desconfiado. Caboclos. Mamelucos. Cafuzos. Sararás (2002, p. 204-205).

A mestiçagem cultural e racial expõe a precariedade dos discursos homogeneizadores da nacionalidade.¹¹ O escritor, em entrevista, acusa o estatuto do nacionalismo como limitação à criação artística e à vida social. Diz: “Acredito que o nacionalismo é uma doença que conduz quase sempre a manifestações racistas e xenófobas”. O escritor prefere acreditar no “potencial revolucionário da mestiçagem.”¹²

Nesta perspectiva, o escritor, inconformado com o enraizar-se numa única cultura e nação, faz com que, como atesta a teoria pós-colonial, seja reconhecido como *intelectual diaspórico*, elaborador de uma *estética diaspórica*. Ainda que temporariamente localizado, tal artista preocupa-se em observar, dialogar e viver as diferenças culturais, incorporando, através de suas personagens, episódios que revelam outros padrões de referência ética e cultural. De outro modo, ao recusar as injustiças globais e nacionais, tal intelectual estrutura seu pensamento de forma dialética ou como quer Edward Said de maneira contrapontística. Nessa perspectiva, o intelectual diaspórico procura “ver o mundo inteiro como uma terra estrangeira”, uma vez que tal procedimento possibilita a “originalidade da visão”. Segundo o estudioso:

A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados [o intelectual diaspórico] têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que é contrapontística” (SAID, 2003, p. 59).

Nessa perspectiva, para Hall (2003), é através da confluência de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, daquilo que o autor denomina de “estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação”, que a mudança pode ser operada e alcançada. Todavia, o autor reconhece que, num mundo controlado pelo capital global, “os espaços conquistados para a diferença são poucos, dispersos e cuidadosamente policiados e regulados” (p. 339). Sabe que tais espaços “são absurdamente sub-financiados”, existindo sempre um “preço de cooptação a ser pago”, principalmente,

¹¹ Jameson analisa o nacional numa dimensão dialética. Caso interfira negativamente na proliferação e afirmação das diferenças culturais é preciso combatê-lo. No entanto, quando este mesmo estado nacional é ameaçado em um nível mais amplo, por exemplo, a globalização, “não seria tal estado o inimigo da diferença, mas o próprio sistema transnacional, a americanização e os produtos estandardizados de uma ideologia e de uma prática de consumo agora uniforme e estandardizada” (JAMESON, F. Notas sobre a globalização. In: _____. *A cultura do dinheiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 69).

¹² Entrevista concedida pelo escritor ao jornal gaúcho Zero Hora em virtude do lançamento do romance *As mulheres de meu pai* (2007). *ZH*, Domingo, 28 de outubro de 2007. *Revista Língua & Literatura*. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 103-118. Dez. 2009.

quando o “lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização” (p. 339).

O espetáculo da diferença cultural desencadeado por governos, empresas de publicidade e redes transnacionais parece anular qualquer tentativa que inspire uma revolução popular negra, nos moldes representados em *O ano em que Zumbi tomou o Rio*.

Embora os desafios e dificuldades representados no decorrer do enredo, o romance apregoa, de forma crítica, o *cosmopolitismo multicultural*,¹³ atuando contra as injustiças globais e locais, interrogando os motivos de comunidades estarem mergulhadas na miséria, na violência e na inferioridade cultural. É sobre tais questões que *O ano em que Zumbi tomou o Rio* se empenha, recorrendo a estratégias subterrâneas de recodificação, necessárias à esperança de transformação social.

Resume: El presente ensayo tiene como objetivo el análisis de la novela *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002), con base en las reflexiones teóricas de Stuart Hall. Examina las categorías de raza y de hibridismo, considerándolas en una perspectiva histórica y geográfica. Igualmente observa las diferencias culturales y el papel de la intelectualidad bajo la óptica del capitalismo globalizado.

Palabras clave: Novela angolana. Historia. Diferencia cultural. Cultura popular negra.

Referências

ABDALA JR., Benjamin. (Org.) *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUALUSA, José Eduardo. *O dia em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

_____. *O vendedor de passados*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2004.

_____. *Um estranho em Goa*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ufba, 2008.

¹³ A expressão sintetiza as reflexões do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos a partir da realização de projetos e ações coletivas. Para o autor, o multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferenças, se configurando no seguinte imperativo transcultural: “Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.” (SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. (org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 458.) Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 103-118. Dez. 2009.

FERREIRA, Manuel. *No reino de Caliban I: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*. Lisboa: Plátano, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ufmg, 2003.

HOBBSBAWN, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

NETO, Maria da Conceição. Ideologia, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Revista Lusotopie*, 1997.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.