

Translúcidos e escancarados: corpos de barro e de sonhos em Ondjaki e Chiziane

Imara Bemfica Mineiro^a

Resumo

Partindo de discussões sobre as marcas da diferença colonial – determinantes para a consolidação de uma epistemologia etnocêntrica, para a configuração de subjetividades modernas enviesadas pela difusão de monoculturas hierarquizantes e para o silenciamento de diversas cosmologias definidoras da poética das relações dos seres humanos entre si e com a natureza, a ancestralidade e o imaginário – este artigo propõe a leitura de Os transparentes (2012), do escritor angolano Ondjaki, e O alegre canto da perdiz (2008), da moçambicana Paulina Chiziane. As narrativas trazem à tona o que vem sendo obliterado pelo projeto civilizatório e lançam luz sobre a cara oculta da modernidade. O diálogo entre as obras é sugerido com base na contribuição das perspectivas decoloniais que, muito embora tenham sido gestadas no contexto latino-americano em que a colonialidade delineia-se com base nos traços históricos e culturais específicos, oferecem ponderações que colaboram para a análise dos temas abordados e permitem trazê-los à proximidade de nosso ambiente de reflexão. A leitura ora proposta inspira-se no desafio e na urgência da necessidade de descolonizar o imaginário e aposta na riqueza dos pensamentos e narrativas que tanto lá, em África, quanto cá, na América Latina, acolhem perspectivas diversas, reúnem sementes de saberes outros, capazes de abrir saídas, encontrar fissuras e evidenciar brechas na estrutura naturalizada do sistema-mundo antropocêntrico, etnocêntrico, patriarcal, moderno e colonial que experienciamos.

Palavras-chave: Colonialidade, Modernidade, Perspectivas decoloniais, Literaturas africanas de língua portuguesa.

Recebido em: 27/05/2020

Aceito em: 13/07/2020

^aUniversidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil. E-mail: imarabmineiro@gmail.com

De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho [...] uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada.

Ailton Krenak

Ideias para adiar o fim do mundo

A constituição do que se conhece como modernidade esteve atravessada por diversos processos de obliteração, silenciamento e apagamento em prol da construção de uma narrativa que se arvorou como global e, desde o início, difundiu e naturalizou lentes e réguas a servir de parâmetro para o entendimento dos trajetos históricos, sociais e culturais do chamado mundo ocidental (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 1992, 2005). As consequências da face oculta da modernidade reverberam, mais de cinco séculos após sua inauguração e não sem transfigurações, nas relações de força que permeiam a experiência contemporânea desde a escala planetária, nas dinâmicas de ordem política, econômica e ambiental, até o microcosmo mais íntimo da privacidade doméstica, chegando a determinar a percepção dos sujeitos sobre a imagem que veem refletida no espelho, sobre suas próprias identidades (MIGNOLO, 2017; CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). A miopia dessas lentes e a limitação desmedida dessas réguas, se bem tenham sido contestadas desde os primórdios dos processos de constituição da modernidade, têm vindo à tona, nas últimas décadas, com uma voluptuosidade da qual os olhares mais reservados já não podem desviar-se (MIGNOLO, 2010).

As alteridades dos modos de olhar e mensurar o mundo, os seres e suas relações, provocam o imperativo ético de situar a diversidade de cosmologias no seio das discussões epistemológicas contemporâneas (SANTOS; MENESES, 2009). No intento de formular epistemologias críticas, os limites disciplinares, que vinham em processos de diluição e reformulação desde o século passado, assistem a seus pressupostos serem levados à berlinda, sob o questionamento das noções do saber e suas hierarquias, até então estipuladas pelo critério de uma suposta universalidade (LANDER, 2005;

MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014; SANTOS, 2004). A inerência da geopolítica do saber é evidenciada quando desveladas as engrenagens das narrativas que presumiam um ponto zero, com base no qual seriam emitidos os relatos da neutralidade e do universal (CASTRO-GÓMEZ, 2003, 2005). Daí a necessidade de reconhecer saberes situados, conhecimentos encarnados e prismas locais como condições que atravessam, de alto a baixo, toda a estrutura dos paradigmas científicos e interpelam as hierarquias epistêmicas (ANZALDÚA, 1987; HARAWAY, 1988).

Nesse contexto, é reacendida a chama do flerte, já antigo, entre história e literatura na constituição de tecidos narrativos que signifiquem e permitam circular as experiências, os afetos e os repertórios culturais e imaginários, que se delineiam com as incontáveis formas de ser, saber e interpretar o mundo. Explicitando, assim, o que fora ofuscado pela miopia e miséria do aparato colonial através de seus mecanismos múltiplos de deslegitimação e estratificação. É dentro desse panorama que se convida ao diálogo as obras *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, e *Os transparentes*, de Ondjaki. Em diferentes ocasiões, ambos os autores reconheceram publicamente o papel que narradores contemporâneos exercem no processo de fazer jus a histórias de regiões cujos processos de independência são recentes e, portanto, cuja tradição literária e historiográfica se encontra em processo de sedimentação no regime da economia escriturística global (CERTEAU, 1998).¹

Isso não quer dizer, como poderia ser entendido da lógica que organiza as culturas tomando por unidade mínima os estados nacionais, que se trate de patrimônios culturais recentes ou de identidades narrativas prematuras. Assim como as lentes e as réguas serviram de convenção para a consolidação de múltiplas hierarquias na modernidade colonial, justificando suas engrenagens por princípios escusos, instituíram-se formas de mensurar o tempo cujos pressupostos, implícitos, foram igualmente naturalizados. É esse tipo de relógio que estipula a maturidade das culturas, de suas histórias e desenvolvimentos poéticos e ficcionais, alimentando o escalonamento em um trajeto velado que vai do “ainda não” ao “civilizado”, norteados pela ideia de progresso que supõe um *telos* unívoco a ser almejado.

No extremo desse trajeto, os parâmetros de referência da modernidade formularam-se com base na identidade

¹ Destaque-se a entrevista de Ondjaki para o programa “Umás palavras”, em 2013, e a entrevista de Paulina Chiziane ao programa “A páginas tantas”, também de 2013. Disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yqi3lLpAtZc> e <https://www.youtube.com/watch?v=yYlwTj7afJA>, respectivamente.

que se moldava no mesmo gesto no qual os tripulantes das chamadas “grandes navegações” deparavam-se com mundos diferentes dos seus (QUIJANO, 2005, p. 121-122). É, então, quando tem início o processo de consolidação e legitimação de um lugar privilegiado a partir do qual lançar os olhares sobre os homens, sua relação com outros homens, com a natureza e as divindades, vaticinando a posição e o valor de cada coisa. Assentada nessa perspectiva geo e *etnocentrada*, a taxonomia das culturas e suas posições no espectro evolutivo esteve pautada por uma lógica que se esquivou de reconhecer seu próprio provincianismo e, supondo a si mesma como ponto zero ou ponto neutro, difundiu-se e consolidou-se com as mãos entrelaçadas às do colonialismo (CHAKRABARTY, 2000; CASTRO-GÓMEZ, 2003). Entre os modelos forjados no interior dessa lógica e processo, o do Estado Nação estabeleceu-se como critério e condição mínima de inserção na modernidade. Contudo, narrativas e poéticas habitavam as comunidades e articulavam as culturas e identidades desde tempos anteriores às formações nacionais e às línguas imperiais. Considerar seus patrimônios culturais e literários como recentes ou prematuros significa, portanto, consentir os pressupostos da taxonomia colonial.

Com o atual declínio da hegemonia das monoculturas epistemológicas, não obstante, a naturalidade daquelas medidas é refutada e pode-se partir de um solo temporal e geográfico que admita sua multiplicidade de forma menos teleológica (SANTOS, 2010). É, pois, partindo desse solo múltiplo que as duas narrativas são aqui compreendidas enquanto compósitos culturais que, ao lado de sua matéria particular, evocam narrativas outras, dialogando com vozes que ressoam para além do registro moderno etnocêntrico e ilustrando um contexto que tanto diz respeito ao imediatamente local, como, também, à condição colonial partilhada por tantas outras geografias. Nesse sentido, quando Ondjaki e Chiziane atribuem papel fundamental às narrativas contemporâneas de Angola e Moçambique, respectivamente, para o registro de um repertório de experiências históricas, sociais e culturais, não deixam de mobilizar, em seus textos, um rico e variado acervo que, muito embora tenha pequeno espaço no regime escriturístico da modernidade, carrega as marcas do tempo e permite vislumbrar alternativas epistemológicas silenciadas

pela lógica do global e do universal. Trazem à tona aquilo que vem sendo obliterado pelo projeto civilizatório e lançam luz sobre a *contra-cara* da modernidade, sua face oculta denominada colonialidade.

Por esse ângulo, o que se almeja com esta análise, além de sugerir o diálogo entre as duas obras, é refletir sobre elas com base no marco das perspectivas decoloniais que – muito embora tenham sido gestadas no contexto latino-americano em que se delineia a colonialidade, baseada em traços históricos e culturais específicos, e sem deixar de guardar essas especificidades – oferecem ponderações que colaboram para a análise dos temas recortados e permitem trazê-las à proximidade de nosso próprio ambiente de reflexão. É, pois, não sem cautela e com consciência de tal diferença geográfica e histórica que os textos teóricos são evocados. Isso porque a leitura ora proposta se inspira no desafio e na urgência da necessidade de descolonizar o imaginário e aposta na riqueza dos pensamentos e narrativas que tanto lá, em África, quanto cá, na América Latina, acolhem perspectivas diversas, reúnem sementes de saberes outros, capazes de abrir saídas, encontrar fissuras e evidenciar brechas na estrutura naturalizada do sistema-mundo antropocêntrico, etnocêntrico, patriarcal, moderno e colonial que experienciamos.

Publicado em 2012, *Os transparentes* retrata Luanda por meio de vidas, mais ou menos ordinárias, às vésperas da escavação da cidade para extração de petróleo subterrâneo. Entre os cenários, um prédio situado na Maianga, como residência de parte importante dos sujeitos que povoam o romance e por suas características peculiares, acaba tornando-se, também ele, personagem da narrativa: “tinha sete andares e respirava como uma entidade viva” (ONDJAKI, 2013, p. 14). Num equilíbrio entre a ternura e o ataque, *Os transparentes* apresenta a cidade em retalhos tecidos pelos olhares dos diferentes personagens. Alinhavados pela narrativa, esses retalhos formam um painel composto pela Luanda em que cada um vive e experiencia. Nessa composição, o romance aborda questões-chave para pensar a modernidade e a globalização em uma capital de terceiro mundo, marcada pela diferença colonial que, de alguma forma, e sem perder a especificidade de Luanda, remete à sociabilidade de outras cidades do Sul global.

Se o romance de Ondjaki se desenvolve na horizontalidade e na simultaneidade da curta duração, *O alegre canto da perdiz*, de 2008, lança um mergulho no tempo, visita gerações através da voz de Maria das Dores que, para contar sua história, precisa contar a história daqueles que a antecederam. Sua vida cumpre sentido dentro da narrativa mais ampla, de vidas que possibilitaram sua existência e que a significaram por meio de suas dores, angústias, alegrias e aspirações. O enredo de uma vida é narrado com base no enredo da ancestralidade. Do mesmo modo, as origens das personagens remetem às origens da Zambézia e da nação de Moçambique. As tramas de suas vidas confundem-se com as tramas narrativas da escravidão e da colonização e, nesse trançado, evidenciam-se questões basilares de gênero e de raça. As figuras femininas são centrais, seja na pele da mãe, da avó e da irmã de Maria das Dores, seja na forma da própria terra que os visitantes de ultramar, “apaixonados”, “desejavam possuir” e a quem, pela força e pela obstinação, deixaram prenhe da nova nação (CHIZIANE, 2018, p. 63). Também a narrativa de Chiziane remete a enredos que ecoam em vidas de alhures e ilustram outras cartografias.

A água como elemento de conjunção entre o ordinário, o natural e o sagrado, como lugar de encantamento, aparece como um dos pontos de contato entre os textos. Do mesmo modo, seu desencantamento em nome de paixões que arrebatam a leitura do mundo pelo paradigma econômico. O segundo ponto diz respeito ao peso dos corpos sobre os quais se institui uma “hierarquia epidérmica” que infiltra a constituição de subjetividades e atravessa a distribuição das formas de trabalho e a valoração das vidas. O terceiro concerne ao distanciamento do sagrado e à evocação de vozes ancestrais por personagens que guardam o contato com tradições proscritas pelo cristianismo que marcou a empresa colonial ibérica. Concerne, também, à experiência de deserto que pode assolar a vida dos sujeitos na modernidade desencantada, lançando, ao abismo, os vislumbres do futuro. Por fim, discute-se a relevância de mobilizar imaginários capazes de fazer frente à empresa etnocêntrica global, restituindo o lugar dos sonhos e da imaginação para formular projetos autônomos.

Encantamento das águas, paixões arrebatadoras e suas línguas de fogo

Nas águas despontaram as “naves inventoras de regiones” (OSPINA, 2009, p. 51). Foi atravessando os mares que universos tão distintos se encontraram para dar início a um profundo, demorado e violento processo de desconhecimentos e encobertas, mas também de resistências, apropriações e insurgências. Tanto na América quanto na África, foi nesse encontro, ou desencontro, que se plantaram as sementes daquilo que se transformaria, séculos mais tarde, nos Estados nacionais modernos. Em *O alegre canto da perdiz*, as histórias das mulheres e dos homens confundem-se com a história nacional e a origem de suas vidas remonta a esse processo. A história de José dos Montes, pai da protagonista Maria das Dores, começa assim:

Era uma vez uns navegadores que se fizeram ao mar. Iam a caminho da Índia, em busca de pimenta e piripiri, para melhorar o paladar das suas refeições de bacalhau e sardinha. Quando passavam pelo Oceano Índico, começaram a sentir vontades. De repousar. Ou de urinar. De pisar a terra firme e olhar para o mar. Talvez. Ou foram atraídos pelo maravilhoso canto das sereias. Atracaram. (CHIZIANE, 2018, p. 63)

Esse é um início possível para contar a história de José dos Montes e da Zambézia. Deslocando esse referencial para terra firme, porém, outro cenário é desvelado. Trata-se de uma história que se inicia no olhar dos povos que já habitavam aquele território, um relato que antecede a narrativa nacional, que se encadeia àquela, e cujo espaço de conjunção são as mesmas águas:

No princípio de tudo, os povos da terra acreditavam em Zuze, o deus do mar. Acreditavam que no fundo do mar residiam todas as maravilhas da terra prometida. Achavam que o mar era a residência de todos os espíritos bons. Foi por isso que olharam para os navegadores como fiéis mensageiros do Grande Espírito, por terem a cor clara de alguns peixes de águas profundas. (CHIZIANE, 2018, p. 63)

O deslocamento do referencial traz à tona a alteridade de cosmovisões, e as águas ganham outros sentidos; a sacralidade

de seu espaço, enquanto morada de seres benévolos, justifica a disposição em receber aqueles que fecundariam a nova nação.

Nas primeiras linhas da narrativa de Chiziane, vemos Maria das Dores surgir “na solidão das águas do rio. Vindo de lugar nenhum. [...]. Parece que nasceu ali...” (CHIZIANE, 2018, p. 10). De corpo nu, sem bagagem aparente, sem vestígios de história e sem indícios de intenções, Maria aparece no lugar interdito, espaço reservado aos homens. Emergido do rio, seu corpo não comunga dos códigos da comunidade e encarna o escândalo, explicita o perigo em que tamanha exposição coloca a si e a todas as mulheres. Se os marinheiros podem ter sido atraídos pelo “maravilhoso canto das sereias” antes de atracar na costa da Zambézia, aqui, o corpo de Maria distorce o sentido mágico da nudez das sereias, “guarda mensagens de perigo escondidas nas linhas nuas do corpo” (CHIZIANE, 2018, p. 11). Diante da saraivada de perguntas, insultos, ameaças e conselhos, Maria sibila “um riso venenoso” e devolve-se à água “como uma ninfa rolando nas ondas” (CHIZIANE, 2018, p. 12). Há um encantamento no incômodo provocado por sua nudez e pela familiar desenvoltura de seu corpo entre as águas do rio que a protegem como uma fortaleza.

Em *Os transparentes*, a marca mais forte do edifício da Maianga, o que tornava indelével sua memória naqueles que uma vez entravam em seu território é, também, a água: “canos rebentados e uma tremenda escuridão desencorajavam os distraídos e os intrusos” (ONDJAKI, 2013, p. 14). Para os moradores, sua abundância incessante “servia a finalidades múltiplas, dali saía a água para o prédio todo, o negócio de venda por balde, lavagem de roupa e viaturas” (ONDJAKI, 2013, p. 14). Entretanto, o edifício exigia atenção daqueles que desejassem entrar. Aos visitantes era facultada a entrada caso conhecessem os caminhos entre a escuridão, os degraus quebrados e a enxurrada. Além de prover o sustento de moradores, as águas tornavam, assim, o edifício um espaço seguro. A habitante de mais idade, AvoKujikise, era quem melhor se deslocava pelo alagado, sem escorregar, e dizia em ubundu que aquilo era como um rio, “só faltam peixes e jacarés” (ONDJAKI, 2013, p. 14).

Em dias de muito calor, muito cansaço, alguma tristeza ou dilema, moradores e assíduos visitantes deixavam-se banhar por aquelas águas:

o prédio tinha esse dom de acolher quem entendesse dever acolher, banharam-se como se fossem os últimos cidadãos do mundo

as águas misteriosas imparáveis jorravam, ora mais forte, ora mais devagar, sobre os seus corpos nus [...].

(ONDJAKI, 2013, p. 173)

Nesses momentos de reunião, de comunhão de penas e esperanças, os corpos e ânimos restauravam-se e consolidavam-se os laços de pertença à comunidade. Fonte de proteção, sustento, acolhimento e restauração, as águas do prédio são envoltas em uma atmosfera de encantamento e reaparecem, de tanto em tanto, ao longo da narrativa, alinhavando as histórias individuais entre si e às histórias da cidade.

Nos dois romances, as águas evocam a conjuminância entre o ordinário cotidiano, provendo o sustento das comunidades, o meio de contato com a natureza – especialmente em *Os transparentes* cuja trama se desenrola no espaço urbano de Luanda –, e o sagrado, servindo de morada dos bons espírito, berço de sedutoras sereias, do temido corpo de Maria, e como lugar de restauração e comunhão. Essas três funções não são necessariamente excludentes, mas, ao contrário, podem ser compreendidas como articuladas entre si, compondo uma forma de lidar com a natureza que é, ao mesmo tempo, parte ordinária e sagrada das vidas comuns.

Além da dimensão de encantamento das águas, ambas as narrativas retratam operações de desencantamento engendradas no cerne da constituição da modernidade. Assim, embora abundante no edifício-personagem de Ondjaki, a água frequentemente faltava na cidade de Luanda. Essa crise no abastecimento de água estava relacionada com o plano de privatizar sua distribuição, “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 e no mundo” (ONDJAKI, 2013, p. 155). Contrastando com o encantamento das águas, a privatização de seu encanamento, como emblema da mercantilização dos recursos naturais, atravessa a narrativa de *Os transparentes*.

Paralelamente, outros gestos ilustram o perfil que o paradigma econômico assume com maior ou menor particularidade nas sociedades contemporâneas de colonização

ibérica. Uma espécie de rapinagem se instaura por baixo de toda negociação, estendendo uma cadeia de propinas e extorsões ao mesmo tempo vertiginosa e naturalizada. DomCristalino, o AssessorDoMinistro e o senhor Ministro personificam a ganância e prevaricação no nível das decisões governamentais e acordos internacionais enquanto DestaVez e DaOutra encarnam a agência dessa cadeia na pequena burocracia e nas negociações interpessoais de porte cotidiano. Até mesmo um eclipse é “vendido” como produto nacional e gera uma rede de comércio que vai da formalidade das propagandas institucionais à mais informal venda ambulante de óculos.

Nesse ambiente, articulada à “crise no fornecimento de água”, há uma discussão a respeito da extração de petróleo no subsolo da cidade. A extração colocaria em risco a integridade de Luanda, já havia sinalizado o cientista angolano DavideAirosa em três relatórios: era um plano “simplesmente não concretizável” (ONDJAKI, 2013, p. 117). No entanto, as escavações já haviam sido iniciadas. Descontente com a impossibilidade de extrair o “ouro negro”, indicada pelos relatórios de DavideAirosa, o senhor Ministro convoca um pesquisador norte-americano para analisar a viabilidade da operação. Sua conclusão foi, igualmente, de que os riscos seriam muito altos e de que as obras não estavam “nem de longe, nem de perto conforme as normas internacionais de segurança”. Diante desse veredito, o opulento empresário DonCristalino que, embora movido por interesses privados, participa das reuniões de negociação do ministério, assegura: “Não há riscos incontornáveis neste país” (ONDJAKI, 2013, p. 222). O encanamento da água seria feito concomitante às obras de extração do petróleo, e a DomCristalino interessava o negócio da distribuição da água.

A história da colonização não termina onde começam as histórias nacionais. Para além do colonialismo enquanto regime político, administrativo e econômico, a colonialidade, em múltiplas facetas, atravessa esse interstício temporal e se faz presente em diferentes escalas, consolidando uma lógica extrativista que oculta seus pressupostos. A paixão gerada pela cobiça e a ganância pela extração incontinente que caracterizaram as práticas de expansão e consolidação do capitalismo global a partir do século XV instauraram uma tradição que reverbera na cultura política contemporânea. Na

cadeia de elos menores do cotidiano, a extorsão e a corrupção replicam a lógica de dívidas e poderes sobre mulheres e homens em suas existências comuns. Na dimensão mais ordinária, além da conduta de DestaVez e DaOutra que, na condição de sobrinhos do Ministro, “fiscalizam” e taxam tudo quanto há de atividades com ou sem fins lucrativos no prédio da Maianga e arredores, em *Os transparentes* lemos também, com a angústia da familiaridade, as incansáveis exigências dos guardas em troca de informações sobre o filho ferido de Odonato que jamais eram fornecidas.

Em *O alegre canto da perdiz*, “arrasados por uma paixão dourada”, os marinheiros retornam com “canhões, espingardas, chicote e muito vinho, para fazer a limpeza da terra e entorpecer os incômodos. Tinham achado a terra prometida”. Então correram de aldeia em aldeia, “derramando sangue, profanando túmulos, pervertendo a história, fazendo o impensável” (CHIZIANE, 2018, p. 63). Movidos por uma paixão menos sagrada do que a que se esperaria dos “mensageiros do Grande Espírito”, voltaram armados para extirpar o que pudessem.

Os marinheiros civilizavam o povo arrancando-lhes os olhos da cara. Cristianizavam fornicando as mulheres nas matas. Construíram o novo mundo com espadas, canhões e chicotes. Pacificaram a terra arrancando a língua da boca. O chefe dos marinheiros gritava aos quatro ventos: esse é ladrão, prendam-no. Esse é forte, acorrentem-no, vendam-no. Esse é teimoso, matem-no. Esses são venenosos, são lúcidos, pensam, conspiram, alcoolizem-nos. São todos vaidosos, preguiçosos, vadios, mentirosos, escravizem-nos. (CHIZIANE, 2018, p. 69)

A paixão arrebatadora daqueles marinheiros era seminal para a instauração de um “fundamentalismo econômico” que Magobe B. Ramose (2009, p. 129) sinaliza como a forma, de caráter absolutista e dogmático, de organizar e estruturar o pensamento que marca o capitalismo global.

O olhar da narrativa de Chiziane se lança pelo lado oculto da modernidade, evidenciando o preço que pagaram todos aqueles das regiões que serviram como fonte de riquezas e de braços para propiciar o desenvolvimento exemplar de uma restrita parte do globo. As insígnias da modernidade travestem com ares salvacionistas a história vivida pelo outro

lado, fazendo com “que a escravatura se chame descobertas. Que o massacre se chame civilização e a humilhação se chame conversão ou cristianização. Que a submissão se chame fidelidade” (CHIZIANE, 2018, p. 184). Assim, *O alegre canto da perdiz* ilumina a “missão modernizadora da intervenção colonial” com vozes silenciadas pelas narrativas do desenvolvimento e do progresso (MENESES, 2009, p. 202).

Na atmosfera urbana mais contemporânea de *Os transparentes*, DomCristalino encarna, de algum modo, a lógica extrativista e pouco democrática herdada desse processo. Como homem “muito além de seu tempo”, havia se preparado bem para o futuro:

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

um bando de advogados, bem pago, estava há anos preparando o combate que DonCristalino estava prestes a vencer: a privatização da água em Angola (ONDJAKI, 2013, p. 155)

Respeitado como visionário, queria aproveitar-se das obras de extração do petróleo para levar a cabo seu plano. Dada sua posição privilegiada de acesso e capital de negociação com o poder público, DonCristalino argumenta com o Ministro sobre o imperativo de dar seguimento aos arriscados planos de extração do petróleo e apresenta suas intenções:

eu só quero transportar a água. toda a canalização de Luanda! privatizada, barata, a funcionar em condições [...]

ouça, senhor Ministro... com tantos canos novos a serem instalados, e tantos outros a serem removidos, vai-se instalar no subsolo de Luanda um labirinto de canos de petróleo, de gás e de água... não podemos correr o risco de essa canalização ser pública! não se esqueça, quem determinar o preço do transporte da água, determina o preço da água ... (ONDJAKI, 2013, p. 180)

Afinal de contas, nos discursos vendidos para diversas regiões do sul global, privatizar é modernizar. Tudo se pode vender e taxar “neste complicado mundo das globalizações económicas”, como observa o pequeno empreendedor JoãoDevagar (ONDJAKI, 2013, p. 95).

Essas paixões desencantaram as águas em *O alegre canto da perdiz* e privatizaram sua distribuição em *Os transparentes*. A dupla dimensão de encantamento e desencantamento das águas pode ser lida como metonímia da relação da modernidade com a natureza. O encanto, o sagrado e as vidas comuns são destituídos de significado e valor pela lógica mercantil e pela paixão acumuladora que engrenam o projeto colonial da modernidade. Não há forças páreas para suplantar o fundamentalismo econômico que sejam capazes de girar os processos econômicos em direção à vida (MIGNOLO, 2010; RAMOSE, 2009). Como resultado, “enormes línguas de fogo” consomem a cidade de Luanda (ONDJAKI, 2013, p. 12), metaforizando o apetite insaciável da modernização que, em nome do progresso e do desenvolvimento, não encontra limites nessa ambiência onde, segundo a “gente graúda” como DonCristalino, nenhum risco é incontornável.

“Hierarquia epidérmica”: transparências e opacidade dos corpos de barro

Como sinaliza Ramón Grosfoguel (2009), a análise estritamente econômica não alcança o traçado geral do panorama abarcado pela colonialidade. Concomitante a ela, é mister considerar outros eixos de hierarquização que conformam um conjunto emaranhado em diferentes níveis da composição do sistema-mundo capitalista global, conformando uma “heterogeneidade de hierarquias”. Entre tais eixos, o racismo constitutivo associado à divisão internacional do trabalho e à escala global da acumulação de capital, é descortinado pelos trabalhos de Aníbal Quijano (2005, 2009) que mostram que, além de fundamentarem as dinâmicas globais do poder e a geopolítica do saber, incidem sobre a constituição das subjetividades, culminando na colonialidade do ser. Outro eixo importante nesse panorama diz respeito às hierarquias de gênero e sexualidade que, imbricados às hierarquias raciais e econômicas, vão também incidindo na

constituição das subjetividades e compondo as dinâmicas do ser.

Embora aparentemente pouco lúcida no final de sua trajetória, Maria das Dores tem consciência dessa múltipla hierarquia:

Lembra-se de tudo, da terra e do mundo. Onde a cultura dita normas sobre homens e mulheres. Onde o dinheiro vale mais que a vida. Onde o mulato vale mais que o negro e o branco vale mais que todos eles. Onde a cor e o sexo determinam o estatuto de um ser humano. (CHIZIANE, 2018, p. 23)

No âmbito da colonialidade do ser, o corpo tem um peso na constituição dos saberes e nas formas de ver e interpretar o mundo. E esse corpo se situa, sempre, em algum lugar que determina seu alcance e sua legitimidade no interior das estruturas de poder, razão por que os saberes são sempre situados. Sobre os corpos incide, desde que se constituiu a modernidade, o peso das hierarquias de raça, gênero e origem geográfica (GROSGUÉL, 2009; LUGONES, 2014; MORAGA; ANZALDÚA, 1983).

Na história da Zambézia, que também é parte da história das mulheres e homens que a habitam, a província é descrita como uma das sereias da terra. O destino de seu corpo foi o destino de muitas mulheres.

Os marinheiros invadiram-na e amaram-na furiosamente, como só se invade a mulher amada. A Zambézia bela, encantada, gritava em orgasmo pleno: vem, marinheiro, ama-me, eu te darei um filho. Eu e tu, sempre juntos, criando uma nova raça. Em todo o lado deixaremos marcas do nosso amor. Deixaremos um mulato em cada grão de areia, para celebrarmos a tua passagem por este mundo!

A Zambézia abriu seu corpo de mulher e engravidou de espinhos e fel. Em nome desse amor se conheceram momentos de eterno tormento e as lágrimas tornaram-se um rio inesgotável no rosto das mulheres. As dores de parto se tornaram eternas, os filhos nasciam apenas para morrer, eram carne para canhão. O povo tentou, inutilmente, transformar os corações em pedra para fugir à dor, à morte, à opressão. Havia lógica em tudo aquilo. O homem apaixonado tudo arrasa para possuir a mulher amada. É a vida. Primeiro o prazer do amor, na gestação da dor. Com enjoos e vômitos para temperar a gravidez. O corpo transformado,

rasgado, ferido. O sangue fluindo, no parto da nova nação.
(CHIZIANE, 2018, p. 63)

A lógica que residia “em tudo aquilo” é a mesma que atravessa as histórias individuais no texto de Chiziane, nas quais “o sexo é uma arma de combate” (CHIZIANE, 2018, p. 92). Por meio dele vão sendo desenhadas as feições da nação e do destino familiar pela gestação negra, mulata ou branca. O futuro da prole depende da destreza na escolha das “armas” e por isso Serafina, a avó de Maria das Dores, faz um longo discurso para a filha Delfina, quando essa decide casar-se com José dos Montes:

Alguma vez perguntaram o que sente uma mãe ao ver os filhos partir para a escravatura? E tu, Delfina, escolhes o caminho do sofrimento. Vais casar com um preto, parir mais pretos e mais desgraças. Com tantos brancos que te querem bem. Não custa nada eliminar a tua raça para ganhar a liberdade. [...] De onde vêm as estradas, as plantações e toda a sua grandeza? E as casas belas, quem as constrói? E a boa cozinha? E as roupas brancas, engomadas, perfumadas? Das mãos dos condenados como José, frutos dos partos das mães negras. E o que recebemos em troca? O desdém, o insulto, a marginalidade. Quem somos nós, mulheres negras, neste regime sem esperança? O fim da mãe negra é ficar encostada ao umbral da porta num choro eterno, perante a indiferença do mundo, colocando flores em túmulos imaginários dos filhos que perdemos. (CHIZIANE, 2018, p. 102)

Ao ouvir a fala de Serafina, José dos Montes recorda-se de sua própria mãe. O sermão da mãe de Delfina ecoa a fala de outras incontáveis mães. O destino de seus filhos, de condenação ou liberdade, depende de seu fenótipo, cuja classificação consiste em uma das grandes inovações da escravidão moderna (QUIJANO, 2005, p. 117). O que sustenta a classificação fenotípica como norteadora da divisão mundial do trabalho é, como mostra Quijano (2005, p. 121), o desenvolvimento de uma noção de raça que hierarquiza as vidas pela forja de um critério civilizacional e de desenvolvimento, baseado na miopia cultural, religiosa, histórica e geográfica das sociedades colonizadoras. Tal hierarquia, por sua vez, incide sobre a constituição das subjetividades. É como se os sujeitos se olhassem através das lentes de outros e nomeassem a si próprios por meio de léxicos alheios:

Palavras comuns nas bocas dos marinheiros. Que os próprios negros adotam como verdades inquestionáveis. As frases ouvidas gravam-se na mente e materializam-se. E as falsidades ganham forma de verdade. Serafina absorveu a vida inteira as injúrias nos gritos dos marinheiros, que acabaram semeadas na consciência. Na arena da consciência de luta contra ti próprio, numa batalha sem vitória. O estigma da raça deixou sementes cancerígenas, que se multiplicam como a raiz de um cancro, e matarão gerações, mesmo depois da partida dos marinheiros. (CHIZIANE, 2018, p. 92)

Essa passagem ilustra o processo de subjetivação da colonialidade como instauração de novas formas de “verdade” que acabam “semeadas na consciência”. A colonialidade do ser é a marca mais íntima, e talvez a mais decisiva, do êxito da empresa colonial moderna ao estabelecer os marcos através dos quais olhar o mundo e a si. São como lentes que insuflam de naturalidade a taxonomia forjada pelas múltiplas hierarquias da colonialidade.

A opinião do pai de Delfina não coincide com a de Serafina sobre “eliminar a raça para ganhar a liberdade”. Nessa altura, Delfina já estava casada com José dos Montes quem, na condição de assimilado, havia firmado o compromisso de abrir mão de seus costumes e sua língua, “bárbaros”, para ajoelhar-se “perante o poder do império” e “ascender ao estatuto de cidadão” (CHIZIANE, 2018, p. 119). Com o olhar “amargo de revolta”, o pai de Delfina chama a atenção da filha para o imperativo material e simbólico do corpo: “viver em dois mundos é o mesmo que viver em dois corpos, não se pode. Tu és negra, jamais serás branca”. E continua:

Onde pensas que vais, se não tens além? Se queres existir, vale mais lutar pelo teu território. Para que este chão seja mais teu, e a tua raça a tua morada. És negra e ainda por cima mulher. Como podes amar o que jamais será teu? És assimilada? Que prazer sentes tu em ser tratada como cidadã de segunda categoria? (CHIZIANE, 2018, p. 156)

Mais adiante, diante da escolha de um nome branco para a neta negra – Maria das Dores –, o pai de Delfina pergunta o porquê de “atribuir a uma criança tão linda um nome de amargura”, vislumbrando espinhos e agruras que a mãe colocava no caminho da jovem criança (CHIZIANE, 2018, p. 158). O nome não combinava com o corpo da bebê, mas evocava

outro corpo. E os corpos pesam. A narrativa de Chiziane é, em grande medida, uma narrativa sobre o peso dos corpos. De gerações em gerações. Sua abertura é o corpo escancarado de Maria das Dores nas águas do rio, trazendo consigo as histórias de outros copos e do próprio corpo na nação.

Por outra parte, em *Os transparentes*, conta-se a história da leveza extrema, da gradual perda de densidade protagonizada por Odonato que assiste a si mesmo ficando cada vez mais rarefeito. A transparência teve início no funeral de sua sogra quando, “depois das dívidas contraídas para que a senhora tivesse os merecidos comes e bebes em sua honra, Odonato emagreceu para além dos limites regulares da penúria” (ONDJAKI, 2013, p. 15). Xilisbaba, sua mulher, notava que ele se tornava cada vez mais silencioso com o passar do tempo, seus gestos deixavam de produzir ruído. Ele perdia consistência. Mas, carregando saberes de outros lugares, tempos e línguas, foi AvóKujikise a primeira a notar a condição de Odonato. Via que o sol atravessava seu corpo em feixes de luz, “sem obedecer os limites lógicos de sua anatomia” (ONDJAKI, 2013, p. 31).

Odonato decidiu deixar de comer: “estou farto de sobras e coisas dos outros. vou fazer um jejum social” (ONDJAKI, 2013, p. 48). Numa ocasião de partilha e testemunhos, expôs o motivo de sua transparência:

falta de emprego, e de tanto procurar e sempre não encontrar trabalho... um homem para de procurar para ficar em casa e 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... as dores de dentro, 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 [...] este é o corpo que agora tenho. (ONDJAKI, 2013, p. 187-188)

Sua transparência tem, pois, um pano de fundo de pobreza e fome, mas também de protesto e de resistência. É uma questão de dignidade, escolha deliberada de deixar de comer restos ou caridades. “A verdade é ainda mais triste, Baba: não somos transparentes por não comer... nós

somos transparentes porque somos pobres”, diz Odonato à mulher, estendendo sua transparência literal à transparência simbólica dela e de muitos outros (ONDJAKI, 2013, p. 190). A transparência de Odonato encarna o invisível à superfície do discurso da modernidade. Representa a invisibilidade daquilo que é a cara oculta da civilização, a condição do progresso enquanto projeto unilinear global. Seu corpo translúcido aponta para a densidade de corpos e condições obliteradas enquanto partes propulsoras do desenvolvimento de uma modernidade baseada na colonialidade.

No texto de Chiziane, Maria das Dores conta que teve dois pais, um “negro, muito alto e muito belo” e o branco “muito doce e muito meigo, baixo e redondo como um barril de vinho tinto” (CHIZIANE, 2018, p. 47). Relata que ambos lutaram pelo amor de Delfina numa encenação que revela o mito das raças:

És barro e lama. Do pó vens ao pó voltarás. Os dois no chão ganhando a cor do pó e do barro, num ato de regresso às origens. Talvez para nascer outra vez. Na primeira geração éramos da cor da terra: todos negros. Com o tempo, as raças se modificaram: pelo clima, pela comida, pelas formas de vida, a humanidade se diversificou. Por isso hoje estamos aqui, numa salada de raças. (CHIZIANE, 2018, p. 48)

O negro, alto e belo, era José dos Montes. O branco, que inicialmente perdera o duelo, foi o pai da irmã de Maria que, quando nasce, surpreende José com sua pele mulata. Nessa ocasião, enlouquecido de dor, José dos Montes lembra-se de seu mentor, Moyo, que professava “que o mundo da hierarquia será epidérmico: branco em cima, mulato no meio e negro na cauda da História [...]. Por isso a mulher negra buscará um filho mulato. Para aliviar o negro da sua pele como quem alivia as roupas de luto” (CHIZIANE, 2018, p. 189). Talvez seja possível pensar na sutileza do corpo de Odonato também como reação a essa hierarquia epidérmica, como, ao mesmo tempo, resultado e recusa da condição prescrita pela modernidade colonial. Aliviar o peso da pele, no caso da filha mulata de Delfina, aliviar o peso da fome e da pobreza, no caso de Odonato, ambos movimentos fintam a estrutura de poder designada pela leitura colonial da epiderme.

A distância dos deuses, o deserto dos homens e o abismo do tempo

Imbricada à razão econômica e às hierarquizações de raça e de gênero, a colonização ibérica teve por característica carregar, ao lado da espada, a cruz. Intimamente vinculada às cosmovisões, a espiritualidade constituiu-se em um dos campos de *epistemicídio* (SANTOS, 2009). Ao projeto modernizador e à lógica civilizatória ibérica serviu o catolicismo, cujo deus se encontrava “elegantemente” afastado dos homens, na figura de um “ser invisível e sem forma concreta” (CHIZIANE, 2018, p. 102). Residindo além dos ciclos de vida e morte que atravessam a existência e o significado das comunidades. No escalonamento da modernidade colonial, as vozes que atravessam o mundo dos mortos e o mundo dos vivos foram deslegitimadas, e os saberes ancestrais, desautorizados. As relações de identificação e cunho existencial, não apenas com os mortos, mas com a própria terra e o meio natural, são rompidas. O projeto antropocêntrico de modernidade afasta-se da natureza na medida em que a vê e mede como fonte de recursos, como algo externo a si. Desaprende seu lugar no organismo vivo da terra: “fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade.” (KRENAK, 2020, p. 9).

A cosmologia que afasta a humanidade da natureza também se afasta do sagrado e da ancestralidade: “A religião dos brancos não serve aos pretos [...], os deuses deles estão longe e os nossos perto. Os anjos deles mandam rezas e os nossos mortos respondem logo. Deus fala quando quer, os mortos dão resposta imediata a qualquer momento”, avalia José dos Montes (CHIZIANE, 2018, p. 164). Tendo a espada como aliada, a cruz faz com “que todos os humilhados se submetam aos deuses elegantes que vivem no céu e nas nuvens, longe da lama e da poeira” (CHIZIANE, 2018, p. 184). Se os homens são de barro, deuses celestiais não teriam como estar mais distantes, assim como os mortos, cujas vozes já não ressoam no espaço sagrado da cristandade.

Não obstante, as vozes ancestrais ainda ecoam em falas do presente, como identifica José dos Montes ao presenciar o

discurso de Serafina sobre o destino das mães: “escuta a voz amarga e emociona-se: esta voz parece a voz da minha mãe. Este choro parece o choro de minha mãe. Esta dor é, sem dúvida, a mesma dor da minha mãe” (CHIZIANE, 2018, p. 103). Quando Delfina engravida de sua primeira filha, José dos Montes evoca seus ancestrais e “aprende pela prática o sentido da eternidade”: “Um filho sucedendo ao antigo filho. Todos vivendo um de cada vez, um pouco de cada vez, sem nunca viver mais do que a conta” (CHIZIANE, 2018, p. 147). As existências individuais são acolhidas pela ancestralidade que lhes confere um sentido: “Histórias de antepassados, linhagens e continuidade constroem um ninho dentro do peito” (CHIZIANE, 2018, p. 147). Mas, ao imaginar o porvir que espera por sua filha, vislumbra tempos difíceis:

Os marinheiros vieram sem serem chamados e por nós aclamados. [...] Saudámo-los com cânticos e eles retribuíram com o fogo mortífero das espingardas, que nos arrastam até o abismo. Somos almas flutuando no abismo. A terra já não nos pertence. Já não tenho passado. Nem sequer sobrou a lenda, e até o mito sucumbe nas entranhas do futuro. (CHIZIANE, 2018, p. 147)

Obcecado pelo futuro, tomado por ontologicamente bom quando na esteira do progresso e da civilização, o projeto de modernidade colonial lança ao abismo as formas de ser e de saber que não partilham de sua direção, consolidando o que Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 23) denominou “pensamento abissal”. O passado, a lenda e o mito sucumbem “nas entranhas do futuro”. Com eles, sucumbem, ainda, o lugar das vozes dos antepassados e a visão de eternidade percebida na comunhão de existências que se comunicam numa dinâmica temporal não linear. Nesse processo, figuras antes importantes na comunicação entre os mundos dos vivos e dos mortos são deslegitimadas, assim como o papel da ancestralidade.

Em *O alegre canto da perdiz*, essa figura é personificada em Moyo, por cujas mãos passaram “muitas gerações de escravos, de condenados. A todos ofereceu de presente uma palavra de esperança. Era muito respeitado pelo povo e temido pelo sistema” (CHIZIANE, 2018, p. 72). O “sistema”, aí, é descolado do “povo”. Este o respeitava como porta voz dos ancestrais, como mensageiro e guardião de saberes que atravessam a

existência mundana e o além. José dos Montes, entre outros, havia sido devolvido a esta existência pelas palavras e pelos saberes de Moyo, mais de uma vez fora “arrastado do além para este mundo”. O temor do sistema, por sua vez, reside nesse mesmo poder de curar e salvar os corpos condenados pela escravidão, de conversar com os mortos e guardar um saber que não se encaixa na lógica da modernidade *etnocentrada e epistemicida*. Pela habilidade de transitar entre mortos e vivos, Moyo é celebrado na ocasião de seu falecimento:

O povo dança no funeral do seu Moyo sabendo que, embora ausente, mandará mensagens do fundo da terra nas gotas de orvalho, nos pingos de chuva. Sabem que estará sempre perto, para ajudar os vivos a desamarrar a chuva, a rejuvenescer os rebanhos, a rezar para que as galinhas ponham mais ovos e a fome morra. Sabem que, apesar de morto, ajudará a terra a libertar-se da exploração dos marinheiros, para que as crianças cresçam livres da escravatura. Sabem que os mortos da terra regressam ao barro, porque subir ao céu é tornar-se poeira e poluição atmosférica, mancha negra na imaculada e frágil camada de ozono. (CHIZIANE, 2018, p. 184)

Morrer é, pois, regressar ao barro e manter-se próximo dos vivos, auxiliando em sua existência. Não subir aos céus, afastar-se dos homens e perder-se na poeira cósmica, na camada de ozônio, atestando a distância dos deuses.

Em *Os Transparentes*, duas figuras cumprem papel similar. Uma delas é AvóTeta, gestora de uma casa de meretrício, que recebe seus visitantes e os aconselha sentada sob um imbondeiro, árvore que representa a ancestralidade. A outra, de maior visibilidade na narrativa, é AvóKujikise. Ela chega pela primeira vez no edifício na ocasião do funeral da mãe de Xilibaba e pede comida em troca de reza: “a minha voz chega até o outro lado” (ONDJAKI, 2013, p. 14). Como Moyo, desempenha a função de curar, cuidar e guardar saberes ancestrais. Na contramão do princípio do progresso e da modernidade, entende que “o tempo é um lugar que também fica parado” (ONDJAKI, 2013, p. 169). AvóKujikise conversa e canta em umbundu, língua que funciona como signo da conexão com epistemologias e cosmogonias outras, com outra percepção de temporalidade.

Não é sem razão que, quando José se torna um assimilado, jura matar sua “língua bárbara” para civilizar-se:

Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nasceres outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos. (CHIZIANE, 2018, p. 119)

Como atestou a gramática de Nebrija (2011, p. 3), ainda em 1492, a língua foi companheira dos impérios. No caso do romance de Ondjaki, o umbundu aparece como essa língua não adestrada pelo modelo de civilização vigente. Por meio dela, identificam-se bagagens compartilhadas e alimenta-se a memória de tempos anteriores, empurrados para o abismo, deixando-os à beira do esquecimento: “...o Cego entoou uma bela melodia em umbundu que chegou lá acima aos ouvidos da AvóKunjikise. Ela sorriu sozinha lembrando imagens que vinham de um tempo tão antigo que, no seu íntimo, ela começava a duvidar que tivesse existido” (ONDJAKI, 2013, p. 173). AvóKujikise e AvóTeta são senhoras com quem se aconselha e nas quais se reconhecem os ramos da cultura, espiritualidade e saberes de outrora. Como Moyo, elas representam cosmogonias em que os deuses não foram, ainda, alijados, em que as hierarquias da colonialidade não foram, ainda, incrustadas no corpo social, em que o mundo ainda guarda rincões de encantamento.

Além de vestir a transparência como superação da fome, Odonato padece de saudades. Sua transparência está, também, composta pela falta do passado e de perspectiva aprazível de futuro: “os médicos já me garantiram, sofro de saudades acumuladas [...]. Sofro de uma desorganização das saudades [...]. Tenho saudades em todas as direções, não tenho só saudades do passado. Tenho saudades até de coisas que ainda não aconteceram” (ONDJAKI, 2013, p. 189), explica Odonato à mulher preocupada. “Agora pareces a minha mãe a falar”, retruca Xilisbaba, referindo-se à AvoKunjikise (ONDJAKI, 2013, p. 189). Odonato “era fatalmente apaixonado por outro tempo” (ONDJAKI, 2013, p. 168). Um tempo que carregava outros sentidos para o futuro. De algum modo, ele sente o abismo em que flutua José dos Montes, de onde o mito se perde

nas “entranhas do futuro”. E, diante desse abismo do tempo, ambos experimentam o deserto na civilização.

No livro de Chiziane, ao olhar para a cidade, Delfina admira-se com o modo de vida dos brancos: “A vida dos brancos é fantástica. Eles mataram as árvores, mataram os bichos e construíram cidades luminosas. Fascina-os a eletricidade, que torna as noites sempre iluminadas apesar de ofuscar o brilho da lua” (CHIZIANE, 2018, p. 76). Emblemas da civilização e do progresso, as cidades luminosas alheiam-se da natureza e concebem uma humanidade centrada nos caprichos antropocêntricos mais imediatos. Uma humanidade imaginada por visão estreita, de curto prazo, afastada dos deuses e distante da luz da lua. A ideia de progresso suplanta a diversidade com o estabelecimento de monoculturas do saber, do tempo linear e das classificações sociais (SANTOS, 2010, p. 59). Um modelo de civilização que se ergue na desertificação – simbólica e material – do ambiente.

O romance de Ondjaki, por sua vez, desenvolve-se no centro da capital Angolana. E, numa densidade populacional maior, as questões da civilização urbana veem-se mais inflamadas. A voz que denuncia a obtusidade da noção de progresso vem do Esquerdista que, em tom “irônico, triste e desapontado”, dirige-se aos fregueses do bar que frequentava e que acabavam de ver o pronunciamento do Presidente sobre o encaminhamento das obras de extração do petróleo:

durmam...[...] 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 [...] , 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, as nossas dignidades... enquanto os políticos fingem que são políticos... enquanto o povo dorme... enquanto o pobre dorme...

um silêncio bruto, rumor dos pensamentos que finalmente se processavam... (ONDJAKI, 2013, p. 237)

A denúncia do Esquerdista tem como alvo o projeto de civilização posto em marcha no trajeto colonial. Ele diagnostica a cegueira que acompanha o ideal de modernidade e antevê o desastre que acomete a cidade quando da perfuração dos dutos de petróleo. Sua preleção sinaliza, para além da desertificação, o descarado e iminente desastre que espreita o cenário do romance de Ondjaki.

Na narrativa de Chiziane, depois de saber-se traído, José dos Montes recorre a Moyo queixando-se de que sua vida virou um deserto. A resposta do mentor indica a desertificação resultante da ganância que atravessa o progresso e a hipocrisia de seus discursos de sustentabilidade:

O deserto está dentro de cada um. Nesta terra não há deserto, tudo é verde e tudo ri. Deserto é o contraste entre a riqueza da Zambézia e a pobreza do povo.

Deserto será a Zambézia depois da pilhagem colonial e da devastação florestal pelos predadores universais que parasitarão todas as árvores, madeiras e mariscos que são teus para te trazerem em seguida o catecismo sobre o manejo ambiental e a doutrina contra os perigos da desflorestação. Deserto é o teu mundo a quem cegaram a vista e não consegues ver o teu percurso [...]. O deserto és tu que te vendeste a um sistema para queimar o teu próprio celeiro e derramar o sangue da tua terra mãe. O deserto está dentro de ti. (CHIZIANE, 2018, p. 197)

O deserto, como aponta Moyo, está no olhar lançado sobre o mundo. No anseio predatório diante da natureza. Na medida da prosperidade e riqueza conforme parâmetros mercantilistas. Ele está “dentro de cada um” porque sustentado pelos paradigmas de ser e de poder que se adota. Para Moyo, é a cegueira que torna deserta a terra, a miopia cultural aliada ao anseio extrativista e, ao fim e ao cabo, é a cegueira que se instala na subjetividade de José dos Montes e o impede de ver o próprio lugar e percurso.

Odonato, por sua vez, vê o deserto na urbe e na sociabilidade contemporânea. Pautado pelo individualismo e pela experiência de aceleração do tempo, o deserto constatado por Odonato tem a cara da solidão e do viver apressado. Também, de alguma forma, está pautado pela lógica do afastamento do sagrado e do natural que ofusca os critérios de prioridade e valor:

O que é afinal um lugar cheio de gente humana que se preocupa tão pouco com o outro?, o que é um lugar cheio de carros com gente solitária buscando atropelar o tempo e maltratar os outros para chegar a casa e cumprimentar apenas a sua própria solidão?, o que é um lugar cheio de bulício e de festividades e de enterros com tanta comida, se já ninguém pode tocar à porta de outrem para pedir um copo de água ou inventar uma pausa sob a sombra fresca de uma figueira?

‘Esta cidade é um deserto’ (ONDJAKI, 2013, p. 170)

Com a marca da saudade “em todas as direções”, o homem translúcido sente falta do sentido de comunidade, e este é um dos fatores que compromete a perspectiva de futuro. É como se Odonato espreitasse um abismo do tempo, como se uma erosão no solo do presente o deixasse inapto para firmar as raízes dos sonhos e aspirações de outros futuros possíveis. Como se o distanciamento do sagrado enfraquecesse os laços de pertença à comunidade e à terra, tornando deserto o mundo dos homens e lançando o tempo, lugar de sonhos, nesse abismo assombrado pelo inexorável modelo predatório de progresso.

Considerações Finais: o lugar dos sonhos e da imaginação

“Serafina sonha”. Sonha com a liberdade. Sonha com o dia em que seus netos terão espaço na terra sem temer a deportação (CHIZIANE, 2018, p. 152). José dos Montes sonha. Sonha com vultos que o perseguem e querem matá-lo, são os incontáveis corpos por ele torturados. Exasperado com a intensidade desses pesadelos, pede ajuda a Moyo. “Os pesadelos são importantes na reordenação da mente. São a tua consciência acompanhando-te passo a passo. Não os tema”, diz o curandeiro, “Não matam, apenas despertam” (CHIZIANE, 2018, p. 165). Delfina sonha. Sonha acordada na marcha das mulheres e pensa na filha:

Ouves estas vozes, ouves, Maria das Dores? Cantam a palavra liberdade, [...] são as mulheres que levantam as vozes e clamam contra outras escravaturas. Arremessando ao vento a amargura dos séculos. Queimando os aventais, amolgando panelas, partindo as vassouras, abandonando os tanques de roupa e as tábuas de engomar, para se tornarem cantoras de sonhos. Projetam um mundo que não existe. (CHIZIANE, 2018, p. 311)

As mulheres da marcha são cantoras de sonhos. Cantam seus projetos de mundo. Os sonhos são a consciência, disse Moyo. Guardam esboços de mundos possíveis, e mais, guardam a matéria desses esboços. Íntimos da imaginação, os sonhos dão sentido às emoções, abrem um leque de temporalidades infinitas resignificando a relação com o tempo da vigília. Odonato carece de sonhos que se articulem, e vinculem seu corpo, ao concreto e denso mundo exterior. Perde espessura.

O edifício da Maianga desaguava sonhos. Restaurando os corpos, ordenando as ideias e restituindo o sentido de comunidade. Os sonhos são “um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura” (KRENAK, 2019, p. 32), lugar de onde se projetam os paraquedas referidos na epígrafe deste texto. Paraquedas que permitem vislumbrar, do alto, realidades alternativas, rascunhar mundos que não existem na concretude do agora. Os sonhos se emaranham intimamente às noções de imaginário e de utopia. Alimentam-se delas ao mesmo tempo em que adubam o solo que as faz florescer. Nesse sentido, a literatura pode alimentar os sonhos, seja com sonhos de outros, seja dialogando com nossos próprios sonhos e nutrindo o imaginário.

Para sonhar alternativas à modernidade que experimentamos é preciso emancipar a imaginação, como propôs Ashis Nandy, e formular utopias e visões de futuro, enquanto formas de linguagem, condizentes com o gesto de busca “pela outra face da civilização” (NANDY, 2015, p. 123). O imaginário não passou ileso às incisões da colonialidade, e o espaço das utopias foi, também ele, colonizado.

No paradigma econômico, não há espaço para a imaginação, e a sociedade utilitarista vai relegando aos sonhos um lugar acanhado e desimportante. Davide Airoso, o cientista angolano de *Os transparentes*, quando em estado de melancolia etílica, sinaliza para esse reduzido espaço da imaginação como um dos grandes problemas da humanidade e como necessidade da própria ciência:

um dos maiores problemas da humanidade [...] é não quererem, os homens, dar o devido lugar à imaginação... nos nossos dias, no nosso quotidiano. querem dinheiro, sim, mas nem sequer com esse dinheiro vão comprar diversão, conhecimento... e deixar a imaginação fluir nem sequer custa dinheiro [...]

imaginar. imaginar... fazer uso dessa faculdade que nos separa de outros seres. a pedra não imagina, espera. a flor não imagina, desabrocha. 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. [...] é disso que a ciência e a humanidade precisam: imaginação (ONDJAKI, 2013, p. 120)

As utopias e os imaginários são espaços de disputa e colonização na medida em que são o lugar de onde se projetam os desejos de futuro. É urgente abrir espaço para conceber novos futuros, lançar-se ao abismo do inusual com os paraquedas de Krenak. Estamos imersos em um “processo de reconstituição do imaginário”, afirmou Quijano (2014, p. 739), e é mister possibilitar a emergência de uma “utopística capaz de superar o eurocentrismo”, nos termos de Grosfoguel (2009, p. 406), e formular “utopias terceiromundistas”, como sugeriu Nandy (2015, p. 89), emancipadas da míope retórica da modernidade.

Isso não requer negar ou rechaçar todos os elementos da modernidade em uma tentativa de postar-se numa espécie de exterioridade radical, pois ela é parte constitutiva das sociedades marcadas pela diferença colonial. Nossas formas de poder, de saber, de ser e de ler o mundo foram moldadas por essa modernidade, mas não exclusivamente. Estão também crivadas de saberes outros, de vozes locais e paradigmas que ampliam a visão sobre os seres e o mundo. Daí o convite ao pensamento de fronteira.

Diante da hegemonia da imposição de propósitos etnocêntricos globais, indica Grosfoguel (2009, p. 406), emergem duas saídas mais visíveis: o nacionalismo, que reifica o Estado Nacional enquanto espaço de transformação e na condição de célula mínima de composição das sociedades modernas, pautando-se, portanto, numa lógica interna à modernidade colonial; e o fundamentalismo, que almeja um retorno às origens míticas, em busca de um “puro espaço exterior” à modernidade, e cujo essencialismo reproduz as oposições monoteístas do pensamento da colonialidade. Entre eles, a

alternativa é o reconhecimento de um “pensamento crítico de fronteira”:

Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (GROSFOGUEL, 2009, p. 407)

Na interseção entre o tradicional e o moderno, no encontro entre os saberes de Moyo e a formação científica de DavideAirosa, pode-se estabelecer uma “cumplicidade subversiva” que “reinvista de significado e transforme as formas dominantes de conhecimento [...] a partir de uma epistemologia de fronteira” (GROSFOGUEL, 2009, p. 406). Na subversão dessa cumplicidade, é possível sistematizar a dimensão crítica da modernidade e, ao mesmo tempo, preparar o solo, reabilitar os sonhos e saltar em direção a outras utopias.

No processo de explicitar o que é ocultado no projeto civilizatório monolítico e global, de cultivar um solo fronteiriço, promovendo o encontro entre vozes ancestrais e a atualidade do cotidiano em que as ideias de desenvolvimento e progresso tornam-se ordinárias e naturais, a literatura é capaz de desempenhar um papel crucial. Outro, de igual relevância, diz respeito à sua capacidade de aproximar mundos, de sugerir novas formas de olhar e de trazer, para o íntimo da sensibilidade, outras formas de sentir, de ser e de relacionar-se. Um terceiro papel diz respeito, ainda, à sua capacidade de nutrir o imaginário e expandir os limites do pensável, do visível, do dizível e, conseqüentemente, do possível.

Odonato dá título ao livro de Ondjaki. Seu corpo vai ficando translúcido no correr da narrativa, como emblema de sua saudade, das precárias e indignas condições de subsistência, mas também como emblema de sua recusa em perpetuar a consistência e solidez dessa condição, que não é só sua. Maria das Dores surge, nas primeiras linhas do livro de Chiziane, com seu corpo escancarado em uma nudez que diz muito de si, de suas ancestrais e de todas as mulheres que

se reúnem no horror e no escândalo de encontrá-la assim, tão evidente. Transparentes e escancarados, os corpos de Odonato e Maria das Dores remetem a outros corpos que, como eles, são também feitos de barro e de sonhos.

Em contextos e temporalidades próprias, *Os transparentes* e *O alegre canto da perdiz* articulam diferentes registros de realidade e lançam luz sobre o que não é visto nas ficções da civilização, do desenvolvimento e do progresso. Conjuram vozes ancestrais que apontam para a distância dos deuses e que se infiltram pelas ranhuras da razão iluminista, colocando em xeque o preceito do sujeito enquanto indivíduo descolado da natureza e centro do universo a ser conhecido. Evocam saberes cuja legitimidade fora exterminada, junto a uma série de outras existências, pela cruz e pela espada. Os textos de Ondjaki e Chiziane falam, com isso, da multiplicidade de perspectivas que povoam esse Sul aquém da modernidade modelar, sinalizando para a heterogeneidade fundadora dos modos de ser e de saber, e colaborando para a composição de um mapa geográfico, histórico e afetivo de regiões que, por séculos, foram contadas desde outros ângulos. A despeito da distância geográfica, falam-nos com uma familiar proximidade e instigam-nos a pensar sobre nossa própria condição.

Declinar o Estado Nação como unidade de análise para pensar nos termos de um Sul global no seio do sistema-mundo não quer dizer retornar ao discurso do universalismo que observa o mundo de um ponto neutro. Ao contrário, pensar aquém e além das fronteiras nacionais, refletindo desde a experiência histórica colonial e seus legados sociais, culturais, políticos e epistemológicos, significa reconhecer o imperativo da diferença colonial e admitir que todo saber, todo conhecimento e toda leitura são sempre situados. Foi partindo desse reconhecimento, e sabendo-se formulado desde a América Latina, que este trabalho assumiu como proposta ler os textos de Ondjaki e Chiziane com a lanterna dos conceitos e perspectivas decoloniais.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires, Clacso, 2005. p. 80-87.

_____. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontificia Universidade Javeriana, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: University Press, 2000.

CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da perdiz*. Porto Alegre: Dublinenses, 2018.

CHIZIANE, Paulina. A Páginas Tantas. 1 vídeo (33:31 min). Publicado pelo canal TDMarcus2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yYIwTj7afJA>. Acesso em: 16 ago. 2020.

DUSSEL, Enrique. *1492 - El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del 'Mito de la Modernidad'*. La Paz: Plural Editores, 1994.

GROSGOQUEL, Ramón. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS,

Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 383-418.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. Maryland, v.14, n.3, p. 575-599, 1988.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está a venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: _____. *A colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires, Clacso, 2005. p. 8-23.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.22, n.3, p. 935-952, set/dez. 2014.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, Linguagens de Resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial. Desafios éticos, políticos, epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas*. Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre, v.1, n.1, p. 66-80, jan/abr. 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 32, n. 94, jun. 2017.

_____. Desobediencia Epistémica (II), pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Otros Logos*. Revista de estudios críticos, Neuquén, v. 1, n. 1, p. 8-42, 2010.

MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria (Orgs.). *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. Nova Iorque: Kitchen Table/Women of Color, 1983.

NANDY, Ashis. *A imaginação emancipada: desafios do século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

NEBRIJA, Antonio de. *Gramática sobre la lengua castellana*. Madrid: Real Academia Española, 2011.

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

OSPINA, William. *Mestizaje e Interculturalismo*. Santa Cruz: Observatorio Político Nacional, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Estética de la utopía. In: _____. *Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014. p. 733-742.

_____. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130.

_____. Colonialidad y Modernidad. *Perú indígena*. Lima, v.13, n.29, p. 11-20, 1992.

RAMOSE, Magobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.

UMAS PALAVRAS 2013 | Ep. 06: Ondjaki. 1 vídeo (27:26 min). Publicado pelo Canal Futura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yqi3ILpAtZc>. Acessado em: 16 ago. 2020.

Abstract

Translucent and blatant: bodies made out of clay and dreams in Ondjaki and Chiziane

*Starting from discussions about the colonial difference's marks – determinants for an ethnocentric epistemology consolidation, for the configuration of modern subjectivities biased by the spread of hierarchical monocultures, and for the silencing of several cosmologies that define the poetics of human beings' relations with each other and with nature, ancestry and the imaginary – this article proposes reading the novels *Os transparentes* (2012), by Angolan writer Ondjaki, and *O alegre canto da perdiz* (2008), by Mozambican Paulina Chiziane. The novels bring to light what has been obliterated by the civilizing project of modernity and shed light on its "hidden face". We propose to dialogue between the two works and reflect on them from the viewpoint of decolonial perspectives that, although they were created in the Latin American context in which coloniality is outlined based on specific historical and cultural features, and without failing to keep these specificities, they offer considerations that collaborate for the analysis of the themes and allow them to be brought close to our own reflection environment. The proposed reading is inspired by the challenge and the urgency of the need to decolonize the imaginary, and bet on the richness of thoughts and narratives that both there, in Africa, and here, in Latin America, welcome different perspectives, gather seeds of other knowledges, capable of opening exits, finding cracks and showing breaches in the naturalized structure of the anthropocentric, ethnocentric, patriarchal, modern and colonial world system that we experience.*

Keywords: *Decolonial Studies, Modernity, Decolonial Perspectives, African literatures in Portuguese language.*