



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE (UERN)  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO (PROPEG)  
CAMPUS AVANÇADO "PROFA. MARIA ELISA DE A. MAIA" (CAMEAM)  
DEPARTAMENTO DE LETRAS (DLE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGL)

ANTONIO ELIANO JUVENCIO DA SILVA

**A EXISTÊNCIA SUBALTERNA: METÁFORA DA TRANSPARÊNCIA NA ESCRITA  
DE ONDJAKI**

PAU DOS FERROS

2019

ANTONIO ELIANO JUVENCIO DA SILVA

**A EXISTÊNCIA SUBALTERNA: METÁFORA DA TRANSPARÊNCIA NA ESCRITA  
DE ONDJAKI**

Dissertação apresentada como requisito para o processo de obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), *Campus Avançado* “Profa. Maria Elisa de Albuquerque” (CAMEAM).

**Área de Concentração:** Estudos do texto e do discurso.

**Linha de pesquisa:** Texto literário, crítica e cultura.

**Orientador:** Professor Dr. Sebastião Marques Cardoso.

PAU DOS FERROS

2019

© Todos os direitos estão reservados a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. O conteúdo desta obra é de inteira responsabilidade do(a) autor(a), sendo o mesmo, passível de sanções administrativas ou penais, caso sejam infringidas as leis que regulamentam a Propriedade Intelectual, respectivamente, Patentes: Lei nº 9.279/1996 e Direitos Autorais: Lei nº 9.610/1998. A mesma poderá servir de base literária para novas pesquisas, desde que a obra e seu(a) respectivo(a) autor(a) sejam devidamente citados e mencionados os seus créditos bibliográficos.

**Catálogo da Publicação na Fonte.**  
**Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

S586e Silva, Antonio Eliano Juvencio da  
A existência subalterna: metáfora da transparência na escrita de Ondjaki. / Antonio Eliano Juvencio da Silva. - Pau dos Ferros, 2019.  
91p.

Orientador(a): Prof. Dr. Sebastião Marques Cardoso.  
Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Letras). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

1. Programa de Pós-Graduação em Letras. 2. Pós-colonialismo. 3. Existencialismo. 4. Ondjaki. I. Cardoso, Sebastião Marques. II. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

A dissertação **A EXISTÊNCIA SUBALTERNA: METÁFORA DA TRANSPARÊNCIA NA ESCRITA DE ONDJAKI**, autoria de Antonio Eliano Juvencio da Silva, foi submetida à banca examinadora, constituída pelo PPGL/UERN como requisito para obtenção do título de mestre, outorgado pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

Dissertação defendida e aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Sebastião Marques Cardoso (UERN)  
(Presidente)

---

Profa. Dra. Antonia Marly Moura da Silva (UERN)  
(Examinador interno)

---

Prof. Dr. Daniel Conte (UFRGS)  
(Examinador externo)

---

Profa. Dra. Maria Edileuza da Costa (UERN)  
(Suplente interno)

---

Profa. Dra. Lucélia de Sousa Almeida (UFMA)  
(Suplente externo)

PAU DOS FERROS

2019

*Dedico a:*

*Minha companheira, meu amor, Mariane Lima*

*&*

*Minha querida mãe Maria Leite*

## AGRADECIMENTOS

*Andar sozinho se anda  
Mas não se compara as jornadas que fazemos com quem amamos.  
Eu gosto de ver as transmutações do dia com você.  
Sabe quando o sol se move e move as sombras?  
Muda as formas.  
É bom não fazer nada com alguém.  
Só estar em silêncio contemplando as transmutações do dia.  
Devo muito as essas horas de paz contigo.  
O amor que ama os demônios.  
Os demônios até esquecem que são maus.  
Há coisas que só o amor explica.  
Mesmo sem entender.  
Quando eu deixei de regar as plantas do vaso  
E trocar as águas do cachorro.  
Elas ainda continuavam verdes e viçosas  
E o cachorro ainda bebia água limpa em seu pote.  
Devo muito aos que me cercam de boa fé.  
Eu sigo dizendo que as belezas da vida não são complexas.  
E vocês nem sabem.  
Eu também não sei.  
Mas estão bem aqui.  
Olhem! Bem aqui!  
Quando bebemos cerveja na conveniência de um posto de gasolina.  
Aquilo mata a sede de uma forma doida.  
O café forte e amargo.  
É bom pra alma a gente saber em quem confiar.*

*Antonio Eliano J. da Silva*

Direciono meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN); às professoras e aos professores que compõem o curso. Em especial, à coordenadora, a Profa. Dra. Edileuza da Costa e o sempre disponível secretário Zailton Guerra.

À banca examinadora pelas importantes contribuições dadas a minha pesquisa: Profa. Dra. Marly Moura da Silva, docente da UERN; Prof. Dr. Daniel Conte, convidado externo (UFRGS); Profa. Dra. Lucélia de Sousa Almeida (UFMA); e ao Prof. Dra. Sebastião Marques Cardoso (UERN), meu orientador, responsável por me apresentar à teoria pós-colonial.

Às colegas e aos colegas de curso, pela parceria durante toda caminhada.

Aos amigos que fiz durante o processo e que, de alguma forma, foram importantes para o bom desempenho de minhas atividades acadêmicas, como é o caso do Dr. Pingréwaoga Béma Abdoul Hadi Savadogo, que me ajudou na tradução do português para o francês do resumo deste trabalho.

À Epílogo, que fez o trabalho de revisão textual e formação deste texto.

E aos queridos leitores que venham a se interessar pelas minhas problematizações.

*Vidas negras importam!*

*Marielle vive!*

*Moa do Kadendê vive!*



## RESUMO

Este trabalho disserta sobre a posição de subalternidade ocupada por determinadas personagens do romance *Os transparentes* (2013), do escritor angolano Ondjaki, com foco especial em Odonato, que fica gradualmente transparente no decorrer da narrativa e representa, de maneira metafórica através do seu corpo, a invisibilidade social sofrida por aqueles que compõem a classe mais baixa na sociedade luandense. De início, fazemos uma explanação sobre a Guerra Colonial, e citamos alguns dos nomes mais marcantes da literatura angolana, além de elencar as divergências ideológicas e identitárias entre as principais forças revolucionárias (MPLA, FNLA e UNITA) da luta pela libertação de Angola. Para tal, contamos com as perspectivas de Manuel Ferreira (1987) e Francisco Soares (2001). O Existencialismo nos é fundamental para entendermos o processo de invisibilidade social a que os personagens da obra são acometidos e, por isso, estabelecemos relação entre Sartre (1997) e Fanon (2008) a fim de ancorar nossa problematização sobre a existência fenomenológica do sujeito atingido pelos vícios deixados pelo colonialismo, por exemplo, a violência exposta e velada, recorrentes entre os próprios oprimidos. Lançamos mão ao termo “subalterno”, como conceitua Spivak (2010), para nos voltarmos aos transparentes ondjakianos. No nosso arcabouço teórico, além dos nomes já citados, estão também os de Bhabha (2013), Said (2011), Lukács (2000), Césaire (1987) e dentre outros fundamentais para a reformulação de nossos argumentos.

**Palavras-chave:** Literatura angolana. Pós-colonialismo. Existencialismo. Ondjaki.

## RÉSUMÉ

Dans la présente étude, il est question de la position de subalternité occupée par certains personnages de la romance *Os transparentes* (2013) de l'écrivain angolais Ondjaki, avec une attention particulière accordée à Odonato, un homme qui, tout au long du récit, devient graduellement, représentant métaphorique à travers son corps, de l'invisibilité sociale qu'a souffert ceux qui composent la plus basse classe de la société luandaise. De prime abord, nous faisons un exposé sur la Guerre Coloniale, en citant quelques noms des plus marquants de la littérature angolaise, tout en inventoriant les divergences idéologiques et identitaires entre les principales forces révolutionnaires (MPLA, FNLA e UNITA) de la lutte pour l'indépendance de l'Angola. Pour ce faire, nous avons su compter avec les perspectives de Manuel Ferreira (1987) et de Francisco Soares (2001). L'existentialisme nous est fondamental dans la compréhension du processus d'invisibilité sociale auquel les personnages de l'œuvre sont réduits, raison pour laquelle nous établissons une relation entre Sartre (1997) et Fanon (2008) afin d'enraciner notre problématique sur l'existence phénoménologique du sujet en proie aux vices laissés par le colonialisme tel que, la violence exposée et voilée qui est récurrente entre les propres opprimés. Nous avons eu recours au terme "subalterne" tel que le conceptualise Spivak (2010), afin de revenir sur les transparents ondjakinois. Au-delà de ceux déjà cités, notre cadre théorique est également ceux de Bhabha (2013), Said (2011), Lukács (2000) et Césaire (1987) entre autres, essentiels dans la reformulation de nos arguments.

**Mots-clés:** Littérature angolaise. Post-colonialisme. Existentialisme. Ondjaki.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 ENTRE A GUERRA E A LITERATURA: DE AGOSTINHO NETO A ONDJAKI ...</b>	<b>15</b>
<b>3 EXISTENCIALISMO E O PÓS-COLONIAL .....</b>	<b>25</b>
<b>3.1 Existencialismo de Sartre.....</b>	<b>25</b>
<b>3.2 O pós-colonial e o existir do sujeito negro .....</b>	<b>33</b>
<b>4 A TRANSPARÊNCIA DE OS <i>TRANSPARENTES</i>.....</b>	<b>52</b>
<b>5 A VIOLÊNCIA ATMOSFÉRICA NA LUANDA DE ONDJAKI.....</b>	<b>72</b>
<b>5.1 Da violência exposta do opressor à violência velada do oprimido .....</b>	<b>74</b>
<b>6 CONCLUSÃO .....</b>	<b>85</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>87</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Como já disse em algumas entrevistas, Ondjaki escreve sobre Luanda. Nós escrevemos sobre a Luanda de Ondjaki: uma cidade literária com habitantes fictícios. Este é um trabalho sobre literatura, que pode nos ajudar a interpretar a sociedade. Porque a literatura, como disse certa vez Mia Couto (2005), “é uma mentira que não mente”. Antonio Candido (2006, p. 13), por sua vez, dirá que “nada mais importante para chamar atenção sobre uma verdade do que exagerá-la”. A literatura é esse exagero que nos permite vislumbrar o fantástico na realidade mais crua. O escritor lança mão dessa linguagem para transmitir suas inquietações. A Luanda de Ondjaki é verossímil e confunde-se com a Luanda de sua própria infância. Tânia Macedo (2008, p. 30-31), sobre as cidades literárias, dirá que:

Não são apenas espaço narrativo, na medida em que podem ser aproximadas de outras formações discursivas e, a essa luz, não raro apontam para os anseios de uma “comunidade imaginada” estando, pois, afeitas às ações do campo intelectual. Dessa maneira, examinar a geografia de seus textos é também iluminar outras forças que não as especificamente literárias.

A obra em questão, *Os transparentes* (2013), é ambientada na atual cidade de Luanda, que foi cenário da Guerra Colonial (1961-1975), e agora, em tempos de paz, aparece sendo disputada por outras forças, ao mesmo tempo que sofre com as contradições deixadas pelo colonialismo e continuadas pelo imperialismo (SAID, 2011). Nela convergem pessoas muito pobres e muito ricas:

Quem conhece, hoje, a cidade de Luanda, inevitavelmente tem uma sensação contraditória com relação à capital de Angola. Por um lado, a beleza dessa cidade é inquestionável: debruçada sobre o mar, com a baía de Luanda a seus pés, a presença de duas ilhas muito próximas do continente (a do Mussulo e a de Luanda) e uma avenida marginal, costeando o mar, com edifícios grandiosos e seus coqueiros, Luanda, imediatamente conquista seu visitante. A “Baixa” – parte da cidade que fica próxima ao mar – traz as marcas do período colonial postados em ruas antigas e estreitas, algumas das quais são ainda conhecidas pela dominação d’antanho: rua da Alfândega, rua Direita, rua dos Mercadores. (MACEDO, 2008, p. 11).

Nas palavras do autor, ao responder a uma entrevista para o site *Diário Digital* (2014), durante o festival literário Correntes d’Escrita, a cidade de Luanda tem

tentáculos, que são as pessoas, “desde o vendedor de conchas ao ministro, desde a avó, que veio de Huambo e que vive em Luanda enclausurada em uma língua que não é a dela, até ao menino que transporta água e lava os carros”. No bairro da *Maianga*, um decadente prédio colonial serve de habitação para as personagens que figuram *Os transparentes* (2013). Esses moradores compõem a classe mais baixa da sociedade angolana e enfrentam os problemas que a negligência dos governantes faz surgir. A falta de água é uma situação constante em toda a cidade, mesmo entre os mais ricos, mas nunca cessa nos canos quebrados do prédio, que, por isso, tem alguns de seus vãos completamente alagados:

o prédio tinha sete andares e respirava como uma entidade viva havia que saber os seus segredos, as características úteis ou desagradáveis das suas aragens, o funcionamento dos seus canos antigos, os degraus e as portas que não davam para lugar nenhum. vários bandidos haviam experimentado na pele as consequências desse maldito labirinto com passagens comunicantes de comportamentos autónomos, e mesmo os seus moradores procuravam respeitar cada canto, cada parede e cada vão de escadas no primeiro andar, os canos rebentados e uma tremenda escuridão desencorajavam os distraídos e os intrusos. (ONDJAKI, 2013, p. 14)

O romance narrado em terceira pessoa, por um narrador onisciente, inicia-se pelo final. O leitor, no primeiro capítulo, se depara com um incêndio que se alastra por toda a cidade. No decorrer da obra, ficamos sabendo o que causou a tragédia: escavações em diversas partes da cidade com o propósito de encontrar petróleo causaram a explosão e o fogo correu pelo subterrâneo. A ambição dos governantes angolanos e estrangeiros é representada em diversos momentos durante a trama; abordaremos no quinto capítulo desta dissertação, por exemplo, como os Estados Unidos é aparece na narrativa.

O que apresentaremos aqui, é uma possível interpretação do romance *Os transparentes* (2013). Dada as múltiplas possibilidades de se ler um texto literário, elegemos a que se apoia em duas teorias desenvolvidas a partir do século XX: o existencialismo sartreano e a teoria pós-colonial. Faremos essa abordagem ao interligar as duas bases teóricas, diluindo-as em nossas análises sobre as personagens, no que diz respeito aos comportamentos delas perante a sociedade verossímil criada pelo romancista. Mostraremos como entendemos a metáfora que existe no romance, quando um dos personagens, o Odonato, sofre no corpo um

processo de transparência física, paralelo à invisibilidade social que os mais pobres protagonizam perante os mais ricos.

Esta pesquisa teve seu ponto de partida o período de graduação e resultou em um trabalho de monografia, ao qual pretendemos dar continuidade e profundidade. Ao realizar o Trabalho de Conclusão do Curso de Letras em língua portuguesa, da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), intitulado *As transparências do Ser: uma análise existencialista no romance Os transparentes de Ondjaki* (2016), percebemos o potencial do tema e o quão poderíamos avançar ao obter resultados deveras significativos. Sentimos que, mesmo com o êxito da monografia, ela não foi capaz de contemplar nossas inquietações, dadas as proporções e a limitação de um trabalho a nível de graduação. Por isso, estamos mais uma vez dispostos a submeter este projeto à teste e esperamos alcançar aquilo que propomos, desta vez, no âmbito de uma dissertação de mestrado.

Pretendemos, através da nossa pesquisa, somar forças aos estudos sobre a literatura africana, em especial, angolana e o pensamento pós-colonial, que vêm sendo realizados através do Grupo de Pesquisa em Literaturas de Língua Portuguesa (GPORT), da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), sob a orientação do professor Dr. Sebastião Marques Cardoso. Além de apresentar novas alternativas de abordagens na crítica literária e abranger a bibliografia sobre literatura produzida na universidade.

Nosso estudo, por diversos motivos, se caracteriza como uma pesquisa descritiva/interpretativa, uma vez que observa, descreve e interpreta fenômenos, tal qual a transparência da personagem Odonato do romance *Os transparentes* (2013), do escritor Ondjaki. A interpretação da transparência progressiva é o epicentro deste trabalho, logo, buscaremos responder às inquietações levantadas. Nas palavras de Oliveira (2007, p. 68):

A pesquisa descritiva vai além do experimento: procura analisar fatos e/ou fenômenos, fazendo uma descrição detalhada da forma como se apresentam esses fatos e fenômenos, ou, mais precisamente, é uma análise em profundidade da realidade pesquisada.

Como pretendemos, descrever é, imparcialmente, narrar o que se observa. O nosso *corpus* é constituído por uma obra literária, e sobre ela nos debruçaremos em uma investigação que visa interpretar determinado fenômeno ocorrido com uma das

personagens, o que caracteriza o método qualitativo. Como explica Oliveira (2007, p. 59), tal método “pode ser [caracterizado] como sendo uma tentativa de explicar em profundidade o significado e as características do resultado das informações obtidas [...] sem a mensuração quantitativa de características ou comportamento”. Assim, não se trata de uma soma de fatores para se chegar a uma constatação, como se fossem estatísticas, mas sim a reflexão sobre um fenômeno.

A abordagem dedutiva, que de acordo com Oliveira (2007, p. 49), é fazer uma análise que parte do geral para o particular, nos acompanhará durante as nossas investigações. Significa que nos respaldaremos em uma teoria já conhecida, o existencialismo sartreano (o geral) e pensamento pós-colonial aplicados a nossa obra, especificamente, à metáfora da transparência (o particular).

Com base nessa metodologia, dividimos nosso trabalho em quatro partes que se complementam na medida em que avançamos na pesquisa. Fizemos uma busca sobre a literatura angolana, relacionando os principais escritores com a história colonial do país. Buscamos mostrar a relação entre a literatura e a Guerra Colonial, a fim de entendermos como as questões identitárias surgem no texto de escritores da nova geração, representada aqui por Ondjaki. Partimos de Agostinho Neto, elencando as preocupações dele e de seus companheiros até Ondjaki, que significa outro momento da literatura angolana: a literatura produzida a partir de uma Angola independente e sem guerra, em que o escritor pode pensar a cultura de um lugar mais livre.

No capítulo intitulado “O Existencialismo e o pós-colonial”, fizemos uma discussão dialógica entre as duas teorias, revisando os conceitos sartreanos a partir do que pensou Fanon (1997, 2008). Fomos da negação à “tradução”, como sugere Homi Bhabha (2013), para propormos o *Existir do Sujeito Negro*, depois que o Existencialismo retirou o sujeito (branco e ocidental) o peso da essência.

“A transparência de Os Transparentes” é o momento em que nos detemos mais ao texto literário. Analisamos nas personagens suas capacidades existenciais, ou a perda delas, como ocorre com Odonato. O comodismo faz deste homem, um sujeito invisível que representa a invisibilidade social que os demais sofrem.

Por fim, traçamos uma relação entre a violência mostrada por Fanon (1997), a partir da experiência dele nos conflitos da Argélia com a Luanda do romance de Ondjaki. Os dois cenários, apesar de se tratarem de situações diferentes, em que um

é real e o outro imaginário, apresentam características semelhantes que nos remetem a experiência colonial. Buscamos, no entanto, não confundir o conceito de pós-independência com o pós-colonial. Nossa intenção será, ao final deste, entender como a violência submete as pessoas a um processo de transparência, uma vez que desumaniza tanto os agredidos quanto os agressores, podendo o mesmo indivíduo desenvolver os dois papéis: aquele que de muito ser oprimido, passa a querer oprimir.



## 2 ENTRE A GUERRA E A LITERATURA: DE AGOSTINHO NETO A ONDJAKI

A história moderna da literatura angolana se confunde com a história das guerras que marcaram aquele país e sua gente. Estamos a falar sobre a Guerra Colonial, que inicia, oficialmente, em 1961 e estende-se até 1975, ano da proclamação da independência. Posteriormente, o país recém-independente é cenário de duros anos de guerra civil em que as três forças que se levantaram contra a colonização portuguesa se enfrentam pelo poder.

A Angola era, até a proclamação de sua independência em 1975, a maior colônia africana de Portugal. Dizendo de outra maneira, como queria o governo português, a Angola se tratava da mais rica província portuguesa do além-mar e o seu povo fazia parte do povo português; aquele que se voltasse contra a colonização era considerado um traidor da pátria. Agostinho Neto (1922 -1979), que liderava MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e era um traidor da pátria, viria a ser o primeiro presidente do país, que se tornava independente entre a guerra e a literatura.

O primeiro presidente angolano foi um dos grandes nomes dentre os escritores e entre os combatentes de Angola. Vamos começar essa história a partir do final da década de 1940 – momento em que a literatura angolana passa da “fase de formação à fase de afirmação” (SOARES, 2001, p. 17) –, quando Agostinho Neto vivia em Portugal, na condição de estudante de medicina e paralelamente, envolvia-se em movimentos políticos e literários com outros africanos das colônias portuguesas, que moravam na metrópole. Nessa altura, teve conhecimento e passou a integrar o Movimento dos Jovens Intelectuais de Angola, que desenvolvia em Luanda um centro cultural para atuar sob o lema “Vamos descobrir Angola”. É também nesse momento que ocorre, em Portugal, mobilizações que inflariam os ânimos nacionalistas dos angolanos presentes no país colonizador. Segundo Serrano (1995, p. 62):

Em 1951 surgiu em Lisboa o Centro de Estudos Africanos, que contava, entre seus fundadores, com jovens estudantes que se tornariam alguns dos mais expressivos líderes dos movimentos de libertação nacional: Amílcar Cabral (Guiné-Bissau e Cabo Verde), Agostinho Neto (Angola), Francisco Terneiro (poeta natural de São Tomé e príncipe, falecido em 1963) e Mário Pinto de Andrade (Angola).

Ao lado de intelectuais e nacionalistas de outras colônias portuguesas, Agostinho Neto põe em marcha sua militância política através da literatura, uma vez

que a intenção do centro mencionado no fragmento acima, “consistia em promover o estudo dos povos negros colonizados, especialmente através do estudo e da promoção da criação literária africana” (MAZRUI; WONDJI, p. 674). A ditadura salazarista perseguiria o centro e seus integrantes, até fechá-lo em 1956. Mais tarde, em 1965, encerra, de uma vez por todas, a Casa dos Estudantes do Império, onde ocorriam tais atividades. Em Luanda, um grupo de escritores que permaneciam na terra (dentre eles, podemos citar o nome significativo de Viriato da Cruz), faz surgir uma revista, *Mensagem* (1951-1952), que para Manuel Ferreira (1987, p. 116), é nela “que se projeta a virada definitiva no caminho da literatura e cultura angolanas”. Além disso:

A consciência, a determinação e o sentido da mensagem desses jovens estão inscritos na forma como grafam com maiúsculas “Cultura Nova” e “Nossa Terra”, que aqui não era propriamente a “Minha Terra” de José da Silva Maia Ferreira do século XIX, terra da sua naturalidade, mas sim “nossa Terra”, nosso País, nossa Pátria. Eis como, simbolicamente e nesse tempo de clandestinidade contínua, se exprimia o sentimento patriótico e se projetava o sentimento nacional – e mais: se prenunciava a luta de libertação. (FERREIA, 1987, p. 117).

Francisco Soares (2001) discorda de Manuel Ferreira (1987) quanto a alegação de que a revista *Mensagem* tenha sido o arranque definitivo da virada da literatura angolana, em direção à modernização da poesia e do nacionalismo. Também não considera que a revista foi o “vulcânico ventre da negritude local” (SOARES, 2001, p. 174). Para o autor, pensar dessa maneira é “defender uma opinião aceite e generalizante” (SOARES, 2001, p. 174). Julgamos assim também, mas sem sombra de dúvida, a revista revela os nomes mais emblemáticos do nacionalismo literário, pela inovação e a relevância da produção. Cita o crítico:

São eles Viriato da Cruz (o poeta crioulo, por excelência, da <<negritude angolana>>, o primeiro a elogiar Toussaint Louverture depois de Pedro da Paixão Franco), Mario António (que viria a ser o grande investigador e o defensor assumido da pertinência da aplicação ao caso angolano do conceito de criouldade), Alda Lara (que se afastaria, com seu irmão, da versão negritudinizante e partidarizada do nacionalismo da época), Agostinho Neto (oriundo de uma família que, por reacção ao branqueamento colonizador da Igreja Católica, veio acompanhar a adesão às Igrejas protestantes de um segmento significativo da comunidade crioula angolana), António Jacinto (o crioulo mais branco do grupo), Mário Pinto de Andrade (que

simbolizou as aspirações do escol crioulo do MPLA na <<Revolta Activa>>, e que situa, textualmente, as reacções anti-coloniais na imprensa crioula do século passado), Tomás Jorge (o filho do poeta Tomás Vieira da Cruz, que em *Areal* se manteve fiel às coordenadas de um não-realismo ambiental, ainda radicado), Lília da Fonseca (*Filha de Branco*, destacada como o Henrique Galvão do Grupo), Antero Abreu (branco, segundo o ficheiro de Manuel Ferreira, poeta de *Permanência* num referencial ao mesmo tempo de intenção africanizante e sustentado numa imagética bíblica e indo-europeia) Antônio Cardoso (branco também, segundo o mesmo ficheiro; poeta cujo facilitismo literário, ideologicamente protegido, prejudicou, na opinião de Mario António, o sentido prospectivo a que podia aspirar a sua lírica), Humberto da Sylvan (que assinava poemas ultraromânticos como Humberto da Silva na primeira fase da revista *Cultura*). (SOARES, 2001, p. 174).

Ao analisar a produção literária veiculada nos dois volumes de *Mensagem*, Francisco Soares (2001) destaca uma distinção interessante envolvendo os escritores que permaneceram em Angola e aqueles que se formaram em Portugal. Dirá que o grupo de Luanda é menos influenciado pela questão da Negritude, e chama a atenção para os “aspectos mais propriamente literários” (SOARES, 2001, p. 174), como as influências do neo-realismo e o modernismo brasileiro e português. Em contrapartida, a produção dos escritores que habitavam Lisboa, tinha o discurso predominantemente alinhado com o movimento de Negritude e era influenciada pelo neo-realismo marcadamente europeu.

No caso de Agostinho Neto, é a esse segundo grupo que o poeta pertence. Preso pela PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado) duas vezes, durante estadia em Portugal, onde esteve relacionado com episódios que desafiavam a ditadura salazarista. Quando o MPLA, seu partido, é fundado em 1956, Neto não participa, pois se encontra em meio a segunda prisão, que ocorrera um ano antes e estender-se-ia até 1957. Em liberdade, conclui a licenciatura em Medicina em 1958 e ajuda a construir o Movimento Anticolonialista (MAC). Em 1960, já regresso à Angola, torna-se Presidente Honorário do MPLA, apesar de ter sido preso novamente devido às atividades de militância em prol da independência do país, e dessa vez, é transferido de prisão em prisão entre Portugal e Cabo Verde durante três anos.

Em 1961, ocorre uma ação que marca o início da luta armada entre o MPLA, somado a outros movimentos políticos organizados, e o governo português; diversas rebeliões ocorrem e são duramente combatidas pelo exército português. O ataque às prisões em Luanda, onde se encontravam detidos vários militantes anticolonialistas, é

considerado o ponto de partida da Guerra Colonial que fez de Angola o cenário de terror que aparece na literatura de diversos escritores que mencionaremos. Dentre eles, além de o próprio Agostinho Neto, podemos citar José Luandino Vieira (1935), que guerreou e escreveu contra a Portugal e a ditadura Salazarista.

Vieira participou pouco da luta armada, porque esteve mais tempo preso do que liberto durante a guerra; porém, através dos seus textos, tornou-se uma das mais notáveis figuras da história de Angola. Foi integrante do MPLA, quando detido pela PIDE e condenado, sob a acusação de terrorismo, a uma pena de quatorze anos a partir do ano de 1961. Luandino Vieira retrata o episódio emblemático da prisão em massa dada como resposta do exército português às primeiras ações de revolta anticolonial na novela *A Verdadeira Vida de Domingos Xavier* (2003). No trecho a seguir, o escritor narra como ocorriam as repressões e as perseguições na cala da noite:

E nove horas da noite eram já, lua cheia sobre a sanzala a pratear as rápidas águas do Kwanza entre os morros, quando o ruído da carrinha junto das cubatas apertou o coração das mães e companheiras. A carrinha azul era inimiga, sempre que vinha alguém ia amarrado e espancado na carroçaria até à vila. Depois, pronto!, não voltava mais ou voltava todo cheio de pancadas, as mãos e os pés inchados. Nenhum pai sabia mais se no dia seguinte ia ver o filho quando voltasse do trabalho; se assinava o ponto; se responderia, de manhã, à chamada do capataz, depois que a carrinha começou a rondar no acampamento, parecia milhafre sobre os pintinhos. (VIEIRA, 2003, p. 25 a 26).

Em 1965, Luandino Vieira, mesmo preso, ganha o prêmio literário Camilo Castelo Branco, outorgado pela Sociedade Portuguesa de Autores pelo seu livro de contos *Luuanda* (1963). Esse fato levou a PIDE a invadir e fechar a sede da SPA.

Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos, Pepetela, também militante do MPLA, participou da luta armada e escreveu, dentre vários outros, o romance *Mayombe*, publicado pela primeira vez em 1979, que narra os conflitos da guerra em que lutou como guerrilheiro. Nesse livro, é colocado em voga a questão identitária debatida durante todo o processo de independência: a raça. Alguns movimentos guerrilheiros eram contrários a presença de brancos e mestiços na luta pela nova Angola que ansiavam. Por vezes, a guerra entre Angola e Portugal, confundia-se com uma guerra entre negros e brancos. Pepetela (1980, p. 4), que é um angolano de pele clara, toca nessa questão durante a narrativa:

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não, para quem quer ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me em sim ou em não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros, o Mundo é geralmente maniqueísta.

A autenticidade é tema tocado pela literatura em relação às guerras de libertação, não somente em Angola, mas em outros cenários africanos que queriam salvaguardar ou criar uma identidade nacional. A maneira como cada partido (ou grupo guerrilheiro) lidava com a questão étnica contribuía para a ocorrência de fragmentação entre a própria força anticolonial. O nacionalismo angolano era dividido em vários movimentos e partidos. Além do já mencionado MPLA, havia outros dois importantes partidos, que por sinal derivaram do mesmo movimento no início da revolta. A União das Populações Angolanas (UPA) daria origem a diversos grupos que se enfrentariam pelo poder após a proclamação da independência, cada qual com o propósito de defender a própria pauta: a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Claro que, somada a questão étnica, estavam a divergência ideológica e a geopolítica mundial que faziam da guerra civil pós-independência, um dos capítulos da Guerra Fria no cenário africano.

José Eduardo Agualusa (1960), em uma comunicação, na ocasião da edição de 2004 da *Kosmopolis (Festa Internacional de la literatura)* em Barcelona, tratou diretamente dos conflitos étnicos e ideológicos entre os movimentos. Ele disse as seguintes palavras:

Era, evidentemente, a Guerra Fria em todo o seu brutal esplendor. Se quisermos ser exactos, porém, teremos de reconhecer que a guerra civil angolana, a qual se prolongaria por um quarto de século, tendo sido um dos mais longos e destruidores conflitos da história do continente, começou alguns anos antes, mais precisamente a 15 de março de 1961, quando a FNLA (então União dos Povos de Angola, UPA) atacou uma dezena de fazendas no norte de Angola, assassinando a tiro e à catanada, não apenas os fazendeiros portugueses e as suas famílias, mas também os trabalhadores de etnia ovimbundo, e os negros e mestiços naturais de Luanda. Nos

anos que se seguiriam, a FNLA, apoiada pelos Estados Unidos, o MPLA, apoiado pela União Soviética e, um pouco mais tarde, a UNITA, apoiada pela China, iriam dar continuidade ao horror, combatendo o colonialismo português ao mesmo tempo que se matavam uns aos outros. (AGUALUSA, 1960, p. 01).

As linhas ideológicas representadas por cada partido (o MPLA alinhado ao socialismo enquanto FNLA e UNITA ligados às nações capitalistas) resultariam na Guerra Civil pós-independência.

Outro romance que podemos citar, para ilustrarmos as tensões identitárias e ideológicas da qual tratamos, é *Lágrimas e o Vento* (2004), do escritor Manuel dos Santos Lima (1935). Ele também esteve ativo durante a guerra, e foi, inclusive, desertor do exército português, assim como a personagem protagonista da obra: Almi, um jovem angolano que morava em Portugal e que é convocado para voltar à província do além-mar como um alferes do exército português, para ajudar a combater os traidores da pátria. Por sua vez, Almi torna-se um traidor, quando resolve se juntar aos guerrilheiros em nome da libertação do povo angolano da opressão portuguesa. Em meio à guerra, enquanto conversa com um companheiro sobre o futuro da nova nação, vem à tona a questão da autenticidade nacional:

– Eu cá acho que a independência deverá, antes de mais, permitir-nos sermos autênticos, sermos nós próprios, porque até agora ainda não sabemos bem o que somos. Obrigaram-nos sempre a imitar os brancos e infelizmente copiámos antes o que eles tinham de pior. E para descobrirmos a nossa autenticidade temos que nos procurar no nosso passado, na negritude. (LIMA, 2004, p. 173).

A fala acima é de Mendes, um dos guerrilheiros do grupo de Almi. Lima (2004) invoca nitidamente, através dessa personagem, o pensamento de Aimé Césaire (1913-2008), entusiasta do movimento de Negritude. Césaire via na tradição a identidade do povo negro e a Negritude como a negação da branquitude. A busca pela identidade negra consistia em um regresso às tradições antigas que o colonizador não tocou e continuam intactas; é nela que se encontra a essência do povo negro. É sobre isso que Mendes conversa com Almi ao encenar dilemas da descolonização: o que seria a sociedade angolana depois que o combate contra a presença portuguesa se findasse? Deveriam buscar a pureza da raça? Almi reflete:

Almi não acreditava nisso mas não teve alento para rebater. Fechou os olhos por momentos. A consciência angolana nasceria do presente, forjar-se-ia dentro da luta anticolonialista, porque os angolanos ao pegarem nas armas tinham inaugurado uma nova idade histórica. Almi gostaria ainda de lhe dizer outras coisas mais mas esquecer-se... ah... era a propósito do passado: querer guardar tudo quanto a tradição legara parecia-lhe explicável como uma reacção, uma forma de protesto contra o mito negativo que o colonialista criara do negro, mas finalmente este tinha a tendência a resvalar para outro mito não menos negativo e perigoso: um falso auto-retrato feito sob influência do espectro do colonista. Como demarcar, claramente, a fronteira entre despersonalização e falsa autenticidade? (LIMA, 2004, p. 88).

O raciocínio dessa personagem nos remete, imediatamente, a Fanon (2008), quando alerta sobre os riscos que há na busca pela identidade no regresso ao passado sob o perigo de cair na fetichização. Ele falou sobre isso diante de uma plateia formada por escritores e intelectuais africanos, durante o II Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma no ano de 1951, e causou desconforto naqueles que defendiam e exaltavam a pureza da raça negra.

Aprofundar-nos-emos ainda nesse assunto no decorrer do nosso trabalho. Por hora, podemos dizer que a Negritude, sobretudo a francófona, da qual Aimé Césaire é um dos principais representantes, foi elemento importante de combate ao colonialismo. Para Francisco Soares (2001, p. 173),

por uma questão de equilíbrio, e para uma representação comum da revolta contra o mesmo dominador, era preciso colocar o peso no outro lado da balança, contrapor o homem negro mitificado para desmontar a mitificação do homem branco, para mostrar a nobreza e a inocência do primeiro, o verdadeiro <<bom selvagem>> de Rousseau mascarado pelo cenário banto.

Quer tenha sido por questões étnicas ou por ideológicas, as divergências entre as três frentes revolucionárias aumentavam na medida em que se intensificava a guerra. O MPLA detinha, visivelmente, vantagem por ser o maior grupo se tratando de território ocupado e, conseqüentemente, quanto a diversidade étnica. Dentre os tópicos do programa maior do partido (MPLA – Programa, 1974), havia o seguinte ponto: “garantir a igualdade de todas as etnias de Angola e reforçar a união e a ajuda fraterna entre elas.” Diferentemente, os outros dois ocupavam territórios menores e tinham bases étnicas mais definidas: a FNLA, composta predominantemente pela

etnia *kongo*, tinha bases no norte do país. Já a UNITA, liderada por Jonas Savimbe, dos *ovimbundos*, tinha fronteiras tribais ainda mais delimitadas no sul de Angola.

Durante a conferência *Literatura Angolana Hoy*, ministrada na Universidade de Vigo, na Espanha em 2012, Ondjaki nos detalha alguns percursos da guerra. Segundo o autor de *Os transparentes* (2013), tanto a FNLA quanto o MPLA, ao conquistarem territórios, procuraram instruir as comunidades, construindo escolas para as crianças e, obviamente, oferecendo treinamento paramilitar e ideológico aos homens que lutariam contra o exército português. Após a queda do governo fascista em 25 de abril de 1974, o novo governo português viu a impossibilidade de garantir a manutenção da guerra nas colônias e, em acordo com as três forças angolanas, garantiu a independência, que foi previamente marcada para 11 de novembro de 1975 após um período de transição. Ao vislumbrar a data se aproximar, os três partidos intensificaram suas forças com a intenção de ocuparem Luanda, já que era sabido que teria vantagem aquele que tivesse conquistado a maior cidade do futuro país. Ondjaki (2012) nos diz, com muito bom humor, durante a conferência, que os líderes de cada movimento buscaram apoios externos para o combate que ocorreria às voltas da proclamação da independência. Agostinho Neto liga para Fidel Castro, que, por sua vez, enviou instrutores de guerra que, apesar de não ser um grande número de soldados, seriam de crucial importância para as estratégias das tropas do MLPA. O escritor ainda diz que o próprio Fidel, via telefone, comandou operações em Angola e que de Cuba chegavam também armas (inclusive automóveis lançadores de foguetes, conhecidos como “órgão de Stalin”), médicos e professores.

A presença cubana em Angolana, a partir desses episódios, é relatada em diversos escritos de Ondjaki. Por exemplo, podemos observar em *Bom dia, camaradas* (2003), que o autor dá voz a um menino que vive em Angola pós-independente, em meio ao contexto da guerra civil, onde seus professores são soldados cubanos, como o casal Ángel e María. O menino é da infância do próprio Ondjaki, que nasceu em 1977, dois anos após a independência, de modo que o romance surte o efeito de um resgate da memória coletiva de qualquer criança que cresceu às voltas da guerra em Angola. Dirá o menino narrador, sobre a relação dele com os professores: “Eu e o Bruno também gostávamos de brincar com os professores cubanos, como eles às vezes não percebiam bem o português, nós aproveitávamos para falar rápido e dizíamos disparates” (ONDJAKI, 2003, p. 14).



Ángel e María, o casal de professores cubanos de *Bom dia, camaradas* (2003), foram, de fato, professores de Ondjaki. O escritor relembra, durante a conferência, um episódio jocoso protagonizado por ele e os colegas, quando levaram para a professora três potes de compotas de morango, com a intenção de que ela mostrasse a eles a AK-47 dela. María, a priori, resiste à ideia, mas acaba por ser convencida pelas crianças e faz uma demonstração ao desmontar e montar a arma em tempo recorde.

A guerra era evento do cotidiano em *Bom dia, camaradas* (2003). Ela chegava até o menino através das notícias do rádio e era expressada até nos trabalhos escolares das crianças:

Guerra vinha nos desenhos (as akás, os canhões monacaxito), vinha nas conversas (tou ta dizer, é verdade...), vinhas nas pinturas na parede (os desenhos no hospital militar), vinha nas estigas (teu tio foi na UNITA combater, depois voltou, tava a reclamar lá tinha bué de piolho...), vinha nos anúncios da tv (ó Reagan, tira a mão de Angola...!), e até vinha nos sonhos (dispara Murtala, dispara porra!). (ONDJAKI, 2003, p. 129)

O dia a dia dos angolanos era afetado sempre por percalços em decorrência dos conflitos espalhados pelo país recém-independente. Em *Os transparentes* (2013), a guerra também aparece, embora o romance seja localizado em um tempo atual, em que já não há mais guerra, apenas na memória coletiva do povo angolano;

um modo, digamos assim, coletivo de vivenciar a guerra e seus episódios, os combates e as suas consequências, mesmo que fosse de ter ouvido falar, ou de ter escutado na rádio, antigamente, nos dias em que a guerra de facto havia sido um elemento cruel mas banal da realidade e, ainda hoje, dissociar a guerra do quotidiano era quase um pecado (ONDJAKI, 2013, p. 194).

A paz em Angola é uma adolescente. Em idas e vindas, somente a partir de 2002, o país pôde celebrar o fim da guerra civil, quando a UNITA é definitivamente derrotada pelo MPLA. Ondjaki representa uma geração que nasceu e cresceu nesse contexto, que é marca forte da literatura dele. Para Vera Maquêa (2010, p. 72): “Quem conhece o escritor não deixa de notar sua expressividade e natureza otimista que combina humor, refinamento crítico e crença em Angola”. Pensamos de maneira alinhada, e citamos:

Esses narradores são representantes de um mundo que não pode mais expressar-se por si mesmo. Estão inalienavelmente ligados à experiência de criar mundos, fazer literatura, lutar com as palavras. Julgar esses livros significa considerar que existe uma Angola latente que pulsou no passado e que continua pulsando no presente, na força da redescoberta da infância, como um país estrangeiro que se visita no susto do acontecimento da escrita, como a memória. (MAQUÊA, 2010, p. 73).

Com autores como Ondjaki, a literatura angolana alça novos voos. O romance *Os transparentes* (2013) é vencedor do prêmio José Saramago, em 2013, e antes disso, em 2007, recebeu o Grande Prêmio de Conto Camilo Castelo Branco pelo livro *Os da minha rua* (2007). No ano seguinte, foi premiado com *Grinzane for best african writer*. Já com o romance *Avódezanove e o segredo do soviético*, ele recebeu o prêmio Jabuti, na categoria juvenil, em 2010.

### 3 EXISTENCIALISMO E O PÓS-COLONIAL

#### 3.1 Existencialismo de Sartre

No início da sua trajetória intelectual, Sartre foi duramente criticado sob a acusação de ter desvinculado a História do sujeito. Na altura do ano 1943, em plena Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o jovem filósofo publica a grandiosa e famigerada obra *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia e fenomenologia*. Um livro de recepção controversa, visto por muitos como descomprometido perante aquela contemporaneidade e que tratava da liberdade no campo meramente metafísico. Acusaram-no de ser despolitizado e de não representar rompimento algum com a filosofia tradicional. Pensadores como Marcuse (1948) e Lukács (1979), consideraram esse livro uma reprodução do pequeno pensamento burguês e idealista; uma obra que negligencia os eventos às voltas do autor e pregava uma liberdade que não poderia se cumprir.

Para esses críticos, a filosofia existencialista estava completamente anestesiada, uma vez que se refugiava na consciência e no *cogito* cartesiano, além de não dialogar com a realidade, no sentido de propor alguma sugestão de transformação do mundo. O comentário de Marcuse sobre *O Ser e o Nada* deixa claro uma inquietação acerca do suposto abandono dos acontecimentos. Em tempos de guerra e escravidão, da França ocupada pelos nazistas, dos judeus aprisionados e assassinados em campos de concentração, o Existencialismo de Sartre dizia que o homem era dono do próprio destino e estava condenado à liberdade. Para Marcuse (1998, p. 53): “Nem o triunfo nem o colapso do fascismo provocaram qualquer mudança fundamental na concepção existencialista”.

Segundo a interpretação desse autor, em determinados momentos, o Existencialismo sartreano beira ao “escárnio” (MARCUSE, 1998, p. 64). Obviamente, seria como admitir que um trabalhador francês, sob o domínio alemão durante a guerra, tivesse optado livremente por essa condição e, do mesmo modo, poderia, a qualquer momento, se libertar da opressão. Em outras palavras, o escravo escolheu ser cativo e pode escolher também ser livre. Isso sim, seria inadmissível.

Os ataques vindos dos críticos mais ferrenhos de Sartre seriam suficientes para que excluíssemos esse autor do nosso trabalho, que é tão interessado na

representação do sujeito real em busca da própria autonomia, a fim de entender fenômenos históricos, como é o caso das sociedades pós-coloniais. Todavia, o pensamento de Sartre não se restringe a *O Ser e o Nada* (1997), muito menos ao que resume a interpretação desses autores; antes, devemos partir da vasta produção dele, que se inicia nos anos 30 e estende-se até a década de 70. Como abrir mão de uma teoria que consideramos importante para as nossas análises, sem levarmos em consideração outras possíveis leituras sobre o Existencialismo que nos possibilitariam reverter as críticas que consideram tal ideia como descomprometida com a realidade? Como ignorar a integridade da fortuna sartreana, que tem como tema central a liberdade do homem? Gerd Bornheim (2002, p. 08), no prefácio da edição brasileira da *Crítica da Razão Dialética* (uma obra que foi publicada pela primeira vez em 1960, 23 anos depois do primeiro ensaio) dirá que “dentro do restrito contexto de grandes pensadores de nosso tempo, Sartre foi sem dúvida o mais injustiçado. [...] Convenhamos que já é tempo de reparar toda essa ignorância”. Concordar com essa colocação, não é algo muito custoso. Uma cuidadosa análise das críticas feitas na época em que a primeira obra veio à tona, ao levar em consideração as circunstâncias e a pretensão atemporal de abordar questões pertinentes ao Ser, impossibilita-nos de ficarmos na superfície das coisas e de abandonarmos o Existencialismo como se fosse uma teoria estérea e apática.

Sartre entende que o método fenomenológico representa a superação de um impasse problemático da filosofia tradicional: a ideia do Ser separado da aparição e com isso desvinculado da intencionalidade da consciência do homem. Graças à fenomenologia, o Ser é também o aparecer. Isso, Sartre irá considerar um grande progresso do pensamento moderno, mas voltaremos mais a adiante, ainda neste capítulo, para tratarmos da revisão sartreana do pensamento que o precedeu. Por enquanto, reconhecemos o caráter de abertura que essa obra representa na grandiosa produção que nosso filósofo lançaria ao mundo. Cedo demais para enquadrá-lo, como fizeram os comentadores, mal sabiam esses que estavam diante daquele tipo de texto que o tempo se encarrega de transformar em clássico.

Em 1960, como já elencamos, vem a publicação de a *Crítica da Razão Dialética*, que à luz dos críticos, representa uma incongruência de Sartre em relação ao ensaio de 1943. Como se dois sartres se contrapusessem: um que, sob a influência da fenomenologia, completamente anti-histórico, ignorasse o mundo em que o sujeito

social se insere; e outro, afetado pelos grandes eventos do século XX, que tivesse se rendido ao marxismo e mudado drasticamente de pensamento. Bornheim (2002, p. 11) dirá que “nosso homem leu realmente Marx e deixou-se convulsionar”. Essa ideia influenciará novos pensadores a dizerem que há outro Sartre, que voltado para a História, invalida o jovem burguês existencialista.

Da metafísica à História, através de uma “conversão radical”, é o que sugere Marcuse (1965) ao falar da relação entre as duas obras anos depois do primeiro comentário. Para ele, perante o engajamento político, a presença da ontologia e da fenomenologia se desvanece dos textos de Sartre. Marcuse (1965, p. 83) reconhecerá, no segundo Sartre, uma “filosofia politizada”, e admite:

Em seu famoso prefácio de *Os condenados da Terra*, de Fanon, em suas declarações contra as guerras colonialistas no Vietnã e em São Domingos, Sartre cumpriu sua promessa de uma “moral da libertação”. Se, como teme, tornou-se uma “instituição”, então seria uma instituição na qual a consciência (*gewissen*) e a verdade encontraram refúgio. (MARCUSE, 1965, p. 83).

Essa citação nos leva a entender que, somente após a “conversão” de Sartre ao marxismo, a filosofia dele se realiza, como se o texto d’ *O Ser e o Nada* fosse um mero jogo de palavras que não leva a lugar algum. Isso, principalmente, se absorvermos a ideia que paira sobre o texto de Lukács (1979), *Existencialismo ou marxismo?*, que coloca essas duas teorias em dois lados opostos do campo ideológico, e nos impossibilita de sermos existencialistas e marxistas ao mesmo tempo. É importante, antes de prosseguirmos, que abramos um parêntese para entender, rapidamente, a relação de Sartre com o Marxismo e o que disse Lukács a esse respeito.

Como é sabido, Sartre integrou o Partido Comunista atraído pela luta de classes e pela busca do sujeito em existir perante as adversidades. Ele lançou esforços intelectuais às causas sociais, mas, nem por isso, poupou o marxismo de críticas, algo que teria provocado a ira daqueles mais ortodoxos. Cronologicamente, o texto de Lukács vem antes da *Crítica da Razão Dialética*. O argumento dele sugere que o grupo de intelectuais, do qual Sartre pertencia a partir do marxismo, tiveram que abandonar as correntes filosóficas dessa e encontrar um jeito de resguardar os próprios fundamentos entre o materialismo e o idealismo. E quanto ao Existencialismo, esse havia se mantido autônomo e não se dissolvido por completo

no marxismo. Sobre isso, Sartre responde ao relacionar definitivamente o Existencialismo e o marxismo, através da aproximação e do distanciamento. Observemos a longa citação seguinte:

Por que, portanto, “o existencialismo” conservou sua autonomia? Por que não se dissolveu no marxismo?

A essa questão Lukács julgou responder em um livrinho intitulado *Existentialisme et Marxisme* [...].

Lukács não leva em consideração, de modo algum, o fato principal: estávamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade. Não pretendo negar as contradições dessa atitude: constato simplesmente que Lukács nem sequer suspeita de sua existência. Ora, muitos intelectuais e estudantes viveram e ainda vivem na tensão dessa dupla exigência. De onde vem isso? De uma circunstância que Lukács conhecia perfeitamente, mas a respeito da qual, na época, nada podia dizer: depois de nos ter atraído para si, como a lua atrai as marés, depois de ter transformado todas as nossas idéias, depois de ter liquidado em nós as categorias do pensamento burguês, o marxismo, bruscamente, deixava-nos na mão; não satisfazia a nossa necessidade de compreender; no terreno particular em que estávamos, ele não tinha nada de novo para ensinar-nos porque tinha ficado parado. (SARTRE, 2002, p. 30-31).

E mais adiante:

Nesse período de retraimento (para a URSS) e de refluxo (para os proletariados revolucionários), a própria ideologia está subordinada a uma dupla exigência: a segurança — isto é, a unidade — e a construção, na URSS, do socialismo. [...] os dirigentes do Partido, obstinados a impelir a integração do grupo até o limite, tiveram receio de que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, viesse a romper com a unidade de combate; neste caso, reservaram-se o direito de definir a linha e interpretar o acontecimento; além disso, com medo de que a experiência fornecesse suas próprias luzes, questionasse algumas de suas idéias diretoras e contribuísse para “enfraquecer a luta ideológica”. (SARTRE, 2002, p. 31).

Sartre viu, diante de si, o marxismo se transformar em uma filosofia cristalizada, que liquidava a particularidade e tratava a teoria como um elucidador de detalhes inoportunos; desse jeito, o proletário estava impossibilitado de pensar a própria existência para existir em nome de um pluralismo universalizante. Para ele, a predestinação dos "dirigentes partidários" em tornar o marxismo em uma filosofia prática, interessada em modificar o mundo por meios objetivos, cindia-a entre teoria

e *práxis*, em uma dicotomia que a colocava como o: “Saber puro e cristalizado” (SARTRE, 2002, p. 31) enquanto a teoria era vista como “empirismo sem princípios” (SARTRE, 2002, p. 31), fechada para quaisquer outras ideias que pudessem desviar do foco o projeto totalizador, tornando-se assim terreno infértil.

É nesse momento que Sartre resolve estabelecer a relação entre as filosofias. Ele dirá que o “existencialismo e [o] marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na [ideia], enquanto o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua” (SARTRE, 2002, p. 35). Nessas poucas palavras, conseguimos enxergar os pontos que aproximam e os que distanciam Sartre dos marxistas mais partidários. Para ele, o existencialismo prossegue debruçado sobre a individualidade do Ser, na árdua luta de desvendar o que é o homem, sem encerrá-lo, enquanto o marxismo parou no homem como parte integrante de uma ideia universal.

Essa postura de Sartre diante do Marxismo, fornece-nos subsídios para não concordamos com a concepção de haver dois sartres que anulam um ao outro. Além do mais, se assim fosse, estaríamos diante de um filósofo facilmente influenciável e determinado por outrem. Preferimos adentrar na relação entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* pelo caminho que sinaliza Franklin Leopoldo e Silva (2000), que colocam as duas obras, não como contraditórias, mas como complementares. Ao interpretarmos dessa maneira, é possível notar “um aprofundamento histórico dos temas metafísicos” (LEOPODO E SILVA, 2000, p. 54).

O que nos faz seguir por um caminho distinto ao do percorrido por Marcuse ao considerar, n’ *O Ser e o Nada*, a ausência da História e da realidade, em ocorrência da metafísica essencialista, diz respeito ao conceito de liberdade adotado pelo teórico: liberdade como sendo algo que o homem decide ter. Mas se nos atentarmos às palavras de Sartre, obteremos um conceito de liberdade diferente daquele, ou, certamente, não chegaremos de maneira alguma a essa definição que apresenta Marcuse. Como diz Sartre, “a própria definição de liberdade é perigosa, caso subtendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem” (SARTRE, 1997, p. 542). Logo, a liberdade foge às definições simplórias que a entendem sob a óptica de um ponto de vista universal, colocando-a como algo comum a quaisquer situações. Quanto a isso, Sartre é categórico: “A

liberdade não tem essência. [...] Ao contrário, é fundamento de todas as essências”. (SARTRE, 1997, p. 541-542).

Em outras palavras, a liberdade desencadeia processos de transformações de uma realidade. Todavia, e o que parece óbvio, mas devemos deixar claro antes de prosseguirmos, é que estamos no campo filosófico. Parece-nos arrogante desqualificar o Existencialismo sartreano por ser análogo às barbaridades do nazismo e não solucionar a guerra nem a escravidão.

A liberdade d’ *O Ser e o Nada* está relacionada à consciência do Para-si, que compreende o Ser, não como um estado, mas como um projeto em direção ao “si” não determinado que nega o Em-Si – a consciência essencialista, estagnada em si mesma, determinada. “Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação” (SARTRE, 1997, p. 543), e ser livre começa por tomar consciência das nossas clausuras, mesmo que escapar delas não seja um ato realizável. A ideia que paira na atmosférica do ensaio de 1943 é posta abertamente como um paradoxo: a condenação do homem à liberdade. Desse modo, nós não escolhemos ser livres e a liberdade não é algo que resolvemos ter, pois o homem é a própria liberdade; portanto, está fadado a agir perante o seu abandono. Não há deuses e não há natureza humana a guiá-lo, logo, nesses termos, a liberdade, não necessariamente, resulta em satisfação dos nossos anseios, procedente aos nossos atos. Na verdade, é o oposto: a liberdade trará ao homem a angústia, a náusea e a má-fé, e esses são os sintomas da liberdade ontológica a qual estamos condenados. O surgimento dos sintomas ditos, caracteriza as situações em que precisamos fazer escolhas, quando é preciso, decidir por nossa própria conta, constatamos que a liberdade, às vezes, é algo perturbador; assim, cabem a nós mesmos as consequências de nossos atos. Sermos livres não significa a configuração do sucesso das atitudes que tomamos, pois, ser livre quer dizer dialogar com a liberdade de outrem, que, por sua vez, pode corroborar com a nossa ou pode representar adversidades diante dos projetos que desejamos. Faremos mais adiante uma abordagem sobre o conceito de angústia trazido por Sartre; porém, no momento, nos limitaremos a dizer que esse sentimento só surge quando precisamos agir por conta própria.

Sobre o “agir” é importante que esclareçamos: entendemos, à luz do filósofo, que ato é aquilo que se identifica com uma intenção. Quando acidentalmente provocamos algo, não agimos. Vejamos:



Agir é nadificar a figura do mundo, é dispor por meios com vistas a um fim, é produzir um completo e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar produza um resultado previsto. (SARTRE, 1997, p. 536).

Nesse sentido, quando agimos sob nossa própria faculdade, concebemos um projeto Inter subordinado com direção a um fim. Esse fim, por sua vez, nem sempre é possível e concebemos, todavia, como um fim desejado. Ao desejar, a nossa consciência se lança ao Para-Si e nega o Em-Si das coisas. Assim, “desde a concepção do ato a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do Ser para abordar francamente o do não-Ser” (SARTRE, 1997, p. 537), significa que projetamos nós mesmos em direção àquilo que nos falta e almejamos. Tendo dito isso, a liberdade começa quando identificamos essa falta e passamos a negar o estado das coisas. Com efeito, ser livre é, antes de tudo, dar-se conta das prisões.

Podemos, a partir de agora, distinguir de maneira mais clara a liberdade de que fala Sartre, da que os críticos entendem. É o próprio filósofo que nos dá o caminho por onde devemos caminhar, a fim de formularmos a defesa. Para ele, há um conflito entre os deterministas e os partidários da liberdade – esse segundo grupo, entendemos como aqueles que o acusam de sugerir uma liberdade inútil em *O Ser e o Nada* –, que tem início no modo como eles analisam a temporalização do futuro, e ambos diferem da maneira do filósofo. Reparemos:

Assim, podemos captar de início a deficiência dessas discussões fastidiosas entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença. Esses últimos se preocupam em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móbeis) têm rigorosamente o mesmo peso. A isso os deterministas facilmente respondem que não há ação em motivo e que o gesto mais insignificante (erguer a mão direita em vez da esquerda, etc.) remete a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação. Não poderia ser de outro modo, já que toda ação deve ser intencional: com efeito, deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo. Tal é, com efeito, a unidade dos três êxtases temporais: o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato. Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-la no nível do ato em vias de execução, só poderiam chegar

acabar tornando-a absurda. Mas os deterministas, por sua vez, facilitam demais as coisas ao deter sua investigação na mera designação do motivo e do móbil. (SARTRE, 1997, p. 540).

Entre Sartre e os partidários da liberdade, definitivamente, não há concordância, uma vez que esses consideram o ato como um movimento isolado do motivo. Ao considerar isso, é como se o indivíduo pudesse repentinamente tomar decisões que representariam rupturas com o passado sem que isso influenciasse o futuro. Seria uma negação absurda que não levaria em consideração a temporalidade. Ao discordar dessa concepção, Sartre, contrariando os críticos, acentua a relevância da realidade e da História, pois o homem, sendo um ser histórico, faz com que a impossibilidade de agir tal com qual sugere os partidários da liberdade seja inegável, já que a nossa liberdade se confunde com outras liberdades no mesmo terreno.

Para os deterministas, o fim do ato é justificado, única e exclusivamente, pelo móbil, ou seja, é o passado que determina o futuro. Sartre concorda com isso até certo ponto e dirá que, de fato, não há ato sem móbil – como pensam os partidários da liberdade –, mas aquele não é a causa do ato, como querem os deterministas. Se trouxermos um exemplo mostrado por Sartre (1997, p. 536), veremos que um erro de um fumante desastrado não é o móbil da explosão de uma fábrica de pólvora; ele é a causa. A situação provocada acidentalmente não configura o motivo que represente a negação do presente que leve em consideração o passado e o futuro; logo:

Para ser motivo, com efeito, o motivo deve ser experimentado como tal. Certamente, não significa, de modo algum, que deva ser tematicamente concebido e explicitado, como no caso da deliberação. Mas ao menos significa que o Para-Si deve conferir-lhe seu valor de móbil ou motivo. (SARTRE, 1997, p. 540).

Nesses termos, o motivo (o móbil) é aquilo que nos faz projetar o desejável, o que está por vir (o devir), o que não existe, entretanto, o que não está atrelado ao passado e, obviamente, resultará em consequências. Todavia, “não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele”. (SARTRE, 1997, p. 541). No mais, o ato é um conjunto organizado sob a temporalidade, em um processo de nadificação do Em-Si do estado, relacionado com a liberdade.

Afinal, o que é a liberdade? Aliás, o que é a liberdade que prega o Existencialismo? É preciso interpretar essas questões, buscando entender o que Sartre havia proposto ao Marxismo: uma teoria que pensa o sujeito como um Ser

singular em busca do seu devir, não o devir que lhe é condicionado, mas, sim, uma maneira de existir que lhe permita negar os paradigmas institucionalizados, os estereótipos, o sub júbilo. Nos referimos à Teoria pós-colonial, que, por sinal, também tem grandes queixas com o Marxismo. Edward Said (1990, p. 53), por exemplo, dirá que o marxismo, tal qual o racismo, serviu-se do que ele denomina como “orientalismo”: uma visão ocidental, e preconceituosa, que se tem das sociedades não orientais e identifica-se como algo que está relacionado com a hegemonia da Europa perante o oriente. Em outras palavras, o orientalista é o intelectual que diz o que o ocidente quer ouvir acerca do oriente.

### **3.2 O pós-colonial e o existir do sujeito negro**

Segundo Fanon (2008, p. 33): “Falar é existir absolutamente para o outro”, mas: “Pode o subalterno falar?”, questiona a teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010). Implícita a essa questão existe uma outra, que nos ajuda a entender melhor os caminhos pelos quais o texto de Spivak (2010) nos leva: pode o subalterno, ao falar, ser ouvido? A autora desse importante ensaio para a teoria pós-colonial reivindica o lugar de fala do Oriente e critica a postura dos intelectuais que, ao discorrerem sobre o subalterno, fazem-no motivados por um “desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 20).

Contestar os discursos hegemônicos, na visão da teórica, deve ser um dos ensejos da teoria crítica contemporânea, para que assim se possa produzir novos discursos engajados e alinhados com a realidade, e garantir a compreensão dos fenômenos que nos rodeiam. Todavia, se o texto de Spivak (2010) argumenta contra o discurso hegemônico, orquestrado por intelectuais do Ocidente, a crítica mais incisiva que ela faz é direcionada aos intelectuais pós-coloniais, que por vezes acabam contribuindo para com o silenciamento do sujeito subalterno, quando defendem que, fora do discurso hegemônico, esse sujeito não pode ser ouvido, ou seja, somente a partir do agenciamento em que se mantém obrigado a falar pela boca de outrem pode ter alguma representação. Para a teórica, isso é comprometer o ato de fala do sujeito subalterno. Conforme Spivak (2010, p. 14),

[...] a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio por meio dos quais, o sujeito subalterno possa falar, para que

quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular, e como consequência, possa também, ser ouvido.

Entender o que Spivak (2010) alerta, torna-se mais fácil quando ela descreve o modo como os intelectuais do ocidente tecem as críticas ao sujeito soberano. Em especial, ela cita dois grandes representantes do pós-estruturalismo, e identifica os principais problemas nos discursos deles quando teorizam sobre a luta dos sujeitos subalternizados. Eles são: Foucault e Deleuze.

A teórica se debruça sobre a interação entre esses dois autores no livro *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (1977). Para Spivak (2010), os esforços desses intelectuais em falar pelo outro, tornam-no ainda mais silenciado, e cita, por exemplo, o movimento de apropriação do termo “maoísmo” lançado mão por Foucault, nos moldes do “maoísmo intelectual francês” que torna a Ásia transparente. Já em Deleuze, ela observa a desconsideração da periferia mundial, quando o pensador se refere à luta dos trabalhadores sob o viés que parece ignorar a divisão internacional do trabalho.

A referência à luta dos trabalhadores “se localiza simplesmente no desejo” (SPIVAK, 2010, p. 25), mais especificamente, “no desejo de acabar com o poder em qualquer local de sua aplicação. Esse local se baseia aparentemente em uma simples valorização de qualquer desejo destruidor de qualquer poder” (SPIVAK, 2010, p. 24). Nessa perspectiva, o sujeito é generalizado, não ideológico, e “certamente não é o sujeito desejante como o Outro” (SPIVAK, 2010, p. 26). Conclui-se que o sujeito objetificado dos filósofos é o europeu. Vejamos:

Na conversa entre Foucault e Deleuze, parece que a questão é que não há nenhuma representação, nenhum significante [...]; a teoria é um revezamento da prática (deixando assim os problemas da prática teórica de lado), e os oprimidos podem e saber e falar por si mesmos. (SPIVAK, 2010, p. 44).

Em outra parte, a teórica salienta que, ao desvincular a ideologia do sujeito desejante, como faz Foucault, é contribuir para que se mantenha a oposição entre a experiência concreta dos oprimidos e a produção teórica dos intelectuais. Consideramos grave essa “contra-dição” (SPIVAK, 2010, p.30), uma vez que cria uma relação em que o intelectual se torna isento diante da luta do oprimido: esse que a

faça, e pode até se valer da “caixa de ferramentas” (SPIVAK, 2010, p. 14) que é a teoria. Nesse sentido, o trabalho intelectual é pura abstração em oposição a prática concreta do trabalho manual de um operário. Por ser somente uma prática, a produção teórica põe o intelectual como aquele que fala e age e o oprimido como aquele que luta e age. Esse segundo, por sua vez, torna-se mudo e, por conseguinte, transparente.

O intelectual pós-colonial, para nós, deve refletir sobre a insurgência desse sujeito, que há muito tempo foi dominado pelo europeu e considerado sub-raça. Assim, o intelectual pós-colonial deve refletir sobre sujeito que retira as máscaras que lhes vestiram, das mordidas que lhes tiraram a voz, a negação da identidade que lhe atribuíram, e, por conseguinte, representa a libertação do pensamento enquadrador que o obrigaram a ter. Não somos isso que dizem que somos, nem aquilo que querem que sejamos. Nossa identidade, buscá-la-emos, mas sem nos limitar aos narcisismos e às fetichizações comuns ao dominado quando esse tenta combater um dominador, e acaba por cair na previsibilidade da ingênua oposição direta, sendo aquilo que se espera dele: um revoltado, selvagem, bárbaro etc.

O debate pós-colonial é mais profundo que a simples revolta do colonizado contra o colonizador. A hegemonia do ocidente, a riqueza e poder, foram suplementados em cima da opressão sobre os povos africanos. Desde os fatores que se podem observar sem grandes submersões na teoria Pós-colonial, como a exploração de recursos naturais à mão de obra escrava, até fenômenos mais complexos, como a alienação intelectual através da supressão de uma cultura por outra. Para Fanon (1997, p. 27): “O mundo colonizado é um mundo cindido em dois”, aquele demarcado pelas fronteiras guardadas por soldados e o mundo configurado através do racismo, em que o indivíduo faz parte dele pelo fato de pertencer a tal “raça”, mesmo que esse sujeito seja francês. A fronteira, nesse segundo caso, se torna mais difícil de se superar, pois diz respeito a identidade, quando o ser que foi retirado da própria terra se encontra ilhado na metrópole. Romper o mundo colonizado vai muito além: o processo de descolonização é um fenômeno que se dá lentamente e, principalmente, afeta o Ser. De acordo com Fanon (1997, p. 26):

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história.

Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos.

Logo, o pós-colonial dialoga com o processo existencial. O existencialismo propõe liberdade seguida de consequências para o ser humano e coloca-o como responsável pela própria existência; agente dos próprios atos. Tanto o Existencialismo quanto a teoria Pós-colonial tratam da emancipação dos atores sociais, observando seus protagonismos diante da existência.

Frantz Fanon é considerado um dos importantes pensadores que contribuíram para o desenvolvimento da teoria Pós-colonial. Nascido em 1925 na Martinica, ilha caribenha, território ultramarino do estado da França, cresceu levado pelo que aprendia na escola em acreditar que era francês, e descobriu que não era tão francês quanto pensara, ao tomar contato com a Nação que fora ensinado a amar. Contato esse realizado, a princípio, através de soldados franceses, que se refugiaram na ilha durante a ocupação da França pela Alemanha na Segunda Guerra Mundial, em 1940. Durante esse período, Fanon esteve diante a racialização de maneira violenta, que inferiorizava o nativo e introduzia nele o sentimento de, talvez, não pertencer à mesma pátria.

Los cafés fueron inmediatamente segregados: por otro lado, las mujeres y clientes blancos; por el otro, los parroquianos negros.

Los marineros esperaban que ellos comercios se los atendiera antes que a los nativos.

Al comienzo, la segregación obedecía a razones económicas: con la afluencia del dinero de los soldados los precios se elevaron, y los isleños se vieron obligados a disminuir su nivel de consumo.

Alrededor de 1941, sin embargo, los marineros combraban su paga irregularmente, a causa de las dificultades para obtener fondos de la administración de Vichy; pero las líneas de color estaban firmemente establecidas.

Los reclutas no se hallaban dispuestos a confraternizar con los hombres negros. (GEISMAR, 1974, p. 33).

Mais tarde, quando foi estudar em Paris, sentiu de maneira mais efetiva o despertencimento quanto aquele lugar. E o principal fator que o fez ter essa constatação foi o próprio corpo, a pele, a aparência, a negritude. A estadia dele na capital francesa duraria pouco tempo, ao achar que seria melhor mudar para uma

cidade de menor porte, e vai para Lyon, onde se forma em psiquiatria forense. A aproximação dele com os grandes pensadores do ocidente se deu nesse período e logo se tornaria também um dos mais importantes intelectuais a tratar das questões coloniais. Foi aluno de Merleau-Ponty e leu Marx, Jaspers, Freud, Nietzsche, Lacan, Hegel, Sartre. Esse último, sobre o qual falamos há pouco, talvez tenha sido um dos que mais fizeram parte da constituição do pensamento fanoniano e buscaremos aqui enfatizar tal aproximação.

*Os condenados da terra* (1997), de Fanon, é prefaciado por Jean-Paul Sartre; por isso, a presença marcante desse filósofo em nosso trabalho não se dá de maneira deliberada. Achamos que a teoria Pós-colonial, da maneira como abordamos aqui, aprofunda uma preocupação do Existencialismo, pois ambas apontam para o mesmo ideal: a liberdade do oprimido; a autonomia do sujeito diante da natureza que lhe foi atribuída; a alforria e a negação diante da servidão, da escravidão, da humilhação, em outras palavras, uma teoria que se volta para o existir do “homem”, e a outra para o “existir do homem negro” (FANON, 2008, p. 30). Desse modo, parece-nos coerente aproximarmos Fanon de Sartre no decorrer de nossas análises.

Estamos a falar de uma relação que já se apresentou no prefácio da obra fanoniana que usamos para tratar da violência colonial no capítulo 5 desta dissertação, quando Sartre reconhece o valor do texto que prefacia, para a emancipação do sujeito. Para Homi Bhabha (2013, p. 77), Fanon representa a “emergência de um pensamento verdadeiramente radical que nunca vem à luz sem projetar uma obscuridade incerta”. Nesse ponto, temos uma convergência entre Sartre e Bhabha acerca do ineditismo das ideias fanonianas. O filósofo existencialista considerou *Os condenados da terra* (1997), “um livro escandaloso” (FANON, 1997, p. 05) no que se refere ao discurso apocalíptico sobre a ruína da Europa. Fez isso usando a língua do colonizador, ignorando-o e dirigindo-se aos colonizados. É o que amedronta – ou ao menos, deveria amedrontar – os europeus que, como ele próprio, estiveram coniventes, com as tiranias ocorridas no continente africano, quando assistiam silenciosamente. Inclusive, é para esse local que se volta Fanon, segundo o prefácio de Sartre:

Um ex-indígena "de língua francesa" sujeita esta língua a exigências novas, serve-se dela para dirigir-se apenas aos colonizados: "Indígenas de todos os países sub-desenvolvidos, uni-vos!" Que rebaixamento: para os pais, éramos os únicos interlocutores; os filhos

nem nos consideram mais como interlocutores admissíveis: somos os objetos do discurso. Evidentemente Fanon menciona de passagem nossos crimes famosos, Sétif, Hanoi, Madagascar, mas não perde o seu tempo a condená-los; utiliza-os. Se desmonta as táticas do colonialismo, o complexo jogo das relações que unem e opõem os colonos aos "metropolitanos", faz isso para seus irmãos; seu objetivo é ensiná-los a dismantelar-nos. (FANON, 1997, p. 05-06).

Nesse comentário, Sartre enfatiza a denúncia que faz Fanon da hipocrisia do humanismo europeu. Aquele que, longe dos centros, era substituído pela barbárie; um humanismo que retirava do Outro a própria humanidade e o chamava de indígena, para legitimar abusos e a violência. Ora, o indígena não era civilizado, não era cristão, não tinha sequer uma alma, não era humano como era europeu e, acima de tudo, não era o "EU-ropeu", era o "Outro". Sem peso na consciência, o colonizador foi à África enquadrar os povos desse continente na categoria de sub-humano, que agora é negada:

Vós, tão liberais, tão humanos, que leveis o amor da cultura até ao preciosismo, fingis esquecer que: tendes colônias e que nelas se praticam massacres em vosso nome. Fanon revela a seus camaradas a alguns dentre eles, sobretudo, que continuam um pouco ocidentalizados demais - a solidariedade dos "metropolitanos" e: de seus agentes coloniais. (FANON, 1997, p. 08).

A este humanismo, Edward Said (2005) nos elucida um exemplo bastante emblemático, em *Representações do intelectual*, quando cita, segundo ele, "uma das mais vergonhosas manobras intelectuais" (SAID, 2005, p. 95) do mundo ocidental. De acordo com Said, Alexis de Tocqueville protagoniza um vexame depois de ter tecido críticas aos Estados Unidos por maltratar índios e negros escravizados, e mudado de postura quando foi a vez da França – sua nação – ocupar e investir contra mulçumanos na Argélia. "De repente, à medida que se lê o que Tocqueville fala sobre a Argélia, as mesmas normas com as quais ele tinha contestado com tanto humanismo o crime americano são silenciadas para as ações francesas" (SAID, 2005, p. 95). O massacre na Argélia é validado por se tratar de uma relação entre a própria nação e outra, que o intelectual considera inferior, de religião diferente; portanto, não digna da comoção do europeu, mas sim da dominação dela.



Aimé Césaire (1978, p. 17), por sua vez, dirá que o colonialismo torna a “Europa indefensável”. E o humanista europeu não se perdoa, mas o que mais lhe aflige é que “no fim do humanismo [...], há Hitler” (CÉSAIRE, 1978, p. 19):

O burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os <<coolies>> da Índia e os negros de África estavam subordinados. (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

O trecho acima, retirado do *Discurso sobre o colonialismo* (1978), denuncia a decadência dos princípios europeus. O holocausto judeu põe em uso, no seio da Europa, os mecanismos de opressão em voga há muito tempo no território africano, onde o humanista desumaniza para poder dominar. No mais, o colonialismo, para Césaire (1978), torna o colonizador um bárbaro, na mesma proporção em que torna o colonizado um selvagem. Para poder enxergar no outro um animal é preciso antes se converter em animal:

Ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo. (CÉSAIRE, 1978, p. 21).

O que a metrópole faz, do alto de seu humanismo, é dar ao Outro a condição de primitivo, que, por sua vez, carece da intervenção civilizatória ocidental. Esse contato entre o colonizador e o colonizado, por diversos motivos, é negativo, pois não há relação humana, mas sim, coisificação do outro, que perde própria humanidade, as terras, as culturas, as religiões; isso é o que dirá Aimé Césaire (1978).

A Europa se defende deslealmente ao legitimar a violência colonial, e alega a herança do progresso material e intelectual decorrente do contato entre o colonizador e o colonizado. Césaire (1978) não nega e não desvaloriza a relação entre Europa e África, mas ele condena com ferocidade o modo como ocorreu esse contato, o que faz com discurso dele soe como uma renúncia de tudo aquilo proveniente do

colonizador, assim como uma exaltação exacerbada do africano e da pureza cultural de civilizações que foram contaminadas a partir da presença do europeu.

O discurso dele é, sem dúvidas, uma defesa da nobreza do africano e das próprias civilizações grandiosas que foram devastadas, como os Impérios sudaneses, os bronzes de Benin e as esculturas de Songho: “Civilizados até a medula! A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia” (CÉSAIRE, 1987, p. 36). De fato, a Europa não mediu esforços para argumentar em favor da superioridade dela diante a inferioridades dos povos invadidos. A resposta, a partir desse ponto de vista que estamos observando, seria a “apologia sistemática das velhas civilizações negras” (CÉSAIRE, 1978, p. 35); sistemática porque o autor reconhece que não se pode retornar a elas, mas é a partir do resgate das culturas antigas que ele sugere a criação de uma nova sociedade.

O ponto de divergência entre Fanon e o compatriota, refere-se diretamente à insurgência de uma nova nação, pois enquanto um vê a exaltação das culturas antigas como um prumo para poder guiar os povos órfãos de suas tradições, o outro dirá que o movimento de libertação é um momento de fluidez e incerteza cultural. A pureza é um mito, principalmente quando se trata de culturas que sofreram os abusos do colonialismo, como foi o caso das africanas durante tanto tempo. No contato entre colonizador e colonizado, ninguém sai ileso da “diferença cultural”, como nos diz Bhabha (2013, p. 71):

A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, recolocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica.

Isso é o que Césaire parece não se atentar ao fazer o discurso anticolonial. A cultura tem a própria “pureza” comprometida no momento da enunciação do orador que pretende salvaguardá-la, pois é preciso traduzi-la perante o auditório.

Pois bem, se falar é existir para o outro, essa existência é a construção de sentido que se estabelece no ato da fala. A essência do Eu requer a relação com o Outro; do passado com o presente; da tradição com a modernidade. É o “entre-lugar” sobre o qual Bhabha (2013, p. 76) profere e é “ao explorar esse Terceiro Espaço, [que]

temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos”.

Para nós, tal polaridade se assemelha bastante com o narcisismo que reforçou o mito da supremacia racial e cultural europeia. Narcisismo esse, que convenceu o branco de que poderia explorar o povo africano e ainda se orgulhar do próprio humanismo. Ao lermos Fanon, estamos diante da reescrita da narrativa colonial que contesta o humanismo do ocidente, uma vez que nega a condição que uma civilização atribui a outra, e é essa segunda civilização para qual o psiquiatra se volta como quem diz: “liberte-se daquilo que dizem que você é”. Esse movimento se trata da “negação” (SARTRE, 1997, p. 46) e sobre o qual sugere ser preciso se despir dos determinismos que o sujeito colonial foi submetido. Os narcisismos são análogos às determinações que limitam a existência dos sujeitos: o mito da supremacia racial do branco e, na mesma medida, a negritude do colonizado como contraposição. Dizendo de outra maneira, “o preto escravizado na sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica”. (FANON, 2008, p. 66). Isso é, prisões alienantes das quais o colonizado deve se libertar:

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para e comendá-las que se lancem “raízes” no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história presente. (BHABHA, 2013, p. 31).

Não é difícil entendermos essa citação, principalmente se buscarmos o que disse Edward Said (2005) sobre a cultura, quando é vista como elemento mítico transcendente, distanciada da vida cotidiana, por sua vez, rígida, que expelle tudo aquilo que representa modernidade e o exterior. A cultura entendida dessa maneira faz com que se criem feudos impenetráveis e ocorram juízos de valores que determinarão a elevação de uma tradição em detrimento de outras. Isso é o conceito adotado, por exemplo, pelo mito da supremacia racial e pelas elites intelectuais, que subestimam a tradição oral africana, o conhecimento popular, as manifestações artísticas oriundas das classes sociais mais baixas.

Em contrapartida, o termo fetichismo nos remete à inalcançável busca por uma essência. Isso significa a adoção de uma identidade, que, no final das contas, não condiz com a realidade. Com base nesse argumento, Fanon irá criticar, por exemplo, o Movimento de Negritude diversas vezes, como ocorreu no II Congresso de Escritores e Artistas Negros, em 26 de março e 1 de abril em Roma. Na ocasião, havia várias lideranças negras e partidários da negritude, que defendiam ideias como o resgate das tradições africanas, as teorias sobre o gênio negro, os mecanismos de des-ocidentalização, os estudos sobre filosofias Bantu etc. Enquanto o conceito de cultura como algo que precisa ser protegido de influências exteriores estava presente nos discursos de alguns participantes desse congresso, Fanon, destoante, percorre outra linha de pensamento ao discursar sobre a libertação nacional. Ele dirá:

Pensamos que a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que existe. Não é unicamente o sucesso da luta que dá, posteriormente, validade e vigor à cultura; não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, no seu desenrolar, no seu processo interno, desenvolve as diferentes direções da cultura e esboça novas orientações. A luta de libertação não restitui à cultura nacional o seu valor e os seus contornos antigos. Essa luta, que visa a uma distribuição fundamental das relações entre os homens, não pode deixar intactos nem as formas nem os conteúdos culturais desse povo. (FANON, 2010, p. 280-281).

Ao analisarmos esse trecho, percebemos que para Fanon, que nessa época estava envolvido nas lutas pela independência da Argélia, a cultura não é fixa, mas está em movimento. A saída do colonizado (o povo negro) da opressão da colonização não está no passado ou na fixidez das tradições, ou seja, só há um caminho para o colonizado: se livrar das grades que lhes prenderam. Como evidencia Deivison Faustino (2015, p. 42):

Fora desse movimento prático-sensível para ele restariam apenas duas opções: adorar a cultura do colonizador, legitimando-a enganosamente como a única verdadeiramente válida ou, por outro lado, lançar-se apaixonadamente à cultura dos povos colonizados, cultura está “zumbificada”, “substancializada”, “solidificada” e “esterilizada” pelo colonialismo. Essa segunda opção – que, para Fanon, é partilhada pelos intelectuais da negritude.

Na tentativa de regressarmos as nossas raízes, acabamos por nos fantasiar daquilo que já não somos e provavelmente nunca tenhamos sido. Como expressa uma cena narrada no romance de José Eduardo Agualusa, n' *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2008), quando um brasileiro aguarda uma comissão de escritores angolanos para um evento literário, sem conhecer os visitantes:

Francisco repara num sujeito mestiço junto à porta de saída dos passageiros, longo bubu nigeriano, colares de miçangas ao pescoço, barrete colorido na cabeça. No dia seguinte descrevê-lo-á a Euclides:  
 – um muadié fantasiado de africano.  
 Segura um cartaz: I Encontro de Escritores Negros de Língua Portuguesa. O coronel sorri – vai ter uma surpresa desagradável quando Monte [um dos escritores aguardados] lhe estender a mão.  
 [...]
 – Deve haver engano, senhor, estou esperando três escritores angolanos.  
 – Precisamente. Somos nós.  
 O brasileiro não sabe como exprimir a indignação que quase o sufoca. Esbraveja:  
 – Os senhores?! Os senhores não estão parecendo africanos!...  
 – A sério? Você também não parece índio e, no entanto, presumo que seja o brasileiro.  
 – O que quero dizer é que os senhores não estão vestidos como africanos.  
 – E o camarada? Onde deixou as penas? O cocar de penas? Esqueceu-se dele em casa? E a zarabatana, ao menos uma zarabatana... Não concebo um índio sem uma zarabatana na mão. (AGUALUSA, 2008, p. 68-69).

O fetichismo beira o preconceito, na medida em que generalizamos uma particularidade. Ao tomarmos o exemplo acima, é como esperar que todos os africanos sejam negros e vistam-se com trajes de muitas cores, com estampas de zebra; para Bhabha (2013, p. 31), isso se trata de uma “encenação da identidade”. Essa estratégia anticolonial foi bastante disseminada pelos escritores que buscavam inflar o nacionalismo entre o povo, tanto que durante a Guerra Colonial Argelina, diz-nos Said (2011), os literatos nacionais criaram imagens do que pensaram ser antes da chegada do colonizador: uma identidade mumificada. A negação, por sua vez, nos permite negar a rigidez reacionária das tradições e os fetichismos que reforçam a condição colonial. Negar permite aos colonizados a insurgência de outras possibilidades de existência.

O discurso colonial aprisiona na fixidez da identidade, no mesmo momento em que é permeado pelo “estereótipo” (BHABHA, 2013, p.117), portanto, o pós-

colonialismo é a negação desse discurso alienante. Em outras palavras, não somos aquilo que dizem que somos, tão pouco há uma identidade fixa no íntimo do nosso ser.

Chegamos no ponto onde queríamos. Entraremos no campo da filosofia, no cerne da teoria sartreana. Porém, para fazermos a ligação entre as teorias, é preciso que façamos um rápido, mas profundo mergulho, no mar do *Ser e o Nada* (1997), em que Sartre nos faz uma revisão da fenomenologia que nos será bastante útil para falarmos sobre o fenômeno observado por Fanon (2008).

Para Sartre (1997), um progresso significativo do pensamento moderno foi superar dualismos que faziam parte da filosofia tradicional, como a ideia de haver um ser interior e outro exterior, que o reduz à aparência. Substituímos então, esse dualismo pelo fenômeno: uma série de aparições do objeto.

Desde Platão (2001), em sua célebre alegoria da caverna, acreditamos, durante, que a aparência não configurava o real Ser. Em vez disso, a aparência ocultava a verdadeira essência que não vinha, jamais, à tona, estando sempre camuflada. O pensamento moderno extinguiu o “ser-detrás-da-aparência” (SARTRE, 1997, p. 16).

Ancorado na fenomenologia de Husserl – apesar de, posteriormente, vir a criticar –, Sartre nos diz que as aparições são já o Ser; “o fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse ele sim o absoluto [...]. A aparência não esconde a essência: ela é a essência” (SARTRE, 1997, p. 16). Desse modo, a essência do sujeito não se encontra no fundo do seu íntimo e, muito menos, trata-se de algo natural ou de um dom inato.

Entretanto, a superação da dicotomia ser/aparecer acabou gerando outra questão e agora estamos diante de um *loop* do fenômeno. Pois bem, cada aparição do existente comporta intermináveis perspectivas: onde, quando, como etc, e: “O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (SARTRE, 1997, p. 17); logo, aqui surge um novo dualismo: infinito *versus* finito. Essa relação aponta para uma constatação relevante: é certo que não há um Ser dissimulado que veiculado pela aparência e um Ser real ocultado no íntimo do sujeito; porém, há o Ser do fenômeno, assim como há fora do fenômeno. Em outras palavras, a aparição manifesta o Ser, mas nunca em sua integridade, assim surge a ideia do “Ser-que-não-

aparece”, o que nos leva a transcender o fenômeno, e notem que a aparição não está à frente do Ser, de modo que o esconda. Diferentemente, a aparição remete ao ser e sugere um ser que está além – não atrás – do fenômeno.

O objeto é o meio pelo qual o ser se manifesta, mas não possui em sua plenitude, pois o ser também está fora do objeto e até perante a própria ausência. Diferenciamos, portanto, Ser de essência: se um objeto pressupõe uma razão de existir, um sentido, logo isso sugere essência; agora, o Ser do objeto não é a mesma coisa que o sentido dele, já que: “O Ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 1997, 19 – 20). Em outras palavras: a essência é aquilo já desvelado e o Ser o há de se desvelar.

A força da influência da fenomenologia husserliana sobre Sartre, identifica-se no mesmo ponto em que ele diverge de Husserl. Trata-se da ideia da consciência e a intencionalidade dessa. Lançamo-nos às coisas de maneira intencional e percebemos, enquanto consciência em movimento, sempre consciência de algo. Sartre concorda ao ver nisso a possibilidade de liberdade, mas rompe com Husserl quando o alemão entende a consciência como algo repleto do Em-Si, limitando-a novamente. A partir de então, Sartre desenvolve a seu pensamento existencialista: conhecer é um processo, logo, o Ser é algo processual, que não está dado. E essa concepção de consciência é indispensável para desenvolver o raciocínio que nos leva ao acesso do que seria o Ser para Sartre:

Nós, captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta, um pensamento que não se dá como representação ou como significação dos pensamentos expressados, mas é captado diretamente enquanto é - e este modo de captação não é o fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser. (SARTRE, 1997, p. 29).

Sartre distancia-se de Husserl quando rejeita a ideia do Ego centralizado, o que configura um retrocesso, uma vez que substancializa a consciência. Ele prefere manter-se no caminho da intencionalidade e diz que é preciso limpar a consciência do que a torna densa. Dessa maneira: “A consciência é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 1997, p. 34), logo, significa que ela não existe fora dessa relação, e isso invalida o existir de uma subjetividade “pura”. Assim, a consciência é o Nada, e esse vazio proporcionará uma relação mais fielmente entre a consciência e as coisas. “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência

e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (SARTRE, 1997, p. 22).

Esse nada em direção a algo é o que Sartre chama de consciência do Para-Si, contrapondo-se ao Em-Si, um Ego essencialista. O Ser-para-si, leiamos como o Si que está fora. Além disso, reparemos que o Si não é algo que habita a nossa interioridade, como propunha os cartesianos; o Si está além do objeto, logo, o Ser-para-si se trata de um movimento da consciência para fora em direção a Si. Aqui chegamos no ineditismo do pensamento sartreano: o sujeito não é algo essencialista, determinado pela sua essência, o “homem” sequer detém a essência, ele é um projeto em direção a essa essência, que se encontra fora de si mesmo. Ele é a consciência e, portanto, não há um Ser determinado, definido. O “homem” não é alguma coisa, mas aquilo que se projeta indefinidamente: Ser-para-si. Ele é um sempre tornar-se, na medida em que se relaciona com o mundo e uma vez que interroga esse mundo. “A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos nesse caso, como um ser que faz surgir o nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser.” (SARTRE, 1997, p. 66). A óptica de Achille Mbembe (2014, p. 14-15), bastante crítica ao sujeito do Existencialismo, passa a demarcar o tom da nossa conversa, e é ela a que lemos a seguir:

Apenas um entre os outros animais não tem nenhuma essência própria a proteger ou salvaguardar. Não tem, a priori, nenhum limite para a modificação da sua estrutura biológica e genética. Distingue-se, em vários aspectos, do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização. Em primeiro lugar é um indivíduo aprisionado em seu desejo. A sua felicidade depende quase que exclusivamente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferece-la num mercado como produto de troca. Sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla aplicação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e a sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo). *Este homem coisa, homem máquina, homem código e homem fluxo*, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas de mercado sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar os outros para otimizar sua quota-parte de felicidade. Condenado a aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita – tornar-se outro.



Antes de continuarmos, uma ressalva: usamos termo “homem”, propositalmente enquanto estivemos tratando da filosofia de Sartre. O uso desse termo para se referir ao sujeito nos incomoda, pois demarca o gênero masculino e coloca a mulher e as pessoas não-binárias na invisibilidade que este trabalho denuncia. Além do mais, este “homem” é o branco europeu, por isso, sempre que esse termo apareceu e vir a aparecer, a não ser em uma citação direta, ele esteve e estará entre aspas. O que queremos dizer é que o Existencialismo, *a priori*, é francês e é branco, e é, provavelmente, o sujeito da citação acima, que está livre para construir a própria essência como bem queira, embora influenciado pelo neoliberalismo, pois esse não está preso a raça, pelo contrário, ela é denunciada pela epiderme. Então, a questão que nos motivou a fazer esta revisão do Existencialismo é a seguinte: uma vez que o(a) Negro(a) é a sua aparência, ele(a) é livre para construir a própria essência? Se sim, sem dúvida alguma, o caminho é bem mais longo e tortuoso, como tentaremos mostrar a partir de agora.

Fanon diz na prece final de seu primeiro livro: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, 2008, p. 191); quer dizer, é ao questionar o mundo que o “homem” se coloca entre o Ser e o Nada. E assim devemos considerar o fato de Ser e o fato de não-ser. O nada, por sua vez, é ruptura, que também é liberdade: “A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (FANON, 2008, p. 72).

Sartre libertou o sujeito, Fanon o sujeito negro, pois a liberdade do negro passa antes pela desalienação que o psiquiatra realiza em *Pele negra, máscaras brancas* (2008). O título dessa obra, a princípio, seria *Ensaio sobre a desalienação do homem negro*, e isso diz muito sobre a intenção do texto e a quem ele se destina. O alvo são seus irmãos e irmãs de cor, não o “selvagem do mato” (FANON, 2008, p. 29), pois, segundo o autor, “para ele [o ‘selvagem’], certos elementos ainda não se tornaram significativos” (FANON, 2008, p. 29). O negro que não teve contato com a metrópole “ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro” (FANON, 2008, p. 104). Fanon dirige-se aos negros, que, assim como ele, estiveram cara a cara com o racismo, e propõe investigar a postura deles diante do mundo dos brancos, além de apontar as atitudes, as quais descreverá no decorrer da obra, tomadas pelo “preto moderno”, “o negro evoluído” (FANON, 2008, p. 30), “os estudantes, os operários, os cafetões de Pigalle ou de Marselha” (FANON, 2008, p.

29). Esses não requisitaram essa obra e até se incomodaram, pois estavam sob o efeito da alienação causada pelo olhar inquisidor do branco.

Logo na introdução, Fanon sugere fazer uma revisão do humanismo, o mesmo criticado por Sartre no prefácio de *Os condenados da terra* (1997) anos mais tarde. Essa revisão passa pela negação, que libertará o negro dos complexos neuróticos que o humanismo tradicional causou, e que não contempla a existência negra. A esse propósito, Fanon nos oferece um raciocínio que pode nos levar a entender o porquê e diz: “mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o homem negro não é um homem” (FANON, 2008, p. 26). Tal afirmação é tanto quanto polêmica, mas que traz importantes significados, e ele prossegue: “O negro é um homem negro, isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo”(FANON, 2008, p. 26).

Vejamos a seguinte citação feita por Fanon, que nos ajudará a entender a diferença entre o existir do branco e o existir do negro:

Eles (os judeus) deixaram-se envenenar por uma certa representação que os outros fizeram deles e vivem com receio de que seus atos correspondam a ela; assim poderíamos dizer que sua conduta é perpetuamente sobre determinada pelo interior. (SARTRE, 1968, apud FANON, 2008, p. 108).

Pois bem, os judeus também foram vítimas do racismo, mesmo assim, ser judeu ainda não é a mesma coisa que ser negro, uma vez que a existência e a aparência do negro não podem estar fora um do outro. Ser negro e aparecer negro é a mesma coisa, já “o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é” (FANON, 2008, p. 108), pois ainda se trata de um homem branco. Então, existência dele é concebida a partir do seu interior:

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. (FANON, 2008, p. 108).

Um negro é determinado imediatamente pela aparência, mas fiquemos atentos a um preconceito: quando dizemos que alguém de pele escura foi tratado de maneira

discriminatória porque foi julgado pela aparência, estamos caindo em um equívoco, pois é como admitir que existe um ser diferente do aparecer, um negro de alma branca, por exemplo. E como já vimos, essa dicotomia foi superada pela fenomenologia: somos aquilo que aparentamos ser. Julgar um negro pela a aparência só é um problema na medida em que os critérios para dizer que uma aparência é boa ou ruim, feia ou bonita, civilizada ou selvagem, estão permeados pelo racismo, pelos preconceitos ocidentais, pela alienação do mundo branco. E essa alienação atinge diretamente o sujeito negro.

O negro alienado seguirá por dois caminhos que a ele foram oferecidos historicamente: o caminho das máscaras brancas, que usará para embranquecer, e exaltar assim tudo aquilo que fizer parte do mundo do outro, desde a linguagem, a cultura, o jeito de se comportar, tudo isso em detrimento daquilo que vem dos seus irmãos de cor; ou em oposição ao mundo branco, voltar-se-á para a própria negritude, por exaltar tradições antigas que já não correspondem a sua realidade, em busca de uma identidade negra que mostre ao branco o quanto ele é formidável. Dois caminhos alienantes que levam em consideração a inferioridade do sujeito negro. Fanon é impiedoso: “para nós, aquele que adora o preto é tão ‘doente’ quanto aquele que o execra” (FANON, 2008, p. 26), e conclui: “o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (FANON, 2008, p. 26).

O autor, com a narrativa visceral em primeira pessoa, descreve os processos alienantes que coloca o homem de cor nesse “buraco negro” (FANON, 2008, p. 30). Conta as experiências de um personagem que saiu das Antilhas, onde era apenas um homem, para sê-lo na metrópole. Ao chegar em um mundo cindido em dois, encontra-se entre o branco e o preto, o bem e o mal, o belo e o feio. Uma criança aponta-o na rua com espanto. No trem, ninguém senta ao seu lado. Caso alguém o elogie, elogia-o apesar de sua negrura. É atravessado pelo olhar do outro, “olhe o preto, olhe o preto [...] o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto!” (FANON, 2008, p. 107). Ou então: “olhe, ele é bonito, esse preto” (FANON, 2008, p. 107).

A partir desse momento, o homem negro procurará amenizar sua condição usando as máscaras brancas. No decorrer do livro, o autor evidencia o que são as máscaras, e aqui, a fim de resumi-las, basta que citemos os títulos de alguns capítulos: “O negro e a linguagem”, “a mulher de cor e o branco” e “o homem de cor e a branca”.

São suficientes para entendermos como e quais são os mecanismos usados no processo de embranquecimento. As máscaras, vez ou outra, darão a sensação que o desejo de ser branco é correspondido. Porém, não importa, pois racismo não cessa apesar dos esforços para ser menos negro:

No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem! O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse. (FANON, 2008, p. 107).

Rejeitado entre os brancos, o homem negro parte para o combate: “desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como negro” (FANON, 2008, p. 108). Isso significa voltar-se para a negritude em uma manobra narcisista, opondo-se ao outro, pois preso na condição de negro, o alienado imagina que deve declarar guerra ao branco. Assumir a negritude de maneira radical, para o homem negro alienado, seria uma afirmação que reabilitaria sua autoestima. Ele se esconderá em uma coletividade, em detrimento da própria subjetividade, e deixará de ser um homem negro para ser o homem negro:

E eis o preto reabilitado, “alerta no posto de comando”, governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, “poroso a todos os suspiros do mundo”. Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. (FANON, 2008, p. 117).

O segundo caminho da alienação também significa usar máscaras, dessa vez, as máscaras negras, que consistem, de certa forma, vestir o negro com os mitos estimulados na metrópole. Nesses termos, o homem negro não passará de um fetiche para o *bel prazer* do mundo branco, coisa para inglês ver, apaixonado e sensível perante a imponente industrialização do outro, ou seja, um mito. Sobre isso, Neusa Santos Sousa nos diz que:

O “privilegio da sensibilidade” que se materializa na musicalidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e extraordinário potência e desempenho sexuais, são atributos que revelam um falso

reconhecimento da suposta superioridade negra. Todos estes “dons” estão associados à “irracionalidade” e “primitivismo” do negro em oposição a “racionalidade” e “refinamento” do branco. Quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco. (SOUSA, 1983, p 30).

“O negro fechado em sua negrura” (FANON, 2008, p. 27) nos remete ao Ser Em-Si, e é o próprio Fanon que cita Sartre, ao perceber as prisões do homem de cor. O negro não é a máscara branca, na mesma medida em que não é a máscara negra. O que chamamos de máscaras são as ilusões da consciência espessa, fixa, contrária da consciência que conduz à libertação, e sobre isso, Fanon (2008, p. 122) expressa:

Em termos de consciência, a consciência negra se considera como densidade absoluta, plena de si própria, etapa anterior a toda fenda, a qualquer abolição de si pelo desejo. Jean-Paul Sartre, neste estudo, destruiu o entusiasmo negro. Contra o devir histórico, deveríamos opor a imprevisibilidade. Eu tinha necessidade de me perder absolutamente na negritude. Talvez um dia, no seio desse romantismo doloroso...

Fanon dirá que Sartre eliminou a possibilidade de o negro resgatar o próprio ser através da negritude, pois ele não está lá, já que a negritude mascara o ser do negro, assim como o embraquecimento: “Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado” (FANON, 2008, p. 124). Lembremos o que diz a máxima do Existencialismo sobre o homem estar condenado a liberdade, quer dizer: está abandonado a sua própria existência, entregue ao seu próprio devir, pois ele não é o negro, mas um negro, “entre o Nada e o Infinito”. Contudo, a libertação passa pela alienação, porque é a partir da apreensão de si pelo olhar do outro que começa o movimento da negação. Isso é o que faz Fanon, ao usar a alienação do homem negro, como impulso para a liberdade dele.

#### 4 A TRANSPARÊNCIA DE OS TRANSPARENTES

A transparência, assim como a “subalternidade” (SPIVAK, 2010), não é uma identidade, é uma posição. Ou seja, o sujeito pode deixar de ocupar o lugar do subalterno a partir do momento em que é capaz de completar o ato de fala (falar e ser ouvido). Consequentemente, os sujeitos localizados nas camadas mais baixas, às margens dos mercados e da representação política, ocupam a posição de subalternidade, logo, o lugar da transparência. O transparente é aquele(a) que não pode ser ouvido(a), que não pode se representar, como as personagens da obra de Ondjaki (2013).

A nossa inquietação diante desse romance do angolano Ondjaki, fez com que iniciássemos esta pesquisa ainda no período de graduação e rendeu-nos uma monografia, cujo título é: *As transparências do Ser: Uma análise existencialista no romance Os transparentes de Ondjaki* (2016), sobre a metáfora que o personagem Odonato representava no seio daquela sociedade da cidade de Luanda descrita na obra. À luz do Existencialismo, chegamos a alguns resultados provisórios, que exporemos no decorrer deste trabalho, mas que não foram bastantes para nos acalantar e, assim, seguir adiante. Desse modo, o que pretendemos é dar andamento a uma pesquisa, por acreditar que a maturidade possa nos levar às respostas que ainda não atingimos. Estivemos até então discorrendo sobre a liberdade, que tanto Sartre quanto Fanon – os pensadores mais recorrentes do nosso trabalho – perseguiram em seus estudos. Sartre libertou o sujeito, já Fanon, com seu ensaio sobre a desalienação do negro, não mediu esforços para libertar o sujeito de cor das prisões que o racismo o fez criar. Podemos direcionar as teorias mostradas até agora para personagens que se encontram da literatura pós-colonial representada aqui pelo romance *Os transparentes* (2013), de Ondjaki.

Desta obra, saltam-nos aos olhos fenômenos que nos fazem questionar a sociedade. E a literatura nos oferece essa representação verossímil da vida real: como se fosse uma lupa, ela aproxima de nossas vistas aquilo que o cotidiano torna distante. Imaginem um homem, que de tanto sentir fome, já não a sente, e por não comer, torna-se tão magro que se dilui no espaço, passa a ser transparente. Imaginem um outro homem que por ter visto mais feiuras do que belezas, desistiu de enxergar e agora é cego por ter desaprendido a ver. Um mudo que falando, prefere calar-se, e

sua única função é descascar batatas continuamente. Imaginem, por fim, pessoas habituadas com as mais adversas situações, encarando com normalidade as próprias enfermidades e sofrimentos. Por outro lado, no topo da pirâmide social, um empresário ambiciona ter a posse da água potável do país e os funcionários corruptos do governo abusam de suas autoridades para humilhar e extorquir os pobres. A ambição capitalista atenta contra o direito à moradia e à segurança dos cidadãos ao fazer a exploração inadequada de petróleo no coração da cidade, acometendo-a a uma explosão, que incendeia, junto com ela, seus moradores mais vulneráveis: os transparentes.

Dissemos que os transparentes são aquelas pessoas que diante das adversidades, ao invés de reagirem, adaptam-se. Enxergamos que a conivência do oprimido torna o papel do opressor ainda mais facilitado, pois assim não há resistência. Ser transparente é a condição do sujeito passivo que se deixa dominar pelo outro, em assumir as fraquezas como se fizessem parte de uma condição natural da própria existência, que, por sua vez, está predestinada ao fracasso. No momento em que as pessoas são levadas a pensarem dessa maneira, contribuem para a conservação de um sistema que oprime e impede que os oprimidos possam se libertar. Sobre isso, Sartre, em seu famoso *Existencialismo é um humanismo* (2012), ao se defender da acusação de pregar o pessimismo, diz que “o covarde se faz covarde e o herói se faz herói. Existe sempre uma possibilidade para o covarde deixar de ser covarde e para o herói deixar de ser herói” (SARTRE, 2012, p.33). Não seremos tão duros como Sartre a ponto de chamarmos nossos personagens de covardes, ainda que eles se enquadrem assim, e mesmo que se chamássemos dessa maneira – fosse com base no que o filósofo diz sobre descrever um covarde:

Quando [o existencialista] descreve um covarde declara que este é responsável pela sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro de covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas sim porque se modelou um covarde por meio de seus atos. (SARTRE, 2012, p. 32).

–, preferimos dizer que são pessimistas a ponto de se acomodarem com o estado de suas vidas, afinal de contas, não podemos esquecer que estamos perante anos de exploração e submissão. Isso nos faz pensar no que diz Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011), sobre os sintomas do imperialismo se confundirem com os

sintomas do colonialismo, que levam o outro ao convencimento da necessidade da dominação.

Nossos personagens acreditam que a má sorte, a condição social, o desemprego, as dificuldades impostas por terceiros, fazem com que não tenham condições de insurgirem. Isso é o que diz Odonato durante um diálogo com esposa Xilisbaba dele: “não somos transparentes por não comer... nós somos transparentes porque somos pobres” (ONDJAKI, 2013, p. 190). Assim, o pobre é destinado a ser transparente, pois nasceu para sê-lo, desse jeito se torna cômodo não agir; uma maneira mais fácil de aceitar o duro destino. O que fazer para mudar algo que não pode ser alterado? Para Odonato, nada há a fazer! ele é assim, porque nasceu assim, não valeria a pena medir esforços, é transparente porque é pobre, e não é sua culpa ser pobre, por conseguinte, não está sob sua responsabilidade fazer com que deixe de ser transparente. Para contradizer tudo isso, Sartre (2012) nos traz a “dureza otimista” do Existencialismo, pois, ao que Odonato atribui a própria transparência, Sartre (2012, p. 32) atribuiria ao ato de “renunciar ou ceder”.

Traremos algumas renúncias que tornam as personagens dessa obra transparentes, a começar pelo CamaradaMudo, chamado assim por todos do prédio, não porque sofre de alguma deficiência física que o impeça de falar, mas, por opção própria, renunciou a voz. Comunica-se em monossílabos com os vizinhos e descasca batatas o dia inteiro. Vive a escutar discos de *jazz* e adaptou-se a uma doença crônica conhecida em Angola como *catolotolo*, semelhante à *Chikungunya*. Vejamos:

no quinto andar vivia o CamaradaMudo, prestável e silencioso, excelente cozinheiro devido ao seu modo secreto de preparar o carvão, sobretudo no caso de haver carvão

[...]

o CamaradaMudo estava sentado à porta a descascar batatas e cebolas, dois sacos enormes, e Amarelinha espantou-se, uma vez mais, com a paciência daquele homem para executar a tarefa todos sabiam que em matéria de descascar o CamaradaMudo era inalcançável e perfeccionista  
- bom dia – murmurou (ONDJAKI, 2013, p. 20-21).

Um dia, esse personagem recebeu a visita do Carteiro, que lhe trazia uma carta sobre a qual o narrador não dá detalhes, e isso nos deixa a mercê de divagações acerca do remetente. CamaradaMudo nunca recebera encomenda alguma, um fato que nos expõe seu desolamento com o mundo exterior ao prédio que dividia com os



vizinhos. O estranhamento perante a correspondência parte dele próprio: “deve ser engano, ninguém nunca me escreveu uma carta” (ONDJAKI, 2013, p. 28), e apesar de estranhar, não se entusiasma com a novidade. Observemos esse momento:

o CamaradaMudo seguia descascando batatas a um ritmo feminino, o seu olhar fugiu para tão longe que o Carteiro não pôde mais duvidar de que o homem ali sentado, com a faca na mão e um montão de batatas por descascar, de facto, não via muito bem e já não o via ficasse ele ali especado, desatasse ele a correr ou a gritar, entrasse ele em casa ou não  
 – com sua licença - balbuciou o Carteiro, entrando no apartamento  
 [...] o som do trompete massajou-lhe o ombro, assobiou-lhe delicadamente nos ouvidos suados, fê-lo sentar-se e encontrar outro copo cheio de água, olhou para a porta, vislumbrou os gestos resolutos, treinados e cortantes do CamaradaMudo, viu que o seu joelho se movia para o lado a um ritmo compassado que não era o da música  
 – posso atacar este copo de água?  
 o silêncio dizia que sim (ONDJAKI, 2013, p. 28).

Diante do exposto, é notável a passividade desse personagem ante a presença do Carteiro. Notamos também que o comportamento dele permanece o mesmo durante todo o romance, acostumando-se, inclusive, com seu problema de saúde:

o homem tinha uma espécie de pacto secreto com o “catolotolo”, modalidade de febres e incômodos que, sem tratamento, acompanham o paciente durante anos, desaparecendo e trazendo de volta os sintomas  
 – catolotolo teimoso – sorriu devagar o CamaradaMudo – diagnosticado já pelos médicos..., é maka crônica. (ONDJAKI, 2013, p. 30).

Mais tarde, durante um jogo em que a vizinhança confessa uns aos outros as próprias intimidades, CamaradaMudo demonstra mais uma vez disposição a se acostumar com que lhe atribuído:

de tanto me chamarem o nome de CamaradaMudo, quase esqueci o meu nome. Para dizer a verdade, de cada dia procuro ainda só outro dia. de gostar, é mesmo só a música. de descascar pode ser batatas, cebolas, fruta, como coco ou outras, e ainda coisas de ter paciência. (ONDJAKI, 2013, p. 182).

Quando questionado sobre alguma novidade, ele diz:

...mesmo ultimamente, esse camarada Carteiro que me visita com as cartas dele... anda a me trazer umas cartas que até nem são para mim, mas é que ele diz que devem ser para mim... e me lê... é isto que eu vinha dizer. (ONDJAKI, 2013, p. 183).

CamaradaMudo acostumou-se a não contestar nada, não se incomoda nem se dispõe a questionar. O Carteiro entrega-o cartas que não lhe pertencem, mas a quietude de CamaradaMudo não o permite recusar as correspondências. Quer dizer, ele já não projeta o futuro a longo prazo, e o único prazer dele, além ouvir músicas nostálgicas, é descascar batatas e outros alimentos. Faz isso mecanicamente, como se as próprias mãos não dependessem de seus comandos cerebrais. Esse personagem é um dos que chamam atenção no romance pela falta de ambição e a felicidade com que aceita tudo aquilo que lhe é imposto.

Outra figura que nos inquieta pelo mesmo motivo é o vizinho Edú. Esse também se limita ao interior do prédio em que mora e acostumou-se com uma enfermidade recusando tratamento. Antes da doença, era um boêmio, frequentava festas que duravam dois dias e nas quais bebia, comia e dançava com habilidade. Em uma dessas festas, conquistou, através de passos de dança e da boa lábia, sua esposa Nelucha, que “tinha um sorriso aberto de dentes bonitos e lábios carnudos a desenharem a vida ao som de cada gargalhada” (ONDJAKI, 2013, p. 39). Agora, Edú vê o mundo através da janela do próprio apartamento. Em matéria de desolamento, entende-se com CamaradaMudo e dividem, ambos, a solidão. Observemos o trecho:

Edu regressava lentamente do quinto andar, trazia na mão o termómetro emprestado do CamaradaMudo, arrastava os pés movimentando-se em câmara lenta como um desenho animado que, de tão lento, não conseguia divertir as crianças  
 – outra vez com febre, Edú?  
 – até não  
 – então foste buscar o termómetro para quê?  
 – para depois o Mudo ter que vir cá buscar, se não se ele fica lá em cima sozinho e eu também, assim temos uma desculpa de conversa. (ONDJAKI, 2013, p. 40).

O termómetro que media a febre é o assunto em comum entre os dois personagens acostumados com suas doenças a ponto de já não se incomodarem. E com a doença, vem a solidão, pois se torna difícil a simples tarefa de sair de casa. CamaradaMudo e Edú representam muitas pessoas que vivem em condições ruins na

nossa sociedade, as quais, como se fossem transparentes, são negligenciadas pelo poder público que não oferece um serviço de saúde de qualidade e acessível. Fato que leva muitos cidadãos a descuidarem de si mesmos, comprometendo a qualidade e abreviando a vida. Saibamos mais sobre Edu:

[Ele] vivia permanentemente no quarto andar, e o trajeto mais longo que fazia era do interior do seu apartamento até ao corredor, para fumar e respirar o ar poluído de Luanda, caminhava com dificuldade [...] tinha uma gigantesca hérnia junto ao testículo esquerdo, aquilo que usa chamar-se mbumbi, que alterava de tamanho conforme as tendências climatéricas mas obedecendo também a fatores psicossomáticos, motivo pelo qual era visitado por variada gama de estudiosos, desde as áreas exatas à sociais, passando também pelos metafísicos, os curandeiros e até alguns curiosos. Segundo se dizia, não aceitara os convites de angolanos, suecos ou cubanos para fazer a operação porque ninguém lhe oferecera ainda uma quantia que pudesse cobrir-lhe o medo  
 – além do mais, já estou habituado assim: cada um é como cada qual. (ONDJAKI, 2013, p. 20).

Ciente do seu estado de saúde, Edu prefere conviver com a hérnia a aceitar os tratamentos oferecidos por estudiosos de diversas áreas, pois nenhum valor em dinheiro oferecido, ele julgou superior ao medo que sente e ao esforço de ter que sair do seu comodismo, embora esteja em uma condição bastante incômoda. Quando uma vizinha lhe pergunta sobre as melhoras, ele responde semelhantemente ao CamaradaMudo, em um tom conformado: “melhor já não fico. pior também não tenho estado” (ONDJAKI, 2013, p. 19). Poderíamos pensar que o interesse dos médicos de diversas partes, pelo caso de Edú, configura apatia e solidariedade ao próximo dentro dessa obra. Porém, o que, na verdade, ocorre é uma valorização, não ao homem, mas à doença desse, considerando sua peculiaridade, pois a vida de Edú e o seu conforto, que não está em questão. A esposa também nos dá a impressão que a hérnia é mais importante que o próprio Edú, a partir do momento em que Nelucha, depois de insistir em vão para que ele aceitasse os convites dos médicos, resolve convencê-lo a usar a hérnia para fins midiáticos:

– sim, tu podias fazer uma turnê, em vez de os médicos virem cá, nós que íamos lá... visitar clínicas, jornais, televisões, e assim íamos conhecer outros países  
 [...]  
 – não íamos pagar nada, a minha irmã já me disse, eles é que pagam as despesas e se te quiserem operar, tu dizes que gostarias de ver

outro médico e lá vamos nós para outro país. a minha irmã tem experiência de organização de eventos, ela pode ser a nossa agente. (ONDJAKI, 2013, p. 46).

Nelucha enxerga na doença do marido a possibilidade de fazer turismos, mesmo que isso possa provocar desconforto em Edu e piorar a saúde dele. Isso nos remete ao fato de que muitas pessoas só são vistas através de suas infelicidades na nossa sociedade do espetáculo: “O espetáculo é o dinheiro que se olha somente, pois nele é já a totalidade do uso que se trocou com a totalidade da representação abstrata. O espetáculo não é somente o servidor do pseudo-uso, é já, em si próprio, o pseudo-uso da vida.” (DEBORD, 1997, p. 37).

A mulher de Edu, tenta convencê-lo a usar seu problema para fins econômicos. Ganhar notoriedade e dinheiro através de anomalias físicas era algo bastante comum no século XIX, nos chamados “circos dos horrores”. Algo parecido é o que Nelucha propõe a Edu, que como sujeito é transparente, porém, a hérnia dele não. O doente, por sua vez, dedica o tempo a olhar pela janela.

O terceiro personagem que abordaremos com o fim de representar a transparência dentro da obra é o Cego. Para nós, ele corresponde aos sujeitos que são transparentes pela incapacidade de enxergar o mundo. Por sua vez, reparem que não nos referimos à deficiência visual de maneira literal, ou seja, para uma questão física, mas sim, uma cegueira metafórica, semelhante àquela de José Saramago, em *Ensaio sobre a cegueira* (1995), bem no sentido de cegos que vendo não veem. É desse personagem a primeira frase do romance, quando pede para o VendedorDeConchas, que está sempre consigo, diga-o a cor do fogo que os queima: “ainda me diz qual a cor desse fogo” (ONDJAKI, 2013, p. 9). Nada mais significativo para nossa interpretação sobre sujeitos tão passivos a ponto de serem transparentes, que o Cego perdido em meio a um incêndio.

O Cego sempre anda junto do VendedorDeConcha. Parece-nos que a deficiência visual daquele não é congênita, pois se trata de alguém, que por motivos não apresentados, supostamente, parou de enxergar completamente. Em muitas situações, temos a impressão que a visão do Cego funciona, mas como se ele não quisesse ver, permanecia cego. Observemos a situação dele:

o Cego sentia saudades das cores, de todas as cores

isso de algum dia ter visto o mundo era uma lembrança confusa – neblina de um sonho recentemente esquecido –, sentia dentro de si uma sólida saudade das cores, sabia imaginá-las, a quentura de um amarelo avermelhado, a tranquilidade de um azul céu, o rosa fresco da parte interna de um mamão, a brandura de um verde seco e até mesmo a simplicidade implacável do branco  
 – NganaZambi podia ainda me emprestar uma luz, de vez em quando só, nem que eu sempre tivesse a fingir que era ainda cego. (ONDJAKI, 2013, p. 57).

Odonato, personagem mais marcante, resume em seu corpo a metáfora da transparência que atinge, de maneira geral, todos as outras personagens que descrevemos acima. No decorrer da trama, ele se torna gradualmente invisível, tanto que chega ao ponto de desaparecer completamente. O corpo de Odonato é a mudez do mudo, a impotência de Edu e a cegueira do Cego, tudo isso levado até as últimas proporções. A dureza do cotidiano retirou desse homem todo o otimismo, depois “das dívidas contraídas [...], Odonato emagreceu para além dos limites regulares da penúria” (ONDJAKI, 2013, p. 15). A descrição do corpo de Odonato nos lembra “O homem do boné cinzento” (2010) de Murilo Rubião, que de tão magro, chega à desaparecer: “Os olhos fundos, a roupa sobrando no corpo esquelético e pequeno [...] Ele está ficando transparente” (RUBIÃO, 2010, p. 151).

Odonato já não conseguia arrumar emprego nem dinheiro, sua família passou a se alimentar através de doações e de alimentos que Xilisbada recolhia daquilo que os supermercados destinavam para o lixo. Odonato passou a se queixar disso: “agora comemos só aquilo que os outros já não querem” (ONDJAKI, 2013, p. 22), e isso passou a incomodá-lo a ponto de decidir renunciar a própria alimentação: “não vou comer mais, estou farto de sobras e de coisas dos outros” (ONDJAKI, 2013, p. 48). Parou de comer, de modo que sobrasse mais alimento para sua família. A partir dessa decisão, a personagem inicia seu processo de desaparecimento físico, tal qual descrito: “o sol, os seus feixes de luz viajantes de distância e imensidão sideral atravessavam o corpo daquele homem sem obedecer aos limites lógicos da sua anatomia” (ONDJAKI, 2013, p. 31). A seguir, é o próprio Odonato que descreve o processo que o levou à transparência física:

– começou com a fome. tinha fome e não tinha o que comer  
 [...]  
 – fui sendo impedido de fazer meu trabalho. fui sendo forçado a sair  
 [...] fui comendo cada vez menos para que os meus filhos pudessem comer o pouco que eu não comia [...] tive dores no início, fome dor de

estômago, mas era uma espécie de desistência, mas não lhe posso explicar muito porque não era um pensamento pesado. foi sendo... foi sendo. e a dada altura deixei de sentir fome, deixei até de sentir o estômago. passei a beber água e sentia-me bem. cada vez melhor. até ao dia [...] até ao dia em que as mãos começaram a ficar transparentes [...] achei justo  
 – não tem medo de morrer?  
 – acho que já passou o medo (ONDJAKI, 2013, p. 263 - 264).

A transparência de Odonato tem dois níveis. O primeiro, começa no plano social, quando a sociedade o ignora a ponto de ele não conseguir encontrar emprego. Nesse ponto, ele se identifica com uma parte da sociedade que é menos favorecida em suas necessidades básicas, por exemplo, a alimentação digna. Ele foi um funcionário público que perdeu o emprego e, a partir disso, a falta de dinheiro virou algo constante a ponto de contrair dívidas e tornar-se impotente quanto às atribuições de um chefe de família. A transparência social dele também é percebida quando ele procura pelo filho, chamado de CienteDoGrã – a representação do jovem que comete crimes –, que depois de ser ferido à tiro em tentativa de roubo, é levado pela polícia. Odonato começa uma verdadeira saga indo na delegacia em busca de respostas, mas é enganado e chantageado pelos policiais, que, sem saber sobre o que ele busca, prometem ajudá-lo em troca de marmitas. Nelas devem conter: “bife com batata frita! Disseram que se levases a mais lhes dão o resto ao teu filho” (ONDJAKI, 2013, p. 190). Mesmo fazendo o que os guardas mandam, Odonato nunca tem respostas certas sobre o filho, e em uma de suas idas à delegacia, descobre que, na verdade, CienteDoGrã já havia morrido:

– vim saber notícias de meu filho  
 – o cujo nome?  
 – é conhecido pelo nome de CienteDoGrã, chegou aqui ferido...  
 – então veio saber notícias do corpo?  
 – como, do corpo? - a voz de Odonato ficou tão transparente quanto o seu corpo  
 – o seu filho já foi despachado para o cemitério do Catorze há três dias, pensei que você soubesse... pensei que vinha buscar alguma declaração (ONDJAKI, 2013, p. 311).

A humilhação está sempre presente na relação entre os transparentes e as autoridades, mesmo diante da morte. Os guardas se divertiam e tiravam proveito do desespero de Odonato sem nenhuma empatia, e até com crueldade perante a

preocupação dele para com o filho. E essa humilhação faz parte do processo que torna Odonato transparente.

O psicólogo Fernando Braga Costa fez um estudo sobre a invisibilidade dos trabalhadores da limpeza urbana dentro do *campus* da USP e constatou resultados que poderemos aplicar facilmente a Odonato e as outras personagens da obra de Ondjaki. Dadas as devidas particularidades, podemos citar o que diz o psicólogo sobre o fenômeno que ele observou, mesmo que o estudo dele parta dos depoimentos dos garis, enquanto nós estamos lidando com personas fictícias – apesar de verossímeis –, mas que representam as classes mais baixas da sociedade. O que nós chamamos de transparência, ele chama de “invisibilidade pública”:

A invisibilidade pública - construção social e psíquica - tem a força de ressecar expressões corporais e simbólicas dos humanos então apagados. Pode abafar a voz e baixar o olhar. Pode endurecer o corpo e seus movimentos. Pode emudecer os sentimentos e fazer fraquejar a memória. Faz esmorecer – em todos estes níveis - o poder de aparição de alguém.

A invisibilidade pública é fundada e mantida por motivações sociais e psicológicas, por antagonismos de classe mais ou menos conscientes, mais ou menos inconscientes. (COSTA, 2008, p. 16).

Nessa descrição, vimos claramente que os gestos mecânicos do CamaradaMudo ao descascar batatas imerso no silêncio, colocam-no na condição de mais uma máquina no sistema, assim como os gestos de Odonato: “todos os seus gestos, o caminhar pela manhã, o coçar a cabeça enquanto lia o jornal encontrado na rua, vestir-se ou espreguiçar-se, todos esses gestos já não produziam ruído algum” (ONDJAKI, 2013, p. 15). Para Costa (2008), há dois atores sociais que fazem parte desse fenômeno: o “cego”, que é aquele que não vê o outro; e o apagado, que é ignorado, oprimido e humilhado

O cego e o apagado – os atores sociais amarrados em situações que configuram invisibilidade pública - não podem relaxar. O cego precisa sustentar sua cegueira, precisa continuamente abreviar a atenção para o subalterno, limitando-a ao que é indispensável para algum comando. O apagado, por sua vez, precisa continuamente reagir à escassa disposição do comandante, vencer a subserviência (senão por ações e palavras, por meio de sentimentos defensivos), se não quiser simplesmente entregar-se a um característico desânimo e perda de tônus que acompanham naturalmente o sentimento de si como de alguém sempre abaixo dos outros. (COSTA, 2008, p. 17).

Na nossa obra, temos “apagados”, que, como sinaliza a citação acima, se configuram como aqueles que aceitaram suas condições de invisíveis sem contestar. Para ilustrar o cego, podemos citar a figura dos guardas que enganam Odonato, valendo-se das posições de superioridade deles. São cegos por não quererem ver o sofrimento do outro e suas atitudes são institucionalizadas. As instituições, por sua vez, apagam os sujeitos.

O segundo nível da transparência de Odonato deriva do primeiro e atinge o seu corpo. Por ser um transparente na sociedade, ele se torna também transparente fisicamente; daí, configura-se nossa metáfora: a transparência física é simbólica, um elemento da criação literária de Ondjaki, que remete à invisibilidade social. A maestria do romancista nos leva facilmente de uma transparência a outra, o momento em que a partir da fome e da falta de comer, o personagem se torna um símbolo da subalternidade, pois ele representa muitos homens e mulheres que não são vistos nem ouvidos. Ao fazer um discurso aos seus vizinhos, Odonato expõe:

veio a falta de emprego, e de tanto procurar e sempre a não encontrar trabalho... um homem para de procurar para ficar em casa a pensar na vida e na família. no alimento da família. para evitar as despesas, come menos... um homem come menos para dar de comer aos filhos, como se fosse um passarinho... e aí me vieram as dores de estômago... e as dores de dentro, de uma pessoa ver que a crueldade dos dias, se não tem dinheiro, não tem como levar comer ou levar um filho ao hospital... e os dedos começaram a ficar transparentes... e as veias, e as mãos, os pés, os joelhos..., mas a fome foi passando: foi assim que comecei a aceitar as minhas transparências... deixei de ter fome e me sinto cada vez mais leve... estes são meus dias (ONDJAKI, 2013, p. 187-188).

É possível encontrar várias outras passagens como essa no romance. Momentos em que os vizinhos de Odonato e as pessoas que ele encontra nas ruas se espantam perante a magreza anormal dele, magreza essa que, de tão absurda, já era o início do processo de desaparecimento. Há um momento em que Odonato se espanta com a magreza de um cachorro:

– mas esse cão... assim bem magro... - Odonato parecia intrigado – ele não come?  
 – esse? – AvóTeta acaricou-lhe a cabeça e o lombo – esse cão come bué... nós é que não lhe damos! (ONDJAKI, 2013, p. 230).



A comparação é imediata, pois o cachorro só come quando alguém lhe dá comida, assim como o homem. Sobre tal questão, dissemos em nossa monografia (2016) que a transparência de Odonato representa a metáfora da transparência dos outros personagens; porém, para isso, não precisaríamos ir muito longe, afinal, ele próprio nos diz isso, ao confessar que “a transparência é um símbolo [...] um homem pode ser um povo, a sua imagem pode ser a do povo” (ONDJAKI, 2013, p. 265). E ele estava certo: o corpo dele é a expressão de uma parte da sociedade negligenciada, tratada como se fosse invisível. Observamos a metáfora ao analisar Odonato, pois ele reúne, de certa forma, as características observadas nos vizinhos: a transparência do seu corpo remete à mudez do CamaradaMudo, à impotência de Edú e à cegueira do Cego.

Podemos dizer, baseados em Lukács (2000), que há uma inadequação entre as almas e a realidade desses personagens; trata-se de uma relação entre a interioridade e um mundo exterior que esse teórico chama de “romantismo da desilusão” (LUKÁCS, 2000, p. 117). Há um conflito que desloca Odonato de seu mundo a ponto do indivíduo não conseguir mais existir perante as adversidades que a vida lhe apresenta. Diante da dureza do mundo, a vida já não tem correspondência e até já perdeu o sentido; e esses personagens estão completamente deslocados, renunciados e alheios: Edú olha a janela enquanto o CamaradaMudo ouve sem ouvir as músicas que soam no toca-discos velho, o Cego limita-se a caminhar guiado pelo VendedorDeConchas e Odonato desvanece. Porém, eles não agem, pois: “O tipo humano dessa estrutura anímica é em sua essência mais contemplativo que ativo” (LUKÁCS, 2000, p. 122).

Nesses termos, eles não assumem os direcionamentos de suas vidas, como propõe o Existencialismo, que “coloca o destino do homem nele mesmo” (SARTRE, 2012, p. 33). CamaradaMudo não contesta o fato de o Carteiro lhe entregar cartas que não são remetidas a ele e nem ao menos o seu nome sabemos, deixando-se ser chamado assim por simples conformismo. Edú cede às vontades da esposa. O cego percorre o caminho que seu guia percorrer. Odonato fica transparente em sua aparição. Há sempre “a evidência de que o fracasso é a consequência necessária de sua própria estrutura interna, de que ela, em sua melhor essência e em seu valor supremo, está fadada à morte” (LUKÁCS, 2000, p. 122). A maneira como esses sujeitos reagem ao mundo está relacionada com as suas transparências e o

comportamento é comum entre eles: a passividade. À Luz do Existencialismo, podemos levantar uma uma possível interpretação dessa inação, conforme as palavras de Sartre (2012, p. 30):

O quietismo é a atitude daqueles que dizem: “os outros podem fazer aquilo que eu não posso”. A doutrina que lhes apresento é exatamente o contrário do quietismo, pois ela afirma “só existe realidade na ação”; e ela vai ainda mais longe, acrescentando: “o homem não é nada mais do que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida”.

Odonato representa esse quietismo mostrado acima, e sua transparência se refere a perda total de suas capacidades existenciais, na medida em que ele para de reagir perante a vida. Em suas falas, podemos observar um tom de conformismo, como se tudo aquilo fosse natural a sua vida, natural à vida de pessoas que se encontram em situações complicadas assim como ele, e a única atitude é resignar-se, a aceitação. Toda a inação de Odonato é expressa pelo desaparecimento do seu corpo. Para Sartre (1997, p. 392):

O corpo manifesta bem minha contingência, inclusive não é senão esta contingência: os racionalistas cartesianos tinham razão de ficar impressionados com esta característica; com efeito, o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo. E Platão tampouco estava errado ao considerar o corpo como aquilo que individualiza a alma. Seria inútil, apenas, supor que a alma possa desgarrar-se desta individualização separando-se do corpo pela morte ou pelo pensamento puro, pois a alma é o corpo, na medida que o Para-si é sua própria individualização.

Isso quer dizer que não existimos fora do nosso corpo, comunicamo-nos e interagimos com o mundo através dele, sentimos e exteriorizamos as emoções com o nosso corpo. Se relembremos a discussão que Sartre intuiu sobre a fenomenologia, o corpo de Odonato remete exatamente aquilo que ele é: um Ser transparente, pois a aparência dele está relacionada com a sua essência. Agora é importante que seja dito: o homem não tem essência pré-determinada como ocorre com os outros objetos. Somos o Para-Si, devemos construir a essência que se encontra fora, não dentro de nós como se nos fosse inata. Nossa aparência faz parte de um projeto que nos dedicamos a ser, logo, existimos antes de termos uma essência. Se Odonato é um Ser transparente, é devido a ele próprio: “O corpo de Odonato era uma sombra fugidia

do que havia sido a vida inteira” (ONDJAKI, 2013, p. 255). Ele não nasceu transparente, nem determinado para sê-lo, mas deixou-se ser, na medida em que cedia. Ele já era transparente mesmo antes de ser desempregado, e até antes de parar de comer, pois atribui às suas ocupações dos tempos em que era funcionário público ao automatismo: “carimbar documentos... foi isso que matou os meus gestos redondos” (ONDJAKI, 2013, p. 22). Não o vemos agindo em nenhum momento, no sentido que Sartre entende o conceito de agir. Aliás, o único ato dele é o de renunciar e culpa sempre a vida.

Ao entendermos o romance, assim como nos propõe Lukács, como a “epopeia do mundo abandonado por deus” (LUKÁCS, 2000, p. 89), Odonato é um emblemático exemplo da personagem, cuja totalidade de desvanece perante o abandono. Igualmente, para Sartre, o homem está sozinho no mundo com a sua existência, e é dele a responsabilidade da vida. Diante do abandono, o homem se perde ou encontra algo para se ancorar, pois é incapaz de superar o peso de ser livre.

Ao atribuir à pobreza a sua transparência, Odonato corresponde a essa colocação, mas o Existencialismo pretende “colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência.” (SARTRE, 2012, p. 20). Essa responsabilidade traz junto consigo a angústia, que é o sintoma de que nossas atitudes estão relacionadas a nossa liberdade. É inevitável não haver a angústia no momento em que precisamos agir, pois nossos atos dizem respeito, não só, a nós mesmos, mas também aos outros que nos rodeiam. O existencialista dirá que “a angústia é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma. [...] Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 1997, p. 84). Ao tomar uma decisão, as consequências do ato atingirão outras pessoas, isso nos faz fugir, abster-se de agir ou atribuir à natureza, a Deus, aos outros, o móbil do nosso ato. Vejamos o caso de Odonato, que, a exemplo disso, ao aceitar sua transparência, deixa agir, tornando-se inativo. Além disso, aceita a transparência, mas não a assume, pois a atribui ao fato de ser pobre, não só ele, mas sua família e vizinhos, e a essa tentativa de fuga dar-se o nome de “má-fé” (SARTRE, 2012, p. 22). O incômodo da liberdade fará com que nós, o homem, encontremos motivos alheios para justificar nossas escolhas, e apesar de Odonato não escolher ser transparente, todavia, ele

escolhe não reagir e adapta-se ao seu estado, assim como Edú se adapta à hérnia e CamaradaMudo a mudez.

A população, de maneira geral, retratada nessa obra de Ondjaki, contempla-se na metáfora do corpo de Odonato, sendo conivente com a transparência social, sempre que não se levanta contra as injustiças que sofre. O governo representado é bem caricato em relação as lideranças corruptas e ambiciosas, visto que privatiza bens naturais, como a água potável – que fica sob a posse de um rico empresário chamado, não à toa, de DomCristalino –, causando problemas de abastecimento em toda a cidade. Notamos que as pessoas se mantêm inertes perante a privatização, quando o narrador diz que mesmo “habituação às constantes e mesmo radicais faltas de água, nunca Luanda sofrera, assim em silêncio geral, tanta e tão desordenada ausência do precioso líquido”. (ONDJAKI, 2013, p. 77). Entretanto com eventos que alegrem e aliviam as dores, momentaneamente, como as festas em que dançam com os velhos sapatos, as pessoas se tornam transparentes assim como o corpo do protagonista. Para o próprio Odonato, “o povo é transparente [...] não é todo o povo. há alguns que são transparentes. Acho que a cidade fala pelo meu corpo”. (ONDJAKI, 2013, p. 265).

Ancorada em dados reais do Instituto Nacional de Estatística sobre a verídica cidade de Luanda em 1995, Tania Macedo nos infere que Luanda se trata “de uma cidade de Terceiro Mundo com profundas contradições, já que o diferencial entre ganhos da população mais rica e os da mais pobre pode chegar a 37 vezes” (MACEDO, 2008, p. 13). Essa realidade supostamente é apresentada na obra ficcional de Ondjaki, quando observamos que as pessoas mais pobres sofriam caladas, enquanto os mais ricos colocavam em prática os próprios planos de enriquecimento:

entre os boatos que já corriam há algum tempo estavam a informação de que parte da recente crise no fornecimento de água era um complô feito por gente muito graúda, na tentativa vanguardista de privatizar o bem que, no futuro, seria o mais precioso dos recursos naturais no continente africano

nesse aspecto, e noutros, DomCristalino estava muito além do seu tempo e há anos que vinha fazendo movimentações políticas e jurídicas e tinha já conseguido privatizar montanhas com nascentes de alta qualidade e volumoso caudal, comprou vastas porções de terra justamente pensando no número de rios e riachos que as banhavam, sendo que assim, aos poucos, sem grande alarido, foi acumulando tantas ilhas de terreno que já se calculava que uma significativa parte

do país, rica em água, estava em seu nome ou no nome de familiares que viviam sob o seu nepótico domínio. (ONDJAKI, 2013, p. 155).

Paralelamente e em concomitância com isso, o governo põe em prática um audacioso plano que coloca em risco a segurança e a moradia das pessoas nas partes mais populosas da cidade. Em resumo, “tratava-se de intensas e variadas escavações no largo perímetro de Luanda”. (ONDJAKI, 2013, p. 160). Em nome do progresso, instaurou-se uma comissão que encontraria petróleo no coração da cidade, com a intervenção dos Estados Unidos, mas essas escavações causam danos ao solo e provocam tremores nos prédios de estruturas já bastante comprometidas pelo tempo, como é o caso do prédio em que moram nossos personagens. Todo o sistema hidráulico é arrancado e substituído pela tubulação por onde passará o petróleo, o dito “ouro negro”, que é apenas idealizado pela CIPEL: “Comissão Instaladora do Petróleo Encontrável em Luanda” (ONDJAKI, 2013, p. 66). Porém, quando todo um aparato midiático é montado para anunciar a inauguração do poço descoberto, ocorre a explosão que consome a cidade e seus moradores:

o fogo começou num curto-circuito no coração do largo da maianga, onde já haviam instalado muitos quilos de explosivos, para que mais tarde, programados, fariam o prometido espetáculos de fogos de artifício que o partido pagara e promovera  
 – ouviste isso?  
 - não ouço nada – respondeu a mulher  
 – parecia uma explosão  
 faíscas velozes acenderam o fogo, os túneis escavados, as horas de trabalho, os canos já instalados, a perigosa mistura de gases explosivos, todos estes materiais formavam um perfeito labirinto para os caminhos e a vontade do fogo  
 em poucos minutos o oxigênio foi conduzindo a chama e o calor foi descobrindo vias para se expressar  
 as explosões sucederam-se, os ruídos misturavam-se às memórias das gentes de Luanda (ONDJAKI, 2013, p. 384-385).

No entanto, enquanto o fatídico incêndio não acontecia, alheias, as pessoas seguiam suas vidas fazendo seus trabalhos e investidas que quase nunca davam certo. Os personagens agem sabidos da possibilidade de terem que “dar um jeito”, pois o conformismo é tão forte, que eles já devem contar com o fracasso, e se entregam antes de iniciarem as tarefas. Como expressa a fala de um dos personagens, durante uma conversa com o americano encarregado de estudar o solo a ser explorado na busca pelo petróleo: “tudo dá errado há muito tempo, Raago, não

te preocupe, depois a gente dá um jeito, este é o modo angolano de ir fazendo as coisas” (ONDJAKI, 2013, p. 288).

Página a página de *Os transparentes* (2013), lemos o quietismo referido por Sartre, e até uma certa ingenuidade, mas nesse momento é preciso apresentar o Esquerdista, personagem desconfiado e que está sempre a alertar os outros sobre “tá todo mundo distraído” (ONDJAKI, 2013, p. 236). Ele é um dos que questiona o ilusório progresso pregado nas mídias, já que é sintomático dos governos corruptos enganar a população e pregar um progresso falso para enriquecer apenas aqueles que já são ricos, como acontece no caso da privatização da água, o que tornará ainda mais sofrida a vida dos mais pobres, já que o acesso do bem natural será privilégio da minoria rica. Esse processo está diretamente ligada ao processo de transparência dentro do romance: aos pobres, negam-se a boa qualidade de vida, alimentação e também pretende-se negar a água. Na mesma medida, geralmente, a população se deixa levar pela propaganda montada. Durante uma conversa no bar, chamado Barca do Noé, ao tocar no assunto da privatização, um dos que bebem pergunta: “mas não é só a distribuição, para controlar melhor os canos e tal?” (ONDJAKI, 2013, p. 237), ao que o Esquerdista responde:

– acordem, homens... qual distribuição?! Então e o estado agora precisa que alguém do setor privado distribua a água? E nós ficamos calados, não é assim? O estado admite “eu não posso distribuir a água com qualidade, mas este senhor, que até já tem o nome tão Cristalino, ele sim pode? A partir de agora a água será bem distribuída, bem purificada! Viva a privatização da água!”

– durmam... – dizia o Esquerdista com ar irônico, e triste, e desapontado, e sério – durmam, enquanto vos enfiam o dedo no cu sem aparar as unhas... durmam enquanto vos anestesiaram com doses de suposta modernidade!, é carros lindos, é internetes que nem funcionam, é marginal nova com prédios construídos em areias dragadas sem pedir licença à Kianda, é furar o corpo da cidade sem querer ouvir os outros que já furaram o corpo das cidades deles, onde não deu certo... ouçam bem, dorminhocos, lá não deu certo, e aqui, porque somos estúpidos, cegos e coniventes, isto é porque somos globalmente corruptos, aqui a cidade vai ser furada, a água vai ser privatizada, o petróleo vai ser sugado sob as nossas casas, os nossos narizes, e as nossas dignidades... enquanto os políticos fingem que são políticos... enquanto o povo dorme... enquanto o pobre dorme... (ONDJAKI, 2013, p. 237).

A dicotomia dormir/acordar, citada pelo Esquerdista é pertinente para a nossa análise: o povo está dormindo quando deixa de enxergar como a privatização da água o afetará. O povo que dorme se deixa enganar pela classe dominante. O discurso do

Esquerdista provoca os que dormem para que acordem e vejam o que realmente está acontecendo. Na medida em que “dorminhocos” são os transparentes, revoltar-se contra as deliberações do governo e dos mais ricos, que os prejudicam, significa acordar, o que é começar a deixar a posição de transparente.

O Esquerdista é, na maioria das vezes, introspectivo e está sempre a fazer longas anotações em folhas que guardava em uma mala inseparável. Silencioso, bebe na Barca no Noé, que é um bar nostálgico, frequentado por boêmios há muito tempo, onde, misteriosamente, nunca falta cerveja gelada. É na barca que o Esquerdista esconde seus escritos, sobre os quais não sabemos do que se tratam, pouco tempo antes do incêndio começar, pois é “um dos lugares mais seguros de Luanda’ pensou” (ONDJAKI, 2013, p 380).

Assim como o Esquerdista, há outros personagens que representam uma quebra na transparência, apesar de também serem humilhados pelos mais ricos. É o caso da quitandeira MariaComForça, que assim como expressa o seu nome, ela sempre está demonstrando superação diante das dificuldades que enfrenta:

MariaComForça sentiu que devia invocar outras forças para aplacar as lágrimas da comadre, buscou com o olhar o rosto de Xilisbaba, adivinhou-lhe os traços, pressentiu que a tristeza pelo ar libertado pelas narinas, quis tomar-lhe o pulso mas o bombear do coração de Xilisbaba, pensando no marido isolado no topo do prédio, não era outra coisa que um silencioso murmúrio de veias  
– calma só, comadre... o fogo é como o vento, grita muito, mas tem voz pequenina. (ONDJAKI, 2013, p. 393).

Essa cena ocorre já no final do romance, quando a cidade está pegando fogo e Xilisbaba não conseguiu encontrar o marido transparente em meio ao incêndio, logo, MariaComForça aparece como um conforto, e isso quase todos em momentos críticos da obra. Ela também é oprimida pelos guardas, que se usam da autoridade de maneira abusiva e derrubam a barraca (quitanda) dela, como mostra o trecho: “MariaComForça viu-se impossibilitada de fazer mais do que assistir a tudo. um grupo de seis policiais, depois de pontapear os artigos que vendia, e de se deliciar, às gargalhadas, com comida que ela começara a grelhar” (ONDJAKI, 2013, p. 163). Para Tânia Macedo (2008), as quitandeiras são mulheres que carregam a responsabilidade de sustentar suas famílias, e na literatura, a autora nos diz que:

As quitadeiras dos romances, contos e novelas angolanos contemporâneos constituem verdadeiros símbolos do trabalho e da sagacidade, já que são responsáveis não apenas pelo equilíbrio da vida familiar, pela economia doméstica, mas também pela educação dos filhos. A força dessa personagem, com o perfil referido, pouco mudou nos últimos cinquenta anos da literatura angolana. (MACEDO, 2008, p. 126).

MariaComForça vai ao encontro dessa descrição, pois é ela que incentiva os outros personagens, inclusive o próprio marido, que tem o significativo nome JoãoDevagar, por tentar encontrar maneiras duvidosas de ganhar dinheiro, por exemplo, quando funda, no terraço do prédio, o cinema GaloCamões. A esposa dele, mesmo sabendo da fugacidade dos projetos, incentivava-o: “às vezes ocorria isto, em fins de tarde, mas, sobretudo depois de beber, JoãoDevagar deambulava oralmente por conceitos vãos e inacessíveis” (ONDJAKI, 2013, p. 149). Pouco tempo depois, ele revolve fundar uma igreja, cujo nome é IgrejaDaOvelhinhaSagrada, onde, em vez de dizerem amém, os fiéis dizem “amééé”. De projetos em projetos maus sucedidos, JoãoDevagar vive sendo extorquido pelos fiscais, que sempre arrumam uma maneira de cobrar algum tipo ilícito de propina. Em verdade, era MariaComForça que sustentava a família com a quitanda.

Nesse romance, através das personagens descritas como transparentes, parece vir à tona a ideia que figura na teoria sartreana, a de que o homem existe antes de ter uma essência. A existência do homem permite que ele, a partir da sua consciência, se diferencie de outros seres da natureza. Nas páginas de *Os transparentes* (2013), encontramos passagens em concordância com isso:

o pássaro migra, a baleia nada, o cavalo corre. nós imaginamos antes de migrar, podemos imaginar enquanto nadamos, e podemos descobrir novas e inúmeras maneiras de correr, imaginando. mesmo até para dominarmos o cavalo e fazê-lo correr conosco, tivemos que imaginar tudo antes. e isso faz parte da condição, bela, de sermos humanos, faz parte da nossa condição de seres livres. presos, reclusos, aflitos, no último instante dos nossos dias imaginamos... e é disso que a ciência e a humanidade precisam: imaginação (ONDJAKI, 2013, p. 120).

Na contramão do que dizem os críticos de Sartre, o Existencialismo não desconsidera a História, uma vez que supõe que o homem é um ser histórico, que age e reage historicamente, e a sua liberdade não independe da realidade, pois ela está condicionada à História; todavia, somos os agentes históricos. A intencionalidade da



consciência nos coloca em movimento, em direção ao projeto que nos interessa. Desse modo, diante da realidade adversa que nos é determinada pelo outro, podemos nos acomodar e viver em decorrência dessa, ou podemos, como Sartre nos mostra, transcender e trilhar outros caminhos. E isso tudo começa na imaginação.

O corpo de Odonato é o resultado daquilo que ele é a partir do olhar do outro e, conseqüentemente, aquilo que ele acredita ser. O projeto do Para-Si, por vezes, esbarra perante as limitações do corpo, assim, “o corpo é um instrumento da síntese” (SARTRE, 1997, p. 363), entre o nosso projeto e a realidade. A transparência física da personagem consiste na perda das capacidades existenciais levadas até às últimas conseqüências, pois o corpo permite ao homem ser-no-mundo. A fadiga do corpo, por exemplo, é inevitável quando um homem procura emprego durante o dia inteiro sem encontrar, e isso se repete dia a dia, como ocorreu com Odonato. Diante dos esforços físicos, o existencialista considera que “esses fatores podem contribuir para constituir a minha fadiga propriamente dita, mas não a maneira como padeço” (SARTRE, 1997, p. 566); logo, a fadiga não configura uma expressão da inferioridade, como sinal de fraqueza. Padecer à fadiga ou reagir radicalmente a ela é o que diferencia a nossa existência no mundo.

A transparência retira do homem a autoestima e torna-o vulnerável e suscetível à violência, como ocorreu com Odonato. A partir de agora, debruçar-nos-emos sobre as causas, que também são conseqüências, da transparência. A violência sofrida pelas personagens em situações sociais inferiores nas relações com as classes mais altas.

## 5 A VIOLÊNCIA ATMOSFÉRICA NA LUANDA DE ONDJAKI<sup>1</sup>

O termo “violência atmosférica” é um empréstimo que tomamos de Fanon (1997). Segundo ele, é aquela que se instaura no ambiente, é “a violência à flor da pele” (FANON, 1997, p. 54), que há qualquer momento, ao menor sinal, e pelo mínimo motivo, ela se manifesta. Em suas próprias palavras é quando: “Instala-se uma atmosfera de drama em que cada qual quer provar que está pronto para tudo. É nessas circunstâncias que o golpe parte só, porque os nervos estão debilitados, o medo predomina e o gatilho é sensível” (FANON, 1997 p. 55).

Na obra *Os transparentes* (2013), buscamos mostrar como a violência observada por Fanon durante os anos de tensão na Argélia, também se manifesta na cidade de Luanda dos dias atuais, recriada por Ondjaki, na qual, assim como em outras grandes metrópoles, habitam todas as classes sociais, essas mostradas através de personagens que são substanciais para fazerem dessa trama uma representação das sociedades surgidas em meio a colonização.

Nessa cidade de trânsito “rizomático” (DELEUZE; GUATARRI, 1996) – disputado por viaturas ministeriais, motos de fabricação chinesa, *candongos* do transporte coletivo que circulam em condições legais ou mesmo fora da legalidade e transeuntes – vivem as pessoas em pleno processo de “globalização contemporânea” (HALL, 2003, p. 59). Nela há uma homogeneização das relações sociais: ricos e pobres, funcionários do alto e baixo escalão do governo, cambistas e quitadeiras dividem o mesmo ambiente e relacionam-se mediante suas respectivas atribuições de poder. Em outras palavras, o espaço/ambiente onde os personagens se movimentam não está mais separado entre colonos e colonizados de maneira estrita, como fora no tempo da colonização; agora, eles estão dividindo o mesmo espaço, mas isso, se por um lado enfraquece a dicotomia colonizado/colonizador apontada por Fanon (1997), não retira, entretanto, as estratégias de opressão e de inferiorização do Outro, bem como as suas consequências psicológicas tão bem observadas por ele. Desse modo, acreditamos que Fanon (1997) pode contribuir com nossa compreensão da narrativa de Ondjaki, sobretudo na caracterização das personagens.

---

<sup>1</sup> Durante a construção desta dissertação, este capítulo foi submetido e publicado com mesmo título na edição de número 21 (2018), da revista *Crioula* da USP. Encontra-se disponível no seguinte link: <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/142363/142046>.

Observamos relações entre os personagens para entendermos como se manifesta a violência atmosférica de que fala Fanon (1997). Uma vez que, aqueles sujeitos que exercem o abuso de autoridade sobre seus subordinados, com efeito, transferem para o outro a opressão que sofrem daqueles que detêm maior poder que eles na esfera da sociedade.

As relações de poder determinam quem é superior e quem é inferior. No cenário colonial, nas extremidades opostas dessa relação, estavam o colono branco e o colonizado negro. O movimento de pós-colonialismo perpassa questões que são observadas no interior das sociedades “descolonizadas”. Problemas como subdesenvolvimento, marginalização, relações de poder que antes eram sentidos na tensão entre colonizador e colonizado no período colonial, permanecem nesse novo cenário, não mais de maneira binária como ocorria, mas sentidas nas relações entre os próprios habitantes da nação vivendo a modernidade tardia, entre as classes sociais, ricos e pobres.

O anseio do domínio sobre o outro aparece em vários momentos dentro da obra, assim como a supervalorização daquilo que é da Europa e dos Estados Unidos. Desse modo, apontaremos alguma correlação entre a hegemonia anglo-americana no mundo e o poder de dominação, mas, principalmente, buscaremos mostrar como esse desejo de dominar se manifesta no convívio dos próprios angolanos representados em *Os transparentes* (2013).

A utilização da teoria fanoniana neste trabalho se deve aos conceitos-chaves elaborados por ele e – que conheceu de perto a realidade descrita no desenvolvimento desta dissertação – nos saltaram aos olhos durante a leitura crítica do romance de Ondjaki (2013). Sobre isso, vejamos:

Frantz Fanon pertence a uma geração que passou, por duas ou três vezes, pela provação do desastre e, através da experiência de fim do mundo que toda a catástrofe consigo acarreta, indivisamente, pela provação do mundo. Poderia ter facilmente podido contar-se entre as inúmeras vítimas da segunda guerra mundial em que participou com dezanove anos de idade; e nunca teria sido questão de Pele negra, máscaras brancas, nem *d’Os Condenados da terra*. Conheceu a colonização, a sua atmosfera sangrenta, a sua estrutura de asilo, o seu quinhão de feridas, os seus modos de arruinar a relação com o corpo, a linguagem e a lei, os seus estados inauditos, a guerra da Argélia. (MBEMBE, 2003, p. 11)

Esse autor elaborou sua teoria em plena realidade, no contexto em que vivia, como salienta o teórico citado: “A África não é apenas o lugar a partir do qual Fanon pensa. É o próprio tema desse pensamento, bem como a sua matéria. E é à África que ele se dirige em primeiro lugar” (MBEMBE, 2003, p. 15). Teoria essa que vem causando interpretações mundo a fora, principalmente por aludir sobre a libertação e o empoderamento do sujeito que foi e é oprimido. A influência de Fanon reverbera de maneira nítida nos conflitos de libertação em que África lutou contra a dominação portuguesa. As teses de Julius Nyerere sobre o “socialismo africano” por seus aspectos comunalistas e aldeãos “são uma resposta indirecta a *Os condenados da terra*” (MBEMBE, 2003, p. 15). E o mesmo aconteceria nas lutas contra o *Apartheid* na África do Sul.

Na América, por sua vez, a influência de Fanon pesa sobre os estudos pós-colônias. A crítica literária tem uma nova abordagem a partir dele: “O texto fanoniano torna-se uma das passagens obrigatórias das novas viagens planetárias da crítica contemporânea, o interlocutor privilegiado que se relê, se refuta ou se completa.” (MBEMBE, 2003, p. 17). Daí, desenvolve-se então, uma crítica na literatura que reflete questões identitárias ligadas às minorias sociais, que poderá nos auxiliar, inclusive, no entendimento das relações de classes. Nesse sentido, aproveitaremos as reflexões de Fanon (1997) para entender comportamentos e atitudes sociais dos personagens de Ondjaki (2013), ou seja, como um instrumento aplicado à teoria literária. A partir disso, vamos tentar compreender melhor os procedimentos narrativos e o perfil psicológico dos personagens, bem como, iremos, sobretudo, tratar das relações de poder e de opressão entre eles, já que, em certos momentos, tais relações chegam a configurar agressões físicas e psicológicas, semelhantes às descritas por Fanon (1997).

### **5.1 Da violência exposta do opressor à violência velada do oprimido**

O cenário em que acontece a estória de Ondjaki tem características diferentes da Argélia colonial que lutava pela independência, na qual Fanon trabalhou em uma das alas do hospital psiquiátrico do exército francês e presenciou os fenômenos que o levaram a escrever *Os condenados da terra*, em 1961. Tinha-se, naquele momento, o sujeito social nativo impedido de se encontrar em seu próprio ambiente, ocupado

pelo colono que tornava a existência hostil. Não devemos confundir o pós-colonial com o pós-independência, embora esse segundo faça parte do primeiro, uma que vez que o termo “guarda-chuva” pós-colonial abarca as questões ligadas ao colonialismo em sua amplitude. O que buscaremos dizer neste momento é que os mecanismos de opressão vigentes no período colonial continuam funcionando, com novas configurações, como explica Rita Terezinha Schmidt, ao prefaciá-lo *Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses*, de Homi Bhabha (2011):

No cenário mundial, em que a força do capital corporativo multinacional e a disseminação de uma cultura tecnológica de mercado fazem o mundo parecer uma aldeia sem fronteiras, o caráter absolutista da ordem imperial se metamorfoseia em formas nem sempre familiares de dominação estrutural que se disseminam nas esferas política, econômica, militar, intelectual e cultural.<sup>1</sup> Isso significa dizer que o globalismo do capital em sua dimensão produtiva difusa, mas não menos violenta, opera um processo intenso de neocolonização, o qual se articula nos mesmos moldes da temporalidade imperial, isto é, um tempo vazio e linear, calcado na visão teleológica da história – um movimento em direção à síntese sem fissuras ou contradições – como se vivêssemos numa era de superação, tanto das condições materiais desiguais que marcam o sistema global produtor de centro, semiperiferias e periferias, quanto do pensamento binário que sustentou e ainda sustenta muitas formas de produção de conhecimento sobre as culturas humanas e suas práticas sociais e simbólicas.

Nesse livro, Fanon (1997) é radical e categórico: o colonizado deve estar preparado para a violência, enquanto a liberdade deve ser buscada, conquistada e tomada. Com efeito, ela não pode ser pacificamente oferecida pelo senhor, se assim fosse, não haveria libertação, mas sim alienação. Para Bhabha (2013, p. 77), Fanon representa um pensamento que só conduz à luz após uma imersão na obscuridade, para depois haver a elevação do homem.

Fanon viu que o aprisionamento dos pacientes não era apenas em seus transtornos psicológicos, mas estavam submetidos à condição subumana de colonizados e ao mito da supremacia racial do colonizador que os violentavam, tanto na identidade quanto no corpo. Torturas, mortes e autoritarismo faziam parte do cotidiano da guerra pela libertação, e a essa altura, o “exibicionismo” (FANON, 1997, 40) do colono, que a todo o momento se dedica em mostrar sua superioridade, faz com que o colonizado seja atravessado pela alienação que o torna escravo em sua própria terra.

Algo que devemos levar em consideração é que a condição pós-colonial não pode ser confundida com a condição pós-independência. A Angola de Ondjaki configura uma situação bem diferente, pois, apesar de se tratar de um país que também sofreu com longos períodos de guerra pela independência – e posterior a ela –, *Os transparentes* (2013) nos traz uma sociedade pós-colonial diversa. Não temos aqui a divisão binária entre o colonizador e colonizado, e sim, essa relação dissolvida na comunidade que é composta por ricos e pobres, por moradores de um prédio antigo no centro da cidade de Luanda que dividem suas histórias, cada qual com seu dilema, que causa os efeitos dramáticos do romance. Na trama, Luanda é cenário de um projeto audacioso de exploração do petróleo, que compromete a segurança dos moradores do prédio, já que o solo é furado sob eles. Há também uma constante falta de água nas torneiras, mas nunca nas infiltrações misteriosas do edifício com a entrada sempre alagada. As diferenças de classes sociais são muito bem delimitadas na obra, o que nos leva a fazer um paralelo entre a ficção de Ondjaki e a realidade testemunhada por Fanon.

Apesar de Fanon falar do contexto argelino, as reflexões desse teórico transcendem o local, servindo de instrumento teórico para pensar toda a colonização na África. Enquanto a situação da Argélia francesa demarcava claramente quem era quem, e apontava para necessidade do confronto entre o opressor e o oprimido, na Luanda literária, essa dicotomia é diluída na “hibridização” (BHABHA, 2013, p. 311), assim como diz o seguinte trecho: “o pós-colonial funde histórias, temporalidades e formações distintas” (HALL, 2003, p. 96). Outrora, as linhas que separavam as duas partes do movimento colonial eram relativamente simples de serem traçadas, mas isso não significa que não há diferenças ou binarismos na sociedade representada em *Os transparentes* (2013). Fanon desenvolveu um livro sobre um determinado momento da história, mas podemos usá-lo para entendermos outras épocas de características diversas, ao adaptar suas conceituações e categorias. A primeira analogia que deve ficar clara aqui diz respeito à transferência semântica que faremos dos termos “colonizador” e “colonizado” em nossas análises. Ou seja, os sentidos que têm essas palavras dentro do cenário colonial serão atribuídos ao binarismo representado na Luanda pós-colonial por termos como “pobre”, “rico”, “dominador”, “dominado”, “opressor”, “oprimido” e assim por diante. Logo, “a invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente” (SAID.

2011, 39), de modo que o vestimos com as roupas do passado e elas cabem muito bem. Segundo Said (2011, p. 39):

O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas.

A força desse comentário está no êxito de muitas vezes, através da história, o homem obter respostas para questões atuais, pois a história nos ajuda a não repetir erros ou pelo menos identificá-los. Em *Os transparentes* (2013) existem os dominantes e subalternos mesmo dentro da própria comunidade, e a metáfora da transparência, por exemplo, diz respeito aos personagens que representam os pobres, que são a todo o momento humilhados ou agredidos pelos poderosos:

– camarada Ministro – o carteiro tocou o Ministro no braço que o sacudiu e retomou a marcha – só queria lhe entregar a carta, pode ser que esteja aqui.

o Carteiro seguia o Ministro em direção ao carro, falando e revisando o seu saco, o GuardaAsCostas surgiu veloz e, mesmo tendo antes aberto a porta ao Ministro, aplicou ao Carteiro uma queda tão rápida que as crianças não conseguiram mais tarde repeti-la em teatro de imitação

– fica aí quieto até o carro começar a não ser mais visto, tas a entender? – falou o GuardaAsCostas enquanto aplicava uma forte bofetada na face do já estável Carteiro. (ONDJAKI, 2013, p. 37).

Na cena acima, observamos a agressão sofrida pelo personagem Carteiro. A violência parte do motorista do Ministro, mas assim como diz outro personagem que testemunhava, o funcionário age com pleno consentimento do seu superior (falaremos mais adiante sobre os guarda-costas dentro da obra). A questão aqui, é que o exemplo do Carteiro representa a maneira como ocorre a opressão dentro da obra.

O Carteiro inferiorizado se dirige ao Ministro, durante um encontro casual na rua, para falar-lhe da difícil condição de trabalho em que se encontra, tendo que percorrer longas distâncias caminhando para realizar sua função, e solicita, através de cartas, que distribui entre todas aquelas pessoas que poderiam de alguma maneira ajudá-lo, a aquisição de um transporte motorizado para o serviço. Em lugar de alguma atenção por parte do Ministro do governo de Angola, o Carteiro recebe a violência gratuita e é humilhado perante todos os que presenciam.

Ao avançarmos um pouco mais dentro do romance, deparamo-nos com SantosPrancha, o Assessor do Ministro. Esse personagem demonstra um desejo nítido de ser superior, e pratica essa superioridade sobre seus subordinados, como é o caso da secretária DonaCreusa. Através dela, o Assessor exerce todo poder dele, humilhando-a para marcar a inferioridade dela perante, como ele mesmo diz, “um Assessor da minha categoria” (ONDJAKI, 2013, p. 102). No trecho a seguir, veremos o abuso de autoridade sobre o qual temos falado:

DonaCreusa, traga mais gelo por favor, já sabe que não gosto de ver este balde de gelo pela metade, não é assim? hum... não quero saber. mande alguém comprar... o quê? mas você acha que eu tenho verba pessoal para gelo do Ministério? faça-se cumprir, DonaCreusa, e não me aborreça o juízo, faça-se cumprir! – desligou o telefone, insatisfeito. (ONDJAKI, 2013, p. 91).

Esse diálogo acontece no momento em que o Assessor está em reunião bebendo *Whisky* e, ao solicitar gelo à secretaria, aproveita a ocasião para marcar sua superioridade em relação a outra pessoa, porque é importante que haja testemunha. No caso, ela deve largar, seja lá o que estiver fazendo, ou mandar alguém comprar o gelo, e com o próprio dinheiro. Ao cumprir a tarefa, ela aparece e lemos o seguinte:

DonaCreusa bateu à porta e entrou  
 – DonaCreusa, stop! – o assessor SantosPrancha pousou o copo com violência – o que é isto?  
 – como assim, senhor Assessor?  
 – então você entra assim?  
 – eu bati à porta, senhor Assessor  
 – mas eu não respondi, pois eu estou aqui numa importantíssima reunião jornalística  
 – mas não pediu...?  
 –a senhora vai se retirar, bater à porta e aguardar calmamente  
 – sim, senhor Assessor – DonaCreusa retirou-se. (ONDJAKI, 2013, p. 92).

Alguns segundos depois:

DonaCreusa bateu à porta novamente  
 – entre! – gritou SantosPrancha  
 DonaCreusa abriu a porta devagar  
 – vim trazer o gelo, senhor Assessor, posso entrar?  
 – já disse que sim, você está surda? (ONDJAKI, 2013, p. 92).



O Assessor tem em si o mesmo desejo apontado por Fanon (1997, p. 40): o sonho do colonizado é se tornar colonizador, e para isso, supervaloriza aquilo que é de fora e menospreza os seus compatriotas. Na leitura do romance, observamos também que SantosPrancha é um alpinista social, pois iniciou sua escalada a partir da base da pirâmide, tornando-se assessor no ministério devido a laços com o Ministro. Diante disso, ele rejeita tudo que é popular, e assimila a cultura do estrangeiro, desde a linguagem que usa até comportamentos corriqueiros, além da maneira de se vestir e suas escolhas éticas: depois da sua ascensão, “mudou da cerveja para o whisky e ganhou o hábito de ralhar a sua secretária” (ONDJAKI, 2013, p. 102). Reparem nos diálogos acima, em que o personagem usa o termo *stop* para interromper a ação de DonaCreusa; logo, ao usar o inglês, o Assessor expressa sua paixão pelo estrangeiro. Aos Estados Unidos é dada uma supervalorização quando aparece na trama através de um cientista que está na cidade por ocasião da extração de petróleo. Nesse ponto, Ondjaki (2013) representa os EUA como o grande imperialista responsável pela exploração de outros países para obter o combustível tão precioso:

- Aquele cientista americano, acho que já te falei dele uma vez... Raago, é um dos mais craques do petróleo, descoberto onde nem as baratas imaginam, foi ele que disse aos timorenses onde estava o precioso líquido
- a sério?
- sim. e aos são-tomenses, e todos os novos lençóis do Brasil foram detetados com base nas técnicas dele (ONDJAKI, 2013, p. 118).

Em Luanda de *Os transparentes* (2013), os fenômenos da natureza, como o eclipse solar, configuram-se: “coisa de deus ou feitiço dos americanos” (ONDJAKI, 2013, p.101). Em outro momento, quando o Assessor está estacionado em um local proibido no aeroporto à espera do cientista e é abordado por um guarda que o pede para que deixe o carro em outro lugar, aparentemente mais distante do desembarque, o Assessor responde: “– não! eu estou aqui à espera de um senhor também importante, um americano! você já viu americano ir a caminhar até o parque lá longe?” (ONDJAKI, 2013, p.106). Percebam que a característica que SantosPrancha usa para garantir a importância do homem que espera é o fato desse ser americano. E essa supervalorização é contrabalanceada pela genialidade do escritor, pois ele cria um cientista negro e quebra assim as expectativas daqueles que o esperavam ser um

homem branco e de olhos azuis. O motorista do Assessor ao aguardá-lo sem conhecer, no portão de desembarque, vê sair pessoas de diferentes cores e aborda os mais brancos, mas esses eram mesmo angolanos. Na verdade, “o cientista era um jovem, negro, igual a tantos jovens angolanos, não fosse pela língua inglesa, pelo olhar suado e desesperado, nunca seria identificado pela sua verdadeira nacionalidade” (ONDJAKI, 2013, p. 109). Quando outro guarda questiona novamente a parada do carro ministerial em local inapropriado, SantosPrancha usa de novo o argumento de estar transportando alguém muito importante, “um cidadão americano, desses da América mesmo” (ONDJAKI, 2013, p. 102), mas é imediatamente constrangido pelo senso comum racista que o guarda representa: “esse, com cara de malanjinho?!” (ONDJAKI, 2013, p. 102). Aqui vemos que o mito da supremacia racial apontado por Fanon (2008, p. 66), em *Pele negra, máscaras brancas*, quando diz que o negro é “escravo de sua inferioridade”, sugere que a importância do cientista, tão enfatizada pelo Assessor, seja questionada pelo simples fato daquele ser negro. Importância essa, restaurada por se tratar de um negro americano, que, pelo que nos aparenta aqui, é superior a um negro angolano. “A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que: não se parece com os autóctones, ‘os outros’” (FANON, 1997, p. 30).

SantosPrancha almeja ser também, incontestavelmente, um sujeito importante vestindo algumas máscaras brancas. Em um desses momentos, o personagem expressa o quanto é refinado, e esse refinamento se deve a maneira como se veste, que é o modo de vestir do europeu: “‘roxo fica-me bem, devo ter alguma veia francesa’, ousava dizer o Assessor que era um homem de estilo” (ONDJAKI, 2013, p. 101). Vemos como os Estados Unidos e a Europa estão relacionados ao poder, identificados como dominadores e imperialistas. Enquanto na Angola, e também no Brasil, os indivíduos aparecem com uma identidade fendida de maneira negativa. Esses indivíduos anseiam se tornar colonizadores e para isso é preciso, de acordo com o mesmo teórico, passar pelo processo de “embranquecimento” (FANON, 2008, 36). Outro mecanismo para isso é a linguagem: aquele que quer assimilar a cultura do dominador, jamais usará termos que a massa popular, sobre a qual ele se sente superior. Quando a secretária justifica o atraso a um chamado dele, dizendo que foi ao “banheiro”, o Assessor a repreende pelo uso da palavra de origem brasileira: “bom,

tudo bem, mas não é preciso dizer ‘banheiro’, que isso são brasileirices da telenovela...” (ONDJAKI, 2013, p.103).

O Assessor se comporta dentro dos moldes do estereótipo do “negro evoluído” (FANON, 2008, p. 40). Ele obteve instrução suficiente para acreditar que a sua superioridade se dará no momento em que se aproximar daqueles que são tidos como superiores: os europeus. Incluímos também os americanos: “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que estiver assumindo o instrumento cultural que é a linguagem” (FANON, 2008, p. 50); SantosPrancha tem pouco domínio da língua inglesa, mas comporta-se como se fosse um poliglota.

Outra personagem que também almeja a ascensão social é Clara. Para isso, ela se relaciona, extra conjugalmente, com o Ministro, e não tem nenhuma empatia pelos mais pobres, rejeitando os hábitos das pessoas do prédio em que mora, pois considera-se superior aos vizinhos: “tou farta de dizer que temos de mudar de prédio, não suporto este hábito dos caluandas – reclamou Clara – de grelharem peixe no corredor do prédio” (ONDJAKI, 2013, p. 119). Fica bastante claro que os moradores do prédio em questão são diferentes daqueles que Clara considera importantes; não são dos peixes grelhados que ela não gosta, mas sim dos próprios moradores.

O Ministro é o grande algoz de SantosPrancha, pois a sua superioridade é invalidada sempre que os dois se encontram. O tratamento que o Ministro atribui ao Assessor é similar à maneira como esse último trata a secretária: tão humilhante quanto. Essa violência é apenas transferida de acordo com as relações, como se fosse uma reação em cadeia.

Poucos instantes depois de humilhar DonaCreusa na presença do jornalista, o Assessor assume o lugar da secretária, inclusive na maneira de falar, quando conversa via telefone com o Ministro, que lhe diz para ficar calado e o acusa de conversar demais:

- sim, senhor Ministro
- acho bom. à tarde falamos
- com licença, senhor Ministro
- pode desligar
- não, pode desligar o senhor, senhor Ministro. faça o favor
- desliga essa merda, pá, tás a gozar
- desculpa, senhor Ministro, desligo já, com a devida licença (ONDJAKI, 2013, p. 95).

O Assessor, na verdade, é aprisionado em sua inferioridade e é lembrado disso sempre que fala com o Ministro, aquele que é o seu superior. Por isso, surge em si uma cólera, uma tensão, que é aliviada no momento em que ele pratica a mesma violência com outra pessoa; logo, sobra para a secretária, pois o Assessor está disposto a “abandonar o seu papel de caça para tomar o de caçador” (FANON, 1997, p. 40). Não seria surpresa para nós que a secretária, por ser tão perseguida pelo seu chefe, sonhasse também se tornar perseguidora; isso, “porque o último recurso do colonizado é defender sua personalidade diante de seu congênere” (FANON, 1997, p. 40).

Lembramos agora o episódio descrito mais acima, em que o Carteiro foi agredido pelo motorista do Ministro. Na luta pela libertação da Argélia, Fanon (1997, p. 28) atribui ao soldado uma relevância que aqui substituiremos pela figura do segurança/motorista/guarda-costas. O exemplo do carteiro nos deixa à mostra a gratuidade da agressão, mas descreveremos outro, sobre o Cego que acompanha o VendedorDeConchas até a casa do Ministro para vender conchas do mar à esposa desse. Protegendo o portão da casa, há vários guardas que não perdem tempo para humilhá-los. O Cego, um senhor com idade avançada, pede um copo de água a um dos guardas, que responde prontamente: “não – falou o guarda – bebes água lá no mar onde vocês apanham as conchas – e saiu a rir” (ONDJAKI, 2013, p. 61). Vejamos o que acontece depois de entrar na casa para chamar a esposa do chefe:

o guarda trazia na mão uma garrafa de plástico, com água gelada, abriu vagarosamente e ficou a beber mirando as mínimas reações do Cego  
 – sabe o que estou a fazer, mais velho? – falou depois  
 – hum, sei... – o cego murmurou – e você, sabe o que está a fazer com os outros? (ONDJAKI, 2013, p. 62).

O prazer do guarda está em salientar para o Cego o seu poder sobre ele. Negar a água e depois bebê-la, deliciando-se não com o líquido, mas com a sede do outro, mostra o requinte de crueldade que está por trás do desejo do pequeno de ser grande, a ponto de humilhar um mais fraco. A humilhação é a forma que o guarda encontrou de agredir, pois a violência seria fisicamente se não existisse a deficiência do idoso, como diz o próprio guarda: “a tua sorte é que não posso dar bofa num mais-velho Cego, senão ias dançar bungula” (ONDJAKI, 2013, p. 60). Para Fanon (1997), o colonizador, que aqui substituímos por aquele que está no topo da pirâmide social,

representado pelo Ministro, vale-se da força bruta da polícia para praticar a violência mais direta. Em *Os transparentes* (2013), essa violência física fica a cargo dos guardas e esses manifestam todo o poder do opressor sobre os mais humildes. No livro de Fanon (1997) sobre a Argélia, ele diz:

O gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contacto com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou explosões de napalán, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. (FANON, 1997, p. 28).

Do mesmo modo, os guardas do romance que lemos atuam como intermediários do poder do Ministro, de maneira até mais agressiva, por se tratar de uma violência física. O Carteiro sofreu com a violência velada do próprio Ministro que o negligenciou, tratando-o com desprezo, e com a do segurança, através de um soco que o levou ao chão. O Cego teria essa mesma sorte se não fosse por sua condição de idoso com deficiência visual, mas não deixou de ser humilhado. Algo que deve ficar enfatizado é que o guarda/soldado não é o detentor do poder, apenas o intermediário, pois ele está no mesmo nível social que aquele a quem agride; comporta-se como uma espécie de capitão do mato.

Ao término da escrita deste capítulo, constatamos a validade do pensamento fanoniano para entendermos fenômenos observados no romance estudado. Na Luanda de *Os transparentes* (2013) existem formas veladas da violência escancarada que Fanon observou durante sua estadia na Argélia, sobre qual escreveu *Os condenados da terra*. (1997).

Concluimos que os condenados são os transparentes. A população oprimida pelo seu governo, pelo assessor do governo e pela máquina de guerra do governo. E esse mesmo povo, de tanto ser perseguido, também sonha perseguir. O soldado é alguém da comunidade, assim como são também os alpinistas sociais, apesar de se julgarem superiores. Afinal, para não ser inferior, deve-se inferiorizar alguém; assimila-se a violência do seu algoz e a usa contra os seus como uma maneira de restaurar sua dignidade, transformando o abuso de poder em uma reação em cadeia, em que um derruba o outro como uma maneira de se erguer. Santos Prancha, os guardas, Clara, talvez Dona Creusa, são escravos de suas inferioridades e dos seus anseios

pela ascensão. Emergir significa rejeitar a tudo que é da massa e valorizar tudo que é europeu ou americano.

Muda-se o cenário, mas as relações de subordinação, interiorização e dominação que ocorriam no período colonial, assemelham-se com as que acontecem nas sociedades pós-coloniais. Os ricos, os brancos ou os estrangeiros assumem o lugar do colonizador e, em contrapartida, a parte mais vulnerável da sociedade sofre as mesmas violências que sofreram os nativos de terras que foram ocupadas à força outrora pelos europeus.

Ondjaki lida com os reflexos da violência do colonizador para com o colonizado. Através de metáforas, ele representa uma Luanda que emerge da condição colonial, mas que ainda conserva dicotomias na estrutura social, que são provenientes da dominação europeia.

## 6 CONCLUSÃO

Com satisfação, chegamos ao final deste trabalho. Contudo, consideramos que um texto nunca se encerra em si mesmo, como propôs Bakhtin (1997), pois ele é a impressão que temos neste momento. Mas podemos dizer que alcançamos as respostas das perguntas que nos levaram a produzir esta dissertação.

A primeira delas diz respeito à fenomenologia do sujeito subalternizado. Espera-se sempre que esse sujeito se enquadre em uma relação de polaridade entre o dominador e o dominado, colonizador e colonizado, opressor e oprimido. Em um dos polos, está o branco com sua superioridade cultural, seu humanismo e sua condescendência, sempre disposto a civilizar o selvagem, que, por sua vez, ocupa o outro polo. Esse é o povo negro, escravizado, desumanizado pelo humanista, e a esse grupo é dado dois caminhos: vestir uma máscara branca e idolatrar o mundo ocidental para poder ser aceito nele, apesar de nunca o ser; e o outro caminho é combater o mundo que não o aceitou e buscar sua “verdadeira” cultura ancestral, que o colonizador destruiu. Nossa conclusão aponta para o entre-lugar das culturas: nessa relação de polaridade, um é tão afetado quanto o outro, e o sujeito pós-colonial é produto do hibridismo, logo, sua identidade é flutuante. O Existencialismo o libertou do peso da essência fixa, Fanon, por sua vez, libertou o sujeito de pele negra da alienação que faz escravo da inferioridade intuída pelo branco colonizador. A cultura, a identidade, a essência, devem ser construídas na temporalidade descontínua, assim não cabe determinismo, nem narcisismos na construção fenomenológica do subalternizado.

Outro ponto que podemos destacar nestas considerações finais é eferente à posição de subalternidade ocupada pelas personagens de *Os transparentes* (2013). Ondjaki expõe, através da arte, esse lugar de onde as pessoas não são levadas em consideração pelos seus representantes políticos e pelas classes sociais mais elevadas. Por muito não ser ouvido, o sujeito deixa de ser visto, como é o caso de Odonato, que representa todos aqueles indivíduos completamente silenciados e agredidos pelos mais fortes.

No mais, a literatura angolana, com Ondjaki, experimenta momentos felizes no que diz respeito ao alcance mundial. O período da Guerra Colonial representou uma busca pela afirmação da literatura em Angola, como diz Francisco Soares (2001), em

que os escritores estiverem interessados em encontrar os caminhos por onde seguir em direção a liberdade tanto no que diz respeito à independência do país, quanto à emancipação da criação literária. Hoje, podemos dizer que a literatura angolana não precisa provar nada mais. No que diz respeito à identidade dessa literatura, podemos dizer que estamos diante do tempo de libertação profetizado por Fanon, para o qual as identidades são construídas na temporalidade, trilhando os caminhos da negociação, e é próprio Ondjaki que diz: “Nós agora, existimos em função de nós. Eu não quero existir contra ninguém. Mas não quero que me venha com carimbos feitos a carimbar a minha arte e rotular a minha existência” (RODA VIDA, 2007). Logo, tudo isso não poderia estar mais alinhado com o que buscamos encontrar ao realizar este trabalho.



## REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. *O ano em que zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2008.

\_\_\_\_\_. Guerra e paz em Angola. *KOSMOPOLIS*. Festa Internacional de la Literatura Del 14 al 19 de setembro de 2004 Barcelona – CCCB. Disponível em: <[http://www.cccb.org/rccs\\_gene/agualusa-portu.pdf](http://www.cccb.org/rccs_gene/agualusa-portu.pdf)>. Acesso em: 2019.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich (1997). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.

BELO, Renato dos Santos. *O paradoxo da liberdade*. Psicanálise e história e Sartre. Dissertação (dissertação em filosofia) - USP. São Paulo, 2006.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. *Bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2011.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CASA COMUM (1974). *MPLA – Programa*. Disponível em: <[http://hdl.handle.net/11002/fms\\_dc\\_83880](http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83880)>. Acesso em: 2019.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COSTA, Fernando Braga da. *Moisés e Nilce: Retratos biográficos dos garis*. Um estudo de psicologia social a partir de observação participação e entrevista. Tese (tese em psicologia) - USP. São Paulo, 2008.

COUTO, Mia. *Pensatemplos: textos de opinião*. Portugal: Editora Caminho, 2005.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

\_\_\_\_\_. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 1997.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *“Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese (tese em sociologia) - UFSCar. São Carlos, 2015.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Editora Ática S.A, 1987.

FORSTER, E. M. Aspectos do romance. Porto Alegre: Globo, 2004

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEISMAR, Peter. *Fanon*. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LEOPODO E SILVA, Franklin. Metafísica e história no romance de Sartre. *Cult*, ano III, 34.

\_\_\_\_\_. A Transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese*, vol. 27, n°. 88, 2000. p. 165-182.

LIMA, Manuel dos Santos. *Lágrimas e o Vento*. Luanda: Caxinde, 2004.

LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Livraria Editora Ciências humanas LTDA, 1979.

\_\_\_\_\_. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

MACÊDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

MAQUÊA, Vera Lúcia da Rocha. "pelas ruas do passado: Notas sobre Luandino Vieira e Ondjaki". *Revista Ecos. Literatura e Linguísticas*. Coordenação de Agnaldo Rofrigues da Silva. ANO VI, n° 8, 2010.

MARCUSE. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998.

MARQUES, Alexandra. *Segredos da descolonização de Angola*. Alfragide: Dom Quixote, 2013.

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (org). *História geral da Africa, VIII: África desde 1935*. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190256>>. Acesso em: abr. 2019.

MBEMBE, Achille. "Necropolitics". *Public Culture*, vol. 15, n° 1, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

OLIVEIRA, Maria Marly. *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petropolis: Vozes, 2007.

ONDJAKI. *Os transparentes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Bom dia camaradas*. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.

PEPETELA. *Mayombe*. Lisboa: Dom Quixote, 1980.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RODA VIDA. *Ondjaki*. Disponível em:  
<[http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/238/entrevistados/ondjaki\\_2007.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/238/entrevistados/ondjaki_2007.htm)>.  
Acesso em: 2019.

RUBIÃO, Murilo. *Obra completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RUFINO, Mário. *Entrevista com Ondjaki*. Disponível em:  
<[https://www.livromano.pt/2014/04/entrevista-com-ondjaki-diario-digital.html?sref=fb&m=1&fbclid=IwAR27wjlkhUy\\_bep0SNjwFweRp4mqQpGTdz3KueiB3x8la8xNOKOL8llrE](https://www.livromano.pt/2014/04/entrevista-com-ondjaki-diario-digital.html?sref=fb&m=1&fbclid=IwAR27wjlkhUy_bep0SNjwFweRp4mqQpGTdz3KueiB3x8la8xNOKOL8llrE)>. Acesso em: 2019.

SAID, Wadie Edward. *Representações do Intelectual: As Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia de bolso, 2011.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SERRANO, Carlos; MUNANGA, Kabengele. *A revolta dos colonizados: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia*. São Paulo: Atual, 1995.

SOARES, Francisco. *Notícia da literatura angolana*. Lisboa: Imprensa nacional casa da moeda, 2001.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Edições Graau, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

UVIGOTV. *Literatura angolana hoje: Ondjaki*. Disponível em:  
<<https://tv.uvigo.es/video/5b5b7c508f4208f55b514b21>>. Acesso em: 2019.

VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. Lisboa: Caminho, 2003.