



**MUTILAÇÕES NECROBIOPOLÍTICAS EM OS TRANSPARENTES,
DE ONDJAKI**

*NECROBIOPOLITIC MUTILATIONS IN THE TRANSPARENT,
BY ONDJAKI*

*MUTILACIONES NECROBIOPOLÍTICAS EN LOS TRANSPARENTES,
DE ONDJAKI*

Rick Afonso-Rocha¹

Iago Moura Melo²

RESUMO:

Neste trabalho, pensamos a textualização de um imaginário sobre Angola, dividido e constituído pelo Outro, em *Os transparentes*, de Ondjaki. Situamos os nossos gestos analíticos a partir do processo de *transparência* da personagem Odonato. Expomos, brevemente, as condições de produção sócio-históricas do texto. Lemos o entrecruzamento significativo do insólito com uma Luanda contemporânea, habitada por pessoas comuns, simples e pobres, cujas histórias são atravessadas por silenciamentos. Constituímos uma escuta materialista, partindo do *corpus* teórico fornecido pelos estudos culturais, campo crítico que admite tratar do político no simbólico, sem perder de vista o histórico e a resistência inscrita na relação saber/poder/colonialidades.

PALAVRAS-CHAVE: necropolítica, biopoder, formas culturais, Angola.

ABSTRACT:

*In this work, we think about the textualization of an imaginary about Angola, divided and constituted by the Other, in *Os transparentes*, by Ondjaki. We situate our analytical gestures based on the process of transparency of the character Odonato. We briefly expose the socio-historical production conditions of the text. We read the significant intersection of the unusual with a contemporary Luanda, inhabited by ordinary people, simple and poor, whose stories are crossed by silences. We constitute a materialist listening, starting from the theoretical corpus provided by cultural studies, a critical field that admits dealing with the political in the symbolic, without losing sight of the historical and the resistance inscribed in the relationship knowledge / power / colonialities.*

KEYWORDS: necropolitics, biopower, cultural forms, Angola.

1 Doutoranda e mestra em Letras (UESC). Bacharela em Direito (UESC). Advogado (OAB/BA). E-mail: rarocha@uesc.br. Bolsista (FAPESB).

2 Doutorando e mestre em Letras (UESC). Bacharel em Direito (UESC). Advogado (OAB/BA). E-mail: immsantos@uesc.br. Bolsista (FAPESB).



RESUMEN:

En este trabajo, pensamos en la textualización de un imaginario sobre Angola, dividido y constituido por el Otro, en *Os transparentes*, de Ondjaki. Situamos nuestros gestos analíticos basados en el proceso de transparencia del personaje Odonato. Exponemos brevemente las condiciones de producción sociohistórica del texto. Leemos la intersección significativa de lo inusual con una Luanda contemporánea, habitada por personas comunes, simples y pobres, cuyas historias están cruzadas por silencios. Constituimos una escucha materialista, a partir del corpus teórico proporcionado por los estudios culturales, un campo crítico que admite tratar con lo político en lo simbólico, sin perder de vista lo histórico y la resistencia inscrita en la relación conocimiento / poder / colonialidades.

PALABRAS-CLAVE: *necropolítica, biopoder, formas culturales, Angola*

Uma Luanda feita de gente

Os transparentes, de Ondjaki, escritor angolano, foi publicado em 2011 pela Editora Caminho. Trata-se de texto vencedor da oitava edição, em 2013, do *Prémio Literário José Saramago* e do *Prix Littérature-Monde*, em 2016. Ondjaki é o pseudônimo de Ndalú de Almeida, escritor angolano nascido em Luanda, no ano de 1977. Prosador e poeta, o autor possui obras traduzidas para várias línguas, entre elas francês, espanhol, italiano, alemão, inglês, sérvio, sueco e polonês. Licenciado em Sociologia, Ondjaki estudou em Lisboa, Itália e nos EUA. É também cineasta, tendo coproduzido, em 2006, *Oxalá cresçam pitangas – histórias de Luanda* –, documentário que discursiviza vários desafios sociais enfrentados pelos desfavorecidos, na capital de Angola e que, segundo Ondjaki (2013a), detém importante papel nos tateamentos iniciais que precedem a construção de *Os transparentes*.

Edward Said (2011) afirma que a cultura, tradicionalmente, ocupou-se da tentativa de suprimir o político, desarticular a possibilidade da resistência às opressões de classe, gênero, raça e sexualidade, obstar ressemantizações. Entretanto, para esse autor, ela constitui importante zona de disputa ideológica, devido a sua materialidade discursiva, pensamos, que faz dela um espaço significativo na história, porquanto investido na polissemia, na possibilidade de que o sentido possa sempre ser outro, embora se produza, para e desde os sujeitos, como se fosse Um. As formas culturais estão imersas na história, no social. É em razão disso, precisamente, que significam. A partir de tais, podemos apreender vestígios não das verdades do acontecido, mas do simbolizado, isto é, consoante Pesavento (2002), do mundo verdadeiro das coisas de mentira investido no imaginário de uma época.

Pensando nisso, lemos em *Os transparentes* a discursivização de um gesto de resistência que enfrenta, significa e denuncia uma realidade imposta como não problemática. No processo leitor, fomos conduzidos a reconhecer figuras que metaforizam o cotidiano, tais como as Marias, os Joãos, a quituteira da esquina, o dono do bar, aquela velha tia, a avó; confrontando-se com problemas materiais como o desemprego, a fome, falta de água, a corrupção, traumas da guerra

etc. Em outras palavras, o social dividido pelo político, numa Luanda que diz de um

[...] espaço de corrupção generalizada, quer dos membros do governo ou da polícia, quer dos funcionários menos qualificados que, movidos pela ganância, se aproveitam de situações específicas e do desespero do povo, de pequenos criminosos, de oportunistas criativos, da prostituição, da violência, de mortes, ou seja, de tudo o que constitui uma real imagem de decadência [...] [pós-colonial] (RIBEIRO, 2018, p. 197).

Outro aspecto importante a se considerar é a organização deslinear do texto. Pelo menos num primeiro momento, vinte e seis micronarrativas se tecem, atravessam-se e se confrontam. O encadeamento significativo do texto põe em funcionamento efeitos de diluição e dispersão dos sentidos, realizando-se como uma bricolagem do tecido de uma memória fraturada que se faz narrativizar. Os pobres, marginalizados, negros etc. comparecem aí, então, pondo em jogo disputas imaginárias por espaço. Isso se metaforiza na forma pela qual o texto admite que as vozes em presença se atropelam mutuamente, num entremear do eu/outro, em heterogeneidades enunciativas. Alusão àquilo que é próprio a Luanda. Para Ondjaki (2013a), “[...] o modo como esses personagens se confundem ou desaparecem, ou transitam é Luanda. A confusão, a fragmentação desse livro é Luanda [...] Luanda faz isso todos os dias com as pessoas: apaga, silencia, oblitera, passa por cima da vida cotidiana” (ONDJAKI, 2013a). Confusão, diríamos, que se marca nos sentidos de “nação”.

Sobre este aspecto, importa mencionar que Inocência Mata (2008; 2012) entende o romance contemporâneo angolano como responsável, em partes, pela re(con)figuração do aspecto *nação*. Nesse processo, a história de Angola se significa, não como pano de fundo, mas como instância modelar que contesta um projeto de nação conjugado a colonialidades. Há, então,

um solapamento da visão nacionalista, através da estratégia de ab-rogação própria da estética pós-colonial, com recurso à sátira, à paródia, ao multiperspectivismo e à História. Por essa escrita, a narração da nação angolana surge como um projecto global feito de histórias locais. (MATA, 2008, p. 1).

Temos, assim, um *romance em disputa*. O poder de narrar, conforme Said (2011), está ligado ao impedimento de que se formem outras narrativas, sendo assim, constantemente vigiado, já que se constitui como uma das principais conexões entre a cultura e o imperialismo. É por essa razão que ele tende à disputa, às divisões de sentido, ao político. Para mencionar Roger Chartier (2011, p. 20), é possível, portanto, ler aí “[...] de que maneira os enfrentamentos fundados na violência bruta, na força pura, se transformaram em lutas simbólicas, ou seja, em lutas que têm as representações por armas e por apostas”.

Constituímos uma escuta materialista, partindo do *corpus* teórico fornecido pelos estudos

culturais, campo crítico que admite tratar do político no simbólico, sem perder de vista o histórico e a resistência inscrita na relação saber/poder/colonialidades. Estamos engajados, assim, num trabalho de crítica a discursos hegemônicos na cultura ocidental, consoante Miskolci (2009), e ainda, naquilo que Boaventura de Sousa Santos (2008) tem chamado *pós-colonial de oposição*, de onde podemos afirmar o reconhecimento: a) da estreita relação entre capitalismo e cultura (GROSFOGUEL; CASTRO-GOMEZ, 2007); b) de que o colonialismo e capitalismo fazem parte de uma mesma estrutura de poderes (SANTOS, 2008); c) da cultura como espaço disputado, heteróclito, habitado pela contradição (SAID, 2011).

Disse o Senhor: sem compaixão, matai³

Escrito em português, língua imaginária em que a dominação colonial se fez investir e funcionar⁴, o material textual em análise convoca o entremeio, a relação sempre intervalar entre eu e outro, inscrição material e contraditória do significante na história. Fazem-se presentes formulações em Kimbundu, uma das línguas bantu mais faladas em Angola. Conforme Rui (1985)⁵, o “eu” não pode retirar de seu texto a sua arma principal, qual seja a marca identitária de sua enunciação, sob pena de se tornar o outro da imagem querida do outro intruso.

No texto, formula-se um processo metafórico de *transparenciação*, protagonizado pela personagem Odonato: “ele é o transparente, ele é aquele que está sem estar, aquele a quem as pessoas não deixam mais existir” (ONDJAKI, 2013a). Lemos aí a necessidade de discursivizar um fato de perda material de corpo, que alude, semanticamente, ao social, mas significa-o na denúncia. As personagens, tomadas na construção textual, são conduzidas ao seu esvaziamento simbólico, à dissolução de sua significância, de que é imagem “ser transparente”, “estar sem ser”. De outro lado, o seu “indivíduo”, seu cotidiano particular, ocupam cada vez menos espaço no próprio romance, ampliando-se num “nós” político: “a verdade é ainda mais triste, Baba: não somos transparentes por não comer... nós somos transparentes porque somos pobres”

3 “E disse-lhe o Senhor: sem compaixão matai velhos, jovens, virgens, meninos e mulheres, até exterminá-los” (EZEQUIEL, 9:6).

4 A noção de língua imaginária a que fazemos alusão, que se opõe à de língua fluída, decorre de uma tomada de posição discursivo-materialista, podendo ser encontrada, por exemplo, nos trabalhos de Eni Orlandi (1998). Designar de “imaginária” uma dada língua não significa negar sua eficácia material. Pelo contrário, isso se faz em observância ao fato de que “[...] o imaginário tem às vezes mais realidade que o próprio real [...]” (ORLANDI, 1998, p. 40.). De outro lado, não perdemos de vista que, conforme Michel Pêcheux (2011[1984], p. 228), a língua é “um real específico formando o espaço contraditório do desdobramento das discursividades”. Sob outros sentidos, a língua é um real específico, de onde as línguas de Estado e de colonização, enquanto línguas imaginárias, desdobram-se em seu modo de existência histórico e põem em funcionamento políticas de domesticação da língua fluída e efetivamente falada pelos sujeitos.

5 RUI, Manuel. Eu e o outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985. Disponível em: <http://negritudeeliteratura.blogspot.com/2011/01/manuel-rui-eu-e-o-outro-o-invasor-ou-em.html> Acesso em 30 ago 2019.

(ONDJAKI, 2013b, p. 190). Conforme Freire, “Odonato é parte de um grupo de pessoas que, na falta de emprego e sem contatos interessantes, vivem da própria sorte em Luanda. É um povo que vive à margem da sociedade, um povo ao qual foram negados [...] os direitos básicos” (2017, p. 55). De Odonato, apenas lemos pequenos fatos, tais como ser casado com Xilibaba, com quem possui dois filhos: Amarelinha e CienteDoGrã. A AvóKunjikise, residente com eles no sétimo andar do PrédiodaMaianga, em Luanda. Nada suficiente para fazer dele o suporte para o efeito-protagonista.

O processo de *transparência* é, então, que vai regendo. Nenhuma personagem protagoniza. É o processo que se destaca. Pondo em questão a pobreza, a fome, a burocracia, a violência, o desencanto, os traumas da guerra, a corrupção, o desemprego, a criminalização do “baixo” associado a um “nós”. É desde isso também que abrimos ressalva às análises que entendem ser o “espaço físico” do prédio, metáfora da sociedade luandense, o efetivo protagonista de *Os transparentes*. Temos, em verdade, diversos planos significantes que se entrecruzam para além e aquém do Prédio Da Maianga, como, por exemplo, o núcleo no qual aparecem DavideAirosa, Ministro, Assessor, Raago, RibeiroSecco, ManRiscas, DestaVez e DaOutra, Esquerdista. O fio que tece a as formulações no texto é o processo de *transparência*.

Ainda cuidando da organização textual, cabe mencionar a ausência de pontos finais, uma cadência produzida na e pela pausa, quase que exclusivamente feita pelas vírgulas. Discursiviza-se, então, pelo efeito metonímico em que toma parte a pontuação, a assunção da incompletude do simbólico, que não pode amparar o vivido em sua totalidade. Isso se reforça pela ausência de divisão em capítulos e pela ausência de marcação linear dos acontecimentos, sempre em contato com a elipse. Confusões que abala as fronteiras tradicionais que opõem narração e descrição. A minúscula iniciando e reiniciando as frases, como que um compasso equívoco, uma após a outra. Efeito de coloquialidade. Efeito de incompletude. Um narrador que observa e testemunha, não participa, não internaliza “conteúdos” psicológicos às personagens.

Transparência e, acrescentamos, mutilação. A palavra “mutilar” é, desde o dicionário Houaiss *online*, significada como um verbo transitivo direto e pronominal que aponta para os seguintes sentidos: 1. causar mutilação em (alguém ou si próprio); cortar(-se), retalhar(-se); 2. causar estrago, deterioração a; 3. suprimir parte de; cortar, truncar. Pelo efeito de sinonímia que aí se constitui com os sentidos de retirada, amputação, deterioração, omissão, sublimação, em termos conceituais, frisamos o de *apagamento da característica essencial de algo*. Tomada como verbo transitivo direto, a palavra solicita um complemento não preposicionado. Pensando a forma concreta, e não a abstrata, em jogo na superfície sintática, questionamos: qual o objeto da mutilação? Podemos dizer: a *memória*, a *história* e os *corpos* daqueles que se pretendem dominar. A mutilação, sob esses sentidos, constitui o efeito de fazer minguar a carne, que a torna diminuta, que tenta desinvestir a resistência que lhe é contemporânea.

Se recorremos à noção de dominação simbólica, de Pierre Bourdieu, quando esse autor pressupõe que a efetividade da dominação é garantida por um engenhoso sistema que produz no dominado a adesão ao dominante e “[...] que fazem surgir essa relação como natural, pelo fato de serem, na verdade, a forma incorporada da estrutura da relação de dominação” (BOURDIEU, 2001, p. 203), podemos dizer que, pelos cortes mutilatórios, o corpo sofre pequenas, assertivas, reiteradas violências, a ponto de não mais percebê-las como injustas. Assim, a mutilação aparece como uma técnica atrelada ao regime de sujeição necrobiopolítico. Significativas violências que amaciam a carne, desumanizando os corpos.

A noção de sujeito é aqui fundamental. Em Michel Foucault (1995), o sujeito é significado pela ambivalência de estar submetido ao outro e preso a sua identidade. O autor confronta a imagem racionalista do sujeito livre, aquele que pensa e age na liberdade de seu si mesmo, de que é senhor. Os dispositivos, de outro lado, são responsáveis, então, por esse poder que subjuga e assujeita, já que produzem práticas sociais e as hierarquizam. O Estado moderno se relaciona com a população por essa forma, pela qual produz atualiza constantemente o seu outro (FOUCAULT, 2010). Nesse sentido, o objetivo não é, somente, domesticar os corpos, mas produzi-los ativamente, ainda que mutilados pelo medo da morte e da violência. Essa captura específica, por meio do gerenciamento de zonas de morte e violência, constitui a dimensão necropolítica dos Estados modernos. “Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder” (MBEMBE, 2018, p 5).

Berenice Bento propõe uma dimensão do necrobiopoder, assim conceituado: “[...] conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano” (BENTO, 2018, p. 7). As mutilações cotidianas desempenham, assim, o papel antes atribuído ao suplício: reter a vida no sofrimento, obtendo, antes de cessar a existência, o consentimento dos demais sentenciados. Se, antes, o suplício precisava ostentar o corpo violentado, arrancando-lhe cada vez mais gritos de dor⁶, agora, as mutilações se expressam por meio de um ritual organizado para a marcação dos corpos: “não é absolutamente a exasperação de uma justiça que, esquecendo seus princípios, perdesse todo o controle. Nos excessos dos suplícios, se investe toda a economia do poder.” (FOUCAULT, 1987, p. 37). A ostentação do suplício se converteu em sutis técnicas de marcação do corpo, produzidas no jogo das mutilações necrobiopolíticas. É a partir desse funcionamento mutilador que supomos o processo de *transparenciação* da personagem Odonato. A *transparenciação* comparece como uma técnica de sujeição, cujo intuito é tornar possíveis as funções assassinas do Estado, criando e justificando as condições de aceitabilidade do fazer morrer (violentar/matar). O corpo é tomado como zona de experimentações necrobiopolíticas:

6 “[...] o fato de o culpado gemer ou gritar com os golpes não constitui algo de acessório e vergonhoso, mas é o próprio cerimonial da justiça que se manifesta em sua força. Por isso sem dúvida é que os suplícios se prolongam ainda depois da morte [...]” (FOUCAULT, 1987, p. 37)

[...] 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 [...] de uma pessoa ver que na crueldade dos dias, se não tem dinheiro, não tem como 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 os meus dias [...] este é o corpo que eu agora tenho. (ONDJAKI, 2013b, p. 187-8).

Na narrativa, a carne é o próprio significante. De certo, o ritual de *transparência* identifica os corpos indesejáveis, delimitando, com isso, os corpos nacionais, ou seja, produzidos dentro do ideal político de identidade homogênea, afeita, portanto, aos valores da *comunidade imaginada* (ANDERSON, 2005). Com isso, o Estado produz e marca os ditos inimigos, mobilizando o medo e o temor da população em relação àqueles.

– Odonato... tu – gaguejava JoãoDevagar, enquanto lhe tremiam as mãos [...] aquele estado de semitransparência que permitia, no mesmo instante, ver e julgar não ver, a dança corrida do sangue percorrendo veloz as pernas e os músculos de Odonato.
– não te assustes – disse Odonato –, tou mesmo a ficar transparente. (ONDJAKI, 2013b, p. 138-9).

Perguntamos: o que está em jogo na divisão amigo/inimigo? O inimigo é imaginizado enquanto ameaça potencial, conforme Agamben (2007), denominado *homo sacer*, o que possibilita a fundamentação ontológica da ordem social no Estado de Direito. É, assim, o objeto que precisa ser incluído fora do laço social para que esse possa funcionar como tal. O lugar do inimigo parece ser o lugar do exterior constitutivo do corpo do social, o seu impossível, o real foracluído e insuportável que perde pé no simbólico para advir como o fantasma que ronda a ordem imaginária e a desestabiliza. Nesse sentido, o corpo transparenciado perde pé no simbólico convolando-se num corpo fantasmático. Ele assombra a narrativa com a sua inscrição espectral.

Como destaca Pedro Gomes Pereira (2015), Agamben não questiona as singularidades dos atores declarados, pelo Estado, como sagrados, de modo que raça, etnia, classe social, gênero, sexualidade não são problematizados ou pensados como parte da vida. Agamben não pensa o *homo sacer* em suas dimensões sociopolíticas e materiais, incluído nisso, necessariamente, sua inscrição em relações de poder pós-coloniais (DE OTO; QUINTANA, 2010). Perguntamos: qual a espessura, as marcas do corpo do inimigo? Ainda que queira Agamben, o *homo sacer* não é um sujeito fixo, universal, afinal “nem todas as vidas são nuas. Algumas nascem para viver, outras se tornam vidas matáveis pelo Estado” (Bento, 2018, p. 4). O corpo do inimigo só assim

se constitui pelas suas marcas, pelo seu real, pelos sentidos insuportáveis que nele se inscrevem.

Assim, apesar de realizar uma análise profunda sobre a politização da vida no Ocidente, Agamben silencia a história da colonização: “Em toda sua obra, Agamben faz apenas referências pontuais à colonização, sem se deter em suas histórias concretas.” (PEREIRA, 2015, p. 420). Com efeito, sua generalização apaga as marcas dos processos que separam vidas vivíveis das matáveis. O lugar do qual fala Agamben aparece, embora à revelia: homem, hétero, ocidental, que carece de um olhar mais atento para os sujeitos concretos. Dessa forma, compreendemos, a partir da interpretação de De Oto e Quintana, que é preciso realizar uma leitura crítica do *homo sacer*:

Por ello, resulta notable el hecho de que la «nuda vida», «una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate)» (Agamben, 2003:18) no sea vinculada con los órdenes coloniales, con la producción de sujetos desechables (convertidos en «vida vegetativa» a través de diferentes mecanismos de des-subjetivación, incluso jurídico-burocráticos) en un marco de absoluta excepcionalidad.(2010, p. 50).

Uma leitura crítica também deve ser realizada sobre a analítica foucaultiana do poder. É evidente que Foucault se referia ao funcionamento do poder nos Estados europeus (colonizadores), a exemplo da França. Não se pode perder a acusação feita por Said:

Todos os grandes teóricos franceses, à exceção de Deleuze, Todorov e Derrida, têm sido igualmente negligentes, o que não impede que seus gabinetes misturem teorias marxistas, linguísticas, psicanalíticas e históricas, com implícita aplicabilidade ao mundo inteiro (2011, p. 330).

Arrematemos. As mutilações necrobiopolíticas produzem corpos transparentes, sagrados, visando reforçar e intensificar a necessidade do Estado. Dito de outra forma, para a justificação do ente político estatal, faz-se necessário que haja inimigos a serem combatidos. É o medo, em última instância, que afiança e legitima o *fundamento místico da autoridade* (DERRIDA, 2010). Uma subjetividade caracteristicamente medrosa está mais propícia a aceitar a autoridade arbitrária do Estado: “É por medo que nos tornamos cúmplices de uma vida esvaziada de sentidos e de intensidade em nome da segurança e da continuidade.” (MANSANO; NALLI, 2018, p. 78). Por medo de viver, indivíduos negociam suas vidas com o Leviatã, assujeitam-se às mutilações necrobiopolíticas, pelo que são tornados transparentes, invisíveis e ininteligíveis: corpos sem enunciação, forcluídos do laço social, do significante. Fantasmas que assombram os corpos efetivamente materiais, na relação com o Estado, tal como em: “mas é que eu estava farto de comer de mão amiga. queria comer da mão do meu governo, mas não comer como os governantes comem, queria comer com o fruto do meu trabalho, da minha profissão” (ONDJAKI, 2013b, p. 263).

A situação vivenciada por Odonato decorre, em grande parte, das políticas de Estado, cuja imagem é textualizada no romance. Emblemática, dessa forma, é a latente insensibilidade do Ministro, pouco preocupado com a situação do povo, ostenta uma luxuosa vida, enquanto a população mais carente sofre com falta de água e eletricidade: ‘[...] a madama [Pomposa – mulher do Ministro] vinha repleta de ouro desde os dedos dos pés às orelhas, umas vestes largas de tipo indiano num tecido bonito e de transparências sugestivas [...]’ (ONDJAKI, 2013b, p. 62). Em diversas cenas, compreendemos a distância colossal entre a situação socioeconômica dos moradores do PrédioDaMaianga e os personagens que metaforizam, direta ou indiretamente, o Estado – Ministro, Assessor, Pomposa. O Ministro preocupa-se, quase que unicamente, em acelerar a instalação da Comissão Instaladora do Petróleo Encontrável – CIPEL, a ponto de desconsiderar os estudos que previram a inexequibilidade das escavações, já iniciadas; num escuso e fraudulento acordo com empreiteiras estrangeiras e com o empresário DomCristalino, o Ministro autoriza a continuidade das escavações:

- então que vocês têm que se preparar – sorriu Davide
- nós, quem?
- vocês que vivem em prédios. e aqui a Maianga deve ser dos primeiros lugares a sentir as consequências
- tá a falar sério? Clara servia mais comida
- tou, fiz vários trabalhos sobre isso, a cidade não tem sustentação, se lhe retirarem o seu chão, as consequências são imprevisíveis, mas no mínimo haverá desabamentos
- e ninguém se preocupa com isso? – Clara parecia escandalizada
- [...]
- talvez se preocupem daquele jeito angolano, tipo depois logo se vê o que acontece, primeiro vamos ainda encher os bolsos. (ONDJAKI, 2013b, p. 117-8).

Retomando o denominado processo de *transparenciação*, na narrativa, a personagem Odonato é atravessada e dividida pelos sentidos de pobreza, fome, burocracia, violência, desencanto, traumas da guerra, desemprego. Sentidos que segmentam o possível e o impossível de sua subjetivação.

- Baba – Odonato respirou fundo, como se inspirasse toda a poeira da cidade de Luanda – decidi que já não vou comer!
- não tens fome? não queres almoçar?
- não entendeste. não vou comer mais, estou farto de sobras e de coisas dos outros. vou fazer um jejum social [...]
- passámos muitos anos, Xilisbaba, em busca do que é bonito para suportarmos o que é feio. e não estou a falar dos prédios, dos buracos na estrada, dos canos rebentados. já é hora de encararmos o que não está bem. (ONDJAKI, 2013b, p. 48).

A *transparenciação* de Odonato se intensifica com o acidente do seu filho que, após

uma desastrada tentativa de assalto, foi baleado. Sem ter como levar o filho ao hospital, afinal poderia ser preso, Odonato chama um médico de confiança que o aconselha a hospitalizar CienteDoGrã. Odonato se vê, então, em uma situação extremamente complicada:

- mas, Odonato, talvez – tentou Xilibaba
- não pode ser
- o médico diz que há risco de morte
- estamos todos em risco de morte – Odonato olhava fixamente para o médico
- todos os dias. com ou sem balas no corpo (ONDJAKI, 2013b, p.148).

Odonato, entretanto, tenta assumir as rédeas desse mecanismo necrobiopolítico, a ponto de expressar que perdeu o medo de morrer. Essa fala é emblemática, visto que sinaliza uma possível desarticulação do dispositivo de captura e assujeitamento.

- como é que começou?
- ... começou com a fome. tinha fome e não tinha o que comer
- Aqui em Luanda, neste prédio? há sempre uma mão amiga
- mas é que eu estava farto de comer de mão amiga. queria comer da mão do meu governo, mas não comer como os governantes comem, queria comer com o fruto do meu trabalho, da minha profissão
- [...] não tem medo de morrer?
- acho que já me passou o medo (ONDJAKI, 2013b, p. 263-4).

Dizemos, com Warat (1988, p. 82): “A repressão e a ideologia pressupõem sempre um dispositivo produtor da realidade: a produção simbólica da realidade e da verdade geram a repressão e a ideologia e não o contrário”. Dizemos, ainda, poder e resistência não são como que dois mundos que se tocam eventualmente. A resistência é sempre contemporânea ao funcionamento do poder. O que significa que rituais falham. E, o ritual de *transparência*, portanto, possui em si sua positividade, isto é, entrega-se à falha. O desaparecimento de Odonato faz aparecer a situação de opressão coletivamente vivida pelos habitantes desprivilegiados de Luanda. A cidade invisível se significa, inscreve-se, pela transparência corpórea de Odonato. Ele não pôde recusar, seu corpo reinveste a subversão no simbólico:

- disse que acha justa a aparência?
- porque é um símbolo. a transparência é um símbolo. e eu amo esta cidade ao ponto de fazer tudo por ela. chegou a minha vez, não podia recusar
- como assim?
- não sei explicar muito bem, e é sobre isso que fico a pensar, quando me pohnho sozinho no terraço a sentir o vento e a olhar a cidade. um homem pode ser um povo, a sua imagem pode ser do povo...
- e povo é transparente?
- não, não é todo o povo. há alguns que são transparentes. acho que a cidade

fala pelo meu corpo...

– é esta a sua verdade-murmurou a jovem jornalista

– É preciso deixar a verdade aparecer, ainda que seja preciso desaparecer (ONDJAKI, 2013b, p. 264-5).

O processo de transparência é, então, profanado. Profano aqui é tomado como uma espécie de antídoto contra os processos de subjetivação, conforme expõe Agamben (2015). Profanar expressa a tentativa de desarticular os dispositivos. Profano é aquilo que foi restituído ao uso e propriedade comum, do povo: “Quanto mais os dispositivos difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir a sua presa quanta mais se submete docilmente a ela” (AGAMBEN, 2005, p. 16).

A *transparência* que não se equivale à invisibilização. Invisível é aquele que não pode ser visto, que desaparece. Já o transparente, embora perca densidade e materialidade, não chega a ficar invisível. Ser transparente é visibilizar a invisibilidade. Afinal, “é preciso deixar a verdade aparecer, ainda que seja preciso desaparecer” (ONDJAKI, 2013b, p. 265). O fantasma assombra porque há inconsistência, porque há real, impossível de ser de outro modo, rondando o simbólico, presente em seus efeitos.

Símbolo da coletividade oprimida, o corpo de Odonato transfigura uma comum, mas heterogênea e singular, experiência de opressão e espoliação, de maneira que, pelo seu corpo, as vidas sem importância tentam expressar que já *não aguentam mais*. Conforme David Lapoujade,

Os corpos não se formam mais, mas cedem progressivamente a toda sorte de deformações. Eles não conseguem mais ficar em pé [...] Eles serpenteiam, se arrastam. Eles gritam, gemem, se agitam em todas as direções, mas não são mais agidos por atos ou formas. É como se tocássemos a própria definição do corpo: o corpo é aquele que *não aguenta mais*, aquele que não se ergue mais. (2002, p. 2).

Ao resistir à morte, o corpo de Odonato cria seus mecanismos de defesa. Em vez de morrer, quando decidiu parar de comer, começou a ficar transparente, suportando o insuportável, de modo que viveu o inviável. Odonato reconfigurou a *transparência*, pois já não se amedrontava com o risco de morrer. Se a morte, estratégia utilizada para conduzir as condutas, perde seu efeito de amedrontar, ela é restituída ao uso comum. Pela morte, resiste-se a sua ameaça – Odonato já não mais temia a morte. Verdadeiramente, o corpo de Odonato expôs as feridas sociopolíticas que participam dos processos de produção das subjetividades mutiladas. Para isso, teve que rastejar, chegar ao limite das mutilações, perder sua densidade e materialidade, quase chegando a um não-corpo:

o corpo de Odonato era um misto de massa humana com arejamento visual, além de algumas veias era agora possível vislumbrar os ossos mais próximos da pele, as unhas haviam ganhado novo contorno porque a transparência sugeria uma outra geometria ao seu corpo, distinguíam-se os ossinhos dos pés, nas zonas laterais começava a ser possível detetar as extremidades da bacia e algumas cores incertas bailavam dentro da zona abdominal

parou de olhar porque se imbuíu de um medo profundo de, a qualquer momento, ter acesso não ao corpo mas à alma de Odonato

– não se assustem, é uma condição natural que me está a acontecer

[...] o Cego fez um gesto brusco com as narinas, como se alcançasse, pelo olfato, a transparência de Odonato. (ONDJAKI, 2013b, p. 174-5).

O grito *eu não aguento mais* é o signo da desobediência, sinaliza, como já dito, a potência de resistir do corpo. O corpo de Odonato ostenta as mutilações como trunfo, ele é, portanto, o corpo que resiste em ser transformado em sujeito. Conforme Freric Gros (2016), o problema não seria o abuso de poder, mas o abuso de obediência. O Estado teria produzido a crença que a obediência seria uma virtude. Mas, longe de expressar um bem, obedecer seria uma forma de desresponsabilizar o indivíduo em relação às violências cotidianas e de produzir a aceitação da estrutura estatal. Adolf Eichmann já havia bradado: “Eu só cumpria ordens”. Na cena em que o personagem Ciente é preso, pode ser lido tal comportamento obediente por parte dos policiais. Embora esteja ferido, Ciente não é levado para um hospital, mas encaminhado para uma instalação desconhecida. Odonato passa a procurar pelo filho: “Odonato ia a sair quando a esposa lhe lembrou de que tinha de levar algum dinheiro, porque mesmo as informações hoje em dia têm de ser pagas” (ONDJAKI, 2013b, p. 169). Decorrido um tempo, Odonato recebe instruções que seu filho está vivo, mantido sob custódia, para ter acesso precisa levar bifes fritos e molho de cebola para um agente de nome Belo. Entre idas e vindas com bifes acebolados, Odonato não verá mais seu filho vivo, os guardas sempre informam que Ciente está bem, recolhendo porventura a “encomenda” gastronômica:

– vim saber notícias do meu filho

[...]

– 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 soubesse... pensei que vinha buscar alguma declaração

Uma brusca tontura derrubou Odonato que com uma mão se apoiou no suintendente e com a outra buscou o ombro forte de Paizinho, o sol incomodava-o

rompendo pelas vistas adentro, a cidade rodou na sua cabeça, mas não desmaiou, procurou respirar fundo, anunciando dentro de si uma notícia que há muito já intuirá (ONDJAKI, 2013b, p. 311).

Por certo, a ideia de obediência desresponsabiliza os atores, concede aos sujeitos a justificativa de irresponsabilidade, permitindo-lhes o cometimento dos atos mais cruéis e perversos. A violência não é só consentida, mas, além disso, desejada e (re)querida. “O verdadeiro enigma não consiste em saber por que motivo as delirantes de poder puderam aparecer, mas o que as tornou aceitáveis, suportáveis, desejáveis por parte dos governados” (GROS, 2016). A insensibilidade com a dor do outro e, conseqüentemente, o efeito de distanciamento, é construído no jogo das mutilações necrobiopolíticas. Com isso, a administração estatal do medo determina não apenas quem deveríamos temer, mas também por quem deveríamos nos compadecer, por quem deveríamos chorar, quem mereceria nossa piedade: “temos compaixão dos que nos são semelhantes na idade, no caráter, nos hábitos, nas dignidades, na origem, porque em todos esses casos é mais evidente a possibilidade de também nós sofrermos os mesmos reveses” (ARISTÓTELES, 2000, p. 55). Entre os iguais, a compaixão se dá e é construída. Há pessoas dignas dela e outras, indignas. Aos policiais não é permitido se compadecerem com a dor de Odonato.

Compreendendo a temporalidade da enunciação, podemos dizer de um tempo pontilhista⁷: os pontos narrados aparecem e se conectam; entrecruzam as estórias através das imagens do passado e futuro, presentificando-as. Expresso a partir de uma sucessão de presentes, o tempo da narrativa apresenta rupturas e descontinuidades. Essa transformação da percepção do tempo no romance, costurada agudamente com as imagens da guerra civil angolana, da luta de libertação do domínio português, aponta para o fato de que, embora as estórias narradas sejam de uma Luanda contemporânea, pós-colonial, o processo de colonização não ficou tão somente estático no passado. Esses entrelances no tempo da construção diegética assemelham-se, além disso, ao funcionamento da memória sobre eventos traumáticos: o trauma se presentifica a partir de uma sucessão descontínua de momentos retomados e projetados de forma não linear (SELIGMAN-SILVA, 2008). A imagem-colonização é perene porque se presentifica por meios dos pontos temporais que nos conectam ao passado e se projetam como futuro. Portanto, ela também se faz presente, expressa uma *herança* jamais desejada cujos efeitos não são fugazes.

Contudo, o entrecruzamento descontínuo dos pontos narrados também sinaliza que a resistência não ficou presa no passado, mas comparece no presente para lembrar-nos que

7 A noção de tempo pontilhista é desenvolvida por Michel Maffesoli (2003) e retomada por Zygmunt Bauman (2008): “Tal como experimentado por seus membros, o tempo na sociedade moderna não é cíclico nem linear como costumava ser para os membros de outras sociedades. Em vez disso para usar a metáfora de Michael Maffesoli, ele é ‘pontilhista’, um tempo pontuado, marcado (senão mais) pela profusão de rupturas e descontinuidades... A vida, seja individual ou social, não passa de uma sucessão de presentes, uma coleção de momentos experimentados em intensidades variadas.” (p. 36).

“*venceréis pero no convenceréis*”⁸. É o eterno retorno do direito de sonhar, de não esquecer, nos tempos de amnésia obrigatória, de contestar as “verdades autoritárias” construídas pelos porcos imperialistas – *El derecho al delirio* – como diz Eduardo Galeano (1998). Aí está a transgressão de Odonato, que permite ao leitor o sonhar, o delirar concretamente a partir da profanação da *transparenciação*. Pelo seu corpo imaterial, transparente, Odonato conseguiu reconfigurá-la, dinamitando sua própria lógica. A morte já não é mais temida:

do bolso esquerdo Odonato retirou um minúsculo papel e, sob um olhar seco de despedida e ternura, escrevinhou umas linhas rápidas para depois se debruçar sobre si mesmo e roer com os dentes caninos o pedaço de corda que o atava ao prédio

o galo viu Odonato progredir nos céus, solto, livre, abanando o corpo conforme o vento, primeiro para os lados, sobrevoando o prédio onde o galo espantado e quieto se encontrava, depois subindo repentinamente, deixando no ar, descaído como uma bola imperfeita, o amarrotado bilhete que o galo, por falta do que mais fazer, aliada a um certo apetite, debicou, abriu, e visto que a matéria empapada se revelava mole e tragável, acabou por ingerir letra por letra, palavra por palavra. (ONDJAKI, 2013b, p. 395).

O bilhete amarrotado, se lido fosse, expressaria talvez, ousamos dizer: *não suportem mais*. É preciso produzir *corpos-sem-órgãos* (DELEUZE; GUATTARI, 2012), que, embora abatidos, violentados, resistam, ainda que rastejando, às mutilações necrobiopolíticas e, como Odonato, tornem-se símbolos de desobediência e não aceitação das violências diariamente direcionadas aos corpos a serem dominados: “a vida libertou-me aos poucos do fardo da fome e da dor” (ONDJAKI, 2013b, p. 264).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Outra Travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Boitempo Editorial, 2015.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Trad. de C. Mira. Lisboa: Edições 70, 2005.

8 Famosa frase dita por Miguel de Unamuno a José Millán-Astray, general franquista (PEDRÓS GASCÓN, 2007).

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Trad. de Ísis Borges Belchior da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Zahar, 2008.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BOURDIEU, Pierre. Violência simbólica e lutas políticas. In: _____. **Meditações pascalianas**. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 199-251.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. **Fronteiras**, v. 13, n. 24, p. 15-29, 2011.

DE OTO, Alejandro; QUINTANA, María Marta. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer”. **Tabula Rasa**, n. 12, p. 47-72, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de Claudia Sant’anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Como criar para si um corpo sem órgãos”. In: _____. **Mil Platôs**. Vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto et alli. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DERRIDA, Jaques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e JA Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

_____. **O governo de si e dos outros**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. **Vigiar e punir**. Trad. de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FREIRE, Anna Isabel Santos. **A representação das personagens pobres em *Os transparentes, de Ondjaki***. 2017. 121 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GALEANO, Eduardo. El derecho al delirio. In: _____. **Patas arriba**: la escuela del mundo al revés. Madrid: Siglo XXI, 1998.

GROS, Frédéric. A ética da obediência. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Mutações**: fontes passionais da violência. São Paulo: Editora do SESC, 2016. p. 221-236.

GROSGUÉL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad, Bogotá: Universidad Central Bogotá, 2007.

LAPOUJADE, David. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze**: que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.81-90.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**. São Paulo: Zouk, 2003.

MANSANO, Sonia Regina Vargas; NALLI, Marcos. “O medo como dispositivo biopolítico”. **Revista Psicologia**: teoria e prática. São Paulo, jan- abr, p. 72-84, 2018.

MATA, Inocência. **Ficção e história na literatura angolana**: o caso de Pepetela. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

_____. Refigurando o espaço da nação. In: PADILHA, Laura Cavalcante; RIBEIRO, Margarida Calafate (Org.). **Lendo Angola**. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

_____. **Umás Palavras**: Ep. 06: Ondjaki. Entrevistadora Maria Beatriz Fonseca Corrêa do Lago. São Gonçalo: Canal Futura, 2013b.

ORLANDI, E. P.; SOUZA, T. C. C. A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem. In: ORLANDI, E. P. **Política lingüística na América Latina**. Campinas: Pontes, 1988.

PEDRÓS GASCÓN, Antonio Francisco. España, laberinto de soledades: latinoamericanización del imaginario nacional en *Tiempo de silencio y Reivindicación del conde don Julián*. **España contemporánea**: Revista de literatura y cultura, Barcelona, v. 20, n. 1, p. 39-62, 2007.

Pêcheux M. Especificidade de uma disciplina de interpretação (A Análise do Discurso na França). In: Pêcheux M. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi. 2ª ed. Campinas: Pontes; 2011 [1984a]. pp. 227-230.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes (2015). Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411.

PESAVENTO, Sandra Jatahi. Este mundo verdadeiro das coisas de mentira: entre a arte e a história. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, v. 2, n. 30, p. 56-75, 2002

RIBEIRO, O. M. M.; MOREIRA, F. A. T. Luanda: dinâmicas urbanas e representações culturais. **Itinerários**, Araraquara, n. 46, p. 187-201, jan./jun. 2018.

RUI, Manuel. **Eu e o outro** – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985. Disponível em: <http://negritudeeliteratura.blogspot.com/2011/01/manuel-ru-e-e-o-outro-o-invasor-ou-em.html> Acesso em 30 ago 2019.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. de Denise Bottiman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. **Travessias**, n. 6/7, p. 15-36, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicol. clin. [online]**. 2008, vol.20, n.1, pp. 65-82.

WARAT, Luis Alberto. **Manifesto do surrealismo jurídico**. Santa Catarina: Acadêmica, 1988.