



Acta Scientiarum. Language and Culture
ISSN: 1983-4675
ISSN: 1983-4683
actalan@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

A noção de dispêndio no contexto pós-colonial: uma análise de um conto de Ben Okri

Carbonieri, Divanize; Oliveira, Adilson Vagner de

A noção de dispêndio no contexto pós-colonial: uma análise de um conto de Ben Okri

Acta Scientiarum. Language and Culture, vol. 41, núm. 2, 2019

Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307462019009>

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v41i2.46447>



Este trabalho está sob uma Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.

A noção de dispêndio no contexto pós-colonial: uma análise de um conto de Ben Okri

Divanize Carbonieri
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil
divacarbo@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v41i2.46447>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307462019009>

Adilson Vagner de Oliveira
Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Mato Grosso, Brasil

Recepção: 01 Janeiro 2019
Aprovação: 21 Maio 2019

RESUMO:

Este trabalho analisa o conto *The dream-vendor's August*, do escritor nigeriano Ben Okri, a partir de enfoques críticos que relacionam essa escrita pós-colonial às noções de dispêndio e de presente defendidas, respectivamente, por Georges Bataille (1997) e Jacques Derrida (1992). Trata-se de uma reflexão crítica em que se toma a ideia de perda como importante característica desse texto ficcional nigeriano, sobretudo no período entre o final dos anos 1980 e a década de 1990, momento retratado na narrativa de Okri. Entre os questionamentos levantados, encontra-se a possibilidade de que o contexto de uma grande cidade africana pós-colonial, como Lagos, implica processos de dispêndio e de presentear específicos, diferentes daqueles experimentados em metrópoles de países desenvolvidos. A questão cultural transforma ou até mesmo subverte, de alguma maneira, tais experiências. Dessa forma, investiga-se o deslocamento discursivo da narrativa pós-colonial de Okri a fim de discutir a realidade política, econômica e principalmente cultural da Nigéria nessa época. Em tal configuração, o dispêndio parece atingir praticamente todas as esferas da existência do sujeito pós-colonial retratado no conto. Porém, ao mesmo tempo, há mecanismos que interrompem a experiência da perda excessiva ou improdutiva em termos possivelmente diversos daqueles presentes em outras sociedades. Nesse sentido, a leitura da narrativa pós-colonial coloca novos problemas para a crítica literária ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: literatura nigeriana, narrativa, escrita pós-colonial, Ben Okri.

ABSTRACT:

This paper aims to analyze the short-story 'The dream-vendor's August', authored by Nigerian writer Ben Okri, based on critical approaches that relate that specific African postcolonial writing to the notions of expenditure and the gift advanced, respectively, by Georges Bataille (1997) and Jacques Derrida (1992). It is a critical examination in which the idea of loss is taken as an important feature of that Nigerian fictional text, especially in the late 1980s and 1990s, a period portrayed by Okri in his narrative. Among the questions raised in this study is the possibility that the context of a large postcolonial African city, such as Lagos, implies specific processes of expenditure and exchanging gifts, different from those experienced in metropolis of developed countries. Cultural issues transform or even subvert in some way such experiences. Therefore, the investigation focuses on the discursive displacement of Okri's postcolonial narrative in order to discuss the political, economic, and mainly cultural reality of Nigeria at that time. In such a configuration, expenditure seems to reach virtually every sphere in the existence of the postcolonial subject portrayed in the story. However, at the same time, there are mechanisms that interrupt the experience of excessive or unproductive loss in terms possibly different from those present in other societies. In this sense, the reading of postcolonial narratives poses new problems for Western literary criticism.

KEYWORDS: nigerian literature, narrative, postcolonial criticism, Ben Okri.

INTRODUÇÃO

Pensar as literaturas africanas pós-coloniais tornou-se um significativo empreendimento investigativo sobre a história e cultura da África. Alguns trabalhos recentes (Oliveira, Zanella, Campos, & Heeman, 2018) tomam o projeto literário pós-colonial e a estética da narrativa africana como elementos de teorização e compreensão.

Nessa perspectiva, este texto visa a refletir sobre a configuração narrativa da literatura pós-colonial africana de língua inglesa, em sua vertente nigeriana, a partir do conto *The dream-vendor's August* (O agosto do vendedor de sonhos) de Ben Okri. Com base nas concepções teóricas sobre o conceito de dispêndio, de Georges Bataille (1997), buscou-se analisar como a noção de perda pode servir para se acessar essa produção da literatura nigeriana contemporânea.

A perspectiva pós-colonial das literaturas africanas

A literatura tem a potencialidade de interferir nos discursos críticos hegemônicos, além de contribuir para as tentativas de interromper continuidades históricas de exclusão, violência e preconceito (Almeida, 2013). Dessa maneira, pode-se dizer que a valência dos escritos literários africanos permite aos escritores que viveram a experiência colonial ou mesmo as consequências históricas e culturais desse processo retratar novas perspectivas sobre a própria história do continente, dar voz às identidades silenciadas pelas relações de poder do empreendimento colonial e questionar determinados constructos sociais.

Nas palavras de Said (2012, p. 29), os escritores pós-coloniais assumem funções sociais importantíssimas, tais como “[...] dizer a verdade diante do poder, ser testemunha de perseguição e sofrimento, além daquele de dar voz à oposição em disputas de autoridade[...]”, por isso, a ideia de uma literatura de resistência (Said, 2011) para caracterizar as literaturas africanas permite compreender o fenômeno literário pós-colonial, como uma prática discursiva de desconstrução e reconstrução de imagens, identidades e interdiscursos históricos. Além disso, Said (2012, p. 35) destaca que “[...] o papel do intelectual, de modo geral, é elucidar a disputa, desafiar e derrotar tanto o silêncio imposto quanto o silêncio conformado do poder invisível, em todo lugar e momento em que seja possível [...]”, e, nesse contexto, o escritor assume o papel de intelectual exatamente para agir sobre a realidade social e cultural nos diversos espaços de dominação.

Julien (1995), ao discutir o lugar das literaturas africanas nos estudos literários recentes, a partir de concepções comparadas entre os textos africanos e europeus em sua maioria, destaca a contribuição dessas narrativas para a literatura universal, em contraste antagônico com a restrita recepção dessas produções devido ao processo depreciativo de rotulação em duas categorias limitantes, ou seja, um pouco mais do mesmo particular que já se tem no mundo, ou o outro distante. Na primeira concepção, as literaturas africanas são vistas como tardias na discussão de temas universais, portanto, extremamente regional em sua natureza poética e limitada para refletir questões gerais da vida social e existencial do indivíduo contemporâneo. E, na segunda acepção, o exotismo da estética africana surge do engajamento com a cultura popular e com as tradições orais, o que faz dela reduzida demais para se pensar os valores universais trabalhados pelas literaturas consagradas.

De fato, há uma tendência a tomar as literaturas africanas apenas como uma extensão derivativa e complementar das produções artísticas europeias, devido principalmente à própria configuração do colonialismo também cultural que destaca o primitivismo artístico africano como única possibilidade produtiva, o que não se distancia da posição da África no sistema econômico global. Trata-se da condição política, econômica e cultural do continente diante da força produtiva e mercadológica dos países desenvolvidos.

De acordo com Porto (2004, p. 105):

O desafio da cultura no século 21 propõe que pensemos em conexões que coloquem na ordem do dia as complexas relações entre cultura e desenvolvimento econômico, entre globalização e expressões locais, entre fluxos informacionais e identidade e, especialmente, entre os aspectos inovadores dos movimentos civis e comunitários emergentes.

Desse modo, os elementos culturais que caracterizam a África e os mecanismos de representação ficcional estão profundamente conectados aos fatores políticos e econômicos do continente. Assim, as literaturas

africanas possuem em seu núcleo produtivo as relações de poder e conflito presentes na ação colonial e seus desdobramentos históricos, reconfigurados pelo discurso pós-colonial.

Portanto, o pós-colonialismo pode ser entendido como um período histórico que simplesmente sucede as independências das colônias ou como um conjunto de práticas políticas e discursivas que tentam desconstruir a narrativa colonial, substituindo-a pela perspectiva do colonizado (Santos, 2010). Trata-se de um projeto ético e estético de produzir um contradiscurso pós-colonial pelo viés literário, para que as narrativas possam fornecer perspectivas alternativas para as construções discursivas do passado. Em síntese, o texto pós-colonial visa a discutir as verdades históricas, questionar constructos culturais e reescrever novas alternativas que revelem também as consequências culturais, políticas e econômicas da colonização aos países atingidos pelo imperialismo europeu do século XX.

A noção de dispêndio nos textos africanos

Diante dos projetos literários pós-coloniais de desconstrução discursiva, tem-se o confronto cotidiano de escritores com a realidade social e econômica dos países africanos, exigindo-lhes práticas de intervenção artística que façam do contexto atual dessas nações material poético de escrita ficcional. Nessa perspectiva, cabem alguns questionamentos sobre o papel dessas literaturas no contexto pós-colonial e a condição dessas produções na história política e social do continente.

Para essa reflexão, tomam-se alguns pontos transitivos que envolvem o conceito de dispêndio e as condições de produção também artística para se pensar o espaço africano. Assim, as noções de dispêndio são importantes para se compreender o contexto pós-colonial? Será que ali elas se dão de forma diferente de outros locais?

De acordo com Bataille (1997), a atividade humana não pode ser inteiramente reduzida aos processos de produção e conservação. Ele afirma ainda que o consumo deve ser dividido em duas partes. A primeira parte está relacionada ao mínimo necessário para a conservação da vida e a manutenção da atividade produtiva numa sociedade. A segunda parte, por sua vez, corresponde às atividades que não têm um fim além de si mesmas, e Bataille (1997) enumera algumas delas: luxo, luto, guerras, cultos, construção de monumentos, jogos, espetáculos, artes, atividade sexual não reprodutiva. Todas essas atividades são formas não produtivas que podem ser designadas pelo termo ‘dispêndio’. Bataille (1997, p. 169, grifo do autor, tradução nossa) assevera que elas se diferenciam de todos os modos de consumo que servem como um meio ao fim da produção porque sua “[...] ênfase está colocada sobre uma ‘perda’ que deve ser tão grande quanto possível [...]” para que elas “[...] atinjam seu verdadeiro significado”. Em outras palavras, o dispêndio implica a noção de uma grande perda.^[1]

Bataille (1997) também menciona alguns exemplos desse consumo improdutivo ou dispêndio tirados da experiência comum. Inicialmente ele discute o caso das joias, que estão intimamente associadas com o fascínio e a ideia de sacrifício. Isso porque é preciso sacrificar uma fortuna para adquirir joias de excelente qualidade, ou seja, joias que tenham um imenso valor material e, conseqüentemente, exerçam fascínio sobre os seres humanos. Em segundo lugar, Bataille (1997) analisa a constituição dos cultos, que requerem o seu quinhão de sacrifício de homens e animais. E, de acordo com ele, o sacrifício é exatamente a produção de coisas sagradas. O cristianismo, por exemplo, tem a sua razão de ser na crucificação ou sacrifício de Cristo. Em terceiro lugar, o crítico trata dos jogos competitivos ou espetáculos, que também implicam complexos processos de classificação social, sendo um exemplo as corridas de cavalos nos Jockey Clubs por todo o mundo, onde há a exibição de vestimentas e objetos luxuosos. Finalmente, Bataille (1997) se refere às produções artísticas. Ele declara que elas podem ser divididas em duas categorias: 1) aquelas que dependem de um real dispêndio; 2) aquelas que lidam com um dispêndio simbólico. Para ele, as artes da primeira categoria são aquelas que requerem um grande gasto de dinheiro ou energia para serem produzidas, tais como as construções arquitetônicas, as artes visuais, música e dança. A segunda categoria discutida por Bataille (1997) é mais

diretamente ligada à literatura, que lida, por exemplo, com a noção de perda por meio da representação simbólica. Contudo, o ensaísta parece esquecer que a divisão entre essas categorias de produção artística às vezes se dilui, uma vez que ambas exigem pelo menos algum gasto de tempo, dinheiro e energia. Além disso, as duas categorias trabalham com a representação simbólica; do contrário, não poderiam ser chamadas de artes. A diferença entre o dispêndio relacionado a elas é de grau e não de categoria.

Para Bataille (1997), a noção de dispêndio está intimamente relacionada com a ostentação. Ele afirma que “[...] a perda ostensiva permanece universalmente ligada à riqueza, como uma função final” (Bataille, 1997, p. 174, tradução nossa).^[2] Isso significa que apenas pessoas (e populações) ricas podem se dedicar ao consumo improdutivo ou dispêndio? Bataille (1997) afirma que, nas sociedades tradicionais e aristocráticas, as pessoas ricas eram obrigadas a pagar pelos dispêndios coletivos, tais como jogos e cultos, para manter sua posição social. De acordo com ele, hoje em dia essas grandes formas de dispêndio coletivo desapareceram, e a razão para isso é que a burguesia moderna, que é a classe que possui a riqueza atualmente, se recusa a assumir tal obrigação. Em suas palavras, a burguesia “[...] se distingue da aristocracia pelo fato de que aceita apenas ‘gastar para si mesma’” (Bataille, 1997, p. 176, grifo do autor, tradução nossa).^[3] Nesse sentido, podemos dizer que as pessoas ricas da atualidade tendem a experimentar os seus dispêndios num nível muito mais privado e individualista, mas e as pessoas pobres? Estarão privadas do dispêndio?

Se a noção de dispêndio está intimamente ligada à ostentação das pessoas ricas e ao gasto de valor excedente, como ela pode ser entendida no contexto pós-colonial, no contexto de uma cidade africana como Lagos, na Nigéria, por exemplo, onde até mesmo o mínimo necessário para a sobrevivência das pessoas comuns está ausente e onde os sujeitos pós-coloniais experimentam principalmente degradação e frustração? Se Bataille (1997, p. 180, tradução nossa) está certo quando assevera que “[...] da forma mais universal, isolados ou em grupos, os seres humanos se encontram constantemente envolvidos em processos de dispêndio [...]”, podemos afirmar que o sujeito pós-colonial, até mesmo o mais destituído, também experimenta eventos de dispêndio?^[4] De fato, a cidade pós-colonial, com seus problemas e miséria, parece implicar uma grande quantidade de dispêndio ou perda, uma vez que a produção é escassa, tornando o consumo produtivo ainda mais frágil. E sabemos que, quando as pessoas estão desesperadas, elas podem gastar tudo o que ainda têm para buscar uma solução para seus problemas. Podemos ainda pensar nessa situação como uma atividade de dispêndio?

‘The dream-vendor’s August’, um conto de Ben Okri (1991) publicado em *Incidents at the shrine* (1986), parece ser um bom exemplo de como um sujeito pós-colonial destituído experimenta um processo de dispêndio em seu próprio ambiente. O protagonista desse conto é Ajegunle Joe, um jovem nigeriano que escreve alguns panfletos e cursos por correspondência, tratando de ocultismo e misticismo, como ‘Mistérios de Orumaka’, ‘Como ter sonhos poderosos’, ‘Como lutar contra bruxas e feiticeiros’, e também com questões econômicas, como ‘Como banir a pobreza de sua vida’ e ‘Transforme sua vida em dinheiro’. Assim, Joe é o vendedor de sonhos do título; ele vende sonhos por meio de seus panfletos e cursos. E aqui temos o primeiro indício de dispêndio nesse contexto. Num lugar em que o essencial está faltando, não é um sinal de ostentação gastar dinheiro com sonhos? Qual é a utilidade dos cursos por correspondência de Joe? Eles são produtivos em algum sentido?

Além disso, a primeira parte da narrativa é marcada por um forte sentimento de perda vivenciado por Joe. Alguns assinantes de seus cursos o estão chamando de fraude e exigindo seu dinheiro de volta. Um dia, ao retornar para sua casa, ele esquece de trancar a porta, e seu apartamento é invadido por ladrões e roubado. Ele percebe que já está na segunda semana do mês de agosto, o que faz com que se sinta “[...] à mercê de um desamparo cíclico” (Okri, 1991, p. 106).^[5] Dois anos antes, por volta da mesma época, a mulher com quem estava planejando se casar o deixou e ele perdeu seu antigo emprego. Em agosto passado, quando estava trabalhando numa pequena gráfica, ele escreveu e imprimiu um panfleto político chamado ‘A farsa que irá se tornar história’. Numa noite, os soldados invadiram a gráfica e ele ficou preso por duas semanas. Quando foi libertado, seu patrão o demitiu. Agora, é agosto novamente:

Esse agosto não era melhor. Os negócios estavam indo pior do que o normal. Papel para imprimir estava em falta. E ele se sentia vencido. Nada o animava nessa manhã. Ele se encontrava num momento em que a sua fé em seu próprio Curso por Correspondência havia atingindo seu ponto mais baixo (Okri, 1991, p. 108, tradução nossa) ^[6].

Para Joe, agosto representa um processo cíclico de perda. Há a ideia de que ele não pode fazer nada para evitar esse martírio ou para mudar sua situação. Ao contrário, está à mercê de forças maiores do que si mesmo. Contudo, muitas dessas forças (ou todas elas), que ele experimenta como um tipo de destino cósmico, estão ligadas à realidade de uma cidade africana como Lagos, sobretudo durante os anos 1980 ou 1990, em que o desemprego, o subemprego e a violência policial são parte de uma rotina diária. Mas é necessário ter em mente que o personagem vivencia essas perdas como algo que vai além das esferas econômicas e políticas. Esse fato mostra que Okri (1991) está afinado com as origens culturais do contexto em que se passa sua narrativa, levando em consideração a cultura africana e a sua crença nas explicações para os eventos que vão além do mundo fenomênico. Ele também revela que o personagem está, em certa medida, certo porque todos os seus problemas realmente acontecem de uma maneira cíclica, sempre no mesmo mês de cada ano.

A configuração da narrativa de Okri (1991) demonstra estratégias artísticas que o conectam à tradição realista da literatura nigeriana, uma vez que essa literatura se relaciona com meios históricos, nos quais o escritor se prende conscientemente ao seu papel ético e moral com o público. Desde a descrição do bar, por exemplo, pode-se considerar o espaço pelo seu valor social, muito além de um simples lugar para beber e relaxar, as principais funções da utilização desse ambiente na narrativa referem-se à manifestação de um microcosmo a partir de elementos corrosivos e inibidores que vêm da sociedade (Chukwumah, 2015). Em outras palavras, os textos de Okri tendem a retratar a pobreza, a corrupção e os constantes conflitos éticos da sociedade nigeriana, por meio de uma discussão ficcional com a introdução de elementos mágicos para interagir com as características realistas das narrativas.

Nesse sentido, podemos dizer que, neste conto, o político e o econômico estão representados por meio de uma moldura cultural. De acordo com os críticos Chinweizu e Madubuike (1985), o mundo africano é definido por cosmografias que abrangem, em sua concepção de sociedade humana, tanto o mundo dos vivos quanto o mundo dos mortos e não nascidos. Essas cosmografias têm, como seu principal pressuposto, a interpenetração entre essas esferas e o relacionamento próximo entre seres humanos e espíritos (ou seres maravilhosos). Assim, os autores afirmam que o universo africano é mais abrangente do que aquele que está implicado nas crenças ocidentais.

Contudo, esse estado de coisas muda substancialmente a experiência de dispêndio dos sujeitos africanos? O fato de que Joe e seus assinantes realmente acreditam em espíritos, bruxas e feiticeiros torna seus cursos mais produtivos? A ideia de que seus cursos são inúteis aparece nas reclamações que os assinantes fazem. Além disso, até mesmo no início, os cursos de Joe nunca conseguiram despertar muita atenção:

O primeiro panfleto se chamava 'Mistérios de Orumaka'. Bem poucas pessoas o compraram, e ele ficou encorajado com as modestas vendas. Com a ajuda de seu chefe, ele imprimiu panfletos como: 'Como dormir profundamente', 'Como ter sonhos poderosos', 'Como lutar contra bruxas e feiticeiros' e 'Como banir a pobreza de sua vida'. Os panfletos atingiram alguma popularidade, mas não o fizeram ganhar nenhum dinheiro (Okri, 1991, p. 107, tradução nossa). ^[7]

Se os panfletos não fazem Joe ganhar dinheiro, por que ele não encontra uma outra atividade (mais produtiva)? Por que ele não tem um emprego formal? A resposta parece ser bem simples: porque os empregos formais são muito raros nesse contexto. Ele perdeu seu primeiro emprego (não sabemos qual exatamente era) e foi demitido pelo seu patrão na gráfica. Depois disso, publica e vende panfletos por conta própria. Como não ganha muito dinheiro com seus panfletos, poderia provavelmente fazer outras coisas que o fariam ganhar o mesmo ou talvez um pouco mais. Entretanto, mesmo essas coisas parecem ser inexistentes nessa cidade pós-colonial, onde apenas atividades improdutivas restam aos indivíduos.

A próxima sequência da narrativa é representada pela interação de Joe com seu amigo Cata-cata e com a mulher ganense que o acompanha um dia depois do roubo. Cata-cata tem uma namorada oficial e não pode usar seu próprio apartamento para se encontrar com outras mulheres. Os dois homens têm um acordo: Cata-cata pode usar o apartamento de Joe para se relacionar sexualmente com essas parceiras eventuais. Mas nesse dia Joe se aborrece com a incompreensão de seu amigo:

Ele sabia que Cata-cata estava se referindo ao seu acordo usual. Fui roubado, Joe pensou, e meu amigo só sabe pensar em sexo (Okri, 1991, p. 111, tradução nossa) ^[8].

Joe, então, vai à agência de correios enquanto Cata-cata e a mulher ganense ficam em sua casa. Ali ele não encontra nenhuma nova assinatura para seus cursos, e o correio é um exemplo de como as coisas estão desarticuladas nessa grande cidade africana:

Ele ouviu alguém na fila dizendo que os trabalhadores do correio eram tão malpagos que estavam agora sabotando o serviço. Quando ele chegou ao balcão, levou algum tempo e alguns gritos até que algum dos empregados lhe dessem atenção.

O funcionário disse:

_ Por que você está gritando como se estivesse na cozinha de sua mãe?

_ Que Deus te castigue por dizer isso - Joe disse.

Uma discussão se seguiu e Joe ficou tão exausto que sentiu seu coração batendo contra suas costelas. Ele se aquietou. O funcionário continuou ofendendo-o. Joe aguentou os insultos em silêncios. Ele comprou seus selos. Estava contando seu troco quando de repente sentiu uma sensação ardente na virilha. Ele abriu seu caminho por entre a multidão; mas a multidão o empurrou de volta. Ele se encontrou esmagado contra a moldura de ferro da porta e se encheu de pânico. Começou a gritar, xingando, abrindo à força seu caminho para fora (Okri, 1991, p. 116, tradução nossa) ^[9].

Nessa cidade africana, até mesmo as coisas mais simples, tais como o ato de comprar selos, constituem dispêndios genuínos porque implicam um gasto enorme de pelo menos energia. Quando Joe finalmente volta para sua casa, Cata-cata e a mulher ganense foram embora e ele é deixado com os odores do sexo na sala e as cascas de laranja e caroços de manga na mesinha de centro, juntamente com duas garrafas vazias de cerveja. Mais uma vez, há uma ênfase num sentimento de perda. Contudo, durante a noite, ele sonha com um anão:

O anão colocou algo na mão de Joe e fechou seus dedos sobre aquilo. Joe abriu sua mão e uma luz azul faiscou em seus olhos, mas não viu nada.

_ Você não me deu nada - disse Joe.

_ Dei sim. Mas voou para longe agora. Não mandei você olhar, não é?

_ O que era?

_ Sabedoria.

Joe ficou quieto um minuto.

_ Por que você não me dá alguma outra coisa então?

O anão lhe deu algo e mandou que jogasse fora. Joe o guardou em seu bolso. O anão sorriu e desapareceu (Okri, 1991, p. 118, tradução nossa) ^[10].

O aparecimento desse anão no sonho de Joe se relaciona com o recebimento de um presente. Primeiro, ele dá a Joe a sabedoria, mas ela voa longe. Então, ele lhe dá alguma outra coisa que deve ser descartada. Mas Joe não obedece, ao contrário, ele mantém o que recebeu do anão em seu bolso. Joe não sabe o que o anão lhe deu, mas mesmo assim quer guardá-lo como se fosse uma coisa preciosa ou pelo menos útil. Mas essa atitude vai se revelar errada. Contudo, antes de analisá-la, pode ser importante discutir a teoria de Jacques Derrida (1992) sobre os presentes.

De acordo com Derrida (1992), a economia implica a ideia de troca, circulação ou retribuição. Para ele, a principal lei da economia é o retorno de algo ao seu ponto de origem. O presente é uma relação entre dois sujeitos: o doador e o recebedor. Derrida afirma que o presente se relaciona com a economia, mas também

a interrompe, pois um presente, para ser um presente, não deve ser devolvido para o sujeito que o doou. Em suas palavras, o presente “[...] não deve circular, não deve ser trocado” (Derrida, 1992, p. 7, tradução nossa).

^[11] Se a figura do círculo é essencial para a economia, o presente se mantém ‘aneconômico’. Para Derrida (1992, p. 12, tradução nossa), “[p]ara que exista um presente, não deve haver reciprocidade, retorno, troca, contrapresente ou dívida”. ^[12] Se o recebedor der o que recebeu de volta ao doador ou se ele deve algo por tê-lo recebido, não há presente algum.

Além disso, Derrida também afirma que é necessário que o recebedor não reconheça o presente como um presente. Se o fizer, esse simples reconhecimento é suficiente para anular o presente porque ele dará de volta, no lugar da própria coisa (que foi dada) um equivalente simbólico. O simbólico abre e constitui, segundo Derrida, a ordem da troca e da dívida na qual o presente é anulado. O mesmo acontece com o doador: se ele reconhece o presente como tal, o presente é anulado. Ele não deve ver o presente como um presente, do contrário, irá se congratular por tê-lo dado. Se isso acontecer, o presente irá se anular como um presente e se tornará apenas um simulacro. Por todas essas razões, Derrida afirma que o presente é impossível.

Tendo a teoria de Derrida em mente, ainda é possível pensar no presente do anão para Joe como um presente real? Joe parece reconhecer o presente como um presente; ele até mesmo o aceita como se fosse algo valioso. Mas não sabe realmente o que recebeu. Não estava consciente de verdade a respeito da natureza do presente: é uma coisa positiva ou negativa? A primeira coisa que o anão tenta lhe dar é certamente uma coisa boa: sabedoria. Mas o mesmo acontece com a segunda?

Quando Joe acorda desse sonho, algo parece estar errado com ele:

Então, ele tentou trabalhar um pouco na décima quinta lição do seu Curso por Correspondência. Ele tinha escrito sobre o tema da adversidade e não podia pensar em mais nada sobre o assunto. Tudo o que tinha escrito era: ‘A adversidade é o caminho secreto para o centro, a base e o trampolim. Treina os seus músculos antes de você saltar. Treina sua cabeça antes de você planar’. A pilha de folhas manuscritas estava ao seu lado na cama. Ele tentou pensar em adversidade, mas conseguiu apenas pensar em mulheres. Pensou em sexo, sem ficar excitado. Logo adormeceu (Okri, 1991, p. 118-119, tradução nossa). ^[13]

As sentenças sobre adversidade que Joe escreve em seu curso são uma síntese de sua própria vida. Todas as adversidades que ele está enfrentando agora são apenas um estágio num caminho muito mais longo, o caminho que leva ao centro, à liberdade de voar. De alguma forma, é uma ideia no processo entre a vida e a morte: a vida é cheia de adversidades e a morte é um salto para o desconhecido, o vazio, o nada. Assim, Joe epitomiza toda a ideia de vida em algumas poucas sentenças. A ironia é que ele se sente desapontado porque não pode encontrar nada mais para dizer sobre isso. Porém, o pior problema de Joe agora não é sua incapacidade de terminar seu curso, mas seu problema sexual, que é apenas delineado aqui: ele pensa em sexo e não se excita.

O problema se torna mais complicado quando ele encontra novamente a mulher ganense que estava com seu amigo Cata-cata. Eles vão juntos à casa dele e Joe tenta insistentemente fazer amor com ela, mas fracassa. Humilhado por sua impotência, ele vai até um curandeiro para encontrar um remédio para o seu problema:

Posso lhe dar o poder sexual de um cavalo ou de um hipopótamo. Eles não custam o mesmo, é claro. Me fale. Como você quer transar? Como um tigre? Como um leão? Ou você quer fazer como um gato ou rapidamente como um cachorro? Tenho coisas diferentes para mulheres também. Se vocês dois querem ser poderosos na cama, tudo isso custa dinheiro.

_ Se eu quiser fazer como um touro, quanto irá custar? - Jose se arriscou a perguntar.

O curandeiro o olhou com desdém. Ele disse:

_ Você não pode pagar por isso. [...] Então, qual você quer?

_ Vou levar o remédio de um antílope - Joe disse por fim.

O curandeiro ficou aliviado.

_ Custa trinta naira. Nenhum kobo a mais, nenhum a menos.

Joe tinha apenas trinta e cinco naira.

_ Tudo bem - ele disse debilmente (Okri, 1991, p. 128-129, tradução nossa) ^[14] .

Podemos pensar que há aqui outro exemplo de dispêndio? Como ocidentais, nosso primeiro pensamento é tomá-lo como um caso certo de dispêndio porque geralmente somos céticos a respeito de remédios não ocidentais. Na verdade, Joe realmente gasta quase tudo o que possui. Mas o remédio se revela eficaz. Ele realmente resolve seu problema e se livra da impotência. Assim, Okri (1991) confirma mais uma vez a eficácia dos remédios nativos. Nesse sentido, é um exemplo de dispêndio ou não? Se o curandeiro fosse um médico ocidental, consideraríamos a decisão de Joe de ir vê-lo como um evento de dispêndio ou de consumo produtivo? Independentemente dos custos, a cura da impotência é produtiva ou não? É uma ostentação? É uma questão difícil, mas se a cura da impotência restitui o corpo a sua função normal, ela é certamente produtiva. Na verdade, ir ao curandeiro parece ser a primeira coisa produtiva que Joe faz na narrativa. E a partir daí sua vida começa a mudar para melhor.

Quanto ao presente do anão, Joe tem outro sonho:

Então, o anão com cabeça grande e olhos vermelhos veio até ele e disse:

_ Como está?

_ Não sei. Como você está?

_ Não estou me sentindo nada bem.

_ O que há? Posso ajudar? - perguntou Joe.

_ Pode. Quero que você me devolva aquela coisa que eu te dei. Minha vida tem sido um inferno sem ela.

_ Por favor, me deixe ficar com ela. Faço qualquer outra coisa que você pedir.

_ Se você a quer, pode ficar com ela.

Joe não gostou do jeito que o anão disse isso, então, devolveu a coisa, como ele tinha pedido.

_ Obrigado - disse o anão.

_ Eu que agradeço - disse Joe.

_ Tudo bem, mas me diga: o que foi que você me deu?

_ Má sorte - o anão disse alegremente (Okri, 1991, p. 135-136, tradução nossa) ^[15] .

O presente do anão é apenas real quando Joe o devolve. Nesse momento, Joe não está consciente sobre a coisa que recebeu; ele não sabe o que é, mas a devolve para não aborrecer o anão. E aqui temos algo diferente da retribuição a que Derrida está se referindo quando afirma que o presente não deve ser retribuído, não deve circular. Quando Joe devolve a coisa, não é uma retribuição verdadeira porque ele não sabe o que está devolvendo. Não sabe o que está dando. Em outras palavras, não reconhece a coisa que está dando como um presente. Quanto ao anão, talvez possamos dizer que ele não reconhece a coisa que está recebendo como um presente também. Ele parece pensar que possui essa coisa, que é o dono legítimo dela. Nesse sentido, Joe não está dando nada, está apenas restituindo a coisa, ou seja, a má sorte às mãos do anão.

Já que o doador e o recebedor não reconhecem o presente como tal, o presente não está anulado. E, de fato, a vida de Joe parece ter mudado para melhor depois disso:

Ele disse:

_ Logo será meu aniversário. As coisas vão ficar melhor depois do meu aniversário.

_ Sim, elas podem ficar melhor - disse Cata-cata.

Joe disse:

_ Essa minha vida tem sido uma longa febre. Agora sinto que estou melhorando.

_ Isso é bom. Isso é bom. - disse seu amigo, sorrindo (Okri, 1991, p. 133-134, tradução nossa) ^[16] .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, vimos que um sujeito africano (ou, mais precisamente, nigeriano) pós-colonial também pode ter experiências de dispêndio. A cidade africana pós-colonial retratada no conto parece até mesmo implicar

esse dispêndio porque tudo nela, até mesmo as coisas mais comuns, parecem necessitar de um enorme gasto de tempo, energia e dinheiro. Isso se relaciona com a situação da Nigéria no final dos anos 80 e 90, em que o país vivia um regime militar ditatorial, com altas taxas de desemprego e apagões de energia elétrica. Talvez na atualidade fosse possível uma representação mais positiva de Lagos, uma vez que a Nigéria parece experimentar um período mais próspero no presente. No entanto, dentro da configuração apresentada pelo autor nessa obra específica, a desarticulação urbana e a depauperação do padrão de vida de seus cidadãos são evidentes.

De qualquer forma, nesse contexto, a racionalização comum de que uma grande parte do dinheiro, tempo e energia possa ser poupada para a produção parece ser quase impossível. Não há nem produção nem utilidade racional. Tudo (ou quase tudo) acarreta uma acentuada perda de recursos. Joe, um habitante dessa cidade caótica, surge na narrativa envolvido em processos de dispêndio que fogem do seu controle, estando relacionados à situação política e econômica de seu país naquele momento. A experiência desse sujeito é vista como uma espécie de microcosmo do que acontece numa moldura muito mais ampla. Mas é necessário ressaltar a criatividade e o esforço de Joe, que busca de várias formas escapar a esse destino de precariedade e perda.

As tentativas de Joe são sempre fracassadas até que ele recebe um presente de uma criatura de seus sonhos. Somente aí ele parece ter encontrado esperança para sua vida. Essa criatura, um anão, não é uma pessoa de carne e osso, mas alguém que vive em outra realidade. Nesse sentido, podemos dizer que Joe começa a mudar sua vida quando entra em contato com uma esfera que é tida como tão real quanto o mundo físico em importantes correntes africanas de pensamento, como aquela em que, ao que tudo indica, ele está inserido. De acordo com essas noções, esse tipo de criatura pode não ser exatamente um ser imaginário, mas alguém que faz parte de um mundo espiritual, em relação ao qual muitas culturas africanas sentem uma proximidade muito maior do que aquela possibilitada pelas perspectivas ocidentais dominantes.

Seres espirituais e vivos são, assim, entendidos como compartilhando o mesmo espaço, simultaneamente na mesma existência. É uma realidade mais inclusiva do que os olhos podem ver. Joe também faz parte dessa ordem de coisas. Dessa forma, sua vida individual espelha uma situação política e econômica maior, mas também uma concepção de mundo característica da sua cultura. Isso é importante porque é esse segundo aspecto que parece representar, no conto, uma saída para as limitações impostas pelo primeiro. O reservatório ancestral de valores culturais africanos é retratado como uma alternativa para fazer frente às restrições materiais e políticas. E é justamente no encontro de Joe com tal esfera que o dispêndio parece se interromper em sua vida.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. R. G. (2013). Intervenções feministas: pós-colonialismo, poder e subalternidade. *Estudos Feministas*, 21(2), 689-700.
- Bataille, G. (1997). The notion of expenditure. In F. Botting, & S. Wilson (Eds.), *The Bataille reader* (p. 167-181). Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Chinweizu, J. O., & Madubuike, I. (1985). *Toward the decolonization of african literature: african fiction and poetry and their critics*. New York, NY: Columbia University Press.
- Chukwumah, I. (2015). From realism to fantasy: the poetics of setting in Ben Okri's narratives. *Nordic Journal of African Studies*, 24(1), 23-44.
- Derrida, J. (1992). *Given time I: counterfeit money*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Julien, E. (1995). African literatures in comparative perspective. *Yearbook of Comparative and General literature*, 43(1), 15-24.
- Okri, B. (1991). The dream-vendor's August. In B. Okri, *Incidents at the shrine* (p. 106-134). London, UK: Penguin Books.

- Oliveira, A. V., Zanella, E. R., Campos, L. G. A., & Heeman, M. F. (2018). A ficção africana contemporânea: considerações sobre a estética da narrativa. *Revista Prática Docente*, 3(2), 418-436.
- Porto, M. (2004). Cultura para o desenvolvimento: um desafio de todos. In H. B. Hollanda (Org.), *Cultura e desenvolvimento* (p. 104-113). Rio de Janeiro, RJ: Aeroplano.
- Said, E. (2012). *Cultura e política*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Said, E. (2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Santos, B. d. S. (2010). *A gramática do tempo*. São Paulo, SP: Cortez.

NOTAS

- [1]"[...] the accent is placed on a loss that must be as great as possible in order for [...] to take on its true meaning".
- [2]"[...] ostentatious loss remains universally linked to wealth, as its ultimate function".
- [3]"[...] has distinguished itself from the aristocracy through the fact that it has consented only to spend for itself".
- [4]"[...] in the most universal way, isolated or in groups, men find themselves constantly engaged in processes of expenditure".
- [5]"[...] at the mercy of a cyclical helplessness". Daqui em diante, todos os trechos do conto têm tradução nossa.
- [6]"This August was no better. Business had been worse than usual. Printing paper was scarce. And he felt stale. Nothing moved in him that morning. He found himself at the point where his faith in his own Correspondence Course had reached its lowest".
- [7]The first pamphlet was called 'Mysteries of Orumaka'. Quite a few people bought it and he was encouraged by the modest sales. With the help of his boss he printed pamphlets like: 'How to sleep soundly', 'How to have powerful dreams', 'How to fight witches and wizards', and 'How to banish poverty from your life'. The pamphlets achieved some limited popularity but they didn't make him money".
- [8]"He knew Cata-cata was referring to their usual arrangement. I've been robbed, Joe thought, and all my friend can think about is sex".
- [9]"He heard someone in queue saying that the post office workers were so underpaid that they were now sabotaging the post. When he got to the counter it took some time, and some shouting, before any of the clerks paid him any attention. The clerk said: 'Why are you shouting as if you are in your mother's kitchen?' 'God punish you for saying that,' Joe said. An argument ensued and Joe got so worked up he felt his heart hammering unnaturally against his ribs. He quietened down. The clerk went on abusing him. Joe suffered the abuses in silence. He bought his stamps. He was counting his change when he suddenly felt a searing sensation in his crotch. He pushed his way out through the crowd; but the crowd pushed back on him. He found himself being squashed to the metallic frame of the door and he was overcome with panic. He started shouting, swearing, fighting his way out".
- [10]"The midget put something in Joe's palm and closed the fingers over it. Joe opened his hand and a blue light flashed in his eyes, but Joe didn't see anything. 'You didn't give me anything', Joe said. 'Yes I did. But it's flown away now. I didn't ask you to look at it, did I?' 'What was it?' Joe asked. 'Wisdom.' Joe was quiet for a moment. 'Why don't you give me something else then?' The midget gave him something and told him to put it away. Joe put it in his pocket. The midget grinned and then disappeared".
- [11]"[...] must not circulate, it must not be exchanged".
- [12]"For there to be a gift, there must be no reciprocity, return, exchange, counter-gift, or debt".
- [13]"Then he tried to do some work on the fifteenth lesson of his Correspondence Course. He had been writing on the theme of adversity and he couldn't find anything more to say on the subject. All he had written was: 'Adversity is the secret way to the center, to the base and springboard. Train your muscles before you leap. Train your head before you soar'. The pile of manuscript lay beside him on the bed. He tried to think about adversity, but he succeeded only in thinking about women. He thought about sex, without getting hot. He soon fell back asleep".
- [14]"I can give you the sexual power of a horse, or of a hippopotamus. They cost differently, of course. Talk to me. What do you want to fuck like? A tiger? A lion? You want to do it like a cat, or quickly like a dog? I have different things for women, too. If you both want to be powerful in bed, all it takes is money. 'If I want to do it like a bull, how much will that cost?' Joe risked asking. The herbalist eyed him disdainfully. He said: 'You won't be able to afford that one. [...] So. Which one do you want?' [...] 'I'll have the

medicine of an antelope,' Joe said eventually. The herbalist was relieved. 'It costs thirty naira. Not a kobo more, not a kobo less.' Joe had only thirty-five naira on him. 'Okay,' he said, weakly”.

[15]“Then the midget with the big head and red eyes came to him and said: 'How are you?' 'I don't know. But how are you?' 'I am not feeling all that well.' 'What's wrong? Can I help?' Joe asked. 'Yes. I want you to give me back that thing I gave you. My life has been hell without it.' 'Please let me keep it. I will give you anything else you ask for.' 'If you want it, keep it.' Joe didn't like the way the midget said that; so he gave the midget what he asked for. 'Thank you,' said the midget. 'Thank you,' said Joe. [...] 'Okay. Tell me, what was that thing you gave me?' 'Bad luck,' the midget said, cheerfully”.

[16]No original, “He said: 'It's my birthday soon. Things will get better after my birthday.' 'Yes. Things might get better' [said Cata-cata]. [...] Joe said: 'This life of mine has been one long fever. Now I feel I'm getting well.' 'That's good. That's good,' his friend said, smiling”.