

Article

Entre ficção e crítica: Abdellah Taïa leitor do orientalismo de André Gide

Júnior Vilarino^a 

RESUMO

Propõe-se, neste artigo, uma leitura do complexo entrelaçamento de ficção, história, crítica literária, filosofia política e interseccionalidade, urdido na metaficção “Aquele que é digno de ser amado” (2017), de Abdellah Taïa, como forma de apropriação da obra de André Gide. Debate-se a releitura culturalista, efetuada pelo romance, do orientalismo sexual efebófilo do autor francês. Discute-se a analogia política estabelecida entre suas práticas sexuais com rapazes africanos e uma trama narrativa na qual o cotidiano da relação amorosa entre dois intelectuais, um marroquino imigrante em Paris e um nativo parisiense, está imbuído de motivações orientalistas, as quais Ahmed, narrador-personagem, chamará de “neocolonialistas”. Espera-se demonstrar o pensamento crítico de Taïa ao expor a complacência da crítica literária em língua francesa relativa à objetificação dos corpos e das vidas dos sujeitos árabes representados na obra gideana. Para tanto, trata-se da recepção dos estudos culturais na França, de acordo com Brisson (2018) e Smouts (2010). Apresentam-se sumariamente os pressupostos metodológicos de Said (1990,1995) sobre o orientalismo, bem como uma contextualização, na obra de Gide, de seu “turismo oriental-sexual”. Passa-se, então, à análise da “transcontextualização” irônica (Hutcheon, 1985) empreendida pela narrativa de Abdellah Taïa. Recorre-se, igualmente, ao conceito de “não-lugar” da literatura de Souza (1999), para compreender os juízos de valor acerca do texto literário na crítica cultural e nos estudos literários. Da fortuna crítica de Abdellah Taïa e André Gide, invocam-se Heyndels e Zidouh (2020); Sanson (2013) e Kopp (2019), respectivamente.

Palavras-chave: Abdellah Taïa, André Gide, Orientalismo, Crítica Cultural, Efebofilia.

Recebido em: 12/03/2022

Aceito em: 12/06/2022

^aUniversidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, Brasil.
E-mail: jrilarino@ufv.br

Como citar:

VILARINO, Júnior. Entre ficção e crítica: Abdellah Taïa leitor do orientalismo de André Gide. *Gragoatá*, Niterói, v.27, n.59, e53332, set.-dez. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v27i59.53332>

Considerações iniciais

Com a publicação de *Orientalismo* (1990 [1978]), Edward Said descentrava os estudos sobre textos literários europeus com temáticas orientais e coloniais do eixo epistemológico centrado na literariedade formalista, promovendo a sua inserção na perspectiva, mundana e interdisciplinar, dos estudos culturais. Estes davam, então, com o surgimento dessa obra, os primeiros passos rumo a uma teoria e a uma crítica que passariam ao entendimento do fenômeno literário orientalista - imaginário, como o autor o define - por meio da relação de horizontalidade que ele estabeleceria com discursos presumidamente factuais, as epistemologias das ciências humanas e naturais, e igualmente com os saberes não científicos, mas técnicos e especializados, oriundos dos arquivos de documentos, ofícios e relatórios das administrações coloniais (SAID, 1990). A especificidade do literário, por sua dimensão imaginária, não deveria vetar, na perspectiva foucaultiana adotada por Edward Said, sua abordagem discursiva, “[...] sem a qual não se pode[ria] entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar - e até produzir - o Oriente [...]” (SAID, 1990, p. 15). Seria possível falar, então, da existência de um condicionamento por meio do que se poderia entender como dispositivos de narração, voltados para a produção em larga escala do orientalismo, os quais a literatura compartilhava com discursos não artísticos.

Desse modo, com a pesquisa de Edward Said, era a literariedade que se abandonava como critério para a seleção de um *corpus* de pesquisa em crítica literária colonial. Com tal abandono, procedia-se a uma abertura da *episteme* à *doxa* - abertura esta que, aliás, sob outras condições, os teóricos frankfurtianos haviam promovido por meio de suas percepções dos fenômenos artísticos pela perspectiva da indústria cultural. Outro exemplo significativo de despojamento em relação à literariedade é Walter Benjamin, cuja análise sobre Charles Baudelaire adotou por princípio a horizontalidade de sua poesia em relação a discursos não poéticos, dos quais o mais mundano teria consistido na vivência da cidade por habitantes comuns e não necessariamente por escritores, bem como na cultura urbana do cotidiano social e político.

Foi nos estudos culturais, no entanto, que se identificou uma postura radical concernente à irredutibilidade do literário, ou, mais precisamente, a uma renúncia à literariedade enquanto critério hegemônico e excludente de outros, sobretudo os culturais, tanto na recepção crítica do texto quanto na sua criação. E tal postura viria a ter, indiretamente, um efeito secundário: se, pela primeira vez na história da relação entre a crítica acadêmica e a produção literária, um relevante trabalho de análise e pesquisa empregava pressupostos culturalistas na apreciação de narrativas do cânone ocidental, ele também reverberaria entre escritores pós-coloniais, que se veriam, portanto, diante da possibilidade de produzir textos cuja circulação e legitimação crítica

não fossem garantidas necessariamente por seus atributos eruditos, suas temáticas universalizantes e humanistas, sua experimentação formalista da linguagem.

Dessa maneira, um contundente estudo crítico e teórico problematizava o dualismo “iletrado/letrado”, cujos efeitos vinham repercutindo ainda na produção dos autores pós-coloniais, na expressão de seu esmero obsessivo no emprego de técnicas, formas e linguagens que se conformassem a parâmetros da literatura colonial. A título de ilustração, para muitos dos escritores que se expressavam no idioma francês – ditos francófonos –, a escritura e as teorias do texto francesas forneciam muitos desses parâmetros. Na nascente perspectiva culturalista, não se tratava, por certo, simplesmente de crer que a inserção, nos textos literários, de temas prosaicos da vida pós-colonial garantiria seu estofo crítico e sua relevância discursiva. Cabe lembrar que, na literatura, já se havia procedido à inserção da mundanalidade da experiência, desde Homero, o que Erich Auerbach (2015 [1948]) comprovou com sua teoria sobre as relações entre ficção e representação. Mas nos estudos culturais, tratava-se, de fato, de poder conceber a literatura como um saber prosaico em si, menos pelos temas tratados do que pela liberação da própria forma dos postulados da escrita erudita e do critério da literariedade. Isso se tornava possível em razão da repercussão do seguinte fator: se a literatura passava a figurar nos mesmos *corpora* em que figuravam discursos não artísticos e não eruditos, também ela estaria em condições de exprimir um saber sobre a cultura, e esse saber não seria produto de uma legitimação do cânone e/ou da crítica acadêmica e jornalística erudita, mas pelo agenciamento de valores difusos, construídos e negociados no interior da dinâmica de infinitas formas de vivência, troca, produção e distribuição da cultura.

A noção de literariedade também poderia ser pensada, com base em Edward Said, como aquele valor que ele chama de “pureza” e que seria específico dos discursos no âmbito da cientificidade (SAID, 1990, p. 20). Assim, se o autor critica a mitologia segundo a qual os discursos eruditos e “filosóficos” não possuiriam seus substratos políticos e ideológicos, e se sua abordagem do literário o situa no diálogo horizontal com outros discursos, o que se opera no campo da crítica cultural seria, também, a possibilidade de análise de obras ficcionais enquanto narrativas cognoscentes das realidades sociais e culturais imediatas, discursos impuros, isto é, elas teriam algo a dizer sobre a cultura. Essa possibilidade remonta, segundo Eneida Maria Souza, a posturas interdisciplinares anteriores, pós-estruturalistas, até mesmo as psicanalíticas, entre outras, nas quais se promoveu “a cooperação entre arte, literatura e teoria [...]” (SOUZA, 1999, p. 15).

Assim, os textos literários pós-coloniais enunciariam suas críticas culturais em dois níveis. Por um lado, poderiam falar em posição de legitimidade equânime com a antropologia, as outras ciências sociais e – por que não – com a própria crítica literária culturalista; por outro,

falar da cultura sem engajamento prévio com a erudição e a tradição literárias ocidentais, mas como vivência cultural em suas possibilidades espontâneas, prosaicas, experienciais, e, até mesmo, pragmáticas. Falariam, pois, de um “não-lugar” em que “a literatura, discurso que até então concedia *status* e importância a quem a ela se dedicava – principalmente na condição de escritor – vê-se inserida no rol heterogêneo e pouco nobre da multiplicidade discursiva [...]” (SOUZA, 1999, p. 13).

Desse modo, verifica-se um duplo interesse do ensaio *Orientalismo*: o propriamente crítico, por levantar a questão sobre a construção do Oriente como um discurso colonial; e o tacitamente metodológico, por reconhecer, do texto literário, sua condição de saber horizontal e interdisciplinar sobre a cultura. A legitimidade do texto não proviria mais da chancela do cânone literário ocidental nem do formalismo construtor da monumentalidade do texto; sua estética verbal não adviria do domínio de técnicas e formas aprendidas com a tradição erudita, esta que, no cerne das relações literárias entre a metrópole e a antiga colônia, legitimava, inclusive, as obras que com ela rompiam, mas que dela bebiam. É o que se verificou no contexto da intelectualidade literária do Marrocos após a independência, de modo singular entre escritores – editores e colaboradores – da revista *Souffles* (1966-1972), os quais, tendo conhecimento da crítica e da produção literária francesas, partiam de seus preceitos, como os do *Nouveau Roman*, para a criação e a análise de uma literatura, escrita em francês, mas com identidade cultural marroquina e marcas enunciativas dos falares nacionais. A noção de *écriture*, por exemplo, foi reivindicada por muitos deles enquanto recurso formal, a exemplo de Abdelkebir Khatibi, Tahar Ben Jelloun e Abdellatif Laâbi, para lidarem com a dialética do pós-independência, recurso este que permitiria “considerar cada escritor em sua profunda originalidade¹.” (MOUZOUNI, 1987, p. 29, tradução nossa). Era, portanto, a dimensão experimental que buscavam ao se expressar em francês, língua que deixava de ser “um instrumento veicular² [...]” para se tornar “o próprio lugar da criação³ [...]” (MOUZOUNI, 1987, p. 29, tradução nossa).

Quanto aos modos pelos quais escritores pós-coloniais contemporâneos – entre estes situamos o marroquino Abdellah Taïa – lidam com a herança literária colonial e os modelos críticos focados na literariedade, o que uma abordagem como a de Edward Said nos permite propor é que ela propiciou não apenas a emergência de uma crítica literária culturalista, mas que teria incentivado e legitimado, indiretamente, a produção de uma literatura pós-colonial em si mesma crítica e arqueológica, no sentido foucaultiano da disciplina e da produção da legitimidade do saber. Essa literatura de ficção com enunciação crítica dignificaria igualmente o papel do leitor como parte implicada na significação da obra com base nos fatos de sua vida política e social, de seu lugar ideológico e discursivo na problemática da colonização:

¹ saisir chaque écrivain dans sa profonde originalité.

² un instrument véhiculaire.

³ le lieu même de la création.

O leitor e o autor de literatura - a qual perde suas formas duradouras e aceita os testemunhos, as revisões, os comentários da experiência pós-colonial, inclusive a vida clandestina, as narrativas dos escravos, a literatura das mulheres, a prisão - não deveriam mais ficar presos a uma imagem do poeta ou do erudito no isolamento [...]" (SAID, 1995, p. 389-390).

A literatura colonial, então, viria a ser revisitada, porém não mais na condição de cânone formador ou um duplo identitário da realidade textual nacional pós-colonial. Pelo contrário, essas revisitações começavam a ficar potencialmente atreladas às condições materiais em que o sujeito escritor recebesse os autores do cânone imperial, em que ele "vivesse" o texto segundo seu local de cultura, seu lugar de enunciação - ao apropriar-se da língua do colonizador -, sua diáspora, suas posições de poder e subjugo, suas peculiaridades identitárias, sua raça, suas descendências étnicas, sua identidade de gênero, sua classe social, enfim, seu corpo, esse lugar do saber mais imediato que escreve sua "impureza" na totalidade das formalizações discursivas de quem narra. Abdellah Taïa, autor marroquino de língua francesa de que nos ocupamos neste artigo, destaca-se como representante dessa ficção pós-colonial contemporânea, crítica e arqueológica, revisitando, em diferentes narrativas, a obra de autores ocidentais homossexuais (André Gide, Jean Genet, Paul Bowles, Oscar Wilde) que viajaram por países da África do Norte e imprimiram em suas obras marcas substanciais dos amores e das práticas sexuais que mantiveram com os nativos.

Atentar para tais aberturas de ressignificação do lugar e do valor do literário, propiciadas pela abordagem culturalista do orientalismo de Said, interessa-nos porque acreditamos, assim, justificar nossa escolha. Nesse sentido, o que propomos, neste artigo, é uma leitura do modo pelo qual a metaficção *Aquele que é digno de ser amado* (2018 [2017]), de Abdellah Taïa, se apropria da obra de André Gide - autor francês cujos textos, de ficção e testemunho, são marcados por temas sexuais arabistas - para reler, segundo uma filosofia política contemporânea e uma perspectiva culturalista, os atos efebófilos desse autor como um orientalismo sexual, bem como expor o silêncio da crítica literária relativo à objetificação dos corpos e das vidas dos sujeitos árabes representados em seus textos.

O que esperamos mostrar é que a vocação crítica da obra de Abdellah Taïa, em seu conjunto, quanto a inúmeras questões pós-coloniais, se revela, naquele romance, em dois níveis. No primeiro, epistemológico e erudito, pela retomada, ou "transcontextualização" irônica (HUTCHEON, 1985) de uma obra orientalista de cunho homoerótico, pertencente ao cânone literário francês, que devesse, pelo foco narrativo de Ahmed, narrador-personagem, ser encarada pela crítica literária também pelo viés da dominação sexual exercida por Gide sobre os corpos dos meninos árabes, e não apenas pelo prisma da textualidade homoerótica, tampouco por aquele da liberação homossexual do autor francês em territórios orientais. No segundo, cultural e experiencial, pela criação de uma trama narrativa

na qual o cotidiano da relação amorosa entre dois homens, um imigrante marroquino e um francês, está imbuída de motivações orientalistas, as quais Ahmed chamará de “neocolonialistas”.

Nosso objetivo é mostrar que a metaficção *Aquele que é digno de ser amado*, num complexo entrelaçamento de ficção, história, crítica literária, filosofia política e interseccionalidade, por meio da personagem Ahmed - imigrante marroquino que se torna estudioso da literatura francesa, enquanto vive maritalmente com Emmanuel, professor universitário francês - simula um universo ficcional parodístico e híbrido (entre vivência erótico-sexual e experiência acadêmica), que remete à mescla dos dois interesses norteadores das primeiras viagens de André Gide à Argélia: a *episteme* orientalista e o “turismo oriental-sexual [...]” (TAÏA, 2018, p. 114). Nossa hipótese é que essa narrativa cumpre, na França, dois papéis: primeiramente, evidenciar o silêncio da crítica especializada e dos intelectuais franceses em relação ao colonialismo sexual de André Gide, autor cuja aura literária e mitologia histórica o entronizam, paradoxalmente, justamente enquanto figura-símbolo da emancipação homossexual na virada do século XIX para o XX. A metaficção de Abdellah Taïa ampliaria, assim, os horizontes críticos sobre Gide, possibilitando entendê-los não somente por meio de um *ethos* de escritor esteta e notável humanista, ganhador do Nobel de literatura em 1947, aclamado pela historiografia, crítica e teoria literárias como um dos renovadores da prosa de ficção moderna ocidental; em segundo lugar, é possível que o romance de Taïa, ao expor tal silêncio, seja emblemático, paradoxalmente, tanto da resistência da crítica e da universidade na França aos estudos culturais, quanto do progressivo debate, na mídia desse país, nas suas redes sociais, em relatos de denúncia de assédio, enfim, no debate público, das questões subalternas, pós-coloniais e decoloniais, raciais e sobre identidade de gênero. Quanto à penetração das teorias pós-coloniais na França, recorreremos a Smouts (2010) e Brisson (2018); para tratar a metaficção e a paródia, a Hutcheon (1985). Fundamentamo-nos, também, no conceito de “não-lugar da literatura”, de Souza (1999), para historizar e compreender os juízos de valor acerca do texto literário para a crítica cultural e os estudos literários. No decorrer das análises, citaremos textos da fortuna crítica de Abdellah Taïa e André Gide, notadamente Heyndels e Zidouh (2020); Sanson (2013) e Kopp (2019), respectivamente.

A posição de André Gide no imaginário sexual orientalista

“O fabuloso Oriente apareceu-nos tranquilamente em seu pacífico douramento.”⁴ (GIDE, 1948, p. 74, tradução nossa). Com essa frase Gide descreveu o arrebol ao entrar na cidade de Biskra, em 1926, em sua segunda viagem à Tunísia. Ela diz muito sobre o orientalismo ser uma construção dos relatos dos viajantes ocidentais: entre fabulação sobre o outro e manejo de sua natureza, o Oriente despontava discursivamente como imagem catártica do instinto imperialista. Antes da chegada à Tunísia, ainda no Mediterrâneo, uma hiperestesia obsessiva pelo

⁴le fabuleux
Orient nous est
tranquillement
apparu dans sa
pacifique dorure.

⁵Obsessions d'Orient, du désert, de son ardeur et de son vide [...] - obsessions où les sens s'affolent, les nerfs s'exaspèrent.

objeto impele o navegante: “obsessões pelo Oriente, pelo deserto, seu ardor, seu vazio [...] – obsessões em que os sentidos se desesperam, os nervos se exasperam.”⁵ (GIDE, 1948, p. 64, tradução nossa). Não apenas poeticamente, os relatores orientalistas experimentavam corporalmente a sanha de sua dominação, e o que aparentava ser desejo irrefreável era, por fim, demanda perversa do objeto, do outro oriental em dimensão de puro espaço, puro corpo. E Gide faria, como veremos, o relato corporal despidorado e poético de sua “pederastia” à moda helênica – termo de seu vocabulário –, que os meninos orientais, tomados como meros corpos, lhe permitiram viver.

Aquele que é digno de ser amado estabelece uma intertextualidade com o “turismo sexual” de Gide na Argélia aludindo ao “arabezinho” (TAÏA, 2018, p. 114) que Oscar Wilde lhe “oferece” (TAÏA, 2018, p. 114). De fato, em seu diário, o escritor francês relatou que o autor irlandês lhe arranhou Maomé, um rapazola flautista por quem se havia interessado, mas que não tivera a iniciativa de abordar. Essa referência, sucinta, é a mais explícita no texto de Taïa relativa à prática sexual de Gide, e ela é feita no desfecho da narrativa. Trata-se da segunda experiência homossexual do autor francês na África do Norte. Não é, contudo, essa citação pontual e breve da biografia de Gide que sustenta a relação macrointertextual com o texto *Aquele que é digno de ser amado*. Como já apontamos, é da trama da narrativa de Taïa como um todo, isto é, do enredo que cobre o envolvimento amoroso de treze anos entre o intelectual marroquino Ahmed e o professor francês Emmanuel, que o autor extrai o substrato intertextual – implícito e estruturante – de sua releitura da obra orientalista e do turismo sexual africano de Gide. Em razão desses recursos de citação implícitos, julgamos relevante realizar um breve apanhado de três obras (autobiográfica, ficcional e relatorial) em que o escritor francês construiu o mito de sua sexualidade livre e legitimada pelo ideal da pederastia na Grécia clássica, alimentou a crença colonial em uma sexualidade árabe exuberante, mágica e, por fim, relatou as mazelas causadas pelas administrações coloniais, no Congo francês, aos negros com a finalidade de expor tanto os riscos inerentes a esse des zelo imperial quanto o prejuízo econômico potencial que tais administrações poderiam representar para a França.

Começamos pela experiência inaugural de Gide com meninos africanos, quando de sua primeira viagem ao Magrebe, na Tunísia, feita com o amigo Paul Laurens, em 1892. Ela está narrada na autobiografia *Se o Grão não morre*. Note-se o lirismo plástico da descrição de um ato sexual com Ali, carregador de bagagens a serviço do viajante:

[...] deixei-me levar pela duna por Ali – o nome do meu jovem carregador; em pouco alcançamos uma espécie de funil ou de cratera, cujas bordas dominavam uma parte da região, e de onde se podia avistar quem chegasse. Apenas chegado sobre a areia em declive, Ali arremessou ao chão o xale e o casaco; e também ele próprio, com os braços em cruz, e começou a olhar-me rindo. Eu não era tão tolo a ponto de não entender o seu convite; todavia, não reagi imediatamente. (GIDE, 1982, p. 227).

Gide tem um arroubo de consciência, dilacerado entre a culpa do “pecado” e o “horror” que já vinha tendo à “virtude” desde que se iniciara nos prazeres carnavais com a dançarina egípcia Mériem. Imediatamente, compreende que “era bem a curiosidade que [o] retinha” (GIDE, 1982, p. 227), como se estudasse os limites do interesse do rapaz. Assim, o narrador se vale de um *topos* da sedução erótica: fazer pouco caso do objeto para mais desejá-lo e excitá-lo. Foi, enfim, quando o rapaz “levantou-se, dizendo: - Então, adeus!” (GIDE, 1982, p. 227) que o turista tomou a iniciativa:

Mas, tomando a mão que ele me estendia, fi-lo cair por terra. Seu sorriso reapareceu imediatamente. Não teve a paciência com os nós complicados das tiras que lhe serviam de cinto; sacando do bolso um pequeno punhal, cortou de um só golpe o enredo; jogou longe o casaco e aprumou-se nu como um deus. Por um instante ergueu para o céu os braços franzinos e, depois, rindo, caiu em cima de mim. Seu corpo talvez era ardente, mas às minhas mãos pareceu tão refrescante como a sombra. Como a areia era bela! No adorável esplendor da tarde, de que feixes de luz se vestiu o meu gozo! (GIDE, 1982, p. 227).

Do ponto de vista narrativo, o suspense buscou a atenção do leitor. Do ponto de vista descritivo, a hipotipose garante a poeticidade e a plasticidade do relato. Do ponto de vista do discurso erótico, enfatiza-se o fato de a investida de Ali ser impossível de recusa, como se não restasse a Gide outra escolha senão ceder a ela. Ironicamente, contudo, é a Ali que possivelmente não tivesse restado outra escolha a não ser se deixar gozar, em troca de alguma remuneração, pelo rico turista... Quanto à forma de lidar com o objeto de desejo, o narrador, desvencilhando-se, quer assegurar-se da passividade mais extrema suposta no outro, o que resulta na sua fetichização. Esplendoroso em beleza, Ali é fetiche da pulsão escópica inicial, até converter-se, pela metonímia do contato, na areia, nos feixes de luz para o gozo de Gide, “o [seu] gozo”. O adjetivo possessivo, em primeira pessoa, diz algo sobre a economia do prazer perverso, sendo o gozo propriedade exclusiva do fetichista. A estratégia narrativa gideana passa, também, pela ênfase na positividade de seu gozo para o próprio Ali, uma vez que Gide o representa na posição de quem teria soberania sobre seu corpo e sobre sua vontade. A positividade de suas relações sexuais com rapazes africanos tem raízes na sua modalidade preferencial de gozo, uma vez que, na perspectiva do inconsciente, o gozo narcísico é legítimo por si mesmo, mas ficaria ainda mais justificado pela crença no ideal pederástico. O substrato imaginário dessa crença vai desde a convicção sobre a pederastia antiga ser um modelo de sexualidade moralmente aceitável – naquela passagem do século XIX ao XX, e normalizada, por seu caráter eminentemente estético –, passando pela interpretação hipersexualizada de *As Mil e uma noites* e pela imagética dos contos de *The Jungle Book* (1894) de Rudyard Kipling, livros lidos durante a viagem, até chegar, no nível dos atos pedofílicos propriamente ditos, à construção da fantasia perversa de que os meninos árabes encarnavam

⁶Particípio passivo do verbo “amar” (erao), em grego, “eromenos” designa, linguística e culturalmente, aquele que é amado, a quem se dirige o desejo do erastes, aquele que ama, no polo ativo da relação. Na pederastia grega, a ele incumbia iniciar os efebos nas artes e nos saberes da polis: os desportos, o civismo, a arte, a filosofia.

a função de efebos contemporâneos. Eles procurariam de bom grado a retribuição financeira de viajantes benfeitores, assim como, na Grécia pederástica, os *eromenoi*⁶ colhiam uma vantagem social ao deixarem-se iniciar pelos *erastai*. Assim, a atividade pedofílica do autor, em viagens pelo Oriente, manteve-se contínua em seus sucessivos retornos, o que remete à longa duração da relação entre Ahmed e Emmanuel no romance de Abdellah Taïa.

Por outro lado, o primeiro contato efetivo com o sexo que Gide tivera, em 1893, ainda na Tunísia, dera-se com a dançarina Mériem – o que, para o jovem de puritana criação protestante, representou um desejo de autoconvicção sobre sua heterossexualidade e, ao mesmo tempo, a liberação de amarras familiares e religiosas. O fato de a iniciação sexual de Gide ter-se dado com uma mulher é coerente, pela visão do escritor, com o discurso daquele que acabou nunca se assumindo homossexual, mas um pederasta, no sentido grego que ele atribuía a esse termo. Entretanto, essa postura, na época de Gide, já soaria como impostura, pois revelava o anacronismo do ideal pederástico para a homossexualidade do início do século XX. Aliás, em 1911, depois já haver praticado a pedofilia em anos de viagens orientais, esse ideal seria demonstrado no ensaio *Corydon*, pastiche dos diálogos socráticos, com a veemente defesa do modelo grego contra a sexualidade dos “invertidos” e dos homossexuais, adeptos da sodomia e do afeto entre homens, posturas repreensíveis e desqualificadoras. Não se trataria, nesse caso, de uma estratégia epistêmica do helenista e latinista Gide, revestindo seus posicionamentos sexuais com a aura erudita de um discurso de autoridade, valendo-se do valor da cultura antiga na condição de monumento? Não que queiramos investigar a motivação “profunda” do exercício da sexualidade do autor, como se ela passasse, inicialmente, por suas identificações filosóficas e estéticas. Ao contrário, apontamos a dimensão epistêmico-orientalista dessa relação, para, assim, já introduzirmos que é justamente contra as motivações profundas do erotismo de Gide, desentranhadas historicamente pela crítica, que o narrador Ahmed se insurgirá, como homem árabe contemporâneo que se descobriu colonizado na história de amor com seu companheiro francês, como condescendente com esse amor “colonizado” (TAÏA, 2018, p. 114), e, enfim, no lugar de estudioso da literatura francesa que se tornaria posteriormente.

Merece ser mencionado, igualmente, o romance *O Imoralista* (2009 [1902]), cujo protagonista, Michel, em viagem de núpcias com a esposa Marceline pela África do Norte, revela, de modo sutil, a “amizade” que encontrava na figura dos subalternos Ashour e Moktir: “sua amizade leve [...] só custava cinquenta centavos de franco por dia”⁷ (GIDE, 2009, p. 619). É com Marceline, todavia, que satisfaz “a exaltação de [sua] inteligência e [sua] percepção”⁸ da vida (GIDE, 2009, p. 619). Essa cisão entre o prazer carnal e as ideias é constitutiva do modo pelo qual Gide viveu a homossexualidade: casou-se com sua adorada e muito instruída prima Madeleine e sempre se mostrou refratário à possibilidade de amar

⁷leur légèrè amitié qui ne coûtait qu’un demi-franc par jour.

⁸l’exaltation de mon esprit et de mes sens.

um homem: em primeiro lugar, evidentemente, porque só se interessava por meninos, mas igualmente por entender a pederastia como sendo essencialmente heterossexual (essa é a tese de Jacques Lacan retomada por Phillippe Hellebois, 2011).

Cumpra lembrar que todos os adolescentes com quem se envolvia eram de baixa ou nenhuma instrução, destoantes de sua erudição ocidental e sua origem burguesa. O único adolescente com quem viveu uma relação duradoura foi Marc Allégret, filho do pastor que havia sido preceptor de Gide, a quem ele solicitara que fosse, por sua vez, preceptor do próprio filho. As narrações dos atos pedofílicos, em sua obra, enfatizam a ausência total de palavras e de afeto entre o homem e os meninos africanos. A esse respeito, Jacques Lacan, no ensaio *A juventude de Gide ou a letra e o desejo* (1998), entende a cisão entre amor e desejo na obra e na vida do romancista como paradigmática da estrutura subjetiva da perversão. Nesse sentido, é válido que mencionemos que o perverso negligencia o outro em proveito de seu gozo onipotente; o outro da relação está posto no lugar de um fetiche. Se lêssemos politicamente a economia do gozo gideano, não seria difícil deduzir que o orientalismo, enquanto fetiche estrutural sobre o corpo e a vida dos autóctones, ofereceu ao escritor condições de plena satisfação de uma sexualidade pautada na forclusão do prazer do outro, ou seja, na sua desumanização.

A obra *Se o grão não morre* contém o relato minucioso do célebre episódio em que Oscar Wilde “oferece” um “arabezinho” a André Gide, mencionado brevemente, como já apontamos, no desfecho de *Aquele que é digno de ser amado*. Mergulhemos um pouco no episódio, o que dará subsídios para abordarmos, mais à frente, a transcontextualização da metaficção de Abdellah Taïa. De fato, das noitadas argelinas em companhia de Wilde, uma em particular, a de 30 de janeiro de 1895, em Biskra, foi lembrada detalhadamente na autobiografia de Gide. De acordo com seu relato, Wilde representava para ele, bem como para a época, um mito do viajante europeu que faz sua iniciação efusiva da homossexualidade no Oriente. Talvez pudéssemos inferir que tal endeusamento se aguçasse tanto em função do recalque que a educação cristã impunha a Gide, quanto da própria abjeção à identidade homossexual, em razão de sua adesão à noção de pederastia grega. Porém, naquela noite passada em companhia de Wilde, em um bar árabe, apresentava-se o flautista Maomé, “adolescente maravilhoso”, que Gide desejou:

Os seus grandes olhos negros tinham esse olhar langoroso que o haxixe dá; era de tez azeitonada; eu admirava o comprimento dos seus dedos sobre a flauta, a esbeltez do seu corpo infantil, a gracilidade das pernas nuas que saíam do calção branco e entufado, uma dobrada sobre o joelho da outra. Como água límpida e constante o canto da flauta corria através de um extraordinário silêncio, e esquecia-se a hora, o lugar, quem éramos e todos os cuidados deste mundo. (GIDE, 1982, p. 257).

Recorre-se, nessa passagem, à hipotipose. Além desse recurso iconotextual, a sinestesia garante a adesão sensorial do leitor. Do discurso romântico, o narrador recupera o *topos* da perda de referência espaço-temporal quando se está às voltas com o fascínio pelo objeto. Por outro lado, uma leitura literal dessa carência referencial permitiria que a associássemos ao tempo e ao espaço propriamente coloniais, aqueles que situam o sujeito colonizador no tempo histórico específico do imperialismo. Desse modo, o sentido figurado do esquecer “quem éramos” coexiste com o sentido concreto de não esquecer, implícita e estruturalmente, quem somos e qual posição usufruímos, Gide e Wilde, nas noites argelinas. Não importa tanto que Gide não tenha tido a iniciativa de providenciar por si mesmo a posse de Maomé. O irlandês compreende a timidez do francês, oferecendo-se como intercessor da transação: “*Dear*, você quer o pequeno músico?” (GIDE, 1982, p. 257). O emprego do verbo querer, para além de sua conotação sexual, é revelador de uma semântica estruturalmente colonial da possessão. Quanto à noitada com Maomé, ela foi tão significativa para Gide que ele se deu conta de sua condição sexual e da inutilidade que havia sido querer provar para si mesmo, quando se deitara com a dançarina Mériem, de seu gosto pelo sexo com mulheres: “A tentativa com Mériem, aquele esforço de ‘normalização’ tinha ficado sem amanhã, porque não acompanhava o meu sentido; agora eu encontrava por fim a minha linha normal.” (GIDE, 1982, p. 260). Contudo, se o sexo com Maomé o levou à aceitação da condição, não significou uma adesão à prática do coito – lembremo-nos de que a passividade, na pederastia grega, era associada ao feminino, sendo, portanto, repudiada pelo homem adulto que iniciava os efebos – sobretudo associada à desmesura do embate físico. Foi o que concluía ao rever Maomé anos depois, que lhe “parec[eu] menos lascivo que descarado” (GIDE, 1982, p. 261), e fica impactado ao testemunhar o modo bruto com que Daniel B., um colega naquela ocasião, possuiu Maomé: “Daniel parecia gigantesco, e, inclinado sobre aquele corpo que ele cobria, era como um vampiro a refocilar-se num cadáver. Eu teria gritado de horror...” (GIDE, 1982, p. 262). A esse modo de praticar o sexo, Gide contrapõe o seu: “Quanto a mim, [...] só compreendo o prazer frente a frente, recíproco e sem violência, e a quem muitas vezes, como Whitman, o mais furtivo contato satisfaz [...]” (GIDE, 1982, p. 262). Destarte, o que se depreende do orientalismo de Gide é que ele o reveste de uma certa aura de humanização do corpo dos rapazes africanos, como se ele se pautasse em uma espécie de código de honra estético, culminando numa arte erótica que, inclusive, bebe na poesia homoerótica de Walt Whitman. Logo, seu modo de possuir é poético e literário, estratégia retórica que legitimaria e nobilitaria sua pulsão.

Não nos caberia aqui, novamente, perscrutar as causas profundas da problemática sexual gideana, senão historizar e contextualizar a construção de uma visão luxuriante do Oriente, que forneceu aos literatos europeus não somente os cenários literários e poéticos exóticos de seus

textos, mas um território de extravasamento de pulsões refreadas em seus países, de levantamento dos tabus sexuais e morais que neles imperavam, o que vale para a França de Gide e a Inglaterra de Wilde. Tratava-se da repetição reiterada de práticas sexuais de escritores que caracterizaram a colonização e o imperialismo europeus, que nada ficariam a dever, aliás, àquelas antes praticadas contra os autóctones no Novo Mundo e os africanos a ele traficados. E Gide, em *Orientalismo*, sempre será mencionado entre tais literatos:

Poderíamos muito bem reconhecer que para a Europa do século XIX, com seu crescente *embourgeoisement*, o sexo fora institucionalizado de modo bastante considerável. Por um lado, não existia nada parecido com sexo “livre” e, pelo outro, o sexo em sociedade implicava uma trama de obrigações legais, morais, e até mesmo políticas e econômicas [...]. Do mesmo modo que as várias possessões coloniais [...] eram úteis como lugares para onde mandar filhos desobedientes, populações excedentes de criminosos, pobres e outros indesejáveis, o Oriente era um lugar onde se podia procurar por experiências sexuais impossíveis de se obter na Europa. Praticamente nenhum dos escritores que escreveram sobre o Oriente ou foram para lá no período após 1800 furtou-se a essa busca: Flaubert, Nerval, “Dirty Dick” Burton e Lane foram apenas os mais notáveis. No século XX podemos pensar em Gide, Conrad, Maugham e dúzias de outros. (SAID, 1990, p. 197-198).

Após suas duas viagens pelo Magrebe, Gide retornaria ao continente africano, dessa vez àquela que era, então, a África equatorial francesa, indo da foz do Congo até o lago do Chade. Da viagem oficial, feita a serviço do governo francês, resultaria a narrativa *Voyage ao Congo* (1927). Nela, autor não faz menção ao sexo com nativos, provavelmente por viajar com o fotógrafo francês Marc Allégret, com quem mantinha uma relação havia anos. Nesse relato, Gide deplora a ingerência calamitosa das concessionárias coloniais para os interesses da França, cuja missão civilizadora é exaltada, e constata a urgência da modificação das estratégias do domínio social e econômico do país europeu. Em muitas passagens, o autor condena as condições subumanas impostas pelos colonos aos nativos, o que não constitui uma denúncia do colonialismo em si. A conjuntura ali vista poderia gerar sublevações contra o regime escravista; urgia, portanto, outro manejo da servidão dos nativos congolese. Inevitavelmente, o pensamento de Gide foi formado na ideologia colonial. Isso o protegeria, aos olhos de estudos literários com tendências formalistas e humanistas, de julgamentos éticos e políticos. Porém, há casos e casos. Por exemplo, o do escritor francês Jean Genet, igualmente frequentador da África, cujo esteticismo apropriador de temática oriental não o impediu de ser um crítico da colonização francesa e um ardente defensor da independência das colônias. Quanto a isso, é relevante destacar que Edward Said não elenca Genet entre os literatos orientalistas. Pelo contrário, menciona-o entre “alguns artistas e intelectuais que passaram para o outro lado [...]” (SAID, 1995, p. 21). Curiosamente, também Genet faria da África do Norte um eldorado

homoerótico, mas pela via da paixão amorosa, humanizada, como aquela que viveu com o marroquino Mohamed Al Katrani, a qual, aliás, também foi metafictionalizada por Abdellah Taïa em um conto, “De Jenih à Genet” (2012).

A postura de Gide, por sua vez, adere à ideologia orientalista, reificadora em seu sentido mais estrutural. A pretexto de uma *episteme* sobre o outro, o substrato da sexualização e da coisificação de seus atos comunga da visão racista contra os povos colonizados. Embora seja um conhecedor e admirador do Alcorão, de enaltecer, ao longo da vasta obra, muitos aspectos artísticos da cultura e da literatura árabes, de situar o muçulmanismo no panteão das religiões reveladas; embora tenha ressaltado o elevado senso estético de muitas das tribos que visitou entre o Congo e o Chade, Gide jamais abdicou da crença na inferioridade do colonizado. E é curioso observar que, em *Voyage au Congo*, esse autor de uma das obras literárias mais preciosistas da França, em termos de linguagem e rebuscamento, de um pensamento vizinho da filosofia e da crítica literária, tenha dado provas de tamanho conhecimento pragmático, econômico, técnico e administrativo. Isso não faz senão corroborar a perspectiva de Edward Said, uma vez que as fronteiras entre o literário e o não literário se desfariam na obra de Gide mesma, quando se tratasse de extrair dela um *corpus* discursivo do orientalismo. Encerramos aqui este breve apanhado do orientalismo sexual do escritor, que contextualizará nossas análises da metaficção *Aquele que é digno de ser amado*, às quais passamos nas seções seguintes.

Ahmed e Emmanuel: a questão do amor digno

Aquele que é digno de ser amado é uma metaficção epistolar constituída de cartas com destinatários e emissários distintos, imigrantes e franceses. A que Ahmed endereça a seu companheiro é a penúltima delas:

Caro Emmanuel, a minha decisão está tomada. Na noite passada, na cama, ao seu lado, tive clareza. Agora sei o que fazer. Saio dessa língua que não aguento mais. Não quero mais falar francês. Parei de frequentar essa língua. Não gosto mais dela. Não a amo mais. Ela também não me ama mais. (TAÏA, 2018, p. 77).

Brusca, a ruptura é um ato refletido: Ahmed necessita abandonar seu amado francês, a fim de salvar-se de uma cultura estrangeira no interior da qual acabou apagando-se. A metonímia do abandono é extensa: a cama, a vida, a língua. Abdellah Taïa conseguiu, com esse abandono simbólico da língua do colonizador por um narrador pós-colonial, na qual se expressa, uma originalidade pautada em uma impossibilidade lógica enunciativa: abandonar a língua do outro no instante mesmo em que nela se exprime. Afinal, Ahmed realça o caráter processual do ato enunciativo com o presente verbal contínuo: “estou te escrevendo”. Escrever enquanto se abandona, e vice-versa:

Estou te escrevendo. Você ainda está na cama. São quase cinco horas da manhã. Em uma hora você vai acordar. Vai tentar reinar de novo. Então, antes que o amor me ordene voltar a ser sensato, que ele me enteneça apesar dos meus esforços, escrevo esta carta e te amaldiçoio e te mato. (TAÏA, 2018, p. 78).

Matar o outro da fusão amorosa e cultural para assumir uma nova posição subjetiva exige um ato violento, dolorido, radical: “Eu te escrevo e me atrevo a agir: sair de uma língua que me coloniza e que me afasta do Ahmed de dezessete anos.” (TAÏA, 2018, p. 94). “Matar”, simbólica e intertextualmente, as ficções e os diários de André Gide nos quais a objetificação dos corpos dos adolescentes árabes fica escamoteada pelo preciosismo literário e pela valorização da emancipação de um humanista burguês, ocidental e protestante, que fez da África seu campo de “pesquisa” sexual. Matar transcontextualizando:

A paródia é, pois, na sua irônica “transcontextualização” e inversão, repetição com diferença. Está implícita uma distanciação crítica entre o texto em fundo a ser parodiado e a nova obra que incorpora, distância geralmente assinalada pela ironia. (HUTCHEON, 1985, p. 48).

Mas abandonar não possibilitaria o retorno a um passado linguístico e cultural pretensamente autêntico e inalterado: “Aos trinta anos, nem falo mais árabe que nem antes. [...] A minha língua não é mais a minha língua. Que tragédia! Que tristeza!” (TAÏA, 2018, p. 89). Sair do outro, interromper a fusão alienante com Emmanuel, exige de Ahmed que ele deslize na cadeia metonímica dos significantes: “Mesmo na ilusão de liberdade longe de você, quero sair do seu mundo, do seu corpo, dos seus olhos, do seu sexo, do seu cu e da sua língua. Acabou.” (TAÏA, 2018, p. 115). Tamanha ênfase na ideia de saída, de tantos lugares, imaginários, espaciais e corporais, deixados vagos, estrutura a fala, por meio qual da se cravaram buracos e vazios no sujeito. É com base neles que Ahmed deverá reinventar-se, atribuindo outros significados a significantes que restaram abandonados, esvaziados: a cama, a casa, o país, a língua, o corpo, os olhos, o cu. É como se desse lugar erógeno, icônico da sexualidade homossexual, se fizesse arte, política e se reinventasse a origem de um mundo novo.

A problemática da enunciação da literatura pós-colonial marroquina, tão debatida pelos escritores do pós-independência, encontra uma potência ficcional e crítica com o abandono simbólico da língua francesa pelo narrador francófono Ahmed em *Aquele que é digno de ser amado*. Mas por que uma escrita tão contundente, de um realismo tão bruto e cru? Por que uma estética do violento abandono? É porque Ahmed chegou ao entendimento de que sua relação com Emmanuel, ao longo de treze anos, pressupôs um apagamento de sua marroquinidade, beirando a desumanização da perversão narcisista, encarnada por Emmanuel, e a fixação masoquista do próprio Ahmed: “Ficamos misteriosamente atados ao outro (até quando ele é um ditador)” (TAÏA, 2018, p. 93).

Ahmed constata e critica sua própria condescendência: “Como se faz para se tornar cego àquele ponto, dar tudo de si ao outro e à sua cultura dominante?” (TAÏA, 2018, p. 95). Violência amorosa, violência cultural: em função dos hábitos e costumes do parisiense burguês Emmanuel, Ahmed deixou-se apagar desde o primeiro encontro. Recapitulemo-lo.

Na praça da cidade marroquina de Salé, Emmanuel, homem maduro, aborda Ahmed, que contava 17 anos, querendo saber onde ficava o mausoléu de Sidi ben Acher, um “santo padroeiro” popular na região. O francês era um professor universitário que tinha por intuito escrever um livro, “Expressões da loucura na terra do Islã. O caso de Marrocos.” (TAÏA, 2018, p. 90). No cemitério, o turista e o nativo, transgressores do tabu espacial dos mortos, dos limites etários, linguísticos e culturais, têm sua primeira relação sexual. Ahmed, arrebatado, não poderia presentir seu futuro e progressivo aculturamento, ele “[se] sentia mais mulçumano do que nunca.” (TAÏA, 2018, p. 84). Entretanto, no caminho até a tumba do santo, ele preocupava-se em mostrar ao turista que não falava um francês tão ruim, e este não teve pruridos de lhe corrigir a gramática. De súbito, a identificação sapiencial também ocorreu. Tempos depois, Ahmed obtinha seu *Baccalauréat* em literatura moderna e francesa, inscrevendo-se, no curso de Letras da universidade de Rabat, por sugestão de Emmanuel. No presente da redação da carta, Ahmed avalia, não sem ironia, a ascendência que ele tivera sobre sua escolha: “Entrei numa nova religião. A sua. Você me orientava. Não demorou a esquecer o seu livro sobre os loucos na terra do Islã. O seu novo e tão apaixonante projeto era eu.” (TAÏA, 2018, p. 94). Emmanuel passou também a lhe enviar dinheiro de Paris. Assim sendo, estavam dadas as condições para o andamento progressivo de uma relação fusional na qual saber, sexo e protecionismo, como em uma analogia histórica imperialista e protecionista, mediavam a relação de um parceiro ao outro: o jovem marroquino tornara-se a obsessão orientalista do intelectual; este, por sua vez, representa a fixação do adolescente pela cultura francesa, o qual acabaria instalando-se no apartamento do namorado em Paris. Redigindo a carta, constata o real valor da convivência marital:

Hoje, com trinta anos, tudo o que sou desde os dezessete vem de você. A minha vida inteira é uma construção do Emmanuel. Fiz o que você me disse para fazer. Fiz os concursos que você me aconselhou fazer. Fiz Sciences Po. [...] Adotei o seu modo de viver, de pensar, de comer, de andar e trepar. Eu me visto que nem você. Segundo os códigos burgueses herdados da sua família. (TAÏA, 2018, p. 98).

Ahmed dá-se por vencido: “Troquei de mundo. Troquei de pele. Falo e escrevo em francês tão bem quanto você. Você venceu.” (TAÏA, 2018, p. 97). De fato, ao longo de sua vivência parisiense e amorosa, Ahmed desligava-se de suas origens, gozava dos conhecimentos eruditos do companheiro, gozava da sua situação financeira, gozava de seu corpo “branco”, que assim desejou desde o começo, gozava. E supria o gozo

de Emmanuel, a ponto de se deixar transformar por ele em Midou, um apelido dado pelo companheiro, já que lhe era difícil pronunciar seu nome árabe. Exatamente “tudo entre [eles] acontece em francês [...]” (TAÏA, 2018, p. 100). Por outro lado, trata-se menos de condenar essa língua do que rever seu uso ideológico e alienante: “No fundo, não tenho nada contra o francês. Em contrapartida, tenho raiva do francês tal como o construímos entre nós.” (TAÏA, 2018, p. 103). E ele intensifica a ironia com a metáfora geolinguística da infiltração: “O francês se infiltrou por todos os lados. No amor entre nós. No sexo entre nós. Nas conversas. No nosso jeito de andar, de ser um casal, de fingir estarmos unidos contra o mundo.” (TAÏA, 2018, p. 100). Apesar dessa despersonalização tácita imposta por Emmanuel a um imigrante, ele pertence a um espectro político que, em tese, se oporia a tal tratamento, o que não escapa ao sarcasmo da análise: “Você não é racista nem conservador, sempre vota na esquerda e não sonega imposto. No entanto, você não teve escrúpulo nenhum em reproduzir em mim, no meu corpo, no meu coração, tudo o que a França se recusa a ver: o neocolonialismo.” (TAÏA, 2018, p. 100).

Ahmed, por sua vez, humaniza seu “carrasco” neocolonial, tentando desentranhar a causa profunda de sua inaptidão para o amor. Na infância, sua mãe abandonara marido e filhos pelo amor de outro homem. Este, porém, não a assumiu quando ela deixou tudo por ele. O pai, abandonado, orgulhoso, não demonstrara seu amor pela mulher, não assumindo a fragilidade necessária de quem sofre por amor e luta para que ele fique, ao contrário da mãe, que se mostrara frágil ao desejar amar outro homem e romper com o papel social de esposa e genitora. Dessa complexa trama, o que Ahmed depreende é o masculinismo não amoroso e não afetivo do pai, com o qual Emmanuel se teria identificado. E eis que Ahmed, em um ato narratológico humanizador, transfere o foco ao companheiro, lembrando-se de quando ele lhe contara o acontecido: “Não sei o que te dizer. Perdi pouco a pouco a violência que tinha em mim ao começar esta carta.” (TAÏA, 2018, p. 107). Ao longo de mais de duas páginas, ele eclipsou-se para destacar a perspectiva de Emmanuel:

Meio chocado com essa nova visão de você, não consegui te acompanhar nas lágrimas. Eu te ouvia, espantado e comovido. Comovido e incrédulo. Por que nunca me mostrou essa fragilidade em você? Onde ela estava durante todos esses anos? Por que você escolheu ser que nem o seu pai, permanentemente no comando, no controle e na frieza? (TAÏA, 2018, p. 111).

O “neocolonialismo” reproduzido naquilo que se tornou a não relação entre Ahmed e Emmanuel fica associado, por fim, ao masculinismo como postura subjetiva dissociativa do prazer sexual e do afeto, recusa do amor como dádiva e troca, descarte da humanização. Nesse sentido, Ahmed parece identificar-se com algum feminismo, ao passo que Emmanuel fora incapaz de amá-lo com a intensidade que sua mãe o amou, isto é, social e politicamente como um sujeito de afeto, que

teria confrontado convenções sociais: a mãe de Emmanuel, as convenções maritais burguesas; e Emmanuel, ao contrário, que não confrontou as convenções implícitas, porém estruturais, do “neocolonialismo” sexual burguês recorrente em muitas relações interétnicas. Aqui, percebe-se uma estratégia de Abdellah Taïa, que relaciona o *status* burguês de Emmanuel, a autoridade do seu saber epistêmico e a sua incapacidade de amar. Capitalismo, saber, desumanização: essas ações conjugam-se na empreitada colonial e orientalista, o que podemos propor com base em Edward Said. É por essa perspectiva que Ahmed, agora no fim de sua carta, evocará o orientalismo sexual de André Gide, identificando-se ao “arabezinho” que Oscar Wilde lhe “oferece” numa noitada em Biskra, salvando-o do esquecimento, criando uma analogia política entre essa situação e seu casamento de 13 anos com Emmanuel.

Abdellah Taïa: relendo o orientalismo sexual de Gide

A crise de fragilidade de Emmanuel durou pouquíssimo. Imediatamente, ele “não conseguiu se impedir de voltar ao que chamava de os seus os seus ‘pilares’. Ver tudo de modo analítico.” (TAÏA, 2018, p. 113). Como se fugisse do assunto do trauma causado pelo relacionamento dos pais, põe-se a falar, em tom professoral, de erotismo na literatura:

Você falou. Não de nós, mas de um passado histórico, literário, que eu conhecia de cor tão bem quanto você, e que, há muito tempo, não me excitava mais, não me servia mais para legitimar a minha vida de homossexual. Eu deixei você dar a sua aula. Oscar Wilde e André Gide na Argélia, em Biskra. O primeiro oferece ao segundo um rapaz árabe, lhe permitindo assim viver a sua primeira experiência homossexual. Não sei quantas vezes você me contou esse episódio ultracélebre. (TAÏA, 2018, p. 113).

Por outro lado, a evocação do episódio serviu para que Ahmed repudiasse seu papel de crítico literário que já havia abordado o tema: “Em Marrocos, seguindo os seus conselhos, dei um seminário sobre esse assunto na Universidade de Rabat. Me atrevi a fazer isso. Você estava orgulhoso de mim. Fiquei orgulhoso de te deixar orgulhoso.” (TAÏA, 2018, p. 113). O que esteve em jogo, nesse passado literário e acadêmico, é a projeção fantasiosa efetuada pelos amantes-pesquisadores: Emmanuel encarnou Gide para a demanda de Ahmed; este se pusera na pele do rapaz árabe, sustentando o jogo para a paz da consciência ocidental de Emmanuel. Com essa fantasia, ambos se protegeram da angústia de encarar politicamente o colonialismo de um literato ocidental quando “oferece” a outro um rapaz árabe, já que isso implicaria que se confrontassem com a reedição colonialista estruturante de sua própria relação. Porém, tudo permaneceu mascarado pelo orientalismo estético e literário:

A emancipação sexual de André Gide, eu a vivi na época como se fosse a minha. A minha identificação mística, literária e sexual era a prova da minha inteligência. “Um espírito superior”, você falava a meu respeito. Depois, entendi que cometi um esquecimento imperdoável. Trágico. Tratei o garoto árabe oferecido a André Gide sem praticamente falar nada sobre ele. Eu, o gay árabe do Emmanuel, matei em Rabat pela enésima vez o rapaz que deveria ser o verdadeiro herói daquela história. Eu deveria ser o porta-voz, o advogado, o amigo, o irmão distante. (TAÏA, 2018, p. 114).

Revisionismo crítico e historiográfico, reparação metaficcional, assim Abdellah Taïa atinge a ferida narcísica, burguesa e liberal da crítica literária, com a qual Ahmed pactuara a fim de enobrecer e legitimar sua própria condição de homossexual e periférico, para não encarar a mundanidade da literatura gideana, para não destacar a inerência ético-política de sua estética:

Recitei o que aprendi direitinho. Falei de reação, de criatividade, da influência das ideias sobre os corpos, da importância das primeiras vezes e todo um monte de coisas. E eu o esqueci. O arabezinho na Argélia há décadas ocupada pela França eu o tratei como se tratam os pobres. Não têm lugar na história. (TAÏA, 2018, p. 114).

Entretanto, descobriu-se, interseccionando fatores, homossexual, árabe, periférico e sobretudo iletrado – aquele que não pode representar-se linguística e literariamente –, ao identificar-se com o “arabezinho”, vítima que fora da opressão masculinista e orientalista de Gide e Wilde, bem como da representação reificadora e silenciadora na narrativa gideana. Isso se mostra relevante em termos críticos, pois Abdellah Taïa atinge o ponto fraco de estudos de gênero que, sob o pretexto de nobilitar temas como a liberação homossexual, acabam por negligenciar a possibilidade de a identificação com o gênero masculino entre homossexuais servir a práticas sexuais opressivas de uns sobre os outros. É também contra o risco do essencialismo nos estudos das relações interliterárias e interculturais que Abdellah Taïa adverte. Por fim, a autocrítica de Ahmed atentaria para a necessidade de as epistemologias da identidade de gênero abrirem-se aos horizontes interseccionais. Sob o véu da liberação sexual de André Gide e da qualidade literária de seus relatos e ficções com temática homossexual, o substrato racial e colonial não deveria ser omitido. Por certo, verifica-se algo dessa omissão em trabalhos pertencentes aos estudos homoeróticos, campo de pesquisa cuja legitimidade nos meios acadêmicos não foi subestimada desde algumas décadas. A esse campo parece pertencer a pesquisa que Ahmed realizara. Portanto, depreende-se da sua autocrítica que a literatura colonial orientalista-sexual mereça ser relida pela crítica e pela metaficção interessadas pelos silenciamentos e objetificações dos colonizados, no intuito de se repararem não apenas os danos históricos impostos a esses sujeitos subalternos, mas aqueles impingidos à polissemia dos textos propriamente dita, da qual não deveriam ser excluídas as significações

políticas, ideológicas e interseccionais. Dissociar a ética da estética arabista sexual na obra de André Gide, a nosso ver, significa atentar contra o próprio alcance semântico dos textos, contra sua pluralidade e a amplidão literária que possuem. Consequentemente, a problemática das leituras homoeróticas dos textos gideanos com temática efebófila, levantada por Taïa, resulta de uma revisão histórica das epistemologias estético-críticas da homossexualidade na literatura.

Arqueologicamente, o autor revê, em alguma medida, os mecanismos e dispositivos pelos quais se legitimaram estudos obliteradores das vidas dos sujeitos/súditos coloniais representados nas narrativas eróticas e sexuais. Assim, os estudos homoeróticos, na perspectiva de Taïa, poderiam ser vistos, antes, como uma “formação discursiva”, da qual se escavam “os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações) [...]” (FOUCAULT, 2013, p. 47). Analogicamente, acreditamos que um revisionismo crítico arqueológico consistiria menos em simplesmente apontar e denunciar o orientalismo sexual de Gide do que ler e descrever as estratégias formais, linguístico-literárias, estéticas e históricas, por meio das quais se erigem os textos, bem como as representações do humano no “intocável” monumento literário orientalista sexual que construiu.

A respeito do silêncio da crítica e da teoria francesas sobre questões pós-coloniais – que as vêm rejeitando por motivos diversos, dos epistemológicos aos ideológicos –, é elucidativo um ensaio de Smouts (2010), que, entre outros autores, mostra que os estudos pós-coloniais vêm conquistando algum espaço tanto na universidade quanto na mídia da França. Entre aqueles motivos, a autora menciona: o papel relevante dos atores sociais, infinitamente maior do que o da classe intelectual (SMOUTS, 2010, p. 311); as traduções de obras teóricas para o francês a partir dos anos 2000. Como entraves à emergência daqueles estudos, ela elenca: a noção de francofonia, tão cara aos franceses, “estritamente ligada ao prestígio nacional”⁹ (SMOUTS, 2010, p. 310, tradução nossa); a forte desconfiança com relação a todos os “pós” (pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo)¹⁰ (SMOUTS, 2010, p. 310, tradução nossa); o “tom deliberadamente emocional”¹¹ (SMOUTS, 2010, p. 312, tradução nossa) com que a imprensa os trata; o “anticomunitarismo obsessivo”¹² (SMOUTS, 2010, p. 313, tradução nossa) de uma percepção da identidade pautada na noção republicana.

Do mesmo modo, alguns teóricos vêm cumprindo um importante papel na divulgação da teoria cultural na França, dentre os quais Thomas Brisson, que, em recente livro, *Décentrer l'Occident* (2018), descreve e historiciza os estudos pós-coloniais árabes e indianos, abordando também suas intersecções com o novo culturalismo confucionista. Para abordar o incomensurável abalo que representou o pensamento de Edward Said, Brisson conjuga profundas análises e comentários teóricos com informações ilustrativas de apresentação da perspectiva

⁹ étroitement lié au prestige national.

¹⁰ une méfiance prononcée à l'égard de tous les post- (postmodernisme, poststructuralisme, postcolonialisme).

¹¹ ton délibérément émotionnel.

¹² l'anticommunitarisme obsessionnel.

saidiana. Podemos deduzir que a presença destas últimas ainda se deva ao caráter de novidade da obra de Said para o público acadêmico leitor de língua francesa. Os méritos do livro de Brisson são muitos. Nesse sentido, é significativo observar que o autor faz questão de destacar a leitura feita por Said do orientalismo de Gustave Flaubert, ícone do panteão literário ocidental, o que, aliás, poderia ser entendido como uma provocação mundanal à crítica literalista francesa em geral e à flaubertiana especificamente:

Uma das análises mais ricas de *Orientalismo*, [...] é provavelmente a das páginas que Flaubert dedicou ao seu encontro com a cortesã egípcia Kuchuk Hanem. Contribuindo para construir um tópos orientalista clássico (a sensualidade oriental), essa passagem procede ao apagamento sistemático da individualidade de uma mulher, de uma muçulmana por um homem europeu. (BRISSEON, 2018, p. 178, tradução nossa)¹³

¹³ L'une des analyses les plus riches de *L'Orientalisme*, [...] est probablement celle des pages que Flaubert a consacrées à sa rencontre avec la courtisane égyptienne Kuchuk Hanem. Tout en contribuant à construire un topos orientaliste classique (la sensualité orientale), ce passage procède à l'effacement systématique de l'individualité d'une femme musulmane par un homme européen.

Logo, percebe-se que a penetração dos estudos pós-coloniais na França tem oscilado entre inauguração e resistência. Ainda sobre a resistência, uma hipótese que levantaríamos diz respeito, no campo da crítica e da teoria, ao apreço por abordagens, entre tantas outras a ser consideradas, das mais antigas às mais recentes, tais como a da escritura (Roland Barthes), a da escrita do neutro (Maurice Blanchot), a da descontinuidade/transgressão (Georges Bataille), a do pacto autobiográfico (Philippe Lejeune), a da intertextualidade (Gérard Genette), a da autoficção (Serge Doubrovsky), a dos experimentalismos (Michel Butor, Georges Perec), a da fenomenologia da imagem (Georges Didi-Huberman), além da tradição das análises psicanalíticas, focadas no significante (Jacques Lacan). Uns em maior medida do que outros – e isso, provavelmente, também em razão de estarem alguns muito datados e outros menos –, esses teóricos possuem lugar cativo em inúmeros arcabouços críticos de linhagem francesa. É importante frisar que o elemento distintivo dessas abordagens em relação àquelas dos estudos culturais não é, definitivamente, o foco nas questões da linguagem e da estética, afinal, o culturalismo não perde o foco dessas questões, muito pelo contrário – discussão que convém mencionar, mas cujo desenvolvimento foge ao escopo deste artigo.

Os elementos distintivos são, primeiramente, o critério da literariedade atrelado à recusa da mundanidade do texto, critério este que, com maior ou menor grau de determinação, permaneceu no horizonte de teorias, além das mencionadas anteriormente, apropriadas pelos estudos literários; e, em segundo lugar, a noção de discurso, reivindicada pelas teorias culturalistas, que situam o literário em posição de horizontalidade em relação a discursos não literários. Outra hipótese que considerariamos plausível (mas que no escopo deste artigo também não caberia desenvolver) concerne ao primado da autorreferencialidade da literatura, que remonta à defesa que dele fez Gustave Flaubert ao reclamar tanto a imanência do texto literário quanto a impessoalidade com que o escritor deveria produzi-lo. E Flaubert, por sua vez, herdou

da arte pela arte romântica todo o formalismo que, com ele, chegou à prosa de ficção realista, e, depois, predominaria novamente nas teorias poéticas simbolistas e parnasianas. Ou seja, pode-se cogitar que uma longa e diversificada tradição imanentista e autorreferencial da escrita literária teria motivado a crítica francesa a blindar o texto literário contra a sua mundanidade.

A respeito da tensão entre literariedade e mundanidade, é pertinente mencionarmos a curiosa polêmica midiática levantada pela narrativa de testemunho *Le Consentement*, de Vanessa Springora, publicado em 2020, em que a autora relata o abuso sexual e o assédio moral que sofreu, a partir de seus quatorze anos, por ação do prestigiado escritor francês Gabriel Matzneff. Isso bastou para que fossem abertos processos judiciais contra ele, assim como para que a renomada editora Gallimard interditasse a venda de algumas de suas obras. Com efeito, a obra do escritor abunda em temas e tramas pedofílicos, o que a crítica costumeiramente subestimou em razão do valor literário, isto é, da literariedade constitutiva de sua escrita, muito embora, desde os anos 1970, o autor já tenha aparecido na mídia defendendo sua obra de críticas que apontavam a pedofilia de seus textos ficcionais e autobiográficos. Curiosamente, assim como André Gide o fez na França do começo do século XX, Gabriel Matzneff é um convicto defensor da benevolência da pederastia, entendendo-a no sentido grego, querendo transpô-la para a contemporaneidade. Do caso Matzneff, para além do ativismo e das propostas de cancelamento que, hodiernamente, intentam legitimar-se como critérios de recomendação ou condenação de obras de arte, constata-se uma controvérsia relevante cujo efeito é a inserção do literário na ordem do discurso, na mundanidade da arte, na variedade dos suportes para os discursos críticos, na micropolítica do cotidiano, naquilo que poderíamos também chamar de “politização da literatura”. Isso significa que a literatura não está isenta de leituras da filosofia política, da ética e dos ativismos, que a estrutura arqueológica e ideológica subjacente aos textos pode ser lida pelos mais diferentes atores sociais, não apenas por cientistas e acadêmicos, mas por militantes e leitores comuns, não necessariamente eruditos e cuja formação pressuposta seria a experiência ordinária da cultura.

Voltando à omissão da crítica sobre o orientalismo sexual de André Gide, politizá-lo é uma abordagem que ainda está por fazer mais amplamente. Em nossa pesquisa, deparamos com um importante artigo de Hervé Sanson (2013), que aborda a desumanização orientalista a que Gide subjugou os rapazes coisificados para seus prazeres carnavais pelo viés de uma crítica com certas modulações neomarxistas:

Para compensar a ausência de fala na relação sexual, Gide procura constantemente rapazes de classe social inferior, operários, trabalhadores rurais. Mas os colonizados, já coisificados, reificados feito não cidadãos, súditos franceses, são duplamente coisificados, tomados por objetos de prazer para o Outro, o Mestre, isto é, o Branco afortunado. (SANSON, 2013, p. 102, tradução nossa)¹⁴.

¹⁴ Pour conforter cette absence de parole lors du rapport sexuel, Gide recherche constamment des garçons de classe sociale inférieure, ouvriers, garçons de ferme. Mais les colonisés, déjà chosifiés, réifiés en tant que non-citoyens, sujets français, sont doublement réifiés en tant qu'objets de plaisir pour l'Autre, le Maître, c'est-à-dire le Blanc fortuné.

Em recente artigo, Robert Kopp (2019), com uma leitura que se pretende mais imparcial, analisando detidamente as motivações psicológicas de Gide em diferentes momentos de seu pensamento, afirma que seria ilógico exigir dele, durante suas aventuras sexuais no começo do século XX pela África, o mesmo posicionamento político de décadas depois, quando ele aderiu ao comunismo. O próprio título do artigo, “L’Algérie de Gide, tourisme sexuel, naissance à la « vraie vie » et anticolonialisme”, traça um painel dessas posições, considerando que a fase aventureira, a da descoberta de uma “consciência de si”, segundo o crítico, não deveria esconder a face daquele que teria tido, inclusive, posicionamentos anticoloniais e humanistas.

Como vimos, a crítica atual começa a se interessar pelo colonialismo sexual de Gide. Nesse contexto, a metaficção de Abdellah Taïa promove a constatação de que há, ainda, que se dedicar a ele. E o que romancista marroquino pôde fazer é oferecer sua arte, seu texto (meta)ficcional para a ampliação da fortuna crítica dessa temática gideana, com a elaboração de uma trama romanesca em que a relação amorosa entre dois homens contemporâneos (um oriental e um ocidental) é análoga à relação de Gide com os rapazes africanos. E o que ele constrói, pelas vias da metaficção, é algo que seria uma impossibilidade para a crítica e a teoria culturalistas: não apenas “dar” voz ao subalterno, mas pôr-se na pele do “rapaz que deveria ser o verdadeiro herói daquela história.” (TAÏA, 2018, p. 114). Justiça seja feita a ele, reparação crítica e histórica, ao “arabezinho”, “aquele que é digno de ser amado”, tão amado quanto Alá, como alude o escritor, que, para o título de sua metaficção, escolheu o epíteto que é um dos 99 nomes de Deus no livro sagrado dos mulçumanos.

Portanto, a metaficção *Aquele que é digno de ser amado* instiga a crítica cultural a investigar mais detidamente os modos propriamente literários pelos quais é produzida, discursivamente, a dignidade dos rapazes árabes nas narrativas de André Gide. A dignidade, na perspectiva de Abdellah Taïa, não é um valor essencial, natural e humanista, porém construída por narrativas, imaginários sociais e discursos epistêmicos. Nesse sentido, o autor dá um passo importante no terreno da prosa de ficção em diálogo com a filosofia política e os estudos culturais. E aqui nos permitiríamos uma analogia teórica com a perspectiva de Judith Butler, em *Quadros de Guerra* (2016), quando a filósofa analisa as narrativas midiáticas sobre os presos de Guantánamo, com o objetivo de mostrar que tais discursos são eficazes na construção de uma menor ou maior relevância das vidas dos aprisionados. Para tanto, o conceito proposto pela autora é o do luto enquanto categoria que não preexiste à linguagem, isto é, o valor de uma vida corresponde à consideração temporalmente contínua de que ela não deva ser perdida. Esse valor não advém, instantânea e essencialmente, nem do instante do nascimento biológico do humano nem daquele de sua extinção física. Ao contrário, a ritualização do luto de uma vida é concomitante aos seus aparecimentos constantes na esfera pública, nos espaços de sociabilidade, nas representações discursivas.

A estética da violência da narrativa de Taïa conta com dois assassinatos simbólicos, dois lutos imprescindíveis para que Ahmed ainda possa contar como humano. Ele escreve a Emmanuel: “te mato” enquanto o está abandonando, e diz à sua própria consciência: “matei”, quando se dá conta do modo negligente como tratou, no passado, na condição de crítico literário, o “arabezinho” de Gide. Por fim, compreendeu que seu amado francês, ao longo de 13 anos, não viveu os lutos diários e necessários que produzissem sua dignidade de vivente imigrante marroquino. Nos quadros orientalistas, a conquista amorosa tem as faces da invasão e da resistência, sendo que o saber epistêmico do invasor (que possui e representa o outro) e a rebeldia do conquistado constroem discursivamente os lutos e as gradações do humano e do inumano. Para Abdellah Taïa, aquele que é digno de luto seria aquele que fosse digno de ser amado.

Referências

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015. 512 p.

BRISSON, Thomas. *Décentrer l'Occident: les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*. Paris: La Découverte, 2018. 288 p.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. 288 p.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 264 p.

GIDE, André. *Journal (1889-1939)*. Paris: Gallimard, 1948. 1372 p.

GIDE, André. *Se o grão não morre*. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. 284 p.

GIDE, André. *L'Immoraliste. Romans et récits: œuvres lyriques et dramatiques*. Paris: Gallimard, 2009. v. 1.

HELLEBOIS, Philippe. *Lacan lecteur de Gide*. Paris: Michèle, 2011.

HEYNDELS, Ralph; ZIDOUH, Amine (org.). *Autour d'Abdellah Taïa: poétique et politique du désir engagé*. Paris: Passages, 2020. 368 p.

HUTCHEON, Linda. *Uma teoria da paródia: ensinamentos das formas de arte do século XX*. Tradução de Tereza Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1985. 172 p.

KOPP, Robert. L'Algérie de Gide, tourisme sexuel, naissance à la « vraie vie » et anticolonialisme. *Revue des Deux Mondes*, v. 82, p. 82-91, set. 2019. Disponível em: <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/wp-content/uploads/2019/09/1909-Kopp-Gide.pdf>. Acesso em: 22 maio 2022.

LACAN, Jacques. A juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 749-775.

MOUZOUNI, Lahcen. *Le Roman marocain de langue française*. Paris: Publisud, 1987. 203 p.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 370 p.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 464 p.

SANSON, Hervé. Du « tourisme sexuel » à la fusion avec l'autre. D'André Gide à Jean Sénac. *Tumultes*, Paris, v. 2, n. 41, p. 99-112, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2013-2-page-99.htm>. Acesso em: 22 maio 2022.

SMOUTS, Marie-Claude. Les études postcoloniales en France: émergence et résistances. In: MBEMBE, Achille (org.). *Ruptures postcoloniales*. Paris: La Découverte, 2010. p. 309-316.

SOUZA, Eneida Maria de Souza. O não-lugar da literatura. *Ipotesi*, v. 3, n. 2, p. 11-18, 1999.

SPRINGORA, Vanessa. *Le Consentement*. Paris: Grasset, 2020. 216 p.

TAÏA, Abdellah. De Jenih à Genet. In: TAÏA, Abdellah. *Le Rouge du Tarbouche*. Paris: Seuil, 2012. p. 45-52.

TAÏA, Abdellah. *Aquele que é digno de ser amado*. Tradução de Paulo Werneck. São Paulo: Nós, 2018. 144 p.

Between Fiction and Criticism: Abdellah Taïa Reader of André Gide's Orientalism

ABSTRACT

*This article proposes a reading of the complex intertwining of fiction, history, literary criticism, political philosophy and intersectionality, woven into the metafiction *Aquele que é digno de ser amado* (2017), by Abdellah Taïa, as a form of appropriation of André Gide's work. The culturalist reinterpretation, carried out by the novel, of the ephephophile sexual orientalism of this French author is debated. It discusses the political analogy established between her sexual practices with African boys and a narrative plot in which the daily life of the love relationship between two intellectuals, a Moroccan immigrant in Paris and a native Parisian man, is imbued with orientalist motivations, which Ahmed, narrator-character, call neocolonialists. It is expected to demonstrate Taïa's critical thinking by exposing the complacency of literary criticism in France regarding the objectification of the bodies and lives of the Arab subjects represented in Gide's work. Therefore, it is about the reception of cultural studies in France, according to Brisson (2018) and Smouts (2010). The methodological assumptions of Said (1990, 1995) on orientalism are briefly presented, as well as a contextualization, in Gide's work, of his "oriental-sexual tourism". We then move on to the analysis of the ironic "transcontextualization" (HUTCHEON, 1985) undertaken by Abdellah Taïa's narrative. The concept "não-lugar da literature" by Souza (1999) is also used to understand the value judgments about the literary text in cultural criticism and literary studies. From the critical fortune of Abdellah Taïa and André Gide, it refers to articles by Heyndels and Zidouh (2020); Sanson (2013) and Kopp (2019), respectively.*

Keywords: *Abdellah Taïa, André Gide, Orientalism, Cultural Criticism, Ephebophilia.*

Júnior Vilarino é Professor Adjunto de Literatura Francesa da Universidade Federal de Viçosa. Suas pesquisas contemplam a poesia e o romance do século XIX na França. No âmbito da contemporaneidade, seus trabalhos estão voltados para as narrativas pós-coloniais e da diáspora em língua francesa, em interlocução com teorias da intertextualidade e do gênero.