

# Transitoriedade e liquidez: o lugar mestiço em **Luanda Beira Bahia**

Leonardo Grossi Alvarenga\*

## Resumo

Este trabalho pretende analisar o romance **Luanda Beira Bahia**, de Adonias Filho, tentando refletir sobre o “lugar mestiço” na sociedade brasileira contemporânea, tendo como base algumas teorias desenvolvidas por autores como Zygmunt Bauman e Dalmir Francisco.

Palavras-chave: **Luanda Beira Bahia**; Adonias Filho; Dalmir Francisco; Mestiço; Transição.

Após a leitura do romance **Luanda Beira Bahia**, de Adonias Filho, escritor baiano morto em 1990, talvez seja possível propor uma reflexão sobre o lugar ocupado pelo mestiço na obra, pensando, conseqüentemente, na posição que o mestiço ocuparia na sociedade brasileira moderna, segundo a concepção do autor. Tal reflexão tomaria como base algumas teorias propostas por estudiosos como Zygmunt Bauman e Dalmir Francisco.

Em linhas gerais, o livro trata da formação de Caúla – jovem marinheiro oriundo de Ilhéus, mesma cidade em que nasceu e morreu o autor –, seus amores e suas andanças como homem do mar, em busca de sua identidade, passando, principalmente, pelas localidades anunciadas no título – Luanda, capital de Angola; Beira, em Moçambique; além de diversas regiões da Bahia. Publicado originalmente em 1971, o livro teve imediata aceitação perante o público, merecendo sucessivas reedições ao longo dos anos subsequentes. À parte o incontestável êxito de **Luanda Beira Bahia**, o que se evidencia, no entanto, numa primeira análise, é um enredo relativamente simples, embora bem construído estilisticamente, em que algumas sequências pecam por relativa falta de originalidade – difícil seria desconsiderar, por exemplo, alguns clichês utilizados para caracterizar o povo africano, como veremos mais à frente. Porém, o modo como os personagens do romance são apresentados pelo narrador, bem como os relacionamentos por eles estabelecidos

---

\* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas.

na trama, permite-nos observar a obra sob um viés em que se destacam elementos significativos para uma discussão que teria como alvo a ideia de que, na obra, o “lugar mestiço”, usando aqui uma referência a Michel Serres (1993), seria um lugar de transição, de “diluição”, pensando em Dalmir Francisco (2000), ou até de “liquidez”, como diria Bauman (2007).

Já nas primeiras páginas, somos apresentados à jindiba, árvore imponente, algo ancestral, plantada à frente da casa em que nasceu o protagonista do livro. Esta árvore, “personagem” marcado pela personificação – “era como se o diabo daquela árvore fosse gente” (FILHO, 2005, p. 30)<sup>1</sup> –, aparecerá sempre como metáfora de um pertencimento ideal, de uma constância que pouco será vislumbrada ao longo da narrativa, visto que, não por acaso, a maior parte dos personagens relevantes ao desenvolvimento da obra são mestiços – caboclos ou mulatos – e o principal traço que os distinguirá dos personagens não-mestiços – negros, brancos ou índios – será uma negativa constante de qualquer forma de fixação: desde o estabelecimento de uma personalidade estável até o assentamento em uma morada única.

Enfim, o que marcará o mestiço, segundo nos leva a crer o livro de Adonias Filho, será sempre o caráter fluido e escorregadio, líquido, em oposição à caracterização de uma identidade dita sólida, talvez porque, como se verá, a identidade mestiça seja uma identidade localizada no “por vir”. A mudança e o movimento estarão sempre em franco contraste com a imagem lauta da jindiba. Assim, no plano do enunciado, serão constantes as viagens, como metáfora para a instabilidade que marca o desenvolvimento dos personagens.

Ainda na primeira parte do livro, fica evidente que os homens nascidos em Ilhéus tinham que escolher entre apenas dois caminhos possíveis para sua formação: “Os homens de Ilhéus, ali do Pontal e do Malhado, tinham apenas dois caminhos e nada mais. Entravam matas adentro para o ventre das selvas ou saíam mar afora para os portos do mundo.” (p. 19). Embora logo à frente o narrador diga que os homens de sangue negro e africano prefiram o mar, o que veremos é que, mesmo em situação de deslocamento, os brancos de sangue português e os negros, não-mestiços, e não apenas de Ilhéus, optarão sempre por alguma forma de pertencimento mais sólido, ao passo que, com particulares exceções, apenas os mestiços se mostrarão em eterno deslizamento ao longo da narrativa.

Centremo-nos, primeiramente, no caso dos não-mestiços. Em Ilhéus, temos exemplos representativos como João Joanes/Vicar, o Sardento. Aparentemente marinheiro sem raízes e homem nascido para a inconstância, o pai de Caúla e

---

1 - Todas as citações de **Luanda Beira Bahia** referem-se à edição de 2005 e, de agora em diante, serão indicadas apenas pelos números das páginas.

Luta poderia ser citado como signo máximo da mudança. Porém, o que se revela, às vezes em pequenos detalhes, é um desejo sutil de fixar-se. João Joanes, que irá alternar suas viagens com momentos de absoluta acomodação, principalmente nas ocasiões em que se dedica à fundação de suas duas famílias – no Brasil ou em Luanda –, ou quando decide retornar de vez para Ilhéus, em dado momento, pedirá a Joaquim Duarte, amigo de viagem, para que este vá até sua casa recolher um ramo da jindiba, que, como já foi dito, seria o símbolo maior de enraizamento: “Levaria aquilo pelos mares afora, parte de sua bagagem, para não esquecer o que ficara.” (p. 21). Caso bastante semelhante é o do português Fogueira, futuro companheiro de viagem de Caúla, a bordo do Bailundo, que chega a causar certo estranhamento aos membros da tripulação por manter uma peculiar forma de apego às suas origens:

O Fogueira era homem errado no cargueiro. Português de Sintra, alto e largo de peito, vermelhão na cara, não se entendia por que era um embarcado. Tinha algumas plantas junto ao beliche, num canteiro de madeira, que cuidava como um filho. Molhava-as todos os dias, revolvendo a terra com os dedos e, nos instantes de folga, levava-as para o sol e o ar puro da coberta. Caúla o observava sem compreender por que um tipo assim, que trabalhava na fomalha, se fazia tão meigo para cuidar das plantas. Aproximou-se uma vez e, vendo-o, o Fogueira disse: – É terra – e repetiu – Terra de Portugal. (p. 133)

Outro português não-mestiço de relevância no livro, Manuel Sete, avô de Luta, aparentemente também fugiria de qualquer característica que denotasse a estabilidade: “Um homem de passagem, oito ou dez meses, tempo bastante para engravidar a mãe e sumir nas funduras da selva.” (p. 58). Se, como dito acima, a opção que surgirá aos homens de **Luanda Beira Bahia** será escolher entre a floresta – caminho da fixação – e o mar – fluidez e instabilidade –, não é, então, por acaso, que o pai de Corina Mulele fará opção pela primeira vertente, uma vez que já se mostrava mais familiarizado com o modo de vida dos negros: “Marinheiro, era verdade, mas bom caçador. Aprendera o quimbundo bastante para se entender com os negros. Foi nessa língua que se ofereceu para defender a aldeia quando, chegando, soube da invasão do leopardo.” (p. 59). Ao partir do Quibala, Manuel Sete opta definitivamente pelo caminho de caçador. Porém, sua breve estadia, muito mais do que remeter a qualquer signo de instabilidade, revela o caráter missionário de sua passagem por aquela aldeia. Mais do que salvar o vilarejo de um predador implacável, diga-se de passagem, com o uso de armas locais, a

missão na qual Manuel Sete estaria engajado seria a mesma na qual o Sardento, quase de forma inconsciente, estaria também empenhado. É preciso deixar claro que o uso de palavras como missão encontra respaldo em determinadas passagens do livro, quando a justificativa para o deslocamento de personagens como João Joanes aparece descrita quase como uma obrigação:

Ali, à sua sombra, o Sardento lhe confessara ser impossível ficar, o mar mais forte que a mulher e o filho, tinha de partir fosse para onde fosse. O Sardento, aquele amigo, era como um condenado. (...) A jindiba testemunhara tudo. João Joanes partira com o saco dos marinheiros e, mais triste que alegre, parecia cumprir um dever como soldado que fosse para a guerra. (p. 30)

Mas qual seria, então, a missão na qual o Sardento estaria envolvido como “um soldado”? Pensando no propósito do presente estudo, podemos fazer um parêntese e evocar Dalmir Francisco (2000), quando defende a teoria de que seria negado aos não-brancos, além de uma cultura própria, uma história independente e original, uma vez que negros, índios, mestiços, etc., ocupariam, dentro do tempo brasileiro, um não-presente, um tempo provisório que se mostraria como prévia de um futuro marcado pela diluição dessas raças. Segundo Dalmir, seria um “costume” dos historiadores, costume consumado através dos anos, o curioso hábito de intervir nos fatos históricos, procurando determinar rumos, através da prevenção e/ou antecipação. Consequentemente, haveria no Brasil uma tendência, senão um esforço, para se entender a miscigenação racial como uma forma de manter o país, representado pelas elites de raça “pura”, incólume em seu posto de patrimônio, herança lusitana. Haveria, portanto, uma espécie de controle subordinador, que estaria

predisposto à miscigenação e ao hibridismo racial e cultural e que, por isso, teria conformado uma nova nação que, sob a direção da elite euro-tropical, unificaria, homogeneizaria brancos, brancaranas, negros, ameríndios e mestiços, em termos políticos, ideológicos e culturais. (FRANCISCO, 2000, p. 128)

Com o aparente intuito de unificar as raças e eliminar os conflitos sociais, o Brasil testemunhou o surgimento de múltiplos discursos que viam no mestiço uma raça “por vir”, sem um presente exato, porque estaria em processo de franca diluição, em direção a um futuro onde nem deveria existir. Dalmir Francisco deixa claro que essa seria uma ideologia difícil de se combater pois estaria inserida até

nos mais nobres programas sociais do governo, como pôde-se observar durante o governo de Getúlio Vargas. Apoiado pelo poder, o discurso da “metarraça” ou da “democracia racial” enxergaria como extremismo qualquer forma de luta em prol do reconhecimento da verdadeira identidade dos negros e mestiços.

Pensando em tal questão, acabamos por descobrir que mesmo termos como hibridismo cultural, que bem poderiam remeter a uma bem vista integração de diferenças, assumem, em nossa sociedade moderna, um outro caráter, como observa Zygmunt Bauman:

Nas manobras da heterogênea elite letrada (global), a hibridização é um substituto para as antigas estratégias de assimilação. (...) Numa avaliação final, a hibridização significa um movimento em direção a uma identidade eternamente indeterminada de fato indeterminável. (BAUMAN, 2007, p. 44-45)

Assim sendo, fica ainda mais evidente que, no Brasil, os discursos que defendem uma maior hibridização cultural, uma democracia racial, nem de longe têm como objetivo de suas propostas uma convivência harmônica e saudável entre as raças, mas sim, a

predominância da “raça” e da classe ou elite dominante branca, primeiro luso-tropical e, contemporaneamente, euro-americana, que admite a miscigenação, assinala valores culturais das etnias social e racialmente inferiores “as de baixo” e tolera a “mobilidade” vertical e horizontal de mestiços e de mulatos (técnica e intelectualmente preparados para exercer funções de direção), mas – urge assinalar – não para o usufruto do poder. (FRANCISCO, 2000, p. 135 – grifo do autor)

De acordo com o trecho acima, a mobilidade de mestiços e mulatos seria tolerada em favor dos objetivos estabelecidos pela elite branca. Assim, os movimentos executados por essas raças desfavorecidas, por mais que se camuflam de manifestações de uma individualidade, são, de fato, ações permitidas – ou até mesmo planejadas – por forças muito maiores do que a vontade daqueles que se julgam independentes. Desse modo, possuir uma individualidade seria agir exatamente como é esperado pela sociedade que dita as regras. Tais ideias encontram consonância com algumas outras observações também apresentadas por Bauman em **Vida líquida**:

Paradoxalmente, a “individualidade” se refere ao espírito de grupo e precisa ser imposta por um aglomerado. Ser um indivíduo significa ser igual a “todos” no grupo – na verdade, “idêntico” aos demais. Sob tais circunstâncias, quando a individualidade é um “imperativo universal” e a condição de todos, o único ato que o faria diferente e portanto genuinamente individual seria tentar – de modo desconcertante e surpreendente – “não ser” um indivíduo. Ou seja, se você conseguir realizar esse feito; e se puder sujeitar-se às (altamente desagradáveis) consequências... (BAUMAN, 2007, p. 26 – grifos nossos)

Esse ser igual a todos no grupo implicaria estar submetido ao comportamento modelo, ao que se espera de um cidadão ciente de como funcionam as regras erigidas para o bem da elite. Assim, Bauman conclui dizendo que “numa curiosa inversão das regras pragmáticas, é a obediência às regras comumente seguidas que agora se espera resultar no atendimento às exigências da ‘individualidade’.” (BAUMAN, 2007, p. 36 – grifo do autor)

Sendo assim, todos os esforços por uma identidade única, original, terão espaço de desenvolvimento desde que aquele que busca se encontrar não extrapole os limites cuidadosamente tecidos para o bem comum. Sob essa ótica, os movimentos executados pelos personagens de **Luanda Beira Bahia** nos levam a crer que a visão que imperava na sociedade brasileira, na época do lançamento do livro, segue a mesma trilha ideológica apontada por Dalmir Francisco.

Após esta necessária digressão teórica, quando retomamos a análise do personagem João Joanes percebemos, de forma clara, que, como branco, de origem portuguesa – tão respeitado pelos pescadores que estes chegam a dizer que, no tempo das caravelas, teria sido “descobridor” (p. 25) –, ele cumpre perfeitamente o papel que cabe a sua individualidade, assim como faz Manuel Sete. O constante deslocamento operado por esses personagens parece mesmo perseguir um objetivo maior, embora a questão do chamado do mar seja tema quase obrigatório nas obras produzidas por escritores baianos, ou que tenham a Bahia como cenário, em quase todo o século XX. Mas não deixa de ser instigante o fato de que após dar à morena, mãe de Caúla, o seu herdeiro mestiço, diluído, Sardento embarca, ainda que não imediatamente, numa viagem onde dará sequência ao trabalho de Manuel Sete. Este já cumprira sua tarefa, dando ao mundo a mestiça Corina Mulele, que, por sua vez, encontrará no Sardento o pai ideal para sua filha, Iuta, que por sua vez... etc, etc. Se, contudo, tal análise pode carregar qualquer tom de exagero, ou como diria Dalmir Francisco, extremismo, uma leitura mais detida da participação dos mestiços na obra não deixa muitas dúvidas.

Mas, antes de apontarmos as particularidades das manifestações mestiças, vale a pena apresentar uma síntese da situação de alguns outros personagens não-mestiços, em especial, os negros. Sempre tendo em mente a reflexão inicialmente proposta, o papel desempenhado pelos negros na obra de Adonias Filho é absolutamente discrepante se comparado ao dos brancos e, muito mais, em relação ao dos mestiços. Se é comum aos brancos – Manuel Sete, Sardento/Vicar e José Babino<sup>2</sup> – variar, devido aos motivos já explicitados, entre estabilidade e movimento, o que restará aos negros será sempre uma referência quase absoluta à fixação. Em Angola temos a mãe de Corina Mulele, que se mostra como uma personagem quase caricata, desprezada pela filha, dentre outras características depreciáveis, por sua estagnação, simbolizada pela preguiça:

Noite na aldeia, o Quibala em trevas, Corina Mulele e a mãe na frente da sala. A luz que vinha do candeeiro, mostrando o chão de barro pisado e a mãe sentada no almofadão, tão gorda e enorme que era quase um hipopótamo (...) a mãe não saía nunca, sempre no almofadão, negra de luxo que parecia a mulher de um soba. (...) E se não sentia amizade nem ódio pela mãe, apenas desprezo por sua preguiça e seu egoísmo, enorme e estranha veneração sentia pelo pai que não conhecera. (p. 57-58)

Não sentia amizade nem ódio. Desprezo e indiferença sim. A mãe sentada no almofadão, bebendo o quitoto, embrutecida pela indolência. Vontade de ter o pai, ali, e sentir-se protegida. O sangue, tinha o mesmo sangue de Manuel Sete e tanto que o vento do mar, soprando no Quibala, como que a chamava para Luanda. (p.62)

Também em Angola temos o toureiro Nizuá, que desde pequeno optou pelo caminho da fixação, da floresta: “Filho de caçador, nascido e criado na selva, fora desde menino um apanhador de rinocerontes. Aprendera a lutar em campo aberto, na perseguição às feras, todos os dias ao lado do pai.” (p. 117). Um importante ponto em comum entre Nizuá e a mãe de Corina Mulele, à parte a descrição estigmatizada, é a total conformidade com a situação em que vivem. Sua identidade está bem definida: africanos que anseiam apenas por permanecer na África e que refutam a possibilidade de mudança, assim como ocorre em um determinado trecho do capítulo cinco, em que alguns negros se assustam quando, ao saírem da floresta, deparam-se com a imensidão do mar: “E, um pouco fora

---

2 - Há que se dizer que José Babino também se encontra no mesmo plano em que se movem João Joanes e Manuel Sete, uma vez que Babino foi encontrado no mar, mas também acabou por adquirir raízes, como guardião de luta, até o fim de seus dias.

da cidade, toparam bandos de negros que vinham da selva. Descalços e seminus, com crianças e mulheres, seguidos pelos cachorros, tangiam cabras. Falavam alto, cantavam, pareciam alegres e assombrados com a vista do mar.” (p. 135)

E se tanto a avó de Iuta quanto o corajoso Nizuá sentem-se à vontade em sua mãe África, a situação dos negros que não vivem no continente negro não se mostra muito diferente. Tanto o pescador Roberto Pé-de-Vento – “sujeito alto e magro, negro de invejar o carvão” (p. 29) –, quanto a professora Maria da Hora – “negra sem beleza alguma” (p. 25) –, mostrar-se-ão algo nostálgicos quando o assunto é a África. Como exemplo, podemos citar Pé-de-Vento indicando a Caúla o caminho da África, na primeira viagem deste para fora de Ilhéus – chama a atenção o fato de que ele, mesmo sendo homem do mar, jamais se arriscará em longas viagens, assim como o pescador Rosário, que surgirá na quinta parte do livro e raramente se mostrará disposto a ultrapassar a costa da Beira, onde vive –, ou, principalmente, os ares de feiticeira que Maria da Hora assume ao ensinar a seus alunos os mistérios do mágico continente. São, portanto, figuras que, mesmo deslocadas de suas origens, e ainda que totalmente fixadas, sempre deixarão revelar a consciência de pertencerem ao outro lado do mundo, como se a intenção fosse a de reafirmar que não é no Brasil, defensor da metarraça, que se sentirão em paz, em casa, mas sim no continente africano. Aliás, como professora, uma voz de autoridade digna de respeito, será Maria da Hora, com toda a sua experiência, quem deixará bem claro para Caúla e sua mãe, índia para sempre fixada no caminho da selva, que seu destino será, inevitavelmente, a transitoriedade:

A senhora acha que ele ficará? (...) Eu, se fosse homem, não ficaria ancorado – disse. Guardou, então, as palavras para não mais esquecê-las. Percebeu que a mãe não gostava da resposta e sentiu vontade de, aproximando-se, mudar a conversa. Ele, Caúla, não ficaria ancorado como uma canoa. (p. 26)

De fato, Caúla já nascera predestinado à liquidez – “o mar estava perto demais para deixar-se vencer” (p. 25) – e sua maior marca ao longo de toda a obra será uma impossibilidade total de estabelecer laços duradouros, de se prender e de se encontrar como ser coeso, de objetivos determinados. É mesmo interessante repararmos na constância dos símbolos que refutam a estabilidade e que, não raro, despertam a perplexidade de Caúla, como quando este se impressiona com a imagem dos prisioneiros, numa das primeiras vezes em que deixa sua casa para trabalhar, ou quando reflete sobre a estranheza de ter a jindiba suas raízes fixadas tanto na terra quanto no mar. E é justamente no mar onde Caúla fixará suas raízes,



numa imagem paradoxal que ganha sentido quando vemos a definição de Bauman para o que seria a liquidez que marca o mundo moderno:

Líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo. (BAUMAN, 2007, p. 7)

Se, então, usamos o mar como símbolo para o deslocamento que marca a liquidez identitária de Caúla – e aqui talvez o pecado seja a utilização de uma metáfora, ainda que inevitável, óbvia demais – somos levados a assumir que a viagem representa realmente um modo de não estar em parte alguma, como quis Baudrillard, que reparou também que o que se busca com a viagem “não é a descoberta nem a troca mas uma desterritorialização lenta...” (BAUDRILLARD, 1992, p. 157). Ideias que, de alguma forma, compactuam com a visão de Serres, quando este indica o lugar mestiço como um solitário lugar de travessia, evocando imagens que corroboram significativamente com as interpretações metafóricas propostas na análise do livro de Adonias Filho:

A verdadeira passagem ocorre no meio. Qualquer sentido que o nado tome, o solo jaz a dezenas ou centenas de metros sobre o ventre ou a quilômetros atrás e na frente. Eis o nadador sozinho. Deve atravessar, para aprender a solidão. Esta se reconhece no desvanecimento das referências (...) O corpo que atravessa aprende certamente um segundo mundo, aquele para o qual se dirige, onde se fala outra língua. Mas ele se inicia sobretudo num terceiro, pelo qual transita (...) Para sempre expulso de todas as comunidades, mas um pouco, e levemente, em todas. (SERRES, 1993, p. 12-13)

Sempre em deslocamento, Caúla praticará de forma incessante sua caminhada rumo ao futuro, onde não mais existirá como raça híbrida, correndo ansiosamente para sua própria diluição que, para ser praticada como ordena sua “individualidade muito bem manipulada”, não deve admitir contatos que não garantam sempre um passo à frente no processo de branqueamento. Em suas muitas aventuras, sempre marcadas por vários amores, como se supõe que deva ocorrer com um bom homem do mar, Caúla, em nenhum momento, travará contato com uma mulher negra. Todas as suas atenções serão despertadas por mulatas ou brancas, parceiras ideais e iguais a ele, na missão que acabara de herdar de seu pai. É interessante

reparar que a primeira mulher por quem se apaixona, Alice – “moça de louros cabelos, olhos azuis, pele de leite e seios pequenos na blusa de renda” (p. 37) – será a única com quem não estabelecerá contato sexual. Ideal representante da raça pura, a trapezista tem ao menos um ponto em comum com Caúla e com suas futuras parceiras: a impossibilidade de fixação. Como homem em processo de apagamento, o jovem marinheiro só pode ter sua atenção despertada por mulheres que denotam, ainda que minimamente, algum tipo de transitoriedade. Assim, a proximidade com Alice é compatível com os rumos de Caúla por ser ela cigana – “somos ciganos, mas ainda não estivemos na África” (p. 38). Cabe, aqui, atentar para um detalhe: mesmo perplexo por sua primeira paixão adolescente, Caúla já deixa claro que não poderia levar a cabo qualquer pertencimento, seja quando diz que Alice só “não era a criatura mais linda que já vira porque havia o mar” (p. 37), ou porque algumas passagens que descrevem seu amadurecimento não deixam mesmo dúvidas de que ele já nascera predestinado a uma fluidez, como quando o narrador diz que ao entrar na adolescência, até mesmo a jindiba perde importância para Caúla, não representando mais que um simples objeto, “como as pedras amontoadas no oitão da casa”. (p. 29)

Prosseguindo, vemos que mesmo tendo demonstrado sentimentos sinceros por Alice, todos os relacionamentos mais sérios de Caúla ocorrerão mesmo com mestiças – e em todas elas podemos encontrar um sinal de liquidez.

A primeira, Conceição do Carmo – “mulatinha de olhos verdes, cabelos corridos, seios grandes e coxas grossas, uma cachorra sempre no cio” (p. 75) –, responsável pela iniciação sexual de Caúla, e segundo mestre Vitorino uma “deusa do mar” (p. 89), além de ser a maior incentivadora das futuras longas viagens de Caúla, mesmo que de forma implícita por sua infidelidade, aparece caracterizada como um personagem de qualidades dúbias, uma personalidade instável cuja forma de ganhar a vida inclui trapaças e traições. A oscilação de seu caráter a coloca no grupo dos inconstantes.

Após a decepção com Conceição do Carmo, Caúla se envolve, em Beira, com a jovem Maria, “mestiça de pele macia e escura, corridos os cabelos que o sol acinzentava, olhos verdes de limo” (p. 136), conhecida por todos como Maria-do-Mar. Comparada a uma sereia (p. 138) ou uma Quianda (p. 137), divindades das águas, Maria é metáfora mais que adequada para a raça em diluição. Nem mulher nem peixe, sua dupla identidade mística oscila constantemente, causando estranhamento mesmo àqueles que lhes são mais íntimos. Assim como Conceição do Carmo, ela também não executa um deslocamento físico como Caúla, mas apresenta traços que indicam uma negativa à cultura negra, como fica claro na

observação de Rosário: “Ela é Maria e Deus a perdoe por não odiar o mar e não fugir para abrigar-se na selva.” (p. 141). Mais uma vez a questão das escolhas impedindo uma determinação segura.

Chegamos, enfim, ao caso de Iuta. Irmã de Caúla, sendo que ambos desconheciam a natureza incestuosa de seu relacionamento, ela não fugirá às características que marcam os demais mestiços. De personalidade inquieta como sua mãe, a já mencionada mestiça Corina Mulele, a filha de João Joanes sente-se, primeiramente, atraída pelo toureiro negro e fixado Nizuá. Sem estabelecerem um contato físico mais íntimo, o que poderia representar um retrocesso no processo de diluição da raça, Iuta e Nizuá protagonizam um relacionamento carente da verdadeira paixão, do ardor com que se amam, por exemplo, os mestiços já apresentados – basta reparar no caráter demoníaco do envolvimento sexual entre Maria-do-Mar e Caúla (p. 138), ou da cena “desesperada” entre este e Conceição do Carmo (p. 97). O verdadeiro desejo de Iuta só será despertado em seu encontro, idílico em demasia, com o jovem marinheiro, seu irmão. Podemos, ainda, em caráter conclusivo, lembrar que Iuta não hesita, por um só instante, em abandonar Nizuá, assim como tal atitude, sob um viés bem mais abrangente, deflagrará sua total perda de raízes com Angola através das tragédias consequentes, que despertarão nela o desespero para deixar a África. Iuta e Caúla, além de irmãos, não só de sangue, mas na missão do projeto da metarraça, representam, na obra, o grau quase ideal da diluição apontada por Dalmir Francisco. Ele, filho de índia com branco; ela, filha de uma mulata com o mesmo branco. Ao perceber-se grávida, Iuta e Caúla comemoram uma felicidade comum a qualquer casal, branco, negro, mestiço... A diferença é que o sucesso do relacionamento, que no fundo não possui sucesso algum, é o cumprimento máximo da tarefa na qual, inconscientes, eles estavam inseridos: o filho que Iuta carrega no ventre, este sim, é o exemplar da metarraça, o ser que pode começar, enfim, a assumir uma individualidade.

Mas vejamos um pouco mais de perto a questão do incesto. No livro, a relação dos irmãos representará um ciclo entre iguais, um ciclo do qual não se pode escapar. Se já afirmamos que Iuta e Caúla são, mais que irmãos, parceiros numa espécie de engajamento, ainda que inconsciente, da metarraça, dá-se também de forma inconsciente a relação proibida entre eles. Ora, isso pode remeter a implicações bem menos evidentes. Em um dos famosos textos de Freud (1999) sobre o incesto, vemos que, nas sociedades primitivas australianas, que servem de modelo ancestral, o horror ao incesto deve-se mais ao parentesco totêmico do que propriamente às relações consanguíneas. Também Lévi-Strauss (1982), em seu texto “O problema do incesto”, no livro **As estruturas elementares do**

**parentesco**, nos leva a uma reflexão sobre até que ponto a proibição ao incesto possui um caráter natural, com implicações biológicas e psicanalíticas, ou cultural. Segundo sua análise,

A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 62)

Se pensarmos que uma atração incestuosa pode muito bem ter uma origem instintiva, que, de algum modo, e em uma situação determinada, ignore impedimentos naturais para sua concretização, como Lévi-Strauss também admite ser possível, será a cultura que exercerá, então, um papel cerceador, pois se um desejo desimpedido, talvez pela ignorância do casal quanto ao verdadeiro parentesco, propiciou o incesto, será a cultura quem determinará a política de aliança. Em **Luanda Beira Bahia**, a natureza faz seu papel no encontro do jovem casal. O fato é que, pensando em tudo o que foi dito até agora, podemos enxergar Caúla e Iuta como indivíduos culturalmente, ainda que indiretamente, estimulados ao crime que acabaram por praticar. Por serem impelidos à transitoriedade, não absorveram as regras que os deixaria salvos desse engano. Se eles acabaram rompendo uma norma cultural básica, devemos nos perguntar ‘qual cultura eles desrespeitaram?’ Já que cada sociedade estabelece suas próprias regras, a qual cultura eles pertencem? À cultura indígena? À cultura africana? Ou à cultura da metarraça que imperava, ou ainda impera, no Brasil? Ainda que a proibição ao incesto seja uma constante mesmo em culturas discrepantes, falta-lhes sempre o apego definitivo a qualquer uma delas. O peso da cultura que aniquilou suas raízes, colocando-os num limbo de regras frouxas, à mercê de uma natureza irrefreável e de normas culturais não fixáveis, é o mesmo peso que se abaterá sobre eles, e que por fim os destruirá.

Podemos, então, dar fim a esta reflexão com uma breve análise da parte final do livro, como a apontar uma síntese para as ideias defendidas acima.

Quando retornam a Ilhéus, Iuta e Caúla tomam consciência da tragédia que sobre eles se abaterá. À parte o desenlace óbvio, facilmente previsto desde a metade do romance, o que fica é mesmo uma confirmação da transitoriedade dos personagens mestiços.

João Joanes, após cumprir devidamente o papel do branco diluidor, volta para

casa e fixa definitivamente suas raízes, comprovando que não era de natureza movediça. E Pé-de-Vento, sempre enraizado, ainda que saudoso da África, por fim, demonstra que também assimilou a ideologia dominante, quando derruba a jindiba para nela enterrar João Joanes, que se matara após executar os filhos. Pé-de-Vento percebe que o melhor a fazer é dar continuidade ao trabalho do branco e dos mestiços, lançando-os ao mar, na transição sem fim e sem descanso. Quando derruba a jindiba, está demolindo a última possibilidade de fixação para aquela raça sem-lugar e sem-tempo, condenada a vagar eternamente – qual a metáfora mais adequada do que um caixão?

Já Adonias Filho viveria ainda tempo bastante para ver o movimento em prol dos negros, e mestiços, ganhar um pouco mais de força e voz, principalmente na década de 1980. Talvez seu Caúla, se inserido em tal contexto, não fosse tão diferente do personagem que veio a lume nos anos 1970. Seu filho com Iuta, se vivo, poderia achar justo, como afrodescendente... Ou poderia considerar extremismo, como branco, filho de uma elite que mantém, ainda, os mesmos padrões que perpetuam o racismo à brasileira.

### Abstract

This essay intends to analyze Adonias Filho's novel **Luanda Beira Bahia**, trying to discuss some questions about "half-blooded" in the contemporary brazilian society, based in Zygmunt Bauman and Dalmir Francisco's theories.

Key words: **Luanda Beira Bahia**; Adonias Filho; Dalmir Francisco; half-blooded; transition.

### Referências

ADONIAS FILHO. **Luanda Beira Bahia**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal**: ensaio sobre os fenômenos extremos. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Campinas: Papirus, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

FRANCISCO, Dalmir. Comunicação, identidade cultural e racismo. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica 2000.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Tradução de Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

SERRES, Michel. **Filosofia mestiça**. Tradução de Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.