

FUGACIDADE E FIXAÇÃO DO ERÓTICO – PARA UMA LEITURA DE OS MATERIAIS DO AMOR SEGUIDO DE O DESAFIO À TRISTEZA DE EDUARDO WHITE

Miguel Filipe Mochila

CEC – U. Évora

A década de 80 assinala a afirmação, no domínio da poesia moçambicana, de tendências estéticas avessas à Poesia de Combate, através do recurso a uma poética de propensão intimista que a Geração *Charrua* preconiza exemplarmente. A heterogeneidade de que se compõe a expressão da mencionada geração é a virtuosa contrapartida da sua defesa da liberdade estética e temática, respondendo a um pressentimento de uma distopia¹ que é, na verdade, propulsora da urgência das temáticas eróticas e oníricas como fatores de libertação das constrições da situação dilemática de um país em digladição.

A poesia de Eduardo White (1963-2014), desde a sua estreia com *Amor sobre o Índico* (1984), revela com notável originalidade a ousada tematização de uma intimidade problemática que encontra na relação erótica um pretexto de questionamento existencial, num tempo pressentido como fraturante, em que emerge a necessidade de se

¹ Produto desta *geração do desencanto* (Noa, 1998: 41), a revista *Charrua* (1894-1896) agrega um grupo de jovens escritores que encontrariam na mesma o espaço privilegiado para encetar o mencionado projeto de libertação estética, a contrapelo das tendências dominantes. São eles Armando Artur, Helder Muteia, Juvenal Bacuane, Pedro Chissano, Ungulani, Ba Ka Khosa, Sulemain Cassamo e Eduardo White.

estabelecer um sentido para o *eu* como síntese da urgência identitária nacional em período pós-colonial. A ousadia desta poética, no enquadramento de uma guerra civil irresoluta e da reinante subjugação do literário ao ideológico, por via de uma expressão literária de caráter sociopolítico, é na verdade a evidência de que, “sob o signo de Eros, os poetas buscam exorcizar a morte e a dor” (Secco, 2008: 210). Assim, na obra de Eduardo White, encontraremos, fundamentalmente, “uma lírica telúrico-amorosa e erótica, recuperando (...) a vertente índica da poesia moçambicana e a vocação de um oriente imaginário, convocado pelas marcas de historicidade e hibridação no país” (Leite, 2006: 142).

Essa simbiose entre a questão identitária pessoal e aquela outra – enfim quase a mesma – nacional é transparente em *O País de Mim* (1988), mas é com *Poemas da Ciência de Voar e da Engenharia de Ser Ave* (1992) que a sua poesia articula com maior premência a urgência de estabelecer uma relação empática com o cosmos por via de uma expressão erótica, urgência essa estruturante no labor poético de White, como observa Fátima Mendonça (1996: 7-8) em prefácio ao livro aqui estudado. A questão nacional revela-se então como pressuposto latente e ganha especial ênfase a experiência intimista de uma poesia que assenta finalmente as bases sobre a demanda identitária individual. Ocorre isto, no entanto, sem que o indivíduo pressuposto deixe de estar claramente situado num espaço de evocação coletiva e civilizacional, indivíduo esse que encontra na sedução insular e índica uma utopia histórica, revertida, no fundo, como finalidade antes de mais pessoal.

Nesta demanda, por engendrar um discurso de encontros e desencontros, a temática amorosa torna-se fulcral e apresenta-se ainda, na singularidade do autor na ressaca de uma literatura predominantemente de combate, forte e explicitamente ideológica, como manifesto de resistência à esterilidade imaginativa de uma vivência opaca

de manifestações de humanidade e de individualidade, na emergência de uma nação à procura de estabelecer os seus vínculos matriciais. É justamente esta co-implicação entre o íntimo e o universal moçambicanos que a incidência erótica de *Os Materiais do Amor seguido de O Desafio à Tristeza* (1966) desenvolve, sob um certo egotismo aparente – em que desponta a obsessão reiterativa da temática erótica muito sob o signo da carnalidade – que não deixa, no entanto, justamente por privilegiar a *territorialização* através de uma sucessiva referência a imagens espaciais da experiência existencial individual, como veremos, de reverberar a dimensão moçambicana da pesquisa aqui encetada.

Não podemos, com efeito, ignorar que a expressão *aberta* da sensualidade que este título sumamente exemplifica constitui, desde logo, um desafio aos códigos sociais coercivos (Chaves, 2000: 140), numa demonstração de uma invulgar capacidade de liberdade estética. Embora o discurso simbolizante e metafórico seja predominante no livro, nem por isso se abandona o horizonte concreto em que a poesia se define como urgência vital: “Não vamos, deste modo, morrer na pobreza lá fora, nos braços de quem quer que desistamos de ser gente, nas reformas dos empregos, no envelhecimento, na glória dos que querem o amor no esquecimento” (White, 1996: 55). Desde logo, evidencia-se na segunda parte do livro, *O Desafio à Tristeza*, o recurso a uma retórica do ressentimento, justificada pela doentia condição de *castração* que o facto de se crescer moçambicano em período de forte turvação social e política implica – “A mim agasta-me os anos todos que não tive como adolescência, porque casei-me cedo e não ameí as fantasias, e não joguei bilhares porque tinha que trabalhar, e não colecionei as pernas femininas mais famosas dos calendários” (*idem*: 73) –, relevando o modo como White combina expressamente a dimensão simbólica e universal do questionamento identitário com a experiência concreta

que serve de pretexto à urgência de um processo de estabelecimento de um *eu* afirmativo.

Há assim, em *Os Materiais do Amor seguido de O Desafio à Tristeza*, no lastro de uma evidente narratividade, a tematização de uma certa *não coincidência do homem consigo mesmo*, aquilo a que Ricoeur (1988:21) chamaria *o mal*, a partir da qual se postula uma imprecisão existencial que é fonte de uma “indefinida sede” (White, 1996: 32) e que induz um projeto iniciático de demanda da identificação *ipse-idem* em que o *eu* se achasse enfim *igual* a si mesmo. Importa, neste ponto, recordar como para Ricoeur o compósito da identidade individual se perfaz na simbiose da mesmidade do *ipse*, aquilo que permanece no tempo (Ricoeur, 1990: 2) e que possibilita a sobrevivência de um núcleo do *eu*, e do *idem*, isto é, uma dinâmica e progressiva *identidade narrativa* (*idem*: 246). Só quando o conjunto de experiências que assinalam a narrativa do *eu* lhe permitem achar-se com a sua *ipseidade*, isto é, reconhecer-se integralmente na presença da mesmidade de si mesmo em tudo quanto são, a identidade resulta completa. Ora, mergulhado como está no sentimento da despertença, face a uma narrativa historicamente fraturada, entre o *nada* concreto e o *tudo* projetado, o sujeito masculino depara-se com a dificuldade de *fixar um valor* que oriente o seu percurso existencial, marcado por um esvaziamento ontológico que ameaça anular a sua existência, como sobretudo *O Desafio à Tristeza* revela:

Estou *vazio*, rigorosamente vazio dessa possibilidade tão feliz que é ser delicado, que é olhar para as coisas com beleza e senti-las desse modo, porque *tudo em mim está cinzento* dentro e a *dor* como um *irremovível tumor a apodrecer-me as vísceras*. Estou vazio e não tenho outra realidade mais clara e nítida, tão vertical e concreta. Sou *um horizonte que já foi*, a *solidão funérea* de um caminho que ninguém percorre (White, 1996: 59, itálico nosso).

Esse *horizonte que já foi*, o despovoamento que ecoa uma procura identitária que se recobre aqui sugestivamente de valor *espacial*, e que por conseguinte o extrapola para uma dimensão geográfica, ecoando a questão *territorial*, aparece fundamentalmente como perplexidade interiorizante, que implica a procura de uma realidade de conforto que um sujeito não apaziguado *à partida* consigo e com o espaço não tem. Este sujeito aparece como “uma névoa e arde de mentira e de vácuo, não tem luz” (*idem*: 61), numa descoincidência do eu a si mesmo – “Sou um pensamento que não tenho, sou uma compreensão que não sinto” (*idem*: 64) – a que a primeira parte do livro, *Os Materiais do Amor*, visa afinal dar resposta.

Ora essoutra realidade que o sujeito *não tem*, mergulhado como está na ambígua vivência do sentimento de *unhomeliness*, aquele “estranging sense of the relocation of the home and the world in an unhallowed place” (Bhabha, 1992: 141) que é próprio de uma coletividade e, mais especificamente, de um indivíduo em questão, na indefinição de um espaço de familiaridade privado que lhe é negado, vai revelar-se como a realidade de um encontro erótico não consumado e que se lhe apresenta como um projeto, com potencial salvífico, gerando a oportunidade de um repouso que é expresso explicitamente como horizonte a um tempo íntimo (do *eu*) e social (do poeta moçambicano que escreve): “Eu quero uma alma para ti que seja de outra ciência e tenha por corpo o corpo que eu queria. *Quero uma alma onde possa descansar a minha*, que consinta demorar-me no brilho estranho que só as janelas têm e onde igualmente possa chorar *a minha trágica fatalidade de poeta*” (*idem*: 18, itálico nosso).

Com efeito, para lograr a união do *eu a si* (em que *idem* e *ipse* coincidissem e o *eu* fosse igual a *si mesmo*), o sujeito *deseja as ligações* de pendor erótico, com forte carga sensual, que lhe permitissem resolver na concretização do encontro amoroso a série de dualidades que assinala a sua experiência vital (vida/morte, masculino/femi-

nino, desejo/incomunicabilidade, carência/despertença). Numa erotização da experiência existencial, que se traça como percurso espacial concreto, na procura de um *espaço para ser*, de um território onde fundar uma matéria satisfatória, a ligação consumada com o feminino transforma-se assim numa utopia/ucronia demandada por uma viagem simbólica, conformando uma procura daquilo a que um autor como Bachelard chamava o *espaço toposfílico*, isto é, um espaço doméstico ou familiar portador do prazer da habitação, de uma proteção e de um conforto identitários – um espaço em que o *eu* é mais *eu mesmo* – espaço esse que, portanto, mantém uma relação tímica com um sujeito (Bertrand, 1985: 124-125) que se descobrira encerrado na errância existencial que marca a própria condição moçambicana, fazendo dessa ausência do familiar um incitamento à viagem como percurso identitário: “Que viagens eu viajo, meu amor, para tocar-te esses búzios, esses peixes vulneráveis que são as tuas mãos” (White, 1996: 24).

Perfilhando assim aquela *funérea solidão* como hipóstase da morte, à maneira de Pascal, mas uma morte que aqui *se vive* à partida, do fundo de um desconcertante trauma identitário que se funda na própria condição de se ser um poeta moçambicano, White deixa-nos entrever que um freudiano desejo do outro emerge como possível resistência, núcleo fundador de um espaço de identificação do *eu* a si mesmo. A mulher surge como *télos* corretivo de uma falta, de uma vida sem viço: “És o destino de meus lábios, da minha boca toda, gretada, seca” (*idem*: 44). O projeto existencial do sujeito, “amante inconfortado” (*idem*: 26), aparece dessa forma como fundamentalmente erótico-desiderativo, como procura de um núcleo re-familiar, de um lugar de *conforto* – “és aquela hora para descansar-me do homem e a cama para o amor” (*idem*: 31-32), que postulasse um espaço para o *eu ser*. Desprovido de um valor orientador, de uma identidade consumada e estabelecida *a priori*, ele procura fixá-lo no

feminino desejado como fonte de todos os caminhos – “eu procuro uma mulher que sejas tu, pele ossos e raízes, *a Roma* do mar” (*idem*: 32, itálico nosso) – a verdadeira parteira/porteira do espaço topofílico, “o centro constelar da minha própria casa” (*idem*: 15), dado que é no espaço que ela funda que surge a identidade moçambicana vivida individualmente, esta “Ilha que sou ao Norte” (*idem*: 26).

Estamos, deste modo, perante uma conceção da fundação especular do eu (Lacan, 1966: 89-97), na formação da *ipseidade* através do seu percurso por uma alteridade que a identificasse. Porque “L’homme devient un *Je* au contact du *Tu*” (Buber, 1959 : 25) e “le rapport à l’autre precede l’experience du moi lui-même” (Jacques, 1982: 32), a identidade (a *ipseidade*), implica a alteridade: “l’ipseité du soi-même implique l’altérité à un degré si intime que l’une ne se laisse pas penser sans l’autre” (Ricoeur, 1990: 14). Esta pressupõe, sugestivamente, a necessidade do encontro do amante com a maternalidade da amada no centro do encontro amoroso, autêntico *regressus ad uterum* (Eliade, 2000: 70), na demanda do feminino como figura de mediação de uma refundação familiar, tal como o interpretou Buescu². Assim, a mulher desejada neste livro de White revela-se como *espaço protetor*, corrigindo pretensamente o desenraizamento identitário do *eu* moçambicano. Dá-se, portanto, uma autêntica confluência simbólica de maternalidade e genitalidade (Barthes, 2010: 20), a qual instauraria um amor diatrófico,³ ou seja, um amor de

2 Como observa Buescu (2001: 95), “neste núcleo, ao mesmo tempo privilegiado e simbólico, que a família constitui, torna-se possível representar a cena do mundo social, com os seus contrastes e violências, que refletem também o desejo de retomar, através da história pessoal, um ponto de sustentação imaginário pelo qual o sujeito possa constituir-se e reconhecer-se – idealmente, um lugar de segurança e abrigo, que parece sempre perto mas sempre desliza para fora do alcance de quem dele se aproxima”.

3 Esta aproximação da mãe à mulher, da maternidade à sexualidade, é comprovada por Rof Carballo (1964: 286): “este amor de tutela o de protección, el que Spitz (...) llama diatrófico,

tutela/proteção, estabelecendo uma desejável relação anacrítica (Freud, 1948: 850) do protagonista com a figura feminina, em que esta *filia*, tornando-o dependente, o amante. Dá-se, em síntese, no horizonte das propostas freudianas, a vivência própria da fase canibalística do processo de formação do *eu*, a partir de uma *orfandade* ou *abandono* originais, neste caso a um tempo pessoais e nacionais, portadores de uma angústia que engendra uma vocação erótica como re-ligação à figura feminina/matricial, de que esse *eu* procura alimentar-se, *nutrir-se*, para ser, fundando *um espaço* existencial que à partida lhe está negado. Partindo de uma insularidade existencial, relatada às marcas do Índico que povoam todo o texto de Eduardo White, e que sublinham quer a solidão vivencial do *eu* na relação com o outro, quer o modo como esta insularização extravasa o campo do questionamento íntimo, revela-se a urgência da erotização da experiência, tomando o motivo da viagem como projeto revelacional, como percurso de resolução do desamparo existencial na demanda do topofílico.

A viagem já mencionada, motivo iniciático por excelência que pauta esta demanda identitária, assim erotizada, origina uma relação dúbia, própria do que infunde o mistério, daquilo que é do âmbito do universo catábico, dando conta do feminino como “flor obscura e inicial” (White, 1996: 28), associado à penumbra de um universo subterrâneo apelando ao abismático revelacional, fazendo do percurso uma deslocação em profundidade. Por esse motivo, o projeto erótico reveste-se de uma aparência profética na associação à *epokhé* e à revelação, à desvelação propiciadora do estágio de lucidez e de apaziguamento: “se agora viesses dentro da luz e como um anjo anun-

es, en fin de cuentas, una *vertiente de la sexualidad* (...) La fisiología nos enseña que junto a las hormonas de la procreación, las que gobiernan el impulso generatriz, existen otras, de estructura enormemente similar, que rigen la tutela, el cuidado de la prole”.

ciasses um vaticínio indiscernível eu tocava a água, o límpido sabor da sua natureza e como um guerreiro cansado dormiria apertado em teus pés” (idem: 39, itálico nosso). Esse toque da água, da sua natureza – aqui travado por um caráter hipotético que o uso do condicional atesta, importa sublinhá-lo – resulta da demanda do arquetípico, da plenitude antecedente ao desamparo e solidão existenciais, fazendo do encontro amoroso a possível decifração de uma “linguagem submarina e pulsional” (idem: 24), no que o transforma em objeto de uma obsidiante promessa, de um obsessivo desejo: “onde estás que por toda a parte eu procuro-te” (idem: 32); “responde que eu encontro-te” (idem: 33).

Geografia possível do saciamento daquela já enunciada *indefinida sede*, a mulher aparece, em suma, como a possibilidade dialógica da identificação do *eu* pela consumação do amor, transformando-se em objeto do desejo erótico, que possibilita a sublimação *instantânea* – “aquela fagulha crepitante *num ápice de tempo*” (idem: 34, itálico nosso) – e a intensidade vital própria de uma epifania – “eu vivo e mal respiro todo esse poema intenso” (*ibidem*). De sê-lo, o encontro reveste-se de uma euforia cujo teor sensual e orgásmico é evidente:

Agora, só a tua língua que tem o amor com outra aderência. Sobe-me essa surda serpente, lava-me os movimentos. Eu não paro de sentir coisas dentro do meu ventre. Palavras que sopras? Um pássaro, o mais certo, que para ali o terás espantado. Fugiu-te da boca. Se conseguires, demora as mãos um pouco mais para perto. O seu coração bate. Lateja de tanto deslumbramento. (...) Encosto a boca à profusão intacta das tuas coxas. É uma flor, uma nascente transparente, uma resina vibrante essa parte da intimidade e do sangue. Sinto a majestade perfeita e adorável da vegetação que por ali afluí. Está prodigiosamente acordada e silvestre, o odor em bulícios e daí procuro a carícia, papila a papila, como se quisesse o rosto um aqueduto que a transportasse (...) Que doçura

tem a língua assim a tremer. Magra e limpa (...) Olha, a casa está muda e mais alta, está pronta para o que havemos de ser. Eu um dardo. Tu subindo a mão para poli-lo, lenta a mente até o brilho endurecer (...) Depois volitemos furtivos para o duro chão. Eu procuro o céu na tua boca. Tu ordenhas o leite no meu ventre (*idem*: 46-51).

Cabe notar, pois, que a figura feminina aqui representada surge autenticamente *como espaço*, na retórica do povoamento e da habitação, mapeando, na demanda própria da topografia existencial (Lutwack, 1984: 183) do *eu*, um ambiente luxurioso de abundância e de conforto, em suma, um pedaço de terra habitável e funcional que a representação erotizada alimenta: a vegetação, o aqueduto, o chão, o céu, a casa *pronta para o que havemos de ser*⁴. Deste modo, o projeto erótico converte-se em projeto de *territorialização*, fazendo com que o corpo feminino, “redonda residência do mundo” (*idem*: 31), esteja atravessado de elementos culturais, geográficos e históricos – “a música rude e nua do corno de uma palave, um séquito ajawa, um curandeiro macua, uma mulher que dance uma Índia tão distante” (*idem*: 25), “música machope (...) pungente natureza de África, esse luzir irradiante dos seus rios, a magia incomparável dos seus tambores” (*idem*: 37) –, remetendo para o horizonte espacial moçambicano, apontado ao Oriente como fim desejado, a Índia recorrentemente evocada.

Tamanha densidade significativa do corpo da mulher, corpo territorializado, ganha especial ênfase quando nos apercebemos de que, para além da sua dimensão espacial, *tópica*, esta surge igualmente como avatar temporal, síntese de uma História redíviva, convocada ao espaço da sua evocação, constituindo um modo de redenção de

4 De acordo com Rita Chaves, “Esta fusão da mulher com a terra foi um dos postulados da poesia africana empenhada na construção da identidade nacional” (Chaves, 2000: 140).

uma civilização massacrada sob o jugo da dor: “em tudo acordas de repente como se ardesse naus, garças, águas, ouro, pratas, vagas, escravos ausentes” (White, 1996: 26). Por conseguinte, esta figura não é apenas *tópica* mas ainda *cronotópica*, miragem não apenas de um espaço, mas também de *um tempo para ser*.

Assim dubitativamente entreposto entre o erótico e o maternal, num desejo sobretudo de um espaço-tempo protetor – “és os materiais do amor, *a forja que os coze*” (*idem*: 34, itálico nosso) – o iniciático catábico possibilitaria por esta via o *achamento das índias*, o encontro da “baba pré-natal do renascimento” (*idem*: 36), na mulher como Presença de uma Ordem, numa leitura da ordem do imaginário como a que propõe Durand (1989), na ambiguação do erótico sagrante de um projeto desiderativo da comunicabilidade plena do *eu* com a mulher e, por intermédio desta, com um espaço matricial em que este *eu* – que tem portanto dimensão coletiva – se fundasse. Vimos já, neste sentido, como a mulher surge como “*redonda* residência do mundo” (White, 1996: 31, itálico nosso). Ora o adjetivo sugere a referência a uma *circularidade* constitutiva que faz desta mulher símbolo da “totalidade temporal e do recomeço” (Durand, 1989: 221). Além disso, selecionando, como temos visto, o feminino como o potencial valor orientador da existência, como a figura parteira/porteira do espaço topofílico – “Olha, *a casa* está muda e mais alta, *está pronta para o que havemos de ser*” (White, 1996: 50, itálico nosso) –, a sua tropomorfização associa-a à natureza, na sua dimensão gestativa e, como tal, materna, afim de uma fertilidade vegetal:

Encosto a boca à profusão intacta das tuas coxas. É uma flor, uma nascente transparente, uma resina vibrante essa parte da intimidade e do sangue. Sinto a majestade perfeita e adorável da vegetação que por ali aflui. Está prodigiosamente acordada e silvestre (*idem*: 48, itálico nosso).

A procura desta apaziguada “forma *primaveril* e tolerante do amor” (*idem*: 15 itálico nosso) encontra assim na mulher uma “imagem do sagrado” (*idem*: 16). Esta surge fundamentalmente como o tal valor orientador em falta para o sujeito poético – “a rosa dos ventos, o sextante dos tempos” (*idem*: 26) – como aquilo que confere um *sentido* à sua vida.

Porém, a possível euforia do instante do encontro erótico, no percurso até ao orgásmico em que se concretiza a dita tropomorfização, como vimos, é eliminada sempre com demasiada brevidade; não é mais que aquele já referido *ápice de tempo*, dada a fugacidade e instabilidade movediça próprias da figura feminina, que, sendo ainda apenas “*um instante* de uma vela, (...) ilha *móvel*” (*idem*: 32, itálico nosso), contraria o desejo de fixação do infinitesimal instante da duração da relação amorosa comunicante da plenitude do encontro erótico.

Tal fugacidade decorre do surgimento de um avesso dionisíaco na inicial apolinização do feminino – “Ouvir-te a terra, o verão que para aí se inclina” (*idem*: 41) –, sob o motivo da sua incomensurabilidade pelo *dado* de um nome, a eminência da sua alteridade radical que dita a impossibilidade da permanência comunicacional que faz dela ainda uma *flor obscura*. Assim, esta fugidia, inominável, mulher fracassa o projeto desiderativo, impossibilitando a consumação do encontro – o saciar da sede, agravando deste modo, pela incomunicabilidade, a retórica do desencontro do *eu* a si mesmo, da sua desintegração: “Agarro-me à luz para tentar gritar-te. Mas a *língua está seca e a voz desintegra-se-me*” (*idem*: 40, itálico nosso). A mútua ininteligibilidade – “Nem ouves o que digo por entre dentes. O sussurro que deles não se desprende” (*idem*: 45) – amplia o cariz utópico do encontro, agudizando o desiderativo do feminino como “uma Índia tão distante” (*idem*: 25), praia em que o sujeito nunca acaba de aportar. Adensando desse modo o mistério de que se reveste, a mulher transforma-se em

“qualquer coisa distante pelo horizonte raso” (*idem*: 30), *têlos* definitivamente adiado, brincando perversamente com o excesso de expectativa – o excesso de urgência identitária – do sujeito desejan- te:

“(…) estás tão perto e o amor já nem amarga” (*idem*: 38); “Chega-te a mim. Quase te peço” (*idem*: 41); “A espera é decerto uma coisa que dói. E tu sabes brincar com ela como ninguém. Construir todo o desejo com que me movo pelas paredes” (*idem*: 43); “(…) só não sei porque demoras” (*idem*: 44).

Este adiamento decorre, desde logo, de um processo de sacralização da mulher, processo esse que potencia o seu caráter indecifrável e inconcretizável, alicerçado num *sistema de tabus*⁵. É que ela conhece “o falar inaudível dos deuses” (*idem*: 31) e essas são “lingua- gens que não ousa escutar” (*idem*: 30). Esta figura idealizada, quando materializada converte-se num ser demasiadamente frágil, de mãos como “peixes vulneráveis” (*idem*: 24). Assim “móvel e desperta, fur- tiva e lunar” (*idem*: 31), transforma-se naquilo que apenas as figuras limiares podem visitar – “tu a quem se habita apenas com *sombra* e *espuma*” (*idem*: 32, *itálico* nosso) –, nunca sendo portanto tocada pelo cerne do *eu* e das coisas, ela que fora promessa de plenitude. Persiste, por isso mesmo, a interrogação, o desejo, o desespero da demanda fracassada: “onde estás que por toda a parte eu procuro-te minha leveza vegetal” (*idem*: 33); “mas onde és tu que eu não sei” (*idem*: 35). E o viajante é incapaz de *fixá-la* como seria necessário para que pudesse fazer nela a sua casa: “*Está quieta. Não passeies* em

5 Entendemos aqui o termo *tabu* tal como é definido por Rivière: “O tabu, do Polinésio Tapu, designa um interdito sacralizado, ao mesmo tempo que a qualidade daquilo que é atingido pela proibição (...) Em *Totem e Tabu*, Freud considera o tabu como uma coacção limitadora do desejo” (Rivière, 2000: 153-154).

mim as mãos dessa maneira” (*idem*: 46, itálico nosso). Eis por que razão *Os Materiais do Amor* termina ainda em modo de apelo: “Vem. Deixa-nos viver. Há muitas coisas que se poderão dizer ainda, mas há muitas mais por fazer” (*idem*: 56).

Viajante sem chegada, autêntico Ulisses sem Ítaca, numa poderosa projeção da condição moçambicana, o sujeito descobre progressivamente no fugidio feminino a figura, afinal, de uma alienação, numa retórica da afugentação: “Um pássaro, o mais certo, que para ali *o terás espantado*” (*idem*: 47, itálico nosso). É onde emerge o erotismo como *espaço do interdito* que, ao invés do prometido, leva o sujeito “a pôr o seu ser em questão” (Bataille, 1988: 25). Assombrado como está pelo perigo de engolimento associado à dádiva amorosa, o sujeito poético faz emergir o seu próprio desígnio tanatológico, a condenação à impossibilidade da fixação do instante catábico/erótico, dando conta da substância a um tempo gregária e assassina da experiência amorosa. Há da sede saciada a um lacónico “onde és tu que eu estou morrendo, estou morrendo de sede” (White, 1996: 35-36), afinal, apenas o eco de uma impotência erótica, de uma disfunção sexual, que resulta de uma urgência da identificação exasperada. O tanto desejar, por parte do *eu*, a mátria – a terra amada – perde-o afinal na angustiada percepção de uma identidade *ainda não* ancorada num espaço satisfatório. Ora, se concordarmos com Buescu⁶ que a disfunção erótica é metástase de uma disfunção social, e tendo verificado como todo o projeto íntimo do sujeito poético se desenrola no domínio da espacialidade,

6 Como recorda Buescu (2001: 115-116), “o desejo e o interdito sexuais são, afinal, não apenas relações entre corpos individuais mas também manifestações (simbólicas, metafóricas ou metonímicas) da ordem social (...) as desorganizações exprimidas pela alteração das relações e, em última instância, sexuais, são afinal formas de reflexão sobre as desorganizações da própria sociedade”.

se faz como viagem para fixar um território habitável no horizonte de uma identidade coletiva evocada, então compreenderemos, numa leitura dos sedimentos históricos relativos ao desejo daquela utópica *Índia distante*, a potencialidade interpretativa do livro de White como uma denúncia duma impotência cultural moçambicana para se estabelecer, ainda, em plenitude.

Convém, no entanto, não esquecer que começar a questionar-se – a desejar ser – é já fazer casa nesse desejo, é já começar a *pôr o ser em questão*. Definitivamente, há um *eu* que, não chegando embora, está já a caminho. Ora estar já a caminho é já *estar*. E é por isso que amar – e escrever o amor – se impõe desde logo como *desafio à tristeza*. O próprio amor *é já* uma casa, é já o edifício de uma identidade utópica – projetiva, *encantada* – e definidora do eu por lhe oferecer *memória*: “o meu amor é esta *fortaleza*, esta Ilha *encantada*, estas *memórias sobre as paredes*” (*idem*: 26). A identidade individual e coletiva faz-se justamente nessa condição de se ser projetivo e de forçar o espaço em volta, apoderando-se dele *como demanda*. É nessa demanda que reside o autêntico espaço identitário moçambicano e, desde logo, por condição, do ser humano. As palavras são assim o lastro de uma pesquisa que escapa ao circunstancialismo e se eleva ao desígnio da humanidade total, como *O Desafio à Tristeza* atesta:

se isto continuar, vou agarrar na *palavra revólver* e *espetar um tiro na cabeça da tristeza*. E então *voltarei a sorrir*, a emprestar um brilho consequente aos meus dentes amarelecidos, a ter razões para estar onde nunca estive a sonhar com isso e a deitar-me fisicamente ao acaso na paisagem dos versos que pressinto. Um tiro certo na cabeça da tristeza *é tudo quanto basta* para a emoção desse desafio devolver-me à *realidade de saber-me homem, mesmíssimamente igual a tantos outros*: pequeno, humilde e sem glória. *Homem só*. Mais nada. (*idem*: 80-81, *itálico nosso*).

Eis o verdadeiro *combate* da poesia, segundo Eduardo White: humanizar o indivíduo, arrancar ao circunstancialismo histórico a profunda especulação do *eu*. Indagar, em suma, esta condição sempre a um tempo fracassada e desejante do ser humano, contra o uso meramente *circunstancial* da palavra, que denega as questões fundadoras da própria humanidade da pessoa.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland (2010). *Fragmentos de um discurso amoroso*. Trad. Isabel Pascoal. 1.^a Edição, Lisboa: Edições 70.
- BATAILLE, Georges (1988). *O erotismo*. Trad. João Bénard da Costa 1.^a Edição, Lisboa: Antígona.
- BERTRAND, Denis (1985). *L'Espace et le sens*. 1.^a Edição, Paris/Amsterdam: Hadès/Benjamins.
- BHABHA, Homi (1992). “The World and the Home”. *Social Text. Third World and Post-Colonial Issues*. 31/32: 141-153.
- BUBER, Marin (1959). *La vie en dialogue*. 1.^a Edição, Paris: Aubier Montaigne.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2001). *Grande angular. Comparatismo e práticas de comparação*. 1.^a Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CHAVES, Rita (2000). “Eduardo White: o sal da rebeldia sob ventos do Oriente na poesia moçambicana”, in Maria do Carmo Sepúlveda Campos e Maria Teresa Salgado [eds.], *África e Brasil: Letras em Laços*. Rio de Janeiro: Atlântica. 133-155.
- DURAND, Gilbert (1989). *As estruturas antropológicas do imaginário*. Trad. Hélder Godinho. 1.^a Edição, Lisboa: Presença.
- ELIADE, Mircea (1989). *Aspectos do mito*. Trad. Manuela Torres. 1.^a Edição, Lisboa: Edições 70.
- FREUD, Sigmund (1973). *Introducción al narcisismo. Obras Completas* (vol. 1). Trad. Lopez-Ballesteros y de Torres. 3.^a Edição, Madrid: Biblioteca Nueva.

- FREUD, Sigmund (1948). *Obras Completas. Vol. 2*. 1.^a Edição, Madrid: Biblioteca Nueva.
- JACQUES, Francis (1982). *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. 1.^a Edição, Paris : Éditions Aubier Montaigne.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits – I*. 1.^a Edição, Paris: Seuil.
- LEITE, Ana Mafalda (2006). *Poesia Sempre. Angola e Moçambique*. 1.^a Edição, Rio de Janeiro : Fundação Biblioteca Nacional.
- LUTWACK, Leonard (1984). *The role of space in literature*. 1.^a Edição, New York: Syracuse University Press
- MENDONÇA, Fátima (1996). “Prefácio”. *Os materiais do amor seguido de O desafio à tristeza*. 1.^a Edição, Lisboa: Caminho, 7-12.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. 1.^a Edição, Paris: Éditions du Seuil.
- RICOEUR, Paul (1988). *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. 2.^a Edição, Paris: Aubier.
- RIVIÈRE, Claude (2000). *Introdução à antropologia*. Trad. José Francisco Espadeiro Martins. 1.^a Edição, Lisboa: Edições 70.
- ROF CARBALLO, Juan (1964). *Medicina y actividad creadora*. 1.^a Edição, Madrid: Revista de Occidente.
- SECCO, Carmen Lucia (2008). *A magia das letras africanas: ensaios escolhidos sobre as literaturas de Angola, Moçambique e alguns outros diálogos*. 1.^a Edição, Rio de Janeiro: ABE Graph Editora/Barroso Produções Editoriais.
- WHITE, Eduardo (1996). *Os Materiais do amor seguido de O desafio à tristeza*. 1.^a Edição, Lisboa: Caminho.

ABSTRACT

The work of Edward White in analysis, bearer of a narrativity, thematizes a certain mismatch of man with himself that induces a project of initiation towards a demand for identification. Between the concrete nothing and the

projected everything arises the difficulty in setting a value. To achieve the union of the self to itself (the ideal to the real), the subject craves for affiliations (amorous/sexual) that enable him to resolve the dualities that mark his existence (life/death, male/female, self/other). From a search for the topophilic space, emerges the feminine as a figure of mediation in familiar recreation (Buescu), by the confluence of motherliness and genitality. However, the possible euphoria in the instant of the erotic encounter is eliminated by the inherent mobility of the female figure that contradicts the desire for fixation in the fullness of the erotic encounter.

Keywords: eroticism; topophilic; feminine; genitality; motherliness

RESUMO

A obra de Eduardo White em análise, portadora de uma narrativa, tematiza uma certa não coincidência do homem consigo mesmo que induz um projeto iniciático de demanda da identificação ipse-*idem*. Entre o nada concreto e o tudo projetado surge a dificuldade em fixar um valor. Para lograr a união do *eu* a si (do ideal ao real), o sujeito deseja as ligações (amorosas/sexuais) que lhe permitam resolver as dualidades que assinalam a sua existência (vida/morte, masculino/feminino, eu/outro). Numa procura do espaço topofílico, emerge o feminino como figura de mediação na recreação familiar, pela confluência de maternalidade e genitalidade. No entanto, a possível euforia do instante do encontro erótico é eliminada pela mobilidade própria da figura feminina que contraria o desejo de fixação da plenitude de dito erótico.

Palavras-chave: erotismo; topofílico; feminino; genitalidade; maternalidade