

Os transparentes: identidades nacionais em exibição na Angola de Ondjaki

The transparentes: national identities on display in Ondjaki's Angola

Silvia Valencich Frota

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Lisboa – Portugal



Resumo: Embora o fim dos nacionalismos tenha sido apregoado no final do século passado, estes ainda marcam presença em nossas sociedades contemporâneas. Neste artigo, a partir do romance de Ondjaki, procura-se identificar e analisar diferentes representações e discursos construídos sobre o tema. O que se quer entender é se os discursos de identidade nacional seguem invariáveis ou se apontam para a transformação, ou mesmo para o fim, da ideia de nação. No contexto da pós-modernidade, onde os conceitos de globalização e multiculturalidade são frequentemente chamados à discussão, importa observar em que termos essas identidades são construídas e/ou contestadas. Nesse sentido, a Luanda de Ondajki, com seu cotidiano de contatos entre pessoas das mais diversas origens, revela-se palco bastante fértil para a análise.

Palavras-chave: Identidade; Nacionalismo; Estudos Culturais

Abstract: Although the end of nationalisms has been proclaimed at the end of the last century, they are still present in our contemporary societies. This article, focused on Ondjaki's novel, seeks to identify and analyze different representations and discourses constructed on the topic. What we want to understand is whether the national identity discourses remain the same or they indicate the transformation of the idea of nation, or even its end. In the context of postmodernity, where the concepts of globalization and multiculturalism are often called to the fore, it should be noted in which terms such identities are constructed and / or challenged. In this sense, Ondajki's Luanda with its everyday life characterized by the contact between people from different places, seems to be a quite fertile field for analysis.

Keywords: Identity; Nationalism; Cultural Studies

Tornar-se transparente na sociedade do espetáculo não parece ser um bom augúrio. Essa é a sina de Odonato, personagem de *Os transparentes*, romance do escritor angolano Ondjaki, publicado em 2012. Pouco a pouco, o corpo de Odonato vai perdendo consistência, torna-se poroso, translúcido, transparente. Veias, músculos e ossos se revelam por debaixo da pele cada vez mais fina. Odonato torna-se leve, cada vez mais leve, a ponto de não mais ser capaz de comandar seus movimentos, temendo ser arrastado pelo vento.

Essa é uma das histórias que se entrelaça com tantas outras no romance de Ondjaki para compor o tecido que representa Angola, para retratar Luanda, a Luanda de hoje, por onde circulam pessoas vindas sabe-se lá de onde, mas certamente um pouco de todo o mundo. Palco da pós-modernidade, atravessada pela fúria da globalização, a cidade aflora pela voz da sua gente e dos que passam por

ela, pelos caminhos que percorrem, pelas histórias que nos contam.

Nesse cenário, os discursos de identidade têm lugar garantido. Afirmam presença e revelam diferentes percepções da ideia de nação e dos nacionalismos a partir dos múltiplos e rotineiros encontros entre uma suposta identidade nacional – *eu/nós* – e uma identidade que com ela contrasta, uma identidade estrangeira – *outro/outros* –, marcada por tudo aquilo em que difere da primeira, sejam tais diferenças reais ou imaginadas.

São esses traços identitários que se pretende explorar neste artigo. O que se quer perceber é em que medida elas reproduzem os discursos mais tradicionais dos nacionalismos, que são em muito devedores das teorias e da ideia de nação que têm como marco inicial a Declaração de Independência Americana, em 1776, e a Revolução Francesa, em 1789. As nações, nesse enquadramento, após

vivenciarem um período de apogeu, ao longo do século XIX e início do século XX, teriam entrado em crise em parte em função do seu papel nos dois conflitos mundiais que tiveram seu epicentro na Europa: as duas Grandes Guerras de 1914-1918 e 1939-1945 (cf. ANDERSON, 2005; HOBBSAWM, 1998; SMITH, 2001).

A definição de nação como comunidade imaginada, ao mesmo tempo limitada e soberana, proposta por Anderson (2005, p.25), é o ponto de partida adotado nesta análise, que também se fundamenta na proposta de que as identidades nacionais resultam de um processo de construção discursiva (WODAK e DECILLIA, 2007), levada a cabo por diversos agentes sociais, de forma consciente ou inconsciente, em constante processo de revisão e transformação.

A crise dos nacionalismos – e o seu decreto de morte – teve Hobsbawm como um dos mais influentes interlocutores. Segundo o autor, as nações e os nacionalismos já não são a grande força motriz das transformações sociais que foram no passado. Nesse mesmo sentido, Smith afirma:

Historians may differ over the exact moment of nationalism's birth, but social scientists are clear: nationalism is a modern movement and ideology, which emerged in the latter half of the eighteenth century in Western Europe and America, and which, after its apogee in two world wars, is now beginning to decline and give way to global forces which transcend the boundaries of nation-states (SMITH, 2001, p. 1)

No início deste século XXI, no entanto, os discursos de afirmação e defesa da ideia de nação parecem ter ganhado novo fôlego. Surgem nos debates sobre o futuro da União Europeia, o combate ao terrorismo, a legitimidade de discursos fundamentalistas sejam eles de natureza religiosa ou política, as questões relacionadas à migração e ao asilo e em tantos outros temas.

Nesta análise, importa identificar os diferentes discursos identitários, construídos direta ou indiretamente ao longo do romance, e perceber em que medida eles corroboram ou desafiam a nossa percepção tradicional de nação e de identidade nacional. O que se quer entender é se esses discursos representam uma retomada dos movimentos nacionalistas ou sua transformação, motivada, em boa parte, pelas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais associadas à chamada pós-modernidade (LYOTARD, 1986).

A transparência

Na sociedade do espetáculo (DEBORD, 2012), é preciso ver e ser visto. O culto à imagem, inclusive (ou principalmente) à sua própria imagem, é a regra. Nesse

sentido, tornar-se transparente, isto é, tornar-se invisível, implica deixar de existir. É isso o que parece indicar a transparência que Odonato vai paulatinamente adquirindo sob o peso dos problemas e dos dramas que o assolam – não exatamente a ele (ou, pelo menos, não apenas a ele), mas sim às pessoas como ele, à Luanda – a cidade que ele tanto ama –, e ao país.

A transparência de Odonato surge como uma espécie de constatação, não parece ter uma origem clara, o que não chega a incomodar o próprio, desde sempre resignado com sua situação – o que não quer dizer que ele mesmo não reflita sobre o tema, pelo contrário, é sempre pela voz de Odonato que ficamos a saber um pouco mais do mal que o aflige. O que interessa aqui é observar que o personagem praticamente nunca se vale de sua história individual e particular, sempre associando seu mal à cidade e ao seu povo. Tal característica acentua a força de representação da personagem, embora nem sempre esteja claro o que se quer representar em cada momento.

O relato em que Odonato dá conta de sua história é um bom exemplo disso. Assim, por meio das palavras dele, podemos perceber uma história partilhada, vivenciada por tantos outros “pais de família” angustiados pelo desemprego, pela preocupação com a família, pela exclusão social associada a isso, como exemplificado abaixo:

um homem, para falar dele mesmo, fala das coisas do início... como as infâncias e as brincadeiras, as escolas e as meninas, a presença dos tугas e as independências... e depois, coisa de ainda há pouco tempo, 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 despesas, come menos... um homem come menos para dar de comer aos filhos, como se fosse um passarinho... e aí me vieram as dores de estômago... e as dores de dentro, de uma pessoa ver que 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... (ONDJAKI, 2012, p. 200).

A transparência é também representada como uma espécie de doença, que Odonato chama de doença do mal-estar nacional: “o país dói-me... a guerra, os desentendimentos políticos, todos os nossos desentendimentos, os de dentro e os que são provocados por aqueles que são de fora...” (ONDJAKI, 2012, p. 179). Existe aqui uma equiparação entre Odonato e o país, como se ele desse corpo ao primeiro. Mas Odonato também se

assume como representante do seu povo e o faz em tom de desafio e ameaça – “por acaso, vocês, sabem quem sou eu?” – para, diante da surpresa geral, responder ele mesmo à questão que levantara: “eu sou parte deste povo! do povo angolano. o povo... conhecem essa palavra? É uma palavra cheia de gente!” (ibidem, p. 143-144).

Embora a origem da condição de Odonato, que gera quase sempre assombro e medo, não pareça despertar grandes questionamentos, em conversa com Xilisbaba, sua esposa, ele arrisca uma explicação: “a verdade é ainda mais triste, Baba: não somos transparentes por não comer... nós somos transparentes porque somos pobres” (ONDJAKI, 2012, p. 203). É interessante observar que Odonato não fala dele no singular, mas sim no plural, englobando muitos outros nessa transparência – e, conseqüentemente, nessa condição de pobreza –, o que acentua seu caráter simbólico e seu potencial de representação do povo de Angola.

Nesse mesmo sentido, numa outra passagem, Odonato afirma: “um homem pode ser um povo, a sua imagem pode ser a do povo...” (ONDJAKI, 2012, p. 283). Não que Odonato represente o povo ou uma parcela dele, mas o que ele parece afirmar é que a sua transparência, essa sua condição de quase invisibilidade, que implica exclusão nessa sociedade pós-moderna de alta visibilidade e valorização da imagem, é que é partilhada – não com todos, mas com alguns: “não, não é todo o povo. há alguns que são transparentes. acho que a cidade fala pelo meu corpo...” (ibidem, p. 284).

Mais uma vez a associação entre o personagem e a cidade, aqui num discurso em que, literalmente, Odonato dá corpo a ela. Retomando a perspectiva simbólica, Odonato se assume como símbolo, ou melhor, entende a sua transparência como um símbolo e, simultaneamente, como prova de amor e dedicação à sua cidade e, assim, ao seu país: “a transparência é um símbolo. e eu amo esta cidade ao ponto de fazer tudo por ela. chegou a minha vez, não podia recusar” (ONDJAKI, 2012, p. 283).

De certo modo, ao tornar-se transparente, Odonato parece personificar também a expressão do povo, ou seja, torna-se transparente para dar visibilidade ao povo. Há um toque de messianismo nisso tudo: a disponibilização do corpo como oferenda, o sacrifício individual em nome da redenção coletiva. Essa ideia torna-se mais interessante se levarmos em conta a figura do pai, isto é, a relação de Odonato com seu filho, CienteDoGrão, cujo sangue é derramado. Mas, agora, não pelo povo ou em nome dele. Não há nada de glorioso na morte de CienteDoGrão: nem em sua circunstância – a prática de um crime – nem em sua causa mais direta – uma infecção decorrente de um humilhante tiro “nas bundas”.

Mas o martírio de Odonato não termina com a morte do filho. Mesmo depois de morto, este se recusa a voltar

para a casa do pai. O corpo morto do filho, ainda por enterrar, resgatado de um cemitério por Odonato com a ajuda de Paizinho, recusa-se a permanecer na casa do pai. Ao ser depositado sobre a mesa, na cozinha do apartamento do pai, nenhum obstáculo parece deter seu corpo, torna-se tão pesado que destrói tudo em seu caminho, do sexto andar ao térreo, tendo que ser de lá levado:

- mas um corpo pode pesar assim ou quê? – perguntou ZêMesmo
- acho que sei o que foi
- é o quê, então, tio Odonato? – Paizinho ia atrás, enjoado com a figura e o cheiro do cadáver
- ele tinha me dito um dia, ‘nem morto volto para a tua casa’, só pode ser isso
- só pode ser isso – confirmou, sério, ZêMesmo. (ONDJAKI, 2012, p. 340)

Os diferentes graus de alteridade: o outro próximo versus o outro distante

Nos discursos dos nacionalismos, é estratégia recorrente construir a ideia de um *eu* e de um *outro*, isto é, construir uma identidade nacional – supostamente homogênea, única e indivisível – a partir da construção simultânea de um *outro* que destoa, que difere de tal identidade. Apaga-se, assim, as diferenças e incongruências no interior do território nacional e acentua-se as mesmas no que diz respeito à relação entre esse território delimitado e aqueles que estão fora dele. Essa identidade, no entanto, pode ser considerada como uma ficção, como esclarece Kevin Robins:

Identity is to do with the imagined sameness of a person or of a social group at all times and circumstances; about a person or a group being, and being able to continue to be, itself and not someone or something else. Identity may be regarded as a fiction, intended to put an orderly pattern and narrative on the actual complexity and multitudinous nature of both psychological and social worlds. The question of identity centers on the assertion of principles of unity, as opposed to pluralism and diversity, and of continuity, as opposed to chance and transformation (BENNET et al., 2005).

Em *Os transparentes* parece haver um desfile de nacionalidades. A cidade é apresentada em seu caráter multicultural e as diferenças são acentuadas. Chineses, russos, cubanos, portugueses, brasileiros, americanos, entre outros, são chamados ao palco. Para pensar os nacionalismos, interessa explorar as representações construídas para esses *outros*, o que, em sentido contrário, ajuda a revelar a identidade, isto é, o lugar, a posição, construída para Angola.

A primeira questão que se destaca é o fato de haver outros *mais outros* do que outros, ou seja, existem graus de alteridade que parecem ser demarcados com alguma clareza, quer por meio de elementos explícitos de diferenciação, quer por outros mais sutis. Nos dois extremos da escala estão os chineses, com o grau mais alto de alteridade e, na posição oposta, os brasileiros, com o grau mais baixo de alteridade.

Na demarcação da diferença entre angolanos e chineses, a dificuldade na comunicação provocada pela falta de domínio da língua portuguesa é um dos primeiros elementos mobilizados. Há o apelo ao humor provocado pelo esforço, em parte malogrado, de comunicação do chinês na língua portuguesa, uma certa ridicularização que representa o movimento de exclusão do outro: “vamos só embora – riu o Cego. – esse BruceLi já tá a misturar kimbundu com chinês!” (ONDJAKI, 2012, p. 64).

Também as diferenças na fisionomia, ainda mais evidentes do que a língua, são destacadas por meio de comentários que afirmam a dificuldade em se discernir um chinês de outro, de diferenciar seus rostos ou mesmo suas expressões, sejam de dor, aflição ou alegria. Como se fosse impossível individualizá-los, como se todos fossem um só, uma espécie de repetição de um modelo único, ou, ainda, como se cada um fosse sempre e ao mesmo tempo o todo, o povo, os chineses.

Essa percepção é reforçada pelo fato de os personagens chineses não terem nome próprio, são sempre referidos por sua nacionalidade ou associados a Bruce Lee, ator icônico dos antigos filmes de kung-fu. Essa associação também afirma, por outro lado, um histórico de contato entre a cultura chinesa e a angolana por meio da circulação de um bem cultural, neste caso, os filmes de ação, que talvez anteceda a presença dos chineses na cidade.

A ideia de exclusão é ainda retratada de forma literal no episódio em que Noé expulsa a família chinesa que vive no terreno ao lado do seu bar para ceder o espaço a JoãoDevagar e seu novo empreendimento: a criação da IgrejaDaOvelhinhaSagrada. Mas o despejo dos chineses não se dá com facilidade: “você nem sabe o trabalho que aquilo me deu, ameaçaram-me com truques de kung fu, bruce lins do caralho...” (ONDJAKI, 2012, p. 297).

O distanciamento se acentua pela atribuição de características assombrosas – algumas até inumanas –, que fogem à nossa imaginação e ao campo das nossas possibilidades, como a excepcional capacidade para a aprendizagem da língua ou mesmo, e especialmente, o domínio de técnicas que permitiriam reduzir o tempo de gravidez das mulheres chinesas para pouco mais de seis meses apenas com o recurso ao gengibre e a certas raízes, como retratado a seguir:

- tenho ouvido estórias incríveis dos chineses – comentou alguém
- então eles aprendem kimbundu em três meses, tipo curso intensivo, tá a brincar ou quê?
- sim, uma coisa é aprender ou arranhar uns kimbundus, outra coisa é gerar um filho
- gerar? agora vens com esses verbos caros? então ali no RochaPinto uma chinesa não foi atendida duas vezes numa clínica, no espaço só de pouco mais que um ano?
- pouco mais que um ano, senhor Noé?, não exageremos...
- positivo. o caso saiu nos jornais, parece que as chinesas, aqui em Angola, estão a misturar gengibre com as raízes deles, e a gravidez delas tá a bater um prazo de seis meses (ONDJAKI, 2012, p. 301).

Em resumo, os chineses marcam presença, circulam pela cidade, mas não parecem se integrar verdadeiramente. Prevalece uma percepção estereotipada desse *outro* chinês, na qual se acentuam as diferenças e se nega uma identidade individual, um reconhecimento pessoal e próximo.

A situação dos brasileiros, no entanto, é bastante distinta. O Brasil aparece em mais de uma referência às telenovelas nacionais, que parecem fazer parte da rotina de muitas casas. Sucupira, Odorico Paraguaçu, Roque Santeiro, que até dá nome a um mercado, são mencionados, assim como a música brasileira, tocada numa festa para alegria das mulheres.

Também a língua é mobilizada na caracterização dos brasileiros, mas agora ela aparece simultaneamente como fator de identidade e diferença: identidade por se tratar da mesma língua – o português – e diferença na demarcação do que seria o acento, o sotaque do Brasil ou, mais especificamente, o modo de falar do brasileiro. Essa relação também provoca algumas disputas em torno do contato – e um potencial risco de “contágio” – entre os modos de apropriação da língua portuguesa por angolanos e por brasileiros, tema que será tratado mais à frente.

Os brasileiros são representados também como personagens: são técnicos de TV, cientistas ou pastores. Esse rol de personagens assume, no entanto, características distintas. Na referência aos técnicos, o recurso aos estereótipos parece mais acentuado. Os brasileiros perdem sua individualidade e tornam-se um “tipo” de pessoa, isto é, assumem uma classificação um tanto rígida. Isso se dá pelo fato de, embora os técnicos serem duas pessoas diferentes, ambos os personagens agirem exatamente do mesmo modo.

Não se trata propriamente da repetição pura e simples de uma tarefa de trabalho, mas sim da manifestação de características que aqui poderiam ser classificadas como culturais, como traços de uma suposta personalidade

brasileira: a simpatia e um certo grau de solidariedade manifestado pelos técnicos face ao nervosismo de Edú e de Paizinho quando estes participam de programas da televisão.

– e aí, cara, preparado pra gravá? – o assistente brasileiro entendeu o sofrimento do rapaz, trouxe-lhe um copo de água e tocou-lhe no ombro de modo carinhoso – é como uma injeção, sacou?, que vocês aqui falam pica... quando você menos espera, já passou... vamo gravá? (ONDJAKI, 2012, p.258).

– se preocupe não, cara, tá tudo certo, vai dá show – um outro assistente brasileiro entendeu a ansiedade do homem, trouxe-lhe um copo de água e tocou-lhe no ombro de modo carinhoso – é como uma injeção, sacou?, que vocês aqui falam pica... quando você menos espera, já passou... vamo gravá? (ONDJAKI, 2012, p.259).

Mas, no exemplo acima, trata-se de brasileiros que vivem e trabalham em Luanda, ao contrário de um outro personagem, um cientista, que está de passagem pela cidade. Nesse caso, a característica acentuada é a de um total desconhecimento do país. A proximidade proporcionada pela língua está presente, mas representa uma facilidade de comunicação apenas aparente, pois, no cômputo final, não parece haver uma comunicação efetiva e eficaz. O cientista brasileiro segue repetindo sua pergunta, sem conseguir atinar com as respostas que lhe são dadas: “me fala uma coisa, meu irmão, aqui tem selva? eu vou poder ver a selva angolana?” (ONDJAKI, 2012, p.287).

O que parece dominar o imaginário do cientista brasileiro é a ideia de uma Angola selvagem, tribal e pouco civilizada, acentuando, assim, a distância e revelando a falta de contato entre esse personagem brasileiro e a realidade local. Essa ideia é reforçada pelo diálogo entre esse mesmo cientista e o guia que o recebe no aeroporto: “– ah, Bernas, prazer, sou Serginho. que nome curioso, o seu, é um nome tribal? / – não – o jovem riu-se –, vem de Bernardo, sou Bernardo, mas o nome de casa é Bernas” (ONDJAKI, 2012, p.295).

Também o domínio da língua em comum surge como surpresa: “que maravilha sua língua portuguesa! – o brasileiro parecia genuinamente espantado” (ONDJAKI, 2012, p.293). Mas se o desconhecimento do cientista brasileiro em relação a Angola é acentuado, a recíproca não é verdadeira, ou seja, os angolanos demonstram ter um maior conhecimento da realidade do Brasil. Essa assimetria é evidenciada no diálogo entre o cientista e um rapaz angolano que tenta lhe vender uns óculos especiais para ver o eclipse. É interessante notar também que, nesse diálogo, mais uma vez a distância entre China e Angola é acentuada.

– e real? posso pagar em real?
 – não, mô kota, de momento não estou a trabalhar com moeda brasileira
 – então você sabe que real é moeda brasileira?
 – sei sim, kota, mas pode pagar em dólares ou então me dizer o hotel onde os kotas vão ficar, posso passar lá mais tarde para distribuir a toda a comitiva
 – como você sabia que no brásiu a moeda é o reau?
 – aqui conhecemos todas as moedas, kotas, até da China (ONDJAKI, 2012, p.290).

Por outro lado, o pastor brasileiro parece bastante integrado à realidade local. Embora haja uma diferença marcada pelo sotaque e pelo modo de falar o português, o comportamento do pastor brasileiro e a relação entre ele e JoãoDevagar, personagem angolano, não parece se afastar de modo significativo da relação entre JoãoDevagar e seus compatriotas. Está presente, de ambos os lados, uma certa sensação de embuste, um transgredir de regras sociais e morais num à vontade que parece naturalizar os comportamentos. Exemplo dessa relação é o momento em que JoãoDevagar organiza o funeral de CienteDoGrão:

JoãoDevagar fez questão de acompanhar pessoalmente a situação, e embora não assumisse por completo a gestão da IgrejaDaOvelhinhaSagrada, interrompeu o culto que ali decorria e pediu ao pastor brasileiro recém-contratado para preparar a cerimônia
 – mas assim de improviso? nem deus ainda deve saber que ele faleceu – queixou-se o brasileiro
 – homem, não se ponha com coisas, isto é um caso de vida ou morte
 – de morte mesmo, quer você dizer
 – ainda se põe com gracinhas? veja lá se quer ser despedido! – ameaçou JoãoDevagar
 – despedido, mas já? você falou que eu estava num período de experiência, que o primeiro mês era de estágio, olha, temos bons resultados, muitos fiéis já entenderam a nossa filosofia e já sabem o ‘Améée Maria’ completo
 – bom trabalho, continue assim, que você será o meu único pastor, quem sabe um dia chega a Bispo
 – você acha mesmo que eu consigo? (ONDJAKI, 2012, p.344-345).

De modo geral, portanto, ainda que os estereótipos estejam presentes, há uma maior variação na representação dos brasileiros, que, embora também não sejam identificados com nomes próprios, são individualizados de certa maneira, quer por suas profissões, quer por seus comportamentos. Porém, a ideia de que o grau de alteridade entre brasileiros e angolanos é relativamente menor também é explicitada no seguinte diálogo, no qual é recusado aos brasileiros o título de estrangeiro “de verdade”:

– e é preciso empurrar já assim? vocês quando encontram num estrangeiro ficam bem armados, até

parece que brasileiro também conta como estrangeiro.../– calamasé a boca e vai trabalhar – disse o guia, maldispuesto com o calor e com a sua missão (ONDJAKI, 2012, p. 291).

Já os portugueses aparecem, claro, nos usos da língua pelo povo angolano, especialmente nas estratégias de apropriação do português de Portugal, que é então transformado no modo de falar local. Esse processo é, em certos momentos demarcado, como demonstra o diálogo entre o Carteiro e o poderoso empresário angolano Cristalino: “– venho simplesmente deixar-lhe na consideração de uma missiva / – o quê? porra, é com cada língua portuguesa” (ONDJAKI, 2012, p. 177).

Os portugueses são também representados diretamente, em referências em que o papel colonial de Portugal como explorador e expoliador do país é lembrado, assim como a superação dessa relação, mas não sem uma boa dose de humor, como na passagem em que se discute eventuais parcerias entre Angola e outros países para a exploração de petróleo:

- a mesma trioka de sempre, Angola, EUA e Rússia
- o os tugas, coitados?
- ficam com as sobras, mas como agora há aí uns casamentos e uns bilhetes de identidade tirados à pressão, pode ser que a tuga coma um pouco mais (ONDJAKI, 2012, p. 126).

Nesse mesmo sentido, e ainda sobre o mesmo tema, quando o governo angolano faz um comunicado à nação sobre o início do processo de exploração de petróleo em Luanda, citando a colaboração de países como os Estados Unidos, a Rússia, a França, a Índia e o Brasil, alguém se lembra de perguntar sobre Portugal: “– então e os tugas não mamam desta vez? – riu alguém” (ONDJAKI, 2012, p. 172).

Na perspectiva cultural, Portugal também se faz presente na escolha do nome do cinema ao ar livre, empreendimento de JoãoDevagar, no terraço do prédio da Maianga, onde vivem Odonato e boa parte dos personagens do livro: o CineCamões. A escolha do nome é atribuída por associação à mascote do cinema, um galo caolho que vive no terreno ao lado.

- apresento-vos a sala de cinema GaloCamões!, que é nosso vizinho e será a nossa mascote viva sem riscos de excessiva proximidade
- Paizinho olhava incrédulo para o galo, semicerrando os olhos: tratava-se de um galo desmunido do olho esquerdo, mas não entendia muito bem a referência ao tal nome “Camões” (ONDJAKI, 2012, p. 161).

Os ingleses aparecem na figura da jornalista da BBC, que também não é nomeada. Esta demonstra genuíno

interesse pelo país e pelo seu povo e um real conhecimento da realidade de Angola. Fala português, embora com alguma dificuldade, mas o suficiente para conversar com os moradores do prédio e se fazer entender. Conhece não só a língua, mas também a cultura. Tanto é assim que não se deixa enganar pelos supostos fiscais DestaVez e DaOutra, que lhe tentam extorquir dinheiro, e consegue essa façanha explorando os preconceitos locais, como se depreende do seguinte diálogo:

- eu ouvi dizer que os fiscais aqui em Luanda... costumam ser mais simpáticos com os jornalistas homens... não sei se é o vosso caso. aliás, eu ia escrever justamente sobre esta questão... vi tantos homens aqui na festa... até os senhores, que chegaram juntos
- nós somos irmãos de pai
- mas isso, lá na BBC, ninguém sabe...
- bom, então vamos resolver as coisas melhor... – DestaVez tossiu. – desta vez a senhora pode prosseguir com o seu trabalho, e fica com esta nota verbal só de prevenção (ONDJAKI, 2012, p. 228).

Mas o interesse genuíno da jornalista inglesa não parece ser partilhado por seus compatriotas, pois, segundo ela, as matérias que escreve sobre Angola não são relevantes para a BBC, uma vez que, à emissora, não interessa notícia boa sobre o país. Essa afirmação reforça a visão estereotipada que a BBC e, em consequência, o povo britânico, teria de Angola, e, provavelmente, da África em geral. Em resumo, a jornalista da BBC, embora represente o contato e a presença britânica em Angola, não parece partilhar a mesma visão dos seus conterrâneos sobre o país.

Já a situação do cientista americano é bem diferente. Fala pouco e mal o português e está completamente perdido em relação aos costumes e a cultura locais. Talvez por isso não seja capaz de agir ou reagir de modo apropriado à progressão dos acontecimentos, mostrando-se impotente sem razão de ser. Há uma ideia de superioridade associada ao americano em função do seu conhecimento, da sua *expertise* técnica, mas essa posição é logo desafiada pela apresentação de um outro personagem angolano, DavideAiroso, também cientista, representado em paridade com ele: “há alguns anos que não se viam, Ragoos conheceu DavideAiroso quando este fez o mestrado na América, antes de ser chamado, literalmente, para juntar o seu desvairado contributo ao departamento de física da universidade de Oxford” (ONDJAKI, 2012, p. 119).

Já no primeiro contato, manifesta-se a surpresa pelo fato do cientista americano não *parecer* americano, ou seja, não se caracterizar fisicamente como sendo um *outro*, pelo contrário: “o americano era um jovem, negro, igual a tantos jovens angolanos, não fosse pela língua inglesa,

pelo olhar suado e desesperado, nunca seria identificado pela sua verdadeira nacionalidade” (ONDJAKI, 2012, p. 117). Mas essa semelhança é logo contrabalançada pela estranheza do seu nome, Rago, que gera um certo desconforto e demarca a diferença. Poucos conseguem pronunciá-lo corretamente e a há quem o associe, em tom de ironia e gozação, à palavra “rabo”. Ao final, no entanto, a superioridade do cientista americano parece ser asseverada:

– você deve estar a brincar, ó Ministro... então nós temos aqui um especialista americano, como nome de mataco e tudo, que vem certificar as investigações... então o camone vem cá, fica conosco, recebe uma massa, certifica, volta lá para o país dele e, agora, um cientista angolano é que vai falar? nem pense nisso (ONDJAKI, 2012, p. 191).

Também os cubanos estão presentes, mas, desta vez, indiretamente. O passado de cooperação entre Angola e Cuba é lembrado, por exemplo, por meio da associação com o espírito de guerrilha. São mencionados quando Noé se vale da sua “aká47”, dando tiros pra cima, para se livrar dos chineses que vivem no terreno ao lado do seu bar: “boa, é assim mesmo, afinal fomos treinados pelos cubanos” (ONDJAKI, 2012, p. 298). Mas também são associados a um certo ufanismo pátrio, um ideia de amor à sua terra natal que os leva a exaltar tudo o que a ela está associado: “tudo era melhor lá, las playas, las chicas, la comida... tudo... e também tinham a mania que conheciam Angola melhor que nós, porque como eram soldados, realmente, já tinham percorrido muitas terras que nó nem sempre tínhamos acesso” (ibidem, p. 310).

Além de China, Brasil, Portugal, Inglaterra, EUA e Cuba, há ainda referências a outros países. Aliás, talvez seja essa a característica mais destacada de *Os transparentes* na perspectiva dos nacionalismos: ao longo do romance, um festival de nacionalidades se entrecrocamos e convivem. São russos, cubanos, chineses, japoneses, americanos, brasileiros, portugueses, entre tantos outros, cujas presenças fazem já parte do cotidiano da cidade: “o ruído das britadeiras com várias linguagens técnicas faladas em português, inglês e chinês chegaram à sua janela” (ONDJAKI, 2012, p. 213).

Esse multiplicar de contatos não se restringe apenas às pessoas, mas também aos produtos, como bem exemplifica a mesa preparada por Pomposa, esposa do Ministro, para receber um convidado importante.

Pomposa havia sido prevenido e tinha preparado tudo à sua moda exagerada, retirara do armário um vasto número de garrafas de whisky escolhidas pela coloração dos rótulos, garrafas de vinho português e sul-africano, champanhe de França, e a mesa foi dividida entre as entradas compradas nas lojas de

produtos europeus e os quitutes de preparação caseira que encomendara previamente à sua cozinheira, kitaba, gengibre, quitetas com molho de jindungo e limão, kizaca com camarão, nada não faltava (ONDJAKI, 2012, p. 187-188).

Nessa proliferação de contatos, também é possível perceber uma certa hierarquia. Ela pode ser associada à atribuição de maior importância ao especialista americano em comparação com o angolano (pelo simples fato de ser americano ou talvez, apenas por ser estrangeiro), na descaracterização do brasileiro como estrangeiro (num contexto em que ser estrangeiro está associado a um certo *status*) ou na importância relativa atribuída às redes de TV portuguesa (RTP), brasileira (Globo) e americana (CNN), onde esta última aparece em vantagem: “pois eu acho que não, você tem aí um potencial muito forte – observava o fiscal DaOutra, acenando afirmativamente com a cabeça para o irmão ver também – você tem que passar às CêÊneÊnes... globo e rtp para você já é brincadeira... você tem que pensar em grande” (ONDJAKI, 2012, p. 139).

Angola, Luanda e o prédio da Maianga

Em *Os transparentes*, ao longo das situações de contato e contraste entre Angola e outros países, há também passagens em que a identidade nacional é construída de forma direta e individual. Um bom exemplo é a caracterização dos angolanos feita por Odonato, em entrevista à jornalista da BBC: “o povo é belo, dançante, arrogante, fantasioso, louco, bêbado... Luanda é uma cidade de gente que se fantasia de outra coisa qualquer” (ONDJAKI, 2012, p. 283).

Mas há também um modo de ser angolano que se expressa num comportamento, num modo de fazer as coisas – neste caso, um modo de fazer *mal* as coisas, como regra, para, depois, poder corrigi-las. Essa caracterização é explorada por DavideAirosa numa conversa com Rago, ao falar sobre a realidade do país: “tudo dá errado há muito tempo, Rago, não te preocupes, depois a gente dá um jeito, este é o modo angolano de ir fazendo as coisas, se fizessemos logo tudo bem havia inúmeras desvantagens, primeiro parecia que o trabalho era fácil e rápido, depois não tínhamos hipótese de brilhar com as correções entende?” (ONDJAKI, 2012, p. 308).

A história, ou melhor, a memória coletiva da história do país também é acionada nesse processo de construção de uma identidade nacional – ou mesmo de várias versões dela. Nesse contexto, essa memória coletiva constituiria uma espécie de memória nacional, como afirma Halbwachs, cujo conhecimento e partiha caracterizaria um aspecto relevante dessas identidades:

Durante o curso de minha vida, o grupo nacional de que eu fazia parte foi o teatro de um certo número de acontecimentos, dos quais digo que me lembro, mas que não conheci a não ser pelos jornais ou pelos depoimentos daqueles que deles participaram diretamente. Eles ocupam um lugar na memória da nação. Porém eu mesmo não os assisti. Quando eu os evoco, sou obrigado a confiar inteiramente na memória dos outros, que não vem aqui completar ou fortalecer a minha, mas que é a única fonte daquilo que eu quero repetir (HALBWALCHS, 1990, p. 54).

Em *Os transparentes* ela se revela nas lembranças da guerra, da violência da guerra: “é uma lembrança sempre a sangrar, e a qualquer momento você abre a boca, ou gesticula, e o que sai é um traço encarnado de coisas que você não sabia que sabia” (ONDJAKI, 2012, p. 209). A obsessão dos angolanos por armas ou armamentos seria, assim, um traço dessa identidade, que surge em consequência desse passado, construído e reconstruído a partir das histórias contadas e partilhadas, reais ou inventadas, como relatado abaixo:

assim, no modo de agir, de reagir, de receber os outros e de ir lá fora contar em muitos termos a ferida nacional, o angolano investia grande parte de sua imaginação em lembranças que o mais das vezes não eram suas, ou projetando no passado o que poderia ter acontecido, ou fazendo claríssimas alusões a um futuro que por sorte não aconteceria e, bem revistas as coisas, afinal, em se tratando de tamanha cicatriz social, a verdade é que qualquer um, sem pedir autorização aos demais, podia de fato recorrer à chave mágica da palavra para abrir o gigantesco cofre onde o monstro decidira viver (ONDJAKI, 2012, p. 208-209).

Assim como há um modo de ser angolano, também há um modo de ser um *tipo particular* de angolano, um luandense, por exemplo. A primeira característica adiantada é o atraso; os luandenses seriam caracterizados pelo atraso crônico, mas também por certos comportamentos que seriam incompreensíveis para o olhar estrangeiro. É o que o jornalista PauloPausado e DavideAirosa tentam explicar ao sempre confuso cientista americano numa festa da qual participam sem serem convidados, ou seja, como “penetras”, na gíria brasileira, ou como “patos”, na gíria local.

PauloPausado e Davide Airosa iam explicando ao americano os comportamentos dos luandenses nas festas, de como os procedimentos masculinos se processavam no que se referia à bebida, à comida, às mulheres e aos mais-velhos, quem é que ali estava e era casado, quem estava já investindo em conversas de paquera, os que se posicionavam em zonas menos iluminadas, os que tinham confiança para arrastar

alguém para dentro de cas ou atrás de um arbusto, quem tinha vindo comer, quem havia vindo mais para dançar e de modo jocoso apostavam entre si quem, além deles, seria também um pato naquela festa (ONDJAKI, 2012, p. 316).

Na perspectiva dos nacionalismos, no entanto, a característica mais interessante dessa construção de identidade luandense é a capacidade da cidade de integrar, ou melhor, de se apropriar de tudo o que é estranho a ela e transformar, criar algo novo e, nesse sentido, seu. Isso se dá em ações tão triviais como na nomeação de um sanduíche de pão com chouriço a partir de um dos primeiros modelos de celular a circular pela cidade – os sanduíches motorola (ONDJAKI, 2012, p. 215) – em função da semelhança de formato, assim como por via da cópia, da contrafação, cujo melhor exemplo parece ser a *invenção* da coca-cola nacional, que “segundo crença generalizada”, é ainda “melhor que a internacional”: “kota Edú, essa coca-cola feita aqui em Angola é que bate mais!” (ONDJAKI, 2012, p. 42 e 45).

Aqui não se atribui valor ao produto original, à matriz, à noção de autenticidade, mas sim à transformação. A originalidade e a autenticidade não estão no produto em si, ou seja, na coca-cola americana, mas sim na capacidade de transformação desse produto em algo que pertence à cidade, numa espécie de combinação entre a canibalização e a autofagia: o *outro* (e a diferença que ele representa) é digerido ao mesmo tempo em que o *eu* é reiventado (construindo-se uma nova versão da identidade). Em vez de impedir a entrada ou expulsar o objeto estranho, a cidade o toma para si, incorpora-o aparentemente sem grande respeito ou apreço pelo original, transformado, aqui, em pura matéria-prima.

Também a transformação do uísque em bebida nacional colabora com essa percepção, como bem exemplifica o comentário do Assessor ao Ministro ao recusar uma taça de champanhe, optando pelo uísque.

– você vai de champanhe ou quê, Assessor?
– vou de quê, senhor Ministro, não leve a mal, mas esta nossa bebida nacional é o melhor remédio para intimidar os micróbios corporais – disse o Assessor abrindo a sua garrafa de whisky de trinta anos – este whisky... para dizer a verdade, deixa-me emocionado (ONDJAKI, 2012, p. 383).

Esses movimentos representam uma inversão de valores bastante interessante, característica, de certo modo, do contexto da pós-modernidade, com sua ênfase na fragmentação e na hibridização, especialmente na perspectiva da discussão e dos embates em torno de conceitos como globalização (GIDDENS, 2000) e glocalização, os quais, segundo Robertson, deveriam

levar em conta de forma mais aprofundada a relação entre o global e o local:

Much of the talk about globalization has tended to assume that it is a process which overrides locality, including large-scale locality such as is exhibited in various ethnic nationalisms which have seemingly arisen in various parts of the world in recent years. This interpretation neglects two things. First, it neglects the extent to which what is called local is in large degree constructed on a trans- or super-local basis. (...) Second, while there has been increasing interest in spatial considerations and expanding attention to the intimate links between temporal and spatial dimensions of human life, these considerations have made relatively little impact as yet on the discussion of globalization and related matters (ROBERTSON, 1995, p. 26).

O exemplo mais contundente, no entanto, e também o mais explorado no romance, é o do eclipse ou, mais precisamente, o da apropriação, pelos angolanos, do eclipse que é, assim, transformado no “mais angolano de todos os eclipses”, no “nosso eclipse” ao, ainda, para não haver dúvidas, no “nosso eclipse angolano” (ONDJAKI, 2012, p. 239, 291 e 297), como bem ilustra a seguinte passagem:

- Angola está prestes a apresentar ao mundo um eclipse de qualidades inéditas, nunca visto, entendem? nunca visto
- eu pensar que eclipse era internacional na mundo – comentou uma das sorridentes suecas
- sim, mas nós é que estamos a coordenar o evento, a NASA aqui pia baixinho, tá a entender? (ONDJAKI, 2012, p. 350-351)

Não mais se trata de um fenômeno da natureza relacionado com a movimentação de planetas e satélites em torno de suas respectivas órbitas, mas sim de um evento nacional e, por esse mesmo motivo, especial, propriedade do país. Tanto é verdade que, ao final, o governo angolano decide cancelar o eclipse, para frustração geral dos cientistas que tinham vindo de longe para observar o eclipse “angolano” e do povo em geral:

Angola anuncia ao país e ao mundo o cancelamento, repito, o cancelamento total do eclipse anunciado para os dias próximos. serão envidados esforços para minimizar os danos económicos que esta decisão possa causar, mas a partir deste momento o Partido declara inteiramente cancelado o tão esperado eclipse total! (ONDJAKI, 2012, p. 362).

O mais surpreendente, no entanto, é que, por mais surreal ou inverossímil que essa ação nos pareça a princípio, ela é logo corroborada pela NASA, como

se também as forças da natureza fossem suscetíveis aos mandos e desmandos do governo de Angola:

a jovem jornalista da BBC fizera um direto usando o seu telefone colado ao som da Rádio Nacional, a que se seguiu a sua esforçada mas resumida tradução, o que primeiro originou risos e comentários de escárnio nos principais noticiários mundiais, mas logo de seguida a informação foi confirmada cientificamente pela NASA e outras agências congêneres, algo no movimento planetário havia se alterado e de fato o eclipse, anulado pelo país angolano, não iria mais acontecer, conforme o anúncio feito pela voz de nossa excelência o engenheiro e camarada Presidente (ONDJAKI, 2012, p. 363).

Claro que há uma boa dose de humor nisso tudo, ainda assim, o episódio do eclipse parece ser bastante revelador de uma identidade nacional ou de um processo de identificação nacional, bem como de uma postura face ao resto do mundo e à comunidade internacional, que, neste caso concreto, revela-se “incomodada, para não dizer revoltada, com a decisão do Governo Angolano de anular o eclipse como se o fenômeno fosse restrito ao país” (ONDJAKI, 2012, p. 371).

Essa postura, no entanto, não parece representar uma espécie de declaração de superioridade angolana face ao restante do planeta. Pelo contrário, o que prevalece ao longo do romance é o tom de crítica e a percepção de uma certa irrelevância, de uma posição de desvantagem, de ocupação de um lugar periférico no cenário internacional, como se Angola estivesse praticamente fora do mapa – como se o país, também ele, fosse transparente, talvez? Essa noção é traduzida na fala do Esquerdista, um dos clientes regulares do bar de Noé, quando fala da perspectiva de exploração de petróleo no país:

- quer dizer – o Esquerdista voltava às suas anotações e falava para ninguém –, pode ser que com isto passemos finalmente ao estatuto de país do terceiro mundo
- como assim? – reclamou um outro. – nós já somos do terceiro mundo!
- isso querias tu – riu o Esquerdista –, querias tu e eu. nós devemos ser lá do quinto mundo ou algo assim...! (ONDJAKI, 2012, p. 173).

Nesse sentido, a apropriação do eclipse por Angola e seu posterior cancelamento também poderia ser interpretado como manifestação de força, como um esforço de reverter as relações de poder entre Angola e o resto do mundo onde o país se percebe como insignificante ou irrelevante.

Angola, Luanda, a Maianga e o prédio: a identidade nacional é construída a partir de várias instâncias. Há

Angola e também suas regiões – os de Benguela, os do Sul. Há Luanda, os de Luanda – os caluandas, “que estão sempre a ter ideias” (ONDKJAKI, 2012, p. 128) – e os que para lá acorrem das outras regiões do país. E há a Maianga, no centro da cidade, o coração da cidade – é ali, precisamente ali, onde está o prédio de Odonato. Como se fosse um personagem, uma unidade orgânica, dotada de espírito e personalidade, o prédio manifesta-se: vigora a solidariedade; falha a infraestrutura, como atestam os buracos nas escadas e o eterno vazamento de água.

Para entrar, é preciso conhecer, descobrir corredores e passagens possíveis, mas impossíveis de se ver por olhos não treinados, não acostumados à sua escuridão. O prédio da Maianga não se revela facilmente, pode ser perigoso para quem não o conhece. Ao mesmo tempo, parece um animal que respira: ora um cão de guarda que protege seus moradores, acolhe, mas espanta os que lhe são estranhos, ora uma entidade sobrenatural qualquer.

A água que vaza no primeiro andar é menos um problema de canalização, um risco à integridade física e estrutural do prédio e à segurança dos que por ali tentam passar sem cair ou escorregar e mais uma dádiva da natureza, uma espécie de maravilha ou milagre. Aquela água tem poderes terapêuticos. Água que refresca e alivia, restaura as forças das pessoas que se esgotam sob o sol. Há uma inversão de movimentos. Ali não há ação ou deslocamentos, é o momento em que as pessoas param, sossegam. Só há o movimento da água. É espaço de socialização, de bem-estar, de confraternização. Uma espécie de contraponto à agitação da cidade, à sua velocidade, ao caos urbano, às ruas congestionadas, ao sol intenso.

O papel das línguas

A língua como fator de identidade individual e coletiva é bastante explorada no romance. Aliás, essa é uma característica do autor, que se esforça por recriar, em seus diálogos, o modo de falar de cada personagem. A língua é também fator central de identidade nacional, segundo as teorias dos nacionalismos. Seu papel torna-se recorrente em especial a partir da segunda metade do século XIX (HOBSBAWM, 1998).

O destaque para o papel das línguas na construção das identidades nacionais também é reafirmado por meio da sua associação com o conceito de cultura. Nesse sentido, a língua nacional seria instrumento essencial para se pensar a cultura do país e, conseqüentemente, sua identidade, como afirma Stuart Hall:

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram

dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do Estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas (HALL, 2014, p. 30).

Kimbundu, umbundu e português são as línguas locais ouvidas no romance. O umbundu surge como a língua do passado pelas vozes dos mais-velhos – a AvóKunjikise e o Cego. Quase ninguém mais a compreende, no entanto, ouvem-na com uma espécie de reverência, como se fosse um eco do passado e da história partilhada, um língua em processo de esquecimento – ou, talvez, para explorar a metáfora central deste romance, uma língua que se torna transparente e cai gradualmente na invisibilidade, o que significaria, nesse contexto, uma modalidade de morte.

O que cabe nessa língua? Talvez certa nostalgia pelo passado, pelos antepassados, por lembranças agora quase esquecidas, por uma Angola que deixa de existir, pelo respeito por um conhecimento que se perde, pelo respeito pelos mortos ou simplesmente pelo encantamento por uma língua que, agora, desconhecem. Será a reverência pelo belo ou um silêncio respeitoso pelos mortos – ou, ainda, pelo passado, agora, morto?

Para AvóKunjikise, o umbundu é, antes de mais nada, a língua materna, a língua dos afetos e da infância, a língua do seu mundo, que parece ter deixado de existir antes dela, a língua que lhe ensinaram, a *sua* língua: “– a falar a sua língua, mãe? faz bem, para não esquecer/ – hum – riu a velha-, não se esquece a língua do nosso coração. falo umbundu é para ver se os mortos ainda me estão a ouvir...”.

Ao mesmo tempo, é também a língua que, hoje, separa a avó dos demais, que dificulta a sua comunicação, que instaura e acentua a diferença, como afirma CienteDoGrão com rispidez e agressividade: “cala masé a boca com essa língua de merda que ninguém entende, nem sabes dizer bom dia em português!” (ONDJAKI, 2012, p. 274).

A língua também é a marca do contato entre diferentes identidades nacionais, entre o *eu* angolano e o *outro* estrangeiro. Está presente na fala entrecortada e quase ininteligível do chinês, no português rudimentar do americano, no português esforçado da jornalista inglesa da BBC, mas também na pronúncia dos brasileiros e nos modos de falar específicos de diferentes personagens, que, revelam, em boa medida, sua posição, isto é, seu *status quo* na sociedade angolana.

A língua como fator de identidade nacional também se revela em estratégias de policiamento do seu uso, que visam a manter, de certo modo, sua suposta integridade, isto é, que procuram protegê-la do “contágio” com

línguas diferentes. Esse processo é evidenciado, por exemplo, em passagens nas quais a língua brasileira surge misturada com o modo de falar local, o que provoca algum debate: “– tive que ir ao banheiro, senhor Assessor / – bom, tudo bem, mas não é preciso dizer ‘banheiro’, que isso são brasileirices da telenovela...”, também em “– para lá com essa conversa da bunda, Paizinho – criticou CamaradaMudo, irritado, enquanto procurava um assento – para mais essas palavras da novela, você não sabe dizer rabo ou matako?” ou, ainda, em “- eh caraças... no matako? mas no matako mesmo? nas bundas? / – nas bundas!, como agora se diz” (ONDJAKI, 2012, p. 111, 132 e 183).

Se Odonato representa, em alguma medida, a cidade e o povo, além de desempenhar o papel de pai (de CienteDoGrão e de Amarelinha), é Paizinho, que não é pai de ninguém, o povo em carne e osso. Deslocado da sua terra natal pela guerra, afastado da mãe, vive em Luanda o sonho de recontrá-la:

chegado a Luanda vindo do Sul, há anos percorria a vã busca do paradeiro da sua mãe. respeitado no prédio pelo dom da honestidade e da pontualidade, ambos raros em gente de Luanda, Paizinho era um espetador assíduo do programa televisivo «PontoDeEncontro», criado justamente para que os angolanos desencontrados soubessem da localização das pessoas que a guerra havia separado (ONDJAKI, 2012, p. 45).

Paizinho é o povo idealizado, honesto, trabalhador, solidário – sempre pronto a ajudar –, obediente – faz tudo que lhe mandam ou pedem – e dócil – nunca reclama de nada. É também o povo miserável, sem trabalho certo, dependente da boa vontade dos outros. Leva uma vida precária e, exceto pelos laços que desenvolveu com os moradores do prédio da Maianga, solitária. O prédio é a sua casa e os seus moradores são, de certo modo, a sua família. Nesse sentido, a exortação de JoãoDevagar a Paizinho revela, em alguma medida, o caráter dessa personagem:

– vai masé trabalhar que já tás atrasado, neste país os lavadores de carro são dos primeiros funcionários da nação – dizia num tom de discurso, para espanto dos fiscais – são mesmo dos poucos que trabalham em dia de domingo e feriado também, incluindo feriados de domingo que são arrastados para segunda feira... vai já (ONDJAKI, 2012, p. 137).

A busca de Paizinho pela mãe é bem-sucedida. Após participar de um programa na televisão, a mãe é localizada. Paizinho, no entanto, nunca chega a receber a notícia. É assassinado ao resistir ao roubo do seu celular – um modelo antigo que lhe foi dado por JoãoDevagar – pelo ladrão que acaba por levar o aparelho.

O reencontro de Paizinho com sua mãe – origem, raiz, história, passado –, portanto, nunca acontece, a confirmar o movimento incessante para a frente que deixa o passado cada vez mais longe e parece punir aqueles que, como Paizinho – e também Odonato –, voltam-se para trás em vez de olharem para a frente. Não mais condenado a se transformar em estátua de sal, agora é o sangue que se esvai do corpo e imobiliza Paizinho:

conheceu então
um fino frio nas costas
e viu desenhado no chão o mapa do seu próprio
sangue – sentindo que morria assim, empapado na
saudade da sua mãe
(Ondjaki, 2012, p. 379)

A referência ao mapa – e não a qualquer mapa, mas sim a um mapa de sangue – remete, mais uma vez, para o imaginário dos nacionalismos, como a lembrar a inexorabilidade do tempo que passa e das mudanças que se sucedem, sem possibilidade de retorno. Se Odonato é o pai que dá seu corpo pela cidade, Paizinho é agora o filho, o filho de uma mãe condenada a perdê-lo uma segunda vez, a repetir sua tragédia, é o corpo morto, o sangue derramado.

Na perspectiva das identidades nacionais, é possível explorar a personagem de Paizinho como metáfora de uma ideia de nacionalismo que cabia nos limites de um mapa, de fronteiras delimitadas, claras e bem definidas, que inspirava a uma solidariedade marcada pelo sangue em comum – e, aqui, afirma-se a noção de etnia, isto é, de um povo irmanado. Esse povo, Paizinho, perde-se da mãe e agora já não há retorno possível.

Considerações finais

Em *Os Transparentes*, Ondjaki retrata uma cidade e um país: Luanda, Angola. Aliás, não parece exagero dizer que Luanda é, na verdade, a personagem central deste romance e que todas as outras personagens são mobilizadas com o único ou principal intuito de revelar a cidade com toda as suas simetrias e assimetrias, com a violência e a solidariedade, com suas injustiças, problemas, beleza e doçura. Neste artigo, no entanto, não se procurou analisar esse retrato, isto é, não se tentou identificar, caracterizar e analisar uma identidade luandense ou angolana. Nessa leitura, muito particular como só podem ser todas as leituras, procurou-se analisar de que forma as questões de identidade – e, mais especificamente, das identidades nacionais – são retratadas e representadas.

A presença constante do outro – de vários outros – no romance multiplica os exemplos de contato e as oportunidades de se estabelecer relações no âmbito dessa alteridade. Surgem lado a lado, e simultaneamente, os

discursos marcados pela construção de esterótipos e por visões distorcidas e preconceituosas, uns dos outros, e os discursos que desafiam tais visões, ou seja, que afirmam a diferença dentro de uma mesma identidade nacional – a qual, por definição, deveria ser supostamente fixa e homogênea – ou que afirmam relações de identificação entre indivíduos que representam identidades nacionais distintas.

A globalização e a multiculturalidade, dela inseparável, são processadas numa espécie de movimento acelerado e constante, sempre para frente, em direção ao futuro, marcado pela canibalização – apropriação e transformação do que vem de fora – e pela autofagia – a transformação dessa identidade nacional a partir de sua constante destruição e refazimento. O passado é, assim, atropelado e esquecido. Torna-se objeto de atenção de apenas uns poucos indivíduos que se deixam ficar para trás, como Odonato, “fatalmente apaixonado por um outro tempo” (p. 180), que sofre por resistir ao movimento e se “deixa(r) ficar, de lembrança e coração, no desértico lugar a que chamam de passado” (p. 194), com “saudades em todas as direções”, não só do passado mas também “de coisas que ainda não aconteceram” (p. 202).

Os nacionalismos e as identidades nacionais são hoje tema central para se pensar o futuro das nossas sociedades contemporâneas, para se equacionar demandas por democracias efetivas, por garantias de direito, pelo respeito à dignidade humana, pelo combate à violência e a todas as demais formas de desigualdade que lhe acompanham. Nesse sentido, a Angola de Ondjaki configura-se como terreno fértil para se refletir sobre as mudanças e transformações vivenciadas um pouco por todo o lado nisso que chamamos de pós-modernidade, globalização e multiculturalidade: um mundo de encontros e desencontros, rico em oportunidades de aprendizagem, mas também em conflitos e violência.

Nesse sentido, o processo de apropriação e transformação do outro e de tudo que se origina nesse espaço de alteridade, dos quais Ondjaki nos dá inúmeros exemplos e testemunhos, afigura-se como uma das estratégias adotadas com o intuito de se dar sentido às mudanças e de se construir e reconstruir essa identidade nacional,

sempre em processo, sempre em mutação, que chamamos de nossa.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Trad. C. Mira. Lisboa: Edições 70, 2005 (1991, 2. ed.).
- BENNET, Tony; GROSSBERG, Lawrence; MORRIS, Meaghan (Eds.). *New keywords: a revised vocabulary of culture and society*. London: Blackwell, 2005.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Lisboa: Antígona, 2012 (1967).
- GIDDENS, Anthony. Viver numa sociedade pós-tradicional. In: BECH, Ulrich, GIDDENS, Anthony; LASH, Scott (Eds.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. M. A. Augusto. Oeiras: Celta, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva* (L.L. Shaffter, trad.). São Paulo: Edições Vértice, 1990 (1968, 2. ed.).
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. T. T. Silva e G.L. Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014 (1992).
- HOBSBAWM, Eric. *A questão do nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780 – programa, mito, realidade*. Trad. Carlos Lains. Lisboa: Terramar, 1998 (1990).
- LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Trad. J. B. Miranda. Lisboa: Gradiva, 1986.
- ONDJAKI. *Os transparentes*. Lisboa: Editorial Caminho, 2012.
- ROBERTSON, Roland. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity. In: FEATHERSTONE, Michael, LASH, Scott; ROBERTSON, Roland (Eds.). *Global modernities*. London: Sage Publications, 1995.
- SMITH, Anthony D. *Nationalism and modernism*. London: Routledge, 2001 (1998).
- WODAK, Ruth; DECILLIA, Rudolf. Commemorating the past: the discursive construction of official narratives about the ‘Rebirth of the Second Austrian Republic’. *Discourse & Communication*, London: Sage Publications, v. 1, n. 3, p. 337-363, 2007.

Recebido: 01 de junho de 2016.
Aprovado: 15 de junho de 2016.
Contato: sissa.frota@gmail.com