

JAIR RAMOS BRAGA FILHO

**POÉTICAS DA ALTERIDADE:
CHINUA ACHEBE, NGUGI WA THIONG'O E MIA COUTO**

**Tese apresentada ao Curso de Pós-
Graduação em Letras, Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial
à obtenção do título de Doutor em Letras.**

Orientadora: Prof^a. Dra. Patrícia da Silva Cardoso

**CURITIBA
2014**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS

Ata sexcentésima quinquagésima referente à sessão pública de defesa de tese para a obtenção de título de doutor a que se submeteu o doutorando JAIR RAMOS BRAGA FILHO. No dia vinte e dois de agosto de dois mil e quatorze, às quatorze horas, no anfiteatro 1100, 11.º andar, no Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos da Banca Examinadora, constituída pelos seguintes Professores Doutores: **MARCELO CORRÊA SANDMANN**, Presidente, em substituição a orientadora professora **PATRÍCIA CARDOSO**, **JANICE THIEL**, **WILSON MASKE**, **ISABEL JASINSKI** e **MARILENE WEINHARDT** designados pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Letras, para a sessão pública de defesa de tese intitulada: “**POÉTICAS DA ALTERIDADE: CHINUA ACHEBE, NGUGI WA THIONG’O E MIA COUTO**”, apresentada por JAIR RAMOS BRAGA FILHO. A sessão teve início com a apresentação oral do doutorando sobre o estudo desenvolvido. Logo após o senhor presidente dos trabalhos concedeu a palavra a cada um dos Examinadores para as suas arguições. Em seguida, o candidato apresentou sua defesa. Na sequência, o Professor **MARCELO CORRÊA SANDMANN** retomou a palavra para as considerações finais. Na continuação, a Banca Examinadora, reunida sigilosamente, decidiu pela aprovação do candidato. Em seguida, o senhor Presidente declarou **APROVADO** o candidato, que recebeu o título de **Doutor em Letras**, área de concentração **Estudos Literários**. A versão final da tese deverá ser encaminhada à Coordenação em até 60 dias. Encerrada a sessão, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e pelo candidato. Feita em Curitiba, no dia vinte e dois de agosto de dois mil e quatorze.xxxxxxxxxx

Dr. Marcelo Corrêa Sandmann

Dr. Wilson Maske

Dr.^a Janice Thiel

Dr.^a Isabel Jasinski

Dr.^a Marilene Weinhardt

Jair Ramos Braga Filho



PARECER

Defesa de tese do doutorando JAIR RAMOS BRAGA FILHO para obtenção do título de **Doutor em Letras**.

Os abaixo assinados MARCELO CORRÊA SANDMANN, JANICE THIEL, WILSON MASKE, ISABEL JASINSKI e MARILENE WEINHARDT arguíram, nesta data, o candidato, o qual apresentou a tese:

“POÉTICAS DA ALTERIDADE: CHINUA ACHEBE, NGUGI WA THIONG’O E MIA COUTO”

Procedida a arguição segundo o protocolo que foi aprovado pelo Colegiado do Curso, a Banca é de parecer que o candidato está apto ao título de **Doutor em Letras**, tendo merecido os conceitos abaixo:

Banca	Assinatura	APROVADO Não APROVADO
MARCELO CORRÊA SANDMANN		aprovado
JANICE THIEL		Aprovado
WILSON MASKE		Aprovado
MARILENE WEINHARDT		Aprovado
ISABEL JASINSKI		aprovado

Curitiba, 22 de agosto de 2014 .

Prof.ª Dr.ª Maria José Foltran
Vice-Coordenadora

AGRADECIMENTOS

A todos que colaboraram para a execução deste trabalho.
Aos meus familiares e, em especial, à minha irmã Ângela.

RESUMO

A emergência dos estudos pós-coloniais foi responsável pelo crescente interesse acadêmico pela literatura africana. Apesar do questionamento envolvendo a sua autonomia, esse *corpus* apresenta aspectos, tanto temáticos quanto formais, que o diferenciam das produções ficcionais de outros espaços literários. Dentre tais características, a alteridade imposta pela experiência sofrida pelo continente africano, por ocasião do período de colonização europeia, se destaca como uma das mais significativas. Desse modo, propõe-se, no presente texto, a análise dos seguintes romances africanos: *A flecha de Deus* de Chinua Achebe, *Pétalas de sangue* de Ngugi wa Thiong'o e *O último voo do flamingo* de Mia Couto. Privilegia-se, enquanto atitude exegética, a teoria pós-colonial e a representação literária da alteridade em sociedades africanas colonizadas.

Palavras-chave: Literaturas africanas. Chinua Achebe. Ngugi wa Thiong'o. Mia Couto. Alteridade. Teoria pós-colonial.

ABSTRACT

The emergence of the post-colonial studies was responsible for the growing academic interest for the African literature. Despite the polemics concerning its autonomy, this *corpus* presents thematic as well as formal aspects that distinguish it from fictional productions originated from other literary spaces. Among such characteristics, the alterity imposed by the experience suffered by the African continent during the period of European colonization appears as one of its most meaningful aspects. Thus, this work proposes the analyses of the following African novels: *Arrow of God* by Chinua Achebe, *Petals of blood* by Ngugi wa Thiong'o and *O ultimo voo do flamingo* by Mia Couto. As for the exegetic attitude, the post-colonial theory and the literary representation of the alterity in colonized African societies are privileged.

Key-words: African literatures. Chinua Achebe. Ngugi wa Thiong'o. Mia Couto.

Alterity. Post-colonial theory.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	01
2 O FARDO DO HOMEM BRANCO	06
2.1 HERÓDOTO E O SABER	06
2.2 IBN BATTUTA E A FÉ	09
2.3 FERNÃO MENDES PINTO E O COMÉRCIO	12
3 A INVENÇÃO DO OUTRO	19
3.1 O MITO DA NAÇÃO	20
3.2 A HEGEMONIA ARIANA	22
3.3 A "ROEDURA" DA ÁFRICA	24
3.3.1 <i>Lusitania</i>	26
3.3.2 <i>Britannia</i>	29
3.4 OS ESCOMBROS	30
4 O CONTRA-ATAQUE	36
4.1 ENQUANTO ISSO, NO OUTRO LADO DO ATLÂNTICO	36
4.2 NACIONALISTAS E REVOLUCIONÁRIOS	40
4.2.1 Nigéria	42
4.2.2 Quênia	43
4.2.3 Moçambique	44
4.3 VOZES NEGRAS	46
5 LÍNGUAS E LITERATURAS AFRICANAS	53
5.1 O VERBO E A LETRA	53
5.2 A VOZ DO "OUTRO" NA LÍNGUA DO "EU"	58
5.3 OS MÍMICOS REBELDES	63
6 TEORIA PÓS-COLONIAL	67
6.1 O LOCAL DO PÓS-COLONIAL	67
6.2 TEÓRICOS E ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS	70
6.3 AFINIDADES ELETIVAS	78
7 CHINUA ACHEBE E A FLECHA DE DEUS	83
7.1 <i>OMENKA / ISINKA</i>	83
7.2 <i>A FLECHA DE DEUS</i> : RESISTÊNCIA PÓS-COLONIAL	88
8 NGUGI WA THIONG'O E PÉTALAS DE SANGUE	104
8.1 <i>UHURU?</i>	104
8.2 <i>PÉTALAS DE SANGUE</i> : ENGAJAMENTO NEOCOLONIAL	110
9 MIA COUTO E O ÚLTIMO VOO DO FLAMINGO	128
9.1 MUNDAFRICANIDADE	128
9.2 <i>O ÚLTIMO VOO DO FLAMINGO</i> : TRADUÇÕES TRANSCOLONIAIS	133
10 UMA CONCLUSÃO POSSÍVEL: ALTERIDADES METONÍMICAS	146
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

A situação de alteridade é condição inerente à existência humana. No plano simbólico, com o intuito de localizar um momento primal dessa condição, e evitando, ao mesmo tempo, uma leitura anacrônica que procure estabelecer as origens das diferenças entre gêneros no mesmo momento, podemos especular sobre o estranhamento adâmico diante de um “outro” criado a partir do “eu” - neste caso, ambos fisicamente interdependentes - enquanto ponto de instauração da alteridade como parte integrante da nossa bagagem cultural.

Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância de configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. Ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os "normais". Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie.¹ (grifo no original)

No presente trabalho, a ênfase recai na situação de alteridade formada pelo encontro entre o colonizador europeu e o colonizado africano. Para tanto, parece-nos importante traçar uma evolução cronológica da outremização estabelecida pelo contato entre dois polos que se contrapõem, tendo em vista os aspectos da missão civilizadora - o “fardo do homem branco” constituído pela tríade “saber, fé e comércio” - que caracterizou o imperialismo europeu no planeta. Malgrado a arbitrariedade das escolhas, é o que apresentamos no capítulo 2. Nele, três visões distintas formam uma linha que parte da Antiguidade, representada por Heródoto, passa pelas observações de Ibn Battuta em pleno medievo, e chega aos princípios da era moderna com o texto de Fernão Mendes Pinto. Tais visões tecem uma teia cuja complexidade cresce em função das características da doxa predominante em cada momento histórico, permitindo ao leitor reconhecer como o conceito de alteridade evoluiu, para o bem ou para o mal, até o início da disseminação da cultura ocidental eurocêntrica por terras até então ignotas.

Não é possível estudar as literaturas africanas em línguas europeias sem levar em conta a questão da colonização do continente africano que teve início já no século

¹ TODOROV, T. 1991. p. 3.

XV. Os navegadores portugueses foram os pioneiros, sendo responsáveis pelo mapeamento de toda a costa africana². Seguiram-se outros desbravadores do “novo” mundo: espanhóis, holandeses, ingleses, franceses, belgas, italianos e alemães. Por volta do início do século XX, quase toda a África (com exceção da Libéria e da Etiópia) estava dividida entre as nações imperialistas. Para uma melhor compreensão da evolução do processo de “roedura”³ do continente “negro” e das suas consequências, deve-se ter em mente a seguinte sequência de eventos que aí ocorreram: descobrimento; colonização e imperialismo; movimentos e lutas de resistência; independência, descolonização e guerras civis; estabilidade relativa e neocolonialismo. Cabe notar que os processos específicos de colonização (conforme a nação imperialista) e de independência (conforme a ex-colônia) apresentaram peculiaridades, sendo temeroso afirmar que a África sofreu, em toda a sua extensão, um único evento colonizador. Daí a razão de propormos uma exposição, no terceiro capítulo, da evolução do processo “civilizatório” europeu - fatura da aliança entre o nacionalismo étnico europeu e o racismo moderno - e dos seus resultados funestos, destacando as características próprias dos sistemas coloniais criados pelos portugueses e pelos ingleses na África. Parece-nos importante notar que excluímos as outras nações europeias imperialistas (notadamente a França), pois os objetos de análise que propomos para este trabalho pertencem aos universos da lusofonia e da anglofonia.

O capítulo seguinte (de número 4), ao mesmo tempo complementar e contrapontístico com relação ao precedente, apresenta as origens do que chamamos a “reação africana”. Sua emergência se deu, em parte, como resultado de ideias desenvolvidas por intelectuais negros norte-americanos que, aproveitando o ambiente de emancipação relativa da sua raça desde fins do século XVIII nos Estados Unidos, tentaram recuperar o orgulho negro perdido graças à condição de exceção imposta pela questão racial. Essas ideias, cooptadas pelas elites das nações africanas, quando independentes, permitiram o desencadeamento de um processo que acabou por desembocar nas tentativas de criação das novas sociedades. Privilegiamos, no capítulo em questão, a Nigéria - “colosso” cultural que se destaca na porção ocidental da África negra -, o Quênia - paradigma de colônia de povoamento branco e uma das nações mais relevantes no cenário intelectual da parte oriental do continente -, e Moçambique - ex-colônia portuguesa que exemplifica à perfeição as facetas do imperialismo lusitano na

² GODINHO, V.M., 2008.

³ HERNANDEZ, L.L. 2008.

África; países de origem dos autores cujas obras pretendemos analisar. Além disso, fazendo suas as prerrogativas dos seus congêneres na América do Norte, a intelectualidade negra africana passou a participar ativamente desse resgate, explicitando aspectos das mais variadas áreas do saber nas suas vertentes autóctones (no presente caso, africanas).

Para celebrar o início do século XXI, a Feira Internacional do Livro do Zimbábue, em associação com várias instituições ligadas ao mercado editorial africano, decidiu compilar uma lista dos melhores livros africanos do século XX. O processo, que deu origem a uma lista inicial, ocorreu ao longo da segunda metade do ano de 2001. Em fevereiro de 2002, um júri indicado pelos organizadores da mesma feira anunciou uma lista final contendo 100 títulos dentre os quais 12 foram eleitos os mais significativos dentre toda a produção analisada.

A lista, dividida em três partes⁴, reúne obras de todo o continente e cria uma espécie de cânone da literatura africana desde o seu surgimento. De um total de 70 obras de ficção contempladas, 29 foram escritas em inglês, 24 em francês, 5 em português, 2 em árabe, 1 em africâner, e 9 em línguas vernáculas. O levantamento feito é sintomático, pois a maioria das obras listadas foi escrita nas línguas das três nações europeias que dominaram o panorama colonial, principalmente a partir de meados do século XIX: Inglaterra, França e Portugal. Ademais, a presença não desprezível de obras em línguas vernáculas já configura certa rejeição às línguas do colonizador. É forçoso perceber que a intenção de criar tal cânone pode parecer paradoxal. Afinal, uma das características estilísticas preferenciais da ficção africana do século passado foi precisamente a negação e a reescritura da “grande tradição” literária europeia, ou seja, do cânone ocidental.

Deve-se notar que a produção livresca africana, bem como a sua divulgação, são eventos relativamente recentes. Em sociedades milenares, ágrafas e de forte tradição oral, tais como as africanas anteriores ao colonialismo europeu, torna-se difícil determinar o início efetivo de qualquer produção artística, sobretudo a de caráter literário. Além disso, Dathorne⁵ afirma que é um equívoco partir do pressuposto de que a literatura africana começa no século XX, precisamente pela presença de uma “literatura oral” em línguas vernáculas, anterior ao surgimento de literaturas em línguas

⁴ 1) Literatura infantil (*Literature for children*). 2) Ficção (*Creative writing*). 3) Obras acadêmicas (*Scholarship/non-fiction*).

⁵ DATHORNE, O.R., 1974.

européias. Desse modo, ele propõe uma literatura escrita em línguas vernáculas como ponto de contato entre uma primeira produção autóctone não escrita (a “literatura oral”, ou, como veremos, a “oratura”) e as obras escritas em línguas europeias. Percebe-se, já aqui, uma problematização com relação a atitudes classificatórias como a da Feira de Zimbábue. Contudo, a lista acima descrita nos parece ser um ponto de partida adequado para a estruturação de um *corpus* que permita a exequibilidade do trabalho proposto, e foi dela que extraímos os autores das obras contempladas neste manuscrito: Chinua Achebe, Ngugi wa Thiong’o e Mia Couto.

Assim, algumas questões fundamentais merecem a devida atenção. Há uma literatura autenticamente africana? Quais seriam as suas especificidades? Como chamar de literaturas africanas aquelas escritas em línguas europeias, levando-se em conta as mais de mil línguas vernáculas do continente? Qual é o papel da forte herança oral africana nas literaturas contemporâneas? Que teoria, própria ou “emprestada”, é capaz de abranger um *corpus* tão vasto e heterogêneo, por mais que a experiência colonial seja um fator em comum das obras que ele contém? É a discussão que sugerimos no capítulo de número 5.

Completando a parte teórico-historiográfica deste trabalho, o capítulo 6 problematiza o termo “pós-colonial”, apresentando os seus teóricos mais relevantes assim como as estratégias discursivas por eles identificadas como integrantes de uma grande vaga intelectual que corresponde à da teoria pós-colonial. Produto das inovações propostas pelos Estudos Culturais e pelo Multiculturalismo, esta fez parte da verdadeira revolução epistemológica - presente desde meados do século passado, esta é desencadeada pelo pós-estruturalismo e posteriormente problematizada pelo pós-modernismo - no pensamento cultural ocidental.

Os três capítulos seguintes apresentam as análises das obras literárias escolhidas, dando ênfase à maneira como estas desenvolvem a representação da alteridade proposta em momentos históricos e regiões específicas da África. E, sempre considerando as transformações ocorridas graças ao evento do encontro colonial, propomos uma espécie de tipologia que encarna, por assim dizer, nosso objetivo final. Ou seja, desvelar as características de um discurso literário, aqui africano, que faz frente à hegemonia cultural eurocêntrica ocidental, reforçando sua especificidade ao tratar das relações tensas e transformadoras entre colonizadores e colonizados - no texto pós-colonial de Chinua Achebe -, entre grupos sociais pertencentes a um mesmo meio - na obra neocolonial de Ngugi wa Thiong’o -, e entre personagens em estado de procura

permanente por uma identidade e que já não pertencem mais a um grupo específico, ampliando e problematizando o conceito de alteridade, característica dos tempos pós-modernos que correm. É o caso da poética⁶ transcolonial de Mia Couto.

Concluimos com considerações que partem de uma atitude comparatista, já que reconhecemos nas três obras analisadas textos paradigmáticos de épocas distintas da evolução do romance africano. E, razão maior do texto que se segue, é no discurso ficcional apresentado em cada uma dessas obras que encontramos a representação da alteridade, a qual, na África, assim como em todo o planeta, foi desencadeada pelo encontro colonial que mudou para sempre a face do continente e do mundo no qual vivemos.

⁶ Poética, aqui, entendida como conceito proposto pelo linguista formalista Roman Jakobson, o qual reconhece o aspecto conotativo, e não denotativo, da linguagem literária como seu fator diferenciador.

2) O FARDO DO HOMEM BRANCO

O narrador de “O recado do morro” (conto integrante de *Corpo de baile* de João Guimarães Rosa) abre o texto apresentando os personagens principais. Pedro Orósio, sertanejo, segue a pé e descalço. Os “três patrões” vão a cavalo e são descritos como “gente de pessôa”, asseados e bem vestidos. O estrangeiro “seo Alquiste ou Olquiste”, cientista alemão que, seguindo a premissa do seu ofício, “a tudo quanto enxergava dava um mesmo engraçado valor”; frei Sinfrão que falava com sotaque, traindo talvez sua formação eclesiástica e origem; e seo Jujuca do Açude, fazendeiro e, vale apontar, filho de fazendeiro. O contraste entre o guia e o grupo sugere uma situação hierárquica que reforça uma possível interpretação de *Corpo de baile* como uma representação da formação da nação brasileira marcada pelo embate entre o urbano e o rural, entre o litoral e o sertão, entre o moderno e o arcaico, entre o “civilizado” e o “primitivo”.⁷ É importante notar que o grupo guiado por Pedro Orósio representa a tríade que habitualmente configura a missão civilizadora: o saber (pretensamente científico), a religião e o poder econômico. Em resumo, a ficção rosiana pode ser lida como um relato de uma missão que, implacável, muda de forma definitiva os alicerces de uma sociedade até então imune ao “estrangeiro”, a um “outro”. Uma situação de alteridade fica, assim, estabelecida.

Da mesma maneira, guardando as devidas proporções e tentando evitar anacronismos, é possível vislumbrar uma situação semelhante ao tratarmos das várias visões que, desde a Antiguidade, têm surgido sobre o confronto entre um “eu” e um “outro”. Para efeito do presente trabalho, o “eu” é o que vê de fora e o “outro” é o observado, o autóctone, o nativo. A imagem deste último vai, pouco a pouco, sendo criada por estrangeiros, propondo conceitos e reforçando preconceitos que ainda hoje habitam o imaginário do Ocidente. É a invenção da África, da *terra incognita* cuja existência, até então imersa na escuridão, é desvelada pelos poderes representados pelo saber, pela fé e pelo comércio.

2.1) Heródoto e o saber

Obra escrita em prosa no dialeto jônico do grego da época (apesar da origem dórica do autor) e transmitida ao público por meio de exposições públicas e orais, *The*

⁷ Reconhecemos a dívida com o Prof. Dr. Luís Bueno de Camargo, de quem tomamos de empréstimo a ideia de tal atitude exegética da obra rosiana.

Histories apresenta o relato do autor referente aos hábitos dos povos com os quais os gregos e os persas entraram em contato por ocasião das Guerras Persas. Cobrindo um vasto leque de campos do saber e baseando as suas informações em observações pessoais e por intermédio de uma análise racional, Heródoto descreve a ação expansionista da *hybris* grega. O que aqui nos interessa são as impressões do autor sobre a região que corresponde à África atual.

O primeiro parágrafo do "Livro Um" indica o método usado por Heródoto, seu objetivo principal e alguma imparcialidade com relação ao tratamento dispensado aos que não faziam parte do mundo helenizado do seu tempo.

Heródoto de Halicarnasso apresenta aqui sua investigação, para que os sucessos humanos não sejam esquecidos com o tempo, e para que feitos grandes e maravilhosos - alguns perpetrados por gregos, outros por bárbaros - não fiquem sem a glória devida; e especialmente para mostrar porque os dois povos lutaram entre si.⁸ [Tradução do autor (T.A.)]

É a partir do "Livro Dois" que as impressões de Heródoto sobre os africanos ganham maior ênfase. Os egípcios são o assunto de preferência e o autor apresenta um surpreendente conhecimento da evolução dos povos quando sugere que a religião grega, representada pelas teogonias de Homero e Hesíodo, teve sua origem no delta do Nilo; pois, como ainda veremos, tal proposição é retomada por Cheikh Anta Diop como parte do processo de afirmação e de resgate do conceito de origem africana da civilização.⁹

O "Livro Três" contém informações recolhidas sobre os etíopes. As reflexões de Heródoto sobre a importância do conceito de beleza na sociedade etíope da época são um exemplo bastante convincente tanto da já citada imparcialidade do autor, como do reconhecimento do "outro" como integrante da humanidade, o que configura uma atitude contemporizadora diante da situação de alteridade.

[...] se a alguém, não importa quem, fosse dada a oportunidade de escolher dentre todas as nações do mundo as crenças que lhe parecessem melhores, esse alguém inevitavelmente escolheria, após cuidadosa consideração dos seus méritos, as do seu próprio país. Todos, sem exceção, acreditam que os seus costumes nativos, e a religião na qual foram criados, são os melhores; [...] Há evidência abundante de que esse é o sentimento universal sobre os costumes antigos dos países.¹⁰ (T.A.)

⁸ Herodotus of Halicarnassus here displays his inquiry, so that human achievements may not become forgotten in time, and great and marvelous deeds - some displayed by Greeks, some by barbarians - may not be without their glory; and especially to show why the two peoples fought with each other. HERODOTUS. 2003. p. 3.

⁹ DIOP, C.A. 1974.

¹⁰ [...] if anyone, no matter who, were given the opportunity of choosing from amongst all the nations in the world the beliefs which he thought best, he would inevitably, after careful consideration of their relative merits, choose those of his own country. Everyone without exception believes his own native

Porém, a tolerância de Heródoto para com os povos desconhecidos não evita que ele afirme, ao tratar das tribos "líbias" (termo genérico usado pelo autor para denominar os povos africanos), que:

O que segue é uma descrição das tribos líbias, em ordem, a partir do Egito. [...] As mulheres das tribos são propriedade comum; não há casais morando juntos, e a cópula é casual, como aquela entre animais. [...] País acima, para o sul, está a região onde as bestas selvagens são encontradas, e além dessa há um grande cinturão de areia, [...] Até aqui sou capaz de nomear as tribos que vivem no cinturão de areia, mas além deste ponto o conhecimento me falta. [...] Posso acrescentar uma outra coisa sobre esse país: até onde se sabe, ele é habitado por quatro raças, e somente quatro, das quais duas são autóctones e duas não. Os povos autóctones são os líbios e os etíopes, os primeiros ocupando o norte e os outros as partes mais ao sul.¹¹ (T.A.)

É curioso que Heródoto tenha dado tanta ênfase à posição das mulheres, sobretudo no que diz respeito à sua condição civil nessas sociedades. Evitando qualquer avaliação anacrônica, entendemos o comentário do historiador como resultado do traço androfilico da sociedade grega de então.

G.W.F. Hegel, na introdução a *The Philosophy of History*, cria uma tipologia para os métodos usados no tratamento da História (aqui já como ciência). Os textos da Antiguidade são classificados como pertencentes à "história original" e seriam basicamente descritivos, evitando maiores especulações referentes a diferenças entre povos e sociedades.

Ele [o autor] descreve cenas das quais ele próprio participou, pelo menos como um espectador interessado. [...] E seu objetivo nada mais é que a apresentação para a posteridade de uma imagem de eventos tão clara quanto aquela que ele próprio teve como resultado da observação pessoal [...] Reflexões não são parte do seu ofício, pois ele vive no espírito do seu objeto de análise [...]¹² (T.A.)

Com exceção da denominação de "bárbaros" aos povos que Heródoto teria encontrado - há autores que questionam se o grego teria realmente viajado a todos os

customs, and the religion he was brought up in, to be the best; [...] There is abundant evidence that this is the universal feeling about the ancient customs of one's country. HERODOTUS. *Op. cit.* p. 187.

¹¹ The following is a description of the Lybian tribes in their order: starting from Egypt. [...] The women of the tribe are common property; there are no married couples living together, and intercourse is casual, like that of animals. [...] Up country further to the south lies the region where wild beasts are found, and beyond that there is a great belt of sand, [...] Thus far I am able to give the names of the tribes who inhabit the sand-belt, but beyond this point my knowledge fails. [...] One other thing I can add about this country: so far as one knows, it is inhabited by four races, and four only, of which two are indigenous and two not. The indigenous peoples are the Lybians and the Ethiopians, the former occupying the northerly, the latter the more southerly, parts. *Ibid.*, p. 299-308.

¹² He describes scenes in which he himself has been an actor, or at any rate an interested spectator. [...] And his aim is nothing more than the presentation to posterity of an image of events as clear as that which he himself possessed in virtue of personal observation [...] Reflections are none of his business, for he lives in the spirit of his subject [...] HEGEL, G.W.F. 2004. p. 2.

lugares que ele descreve, sugerindo que suas descrições seriam meras transcrições de relatos de viajantes -, não há maior ênfase sobre aspectos diferenciadores, tais como a raça. As suas descrições parecem não conter o peso da alteridade que relatos posteriores sobre o negro africano apresentam. Além disso, não havia então a noção de História como ciência. Seu texto deve ser lido como relatos do que ele teria visto e vivido.

2.2) Ibn Battuta e a fé

O surgimento de uma nova religião monoteísta, o islamismo, no início do século VII da nossa era, abre um novo capítulo de visões possíveis sobre o "outro". A disseminação da nova religião acabou por criar, em torno do final do quarto século islâmico (século X d.C.), uma unidade de fé e de linguagem. Pois a conversão ao islamismo trazia consigo uma implicação: a aceitação do árabe como língua sagrada e prosaica. E, de enorme importância para a África onde, com raras exceções, a grafia predominava, com a língua chegou também a escrita. Dentre os responsáveis pela expansão da nova fé estavam viajantes como Ibn Battuta.

Albert Hourani, em *Uma história dos povos árabes*, propõe uma divisão geográfica da vasta extensão de terras nas quais o árabe era dominante. O Magrebe¹³ (terra do Ocidente ou do sol poente, em árabe) se estende do deserto ocidental do Egito até a costa atlântica e, das rotas que dele partiam, algumas seguiam em direção ao sul, através do Saara e do Sael, chegando à África Ocidental, e outras envolviam áreas da África Oriental, próximas do que hoje conhecemos como Arábia Saudita, berço do Islã e das cidades sagradas de Meca e Medina. A vida de Ibn Battuta e suas viagens a partir da sua cidade natal, Tânger, no Marrocos, ilustram as várias conexões entre as terras do Islã. A importância dos seus textos não deve ser subestimada, já que eles são, até hoje, fontes de valor inestimável na compreensão da dinâmica de sociedades africanas milenares, até então desconhecidas.

A preocupação com a variedade da experiência humana também se mostrava em outro tipo de literatura, a de geografia e viagem. Os que escreviam sobre geografia combinavam conhecimento obtido da literatura grega, iraniana e indiana com as observações de soldados e viajantes. Alguns deles interessavam-se sobretudo em contar as histórias de suas próprias viagens e o que tinham observado; as de Ibn Battuta eram as mais extensas, e transmitiam uma sensação da extensão do mundo do Islã e da variedade de sociedades humanas nele contida.¹⁴

¹³ A grafia de topônimos e etnônimos adotada no presente trabalho é a proposta em: COSTA E SILVA, A. da. 2006.

¹⁴ HOURANI, A. 1994. p. 209.

Apesar da observação de Hourani, a visão que esses viajantes deixam transparecer nos seus textos, ao contrário do que vimos em Heródoto, já sugere a influência de um fator que acarreta uma interpretação agora parcial e distinta da do autor grego: a religião. A alteridade ganha força graças às interpretações do visto e vivido permeadas pela fé.

Ibn Battuta era integrante de uma civilização altamente cosmopolita no século XIV. As cidades islamizadas tinham uma população bastante heterogênea e seu internacionalismo era também representado pela vida coletiva da *'ulama*, a classe de sábios mulçumanos responsáveis pela observação adequada dos preceitos religiosos pelos fiéis e pela aplicação da lei islâmica. A lealdade primária desses estudiosos não era devida a um estado, nação ou tribo, e sim ao Islã. Daí a importância da religião nos relatos que chegaram até nós. Ibn Battuta fez duas viagens pela África, separadas por um período de 27 anos. Na primeira, o peregrino foi da Arábia, por via marítima, à costa oriental do continente africano; a segunda, cujo relato é bastante mais longo que o da outra, foi feita em caravana de camelos e resultou no único texto escrito preservado até hoje por uma testemunha ocular sobre o império do Mali, na África Ocidental, no século XIV.

“Eu viajei de Marrakesh à capital Fez da qual eu parti em vestes de viagem para a terra dos negros”¹⁵ (T.A.). Assim começa o texto de Ibn Battuta sobre a sua segunda viagem pela África. Alguns especulam que as razões para tal viagem teriam tido a ver com nada mais que curiosidade, outros afirmam que o objetivo teria sido diplomático, já que o império do Mali era rico em minas auríferas que abasteciam tanto a Europa cristã quanto os reinos islâmicos. O que nos interessa, contudo, é como o viajante árabe e muçulmano viu e descreveu o "outro", o negro africano.

Tão logo a caravana chega ao primeiro "distrito dos negros", após quase três meses de percurso, o olhar de Ibn Battuta percebe alguns aspectos que somente muito tempo depois, graças à recuperação da história africana pré-colonial, foram confirmados como hábitos e costumes das tribos negras da região.

Arrependi-me da chegada ao país deles por causa da inadequação dos seus hábitos e do seu desprezo pelos brancos. [...] Não havia nada de bom a ser esperado deles. [...] A condição desses povos é estranha e seus hábitos estrangeiros. Quanto aos seus homens, nenhum deles obtém sua genealogia do seu pai, mas sim do seu tio materno. Um homem não passa a sua herança exceto aos filhos da sua irmã, em detrimento dos seus próprios filhos. [...] Eles são mulçumanos adeptos

¹⁵ I travelled from Marrakesh to the city capital of Fez from which I left in my travelling clothes for the land of the blacks. HAMDUN, S.; KING, N. 1994. p. 29.

das rezas, estudiosos da jurisprudência islâmica e aprendem o Corão de cor. Com relação às mulheres, elas não apresentam modéstia em meio aos homens e não usam véu. [...] As mulheres por lá têm amigos e companheiros entre homens fora dos limites proibitivos do casamento.¹⁶ (T.A.)

Como o excerto acima aponta, o estranhamento do autor reside principalmente na percepção da falta de observância, por parte dos negros, dos preceitos da lei islâmica. O alvo específico das suas críticas envolve as mulheres e seus hábitos inadequados. Para o exegeta do Corão, o liberalismo dos costumes dessas mulheres certamente constituía uma falta a ser reparada. Apesar do curioso desprezo relatado dos negros com relação aos brancos, a questão da raça parece ser irrelevante para Ibn Battuta. No entanto, o autor mantém distância e parece não se incluir na companhia desses “brancos”, empregando a terceira pessoa do plural para se referir a eles. Especulações à parte, essa atitude discursiva do sábio mulçumano é compatível com a irrelevância apontada. Assim, sua preocupação primária é a adequação dos povos à religião islâmica. É este o ponto que caracteriza a alteridade entre o "eu" que observa e o "outro" analisado. Como já assinalado, ao contrário de Heródoto, Ibn Battuta faz da religião o fator diferenciador entre povos. O "outro" é criticado não pela sua aparência, e sim pela forma inapropriada pela qual exerce sua fé. Além disso, o autor reserva para si o poder de determinar o que é correto em termos religiosos, criando, dessa maneira, uma hierarquia. O olhar de Ibn Battuta já não é desprovido de preconceitos aparentes. O "outro", apesar de fiel e praticante, peca pela sua adaptação das regras imutáveis do Islã ao seu meio.

Chegando à capital do reino do Mali, as impressões do viajante impressionam pela sua semelhança com detalhes presentes em épicos africanos, tais como o *Sundiata*¹⁷, no que diz respeito aos hábitos dos negros perante seu rei e, dado de grande relevância para o presente estudo, à oralidade.

[...] a poesia deles é um tipo de oração. Nela, eles contam ao sultão que no mesmo trono no qual ele se encontra sentado, tais e tais reis do Mali já sentaram, e tais e tais foram os bons feitos de

¹⁶ I regretted my arrival in their country because of the badness of their manners and their despising of the whites. [...] there was no good to be expected from them. [...] The condition of these people is strange and their manners outlandish. As for their men, none of them derives his genealogy from his father but from his maternal uncle. A man does not pass on inheritance except to the sons of his sister to the exclusion of his own sons. [...] They are Muslims keeping to the prayers, studying the Islamic jurisprudence, and learning the Qur'an by heart. With regard to their women, they are not modest in the presence of men, they do not veil themselves. [...] The women there have friends and companions amongst men outside the prohibited degrees of marriage. *Ibid.*, p. 36-8.

¹⁷ NIANE, D.T. 2001.

um, e tais e tais de outro. “Logo, faça o bem, pois esse bem será lembrado na posteridade”. Esse é um hábito antigo entre eles; eles o mantêm desde antes do Islã.¹⁸ (T.A.)

Ibn Battuta deve ter presenciado os precursores do *griot*¹⁹ contemporâneo em ação. A transmissão oral era, e continua sendo em parte, a única maneira de manter uma tradição cultural que remonta a um momento bastante distante no qual as tribos do continente africano passaram da errância nômade ao sedentarismo, o que permitiu a criação de reinos tais como o do Mali.

2.3) Fernão Mendes Pinto e o comércio

O único fato que parece ser indiscutível e onipresente nos textos da historiografia clássica sobre a expansão marítima europeia é o da precedência dos portugueses. O que os diferencia é o enfoque privilegiado. Além disso, alguns aspectos tradicionais da citada expansão vão sendo, pouco a pouco, contestados por autores cujas obras apontam para uma revisão do já estabelecido.

Tem-se por costume localizar temporalmente o início do processo colonizador no período das navegações; ou seja, a partir do século XV. Marc Ferro contesta tal afirmação ao propor que o período expansionista europeu teve início tão precocemente quanto no século XII e teria sido o resultado de uma longa tradição, não somente europeia, caracterizada por intenções imperialistas.

[...] não se deve iniciar a história da colonização com os Grandes Descobrimentos ultramarinos, ou seja, com a busca de um caminho para as Índias. Por certo, os descobrimentos deram nova dimensão ao fenômeno da colonização, e por vezes à sua natureza, mas o expansionismo lhe é anterior. [...] É exatamente a visão da tradição árabe. Esta considera que a expansão européia começa com as Cruzadas, primeira expressão do “imperialismo”.²⁰

Seja como for, o incontestável é que as navegações iniciadas pelos portugueses não só marcaram o início da era moderna, como também desencadearam uma série de processos históricos que desembocaram no imperialismo europeu, responsável pela divisão do planeta entre poucos. Desse modo, a expansão europeia apresentou duas

¹⁸ [...] their poetry is a kind of preaching. In it they tell the sultan that this throne on which he is, such and such of the kings of Mali sat on it, and such and such were the good deeds of one, and such and such another's. “So do good, that good will be recounted after you”. This performance is old amongst them; they continued it from before Islam. HAMDUN, S.; KING, N. *Op. cit.* p. 53-4.

¹⁹ [...] os bardos incumbidos de recordar e transmitir a história e tradição sociais por meio de contos e canções. FORD, C.W. 1999. p. 114.

²⁰ FERRO, M. 2006. p. 19.

fases: uma no século XVI, que corresponde ao período das colonizações, e outra no século XIX, já no momento da consolidação dos impérios.

As causas habitualmente citadas como responsáveis pelas excursões "em mares nunca dantes navegados" envolvem o interesse pelo desconhecido, a expansão da fé cristã e a procura por riquezas. A última é consequência da aliança entre uma nobreza empobrecida e uma burguesia ascendente, sedenta pelas oportunidades que as novas terras, ricas em produtos cobiçados pelos europeus e mercados futuros em potencial, proporcionavam.

O que os portugueses queriam não eram terras, mas o império do comércio marítimo. Maravilhados com as riquezas da Índia, pretendiam monopolizar-lhes o tráfego, e, negando aos outros o direito de navegar nessa parte do oceano, confiscaram, a partir de então, qualquer carregamento que não dispusesse de uma permissão dada por eles.²¹

Essa predileção pelo comércio talvez explique, em parte, o porquê de os portugueses não terem se interessado em penetrar no continente africano, cujos povos lhes pareciam extremamente pobres, restringindo-se à costa e fundando portos que pudessem servir de paradas estratégicas aos navegadores a caminho das Índias. Mesmo em épocas posteriores, se compararmos as colônias portuguesas com as de outras forças colonizadoras, percebe-se que os lusitanos não optaram por aventuras na *hinterland* africana. O objetivo final, pelo menos num primeiro momento, eram as especiarias das Índias, e as áreas africanas tomadas como possessões pelos portugueses jamais seriam objeto de maiores considerações pelo poder oficial da metrópole, pelo menos em termos de ocupação efetiva dos territórios.

No entanto, a questão envolvendo o tratamento dispensado por Portugal às suas colônias africanas foi assunto de reflexão por parte da intelectualidade lusitana do período integrante da chamada Geração de 70, distinta do primeiro romantismo português graças a uma mundividência cujo ponto essencial era a ideia de evolução em direção a uma sociedade sem classes, além de uma visão crítica com relação ao cristianismo tradicional.²² Oliveira Martins, historiador de destaque nesse grupo e autor de obra das mais originais sobre a história cultural de Portugal, entra na ação política em 1885 (ano significativo, pois, como ainda veremos, foi entre 1884 e 1885 que ocorreu a Conferência de Berlim que dividiu a África entre as potências imperialistas europeias) e é em *O Brasil e as colônias portuguesas*, publicado em 1880, onde ele discute as

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² SARAIVA, A.J.; LOPES, Ó. 2001. p. 797-800.

dificuldades existentes na intenção de transformar a África em um "segundo Brasil". Nela, o historiador reconhece no português, ilustre pelas navegações e célebre pela exploração de continentes ignotos, o gênio latino dos tempos modernos. O sistema colonial lusitano teria sido a melhor obra da civilização da nação portuguesa e o Brasil sua fatura mais bem acabada. O enfoque de Oliveira Martins privilegia o problema da ocupação do continente, dificultada pelas condições inóspitas das costas africanas, e a incapacidade dos seus conterrâneos, ilustrada pela sua apatia, em aí criar colônias organizadas e produtivas, as quais poderiam, no futuro, se transformar em nações.

O genio audaz e investigador dos portuguezes ensinou à Europa a navegar e a colonisar. Não pôde ensinar, não pôde sequer aprender, a dominar e a imperar [...] Das duas nações a que a história ultramarina mais deve, a Inglaterra e Portugal, a primeira, repetindo Roma, sabe imperar; nós soubemos, como os gregos e phenícios, trilhar os mares e os sertões, *esculdrinhar* o fundo das barras, a entrada dos rios, a verdade das rotas, os fluxos do mar, os surgidouros dos portos, os desvios das serras, as brenhas do matto: nós soubemos, primeiro que ninguem o soubesse, lançar os alicerces das novas cidades, fundar os elementos de novas Europas. [...] E porque não creavamos na Africa uma nova Europa, como a da America?²³ (grifo no original)

Estranha posição do autor, pois ele parece esquecer os fatos históricos que determinaram, pelo menos em parte, o ocorrido com cada ex-colônia portuguesa. Afinal, como comparar o Brasil - colônia transformada em sede do reino de Portugal com a chegada da corte portuguesa na América - com as colônias africanas, deixadas ao "Deus dará" pelo poder metropolitano, como os fatos atestam? Ademais, por que os portugueses optaram pelo Brasil, e não pela África, como local adequado para a sua instalação no momento da ameaça napoleônica? Certamente, as condições já existentes na América, e, não nos custa reforçar, ausentes na África, apressaram essa decisão. Seja como for, a intenção explicitada por Oliveira Martins de criar uma Europa africana, assim como o Brasil seria na América, é, já que optamos por negar a hegemonia eurocêntrica ocidental, indefensável.

Mas, por que foram os portugueses os precursores? Que peculiaridades dessa pequena nação ibérica conseguem explicar o fato de ter sido ela o ponto de partida para os descobrimentos dos "novos mundos"?

Desde a Antiguidade, as sociedades mediterrâneas mantiveram relações culturais e comerciais bastante intensas e sempre houve uma demanda para bens de luxo. Como as mercadorias cobiçadas só existiam fora do mundo do "mar interior", não havia alternativa que não fosse a de explorar o espaço além do estreito de Gibraltar. Portugal

²³ MARTINS, J.P.O. 1920. p. 94-5.

toma, assim, a dianteira e, ao longo do Quatrocentos, todos os barcos destinados ao oriente partiram de portos portugueses. O desenvolvimento de uma nova cartografia, a criação da caravela e o conhecimento mais detalhado dos mares para o qual muito contribuiu a indústria da pesca são aspectos que colaboraram para a primazia dos portugueses na aventura oceânica. Nenhum outro povo europeu de então possuía um panorama tão favorável às navegações quanto Portugal. Esse era o mundo de Fernão Mendes Pinto, no qual:

Pluralidade de interesses, nem sempre compatíveis, motivações diversas põem em cena mercadores, escudeiros e cavaleiros, e também instituições [...] São aventuras ou tratos de agentes individuais ou de grupo, são acções de envergadura planeadas com intencionalidade, conscientemente concebidas. Dirigem-se aos espaços conhecidos [...] Mas a até aí não sonhada novidade é a busca de espaços desconhecidos, antevistos tão-só por lendas e mitos, como igualmente a abertura de rotas que levem ao rico Oriente, ligando os oceanos.²⁴

E, conforme veremos a propósito do narrador de *Peregrinação*:

Descobrir é sempre uma relação de alteridade [...] Descobrir insere-se em todo um processo cultural: parte-se de nada saber do que se vai encontrar ou, quando se sabe o que se procura, ignoram-se os caminhos que lá conduzem. [...] Quando se alcançam povos cuja existência ignorávamos ou quando entramos em contacto com povos de que havia notícia, descobrir é, não só estabelecer relações, mas procurar conhecer o seu modo de vida, [...] Em suma: trata-se, nos séculos XV e XVI, de processos complexos de busca [*sic*] e achar, de descobrir e inventar.²⁵

Fernão Mendes Pinto é personagem típico da época e sua única obra é exemplar enquanto testemunha da lenta substituição da religião pelo comércio como razão principal para as navegações oceânicas. Abençoados pelo Papa, os portugueses tomam para si o papel de povo eleito por Deus para dispor como bem entendessem das riquezas nas mãos dos gentios e infiéis. Pois, como Luiz Costa Lima escreve a propósito da "dupla verdade na história da expansão portuguesa":

[...] trata-se de verificar que o “espírito de conquista” e a “ambição de lucro” traziam consigo duas mesmas verdades, de que a primeira, a religiosa, apenas fora se enfraquecendo. Em vez, portanto, de separar um ânimo positivo, o “espírito de conquista”, do negativo, procura-se verificar a sua conjugação.²⁶

²⁴ GODINHO, V.M. *Op. cit.* p. 123.

²⁵ *Ibid.*, p. 357-8.

²⁶ LIMA, L.C. 2003. p. 49.

Tendo nascido pobre e sem maior grau de instrução ou posição social, a opção de Mendes Pinto acaba sendo partir em busca de riquezas. *Peregrinação* é o relato dos 21 anos que o autor passou viajando pelo Oriente e é obra que pode ser lida:

Como expressão de percepção renascentista da alteridade do mundo extra-europeu à civilização cristã medieval, [...] uma leitura preciosa para todo aquele interessado em conhecer o impacto que os “mundos novos” do século XVI causaram na vida material e no imaginário dos europeus. Seu deslumbramento, suas hipérboles e até suas invenções dizem muito de como era - e aos poucos deixaria de ser - o homem quinhentista, [...] Ele [Mendes Pinto] não fez uma “narrativa”, um “tratado descritivo” nem muito menos uma “história”. [...] Penetrar o seu discurso nos aproxima da mente do homem renascentista, nos faz perceber o latejar de algumas fibras muito humanas - a busca do poder, da riqueza, da glória, do desconhecido - e, por fim, mas não menos importante, deixa registros significativos sobre uma das grandes aventuras históricas: a abertura portuguesa da Ásia.²⁷

Desse modo, a caracterização de um narrador cujo discurso oscila entre fato e ficção ao descrever um "outro" e seu meio, e o tom crítico daquele frente às ambições dos portugueses na Ásia são os pontos de interesse específicos nesta apresentação.

Peregrinação é obra de difícil classificação (registro factual ou ficção?) e a profusão de detalhes nela presentes é assunto para que a veracidade do exposto seja colocada em questão. Pois, como teria sido possível a Mendes Pinto descrever tudo que viu, anos após o vivido, sem ter tomado notas? Além disso, alguns capítulos contêm informações tão díspares da realidade, mesmo para alguém do século XVI que estava descobrindo "novos mundos", que o leitor não consegue reprimir uma interpretação ficcional do apresentado. A suspensão da descrença não parece bastar para uma aceitação passiva que aceite o lido como pura descrição de fatos. Efetivamente, há uma posição unânime dentre os exegetas de *Peregrinação* no sentido de não aceitar de forma literal uma leitura do texto isenta de suspeita. Luiz Costa Lima, sugerindo um aspecto transicional da obra entre a alegorese medieval e a expectativa do leitor agora moderno, propõe a seguinte leitura:

[...] sem que a *Peregrinação* possa ser tomada como fonte material para a história, contudo vivifica nossa apreensão do histórico. Afirmção paralela também podia ser feita: sem ser uma obra literária, a *Peregrinação* vivifica o sentido do que será o sentido do literário. Livro híbrido, ele nos ensina que as formas discursivas conhecem momentos de indecisão, nos quais se presente o que depois estará ordenado.²⁸

²⁷ WEHLING, A. Fernão Mendes Pinto e a *Perigrinaçam* - Atualidade e recepção brasileira. In: PINTO, F.M. 2005. p. XVII-XVIII.

²⁸ LIMA, L.C. *Op. cit.* p. 95.

Mendes Pinto concilia de maneira hábil suas visões do "outro" (fato ou ficção, não importa) com críticas à ambição dos portugueses, fazendo uso de um recurso narrativo que consiste em criar uma "voz ficcional" por trás e através da qual o autor diz o que quer sem se comprometer. O "eu" utiliza o "outro" para tecer repreensões a si próprio e aos seus. A inversão da relação de alteridade, na qual o observado é quem critica aquele que observa, é uma opção narrativa recorrente na *Peregrinação*. Tal crítica é resultado do embate entre o caráter religioso (no caso, cristão) das navegações e a ânsia dos portugueses diante de tamanhas riquezas. A religião dá espaço, agora, ao comércio como objetivo principal dos navegadores europeus no Oriente. Contudo, as atitudes colonizadoras destes encontram justificativa, não desprovida de ambiguidade, no poder conferido aos portugueses pela Santa Sé. Aliás, não é gratuito o fato de Mendes Pinto ter optado por Antônio de Faria, chefe de expedições com fins primordialmente comerciais, como "personagem" principal da primeira metade de *Peregrinação*, enquanto que um religioso, o Padre Francisco Xavier, assume o mesmo papel, já na segunda metade da obra, com o desaparecimento do primeiro por ocasião de uma tempestade. A religião é resgatada pelo autor não só como razão primeira das navegações lusitanas, mas também como meio de redenção dos pecadores diante da sua ambição desenfreada. Vejamos como isso se dá no excerto abaixo, extraído do capítulo 55, no qual um menino, filho de um ladrão de quem Antônio de Faria e seus companheiros tomam os pertences, apresenta suas queixas e desejos.

- Não cuides de mim, ainda que me vejas menino, que sou tão parvo que possa cuidar de ti que roubando-me meu pai, me hajas a mim de tratar como filho, e se és esse que dizes, eu te peço muito muito muito por amor do teu Deus, que me deixes botar a nado até essa triste terra onde fica quem me gerou, porque esse é o meu pai verdadeiro, com o qual quero antes morrer ali naquele mato, onde o vejo estar me chorando, que viver entre gente tão má como vós outros sois.

Alguns dos que ali estavam, o repreenderam, e lhe disseram que não dissesse aquilo, porque não era bem dito, ao que ele respondeu:

- Sabeis porque vo-lo digo? Porque vos vi louvar a Deus com os beiços untados, como homens a quem parece que basta arregar os dentes ao céu sem satisfazer o que têm roubado; pois entendi que o Senhor da mão poderosa não nos obriga tanto a bulir com os beiços, quanto nos proíbe de tomar o alheio, quanto mais roubar e matar, que são dois pecados tão graves quanto depois de mortos conhecereis no rigoroso castigo de sua divina justiça.

[...]

- Bendita seja, Senhor, a tua paciência, que sofre haver na terra gente que fale tão bem de ti e use tão pouco da tua lei, como estes miseráveis e cegos que cuidam que furtar e pregar te pode satisfazer como aos príncipes tiranos que reinam na terra.²⁹

O autor, optando por dotar o enunciado do "outro" de verve crítica, dirige-se aos seus conterrâneos de forma inequívoca, embora indireta.

²⁹ PINTO, F.M. 2005. p. 156.

- Pois que é isto que dizem de vós? Negareis que quem conquista, não rouba? Quem força, não mata? Quem senhoreia, não escandaliza? Quem cobiça, não furta? Quem oprime, não tiraniza? Pois todas estas coisas se dizem de vós, e se afirmam em lei de verdade, por onde parece que largar-vos assim Deus da sua mão, dando licença às ondas do mar que vos afogassem debaixo de si, muito mais foi inteireza de sua justiça, que sem razão que usasse convosco.³⁰

E, talvez prevendo a descrença dos seus futuros leitores diante da pleora de informações e do caráter grandiloquente das mesmas, Mendes Pinto apresenta uma espécie de síntese da sua opção narrativa. A propósito de Pequim, ele nos conta:

Por me temer que particularizando eu todas estas coisas que vimos nesta cidade, a grandeza estranha delas possa fazer dúvida aos que as lerem, e também para não dar matéria aos murmuradores e gente praguenta, que querem julgar das coisas conforme ao pouco que eles viram e que seus curtos e rasteiros entendimentos alcançam, de lançarem juízos sobre as verdades que eu vi por meus olhos, deixarei de contar muitas coisas que quiçá dariam muito gosto a gente de espíritos altos e de entendimentos largos e grandes, que não medem as coisas das outras terras só pelas misérias e baixezas que têm diante dos olhos, [...] Mas por outra parte não porei também muita culpa a quem me não der muito crédito ou duvidar do que eu digo, porque realmente afirmo que eu mesmo que vi tudo por meus olhos, fico muitas vezes confuso [...]³¹

Peregrinação é o relato de uma testemunha que ainda tem uma visão não necessariamente preconceituosa do "outro". Séculos passariam antes que um novo fator complicador surgisse: a questão racial aliada ao nacionalismo étnico europeu.

³⁰ *Ibid.*, p. 435.

³¹ *Ibid.*, p. 348.

3) A INVENÇÃO DO "OUTRO"

Como fruto das viagens ultramarinas, surge, por volta de meados do século XVIII, uma consciência planetária no universo do pensamento europeu. O aparecimento da história natural como disciplina de conhecimento e as viagens pelo interior dos "novos" continentes foram responsáveis pela transição que desembocou em tal consciência. O período náutico da exploração europeia dá espaço à era das viagens científicas e à literatura resultante desta. O imaginário global decorrente da sistematização da natureza já é distinto daquele do antigo mundo das navegações.

A publicação de *Systema Naturae* do naturalista sueco Carl Lineu, em 1735, e a primeira grande expedição científica europeia são eventos que:

[...] indicam importantes dimensões de mudança na compreensão que as elites europeias tinham de si mesmas e das suas relações com o resto do mundo. [...] a “consciência planetária” da Europa, uma versão caracterizada por uma orientação em direção à exploração interior e à construção de significado em escala global, através dos aparatos descritivos da história natural. [...] essa nova consciência planetária é um elemento básico na construção do eurocentrismo moderno [...] ³² (T.A.)

É certo que a obra de Lineu é somente um exemplo dos textos que fundaram a nova disciplina chamada "história natural". Porém, o que aqui conta é a metodologia empregada pelo cientista sueco: a da classificação totalizadora. Afinal, o homem é incluído na sua classificação dos animais e a sua categorização comparativa acabou por naturalizar a superioridade europeia. O rótulo de *homo sapiens*, criado por Lineu, parece preannunciar uma tendência que vai determinar tipologias hierárquicas entre as raças que compõem a humanidade.

Muito embora a tendência científica da época não envolvesse pretensões territoriais, o que só aconteceria com o avanço imperialista europeu do século seguinte, é importante notar que ela reorganizou o planeta a partir de uma perspectiva de natureza europeia. A apropriação benigna e abstrata do planeta pelo sistema da natureza configurou uma visão utópica e inocente, que Mary Louise Pratt denomina de "anticonquista". O observador europeu olha e, ainda imbuído de um purismo científico, não julga; somente classifica.

³² [...] indican importantes dimensiones de cambio en la comprensión que las élites europeas tenían de si mismas y de sus relaciones con el resto del mundo. [...] la “conciencia planetaria” de Europa, una versión caracterizada por una orientación hacia la exploración interior y la construcción de significado en escala global, a través de los aparatos descriptivos de la historia natural. [...] esta nueva conciencia planetaria es un elemento básico en la construcción del eurocentrismo moderno [...] PRATT, M.L. 2011. p. 44.

O olho “comanda” o que cai no seu raio de visão; montanhas e vales “se mostram”, “apresentam uma imagem”; a paisagem “se abre” perante os visitantes. A presença europeia é absolutamente indiscutível. Ao mesmo tempo, o olho europeu esquadrihador parece impotente para interagir com a paisagem que se lhe oferece, ou para modificar-la. Antiheroico, indiferenciado, desprovido de um eu, o olho não parece capaz de fazer outra coisa que mirar desde uma periferia que ele mesmo criou: estamos, uma vez mais, no âmbito da anticonquista.³³ (T.A.)

Por mais que não contemplatesse a conquista e a dominação como objetivos primordiais, tal visão legalizou, de certa forma, a tomada de posse colonial. Da mesma maneira, sua aversão à violência não foi forte o suficiente para frear os ímpetus imperialistas de um momento posterior. Preparando o terreno para os paradigmas etnográficos e seus males, o "narrador da paisagem" acaba por permitir a instalação de uma ordem discursiva eurocolonial que abstraía os povos autóctones não só dos locais onde eles viviam como da própria concepção de história.

3.1) O mito da nação

A origem do discurso que acabamos de citar se confunde com a do nacionalismo europeu. Foram os fatos da formação étnica e de migrações no período da decadência do Império Romano e das invasões bárbaras que o sucederam, entre os anos 400 e 1000 d.C., que a ideologia dos nacionalistas europeus contemporâneos perverteu com o objetivo de justificar seu discurso através da apropriação da história. Contudo, tal discurso:

[...] parte do princípio de que os povos da Europa são distintos e estáveis, unidades socioculturais objetivamente identificáveis e são diferenciados pela língua, pela religião, pelos costumes e pelo caráter nacional, que não são ambíguos nem mutáveis. Esses povos foram supostamente formados em um momento remoto e improvável da pré-história, ou então em algum momento da Idade Média, quando esse processo de formação terminou de uma vez por todas. [...] reivindicam-se a autonomia política de um grupo étnico específico e, ao mesmo tempo, o direito de tal povo de governar seu território histórico, independentemente de quem vive nele atualmente.³⁴

O nacionalismo étnico, ainda hoje, constitui uma pseudociência que advoga um passado mítico no qual as identidades europeias foram formadas, dando a elas um caráter pretensamente inequívoco de superioridade. Baseado em tradições (inventadas,

³³ El ojo “comanda” lo que cae dentro de su visión; montañas y valles “se muestran”, “presentan una imagen”; el paisaje “se abre” ante los visitantes. La presencia europea es absolutamente indiscutible. Al mismo tiempo, el escudriñador ojo europeo parece impotente para interactuar con este paisaje que se le ofrece, o para modificarlo. Antiheroico, indiferenciado, desprovido de un yo, el ojo no parece capaz de hacer otra cosa que mirar desde una periferia que el mismo ha creado: estamos, una vez más, en el ámbito de la anticonquista. *Ibid.*, p. 122-3.

³⁴ GEARY, P.J. 2005. p. 22.

como veremos) e crenças passadas, o nacionalismo europeu, aliado à instituição do Estado-nação criado no final do século XVIII e também de base étnica, fabricou o imperialismo eurocêntrico do século seguinte. É irônico que a intelectualidade europeia, a partir da Renascença, tenha se identificado com os povos subjugados pelo imperialismo romano. Pois, vítimas de um processo também imperialista, as nações europeias acabariam por exercer o mesmo papel de vilão que teve Roma como modelo.

O nacionalismo europeu não pode ser compreendido sem que as tradições nas quais os seus teóricos se basearam sejam questionadas. Elas seriam o fator que conseguiria dar aos povos em questão uma identidade com a qual eles poderiam se imaginar enquanto coletividade. Admitidas como fatos incontestáveis, essas tradições inventadas representam:

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.³⁵

Desse modo, é com um passado mítico e glorioso que as tradições estabelecem relações artificiais e é no uso de elementos antigos desse mesmo passado que as novas tradições são elaboradas. Por intermédio de lendas ou invenções, criou-se uma continuidade entre um passado recriado e movimentos ideológicos dos quais se destaca o nacionalismo.

Moto contínuo, o caráter ontológico das tradições inventadas prepara o terreno para o estabelecimento de uma instituição igualmente falsa: a das "comunidades imaginadas".

[...] uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. [...] ela é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal.³⁶ (grifo no original)

Logo, as tradições que inventaram os povos correspondem, em termos institucionais, à nação enquanto comunidade. Porém, tal nação só pôde passar a ser imaginada quando conceitos culturais muito antigos deixaram de governar a mentalidade dos homens. A decadência do latim como língua franca, o desaparecimento

³⁵ HOBSBAWN, E.; RANGER, T. 1997. p. 9.

³⁶ ANDERSON, B. 2008. p. 32-4.

da monarquia absoluta de poder divino e a mudança epistemológica que fez coincidir a origem do mundo com a do homem possibilitaram tal transição. Em outras palavras, estamos tratando aqui da transição do mundo medieval ao moderno no qual para cada povo há uma língua específica, considerada oficial, e onde o Estado estabelece fronteiras rígidas e artificiais entre os mesmos povos. Trata-se do momento histórico no qual o nacionalismo antes exclusivamente étnico passa a ser oficial, além de base para políticas conservadoras que levaram ao imperialismo europeu. Contudo, sem o advento do racismo moderno no século XIX, o princípio de superioridade inata e herdada que caracterizou o imperialismo não teria tido tanto impacto como os fatos atestam.

3.2) A hegemonia ariana

Mesmo tendo sido um período de grande curiosidade dos europeus com relação aos "novos" povos, o século XVIII viu surgir o tipo de racismo que ainda hoje persiste. Nobres que emigraram quando do sucesso da Revolução Francesa encontraram, nos seus locais de exílio, terreno fértil para desenvolver uma tendência que, no princípio de caráter social, acabou sendo absorvida pelas doutrinas raciais do final do mesmo século. A distinção gerada por esses intelectuais contrapunha uma "nobreza germânica" a uma "burguesia celta", expondo de forma inequívoca um sentimento antinacionalista. Esses franceses tinham uma identificação muito maior com os seus "pares" da nobreza europeia do que com seus conterrâneos burgueses que haviam estado no centro das atividades revolucionárias e foram, dentre os povos europeus, aqueles que primeiro advogaram a superioridade germânica, ou seja, ariana. Como resultado:

[...] o conde de Gobineau desenvolveu uma opinião amplamente admitida entre a nobreza francesa em uma doutrina histórica completamente nova, afirmando ter descoberto a lei secreta da queda das civilizações e promovido a história à dignidade de uma ciência natural. Com ele, o pensamento racial completava seu primeiro ciclo, dando espaço a um segundo cujas influências se fizeram sentir até os anos 20 do nosso século.³⁷ (T.A.)

Pai do racismo moderno, o conde Arthur de Gobineau, evocando a clareza da ciência e reconhecendo a etnia como o fator mais importante dentre os que compõem a história, publica, entre 1853 e 1855, sua obra mais conhecida: o *Essai sur l'inégalité des*

³⁷ [...] le comte de Gobineau développa une opinion déjà couramment admise parmi la noblesse française en une doctrine historique à part entière, affirmant avoir découvert la loi secrète de la chute des civilisations et promu l'histoire à la dignité d'une science naturelle. Avec lui, la pensée raciale achevait son premier cycle, pour en entamer un second dont les influences devait se faire sentir jusqu'aux années 20 de notre siècle. ARENDT, H. 1982. p. 86.

raças humaines. Neste longo ensaio, Gobineau denuncia o efeito deletério da miscigenação na evolução das raças e estabelece uma hierarquia na qual a superioridade europeia é fruto da beleza física e da capacidade intelectual do branco, reservando ao negro africano, incapaz de se livrar de uma fraqueza congênita que o impede de atingir qualquer grau de "civilização", um nível inferior de humanidade. Pela primeira vez na história, os diferentes fenótipos passam a ser fator determinante na classificação das raças humanas. A benignidade dos tempos da história natural de Lineu tinha sido suplantada pelo mal do racismo. Segundo a nova ciência, dentre as raças:

A variedade melanocítica é a mais humilde e permanece imóvel no final da escala. [...] Ela não sairá jamais do círculo intelectual mais restrito. [...] Se suas faculdades mentais são mediocres ou mesmo nulas, ele [o negro] possui no desejo, e mais além na vontade, uma intensidade frequentemente terrível. Muitos dos seus sentidos são desenvolvidos com vigor desconhecido às outras duas raças: principalmente o paladar e o odor. [...] O que ele quer é comer, comer com excesso, com furor; não há carniça repugnante que seja indigna a ser engolida para o seu estômago. O mesmo ocorre com os odores e sua sensualidade se adapta não somente aos mais grosseiros, mas também aos mais odiosos. Às suas principais marcas de caráter, acrescenta-se uma instabilidade de humor [...] ele mata simplesmente por matar, e essa máquina humana é, diante do sofrimento, de uma covardia que se refugia à vontade na morte ou de uma impassibilidade monstruosa.³⁸ (T.A.)

Contrário aos defensores da igualdade humana, o autor nega aos não brancos a capacidade de desenvolver novas ideias ou de gerar homens de genialidade incontestável tais como a Europa, desde tempos antigos, fez surgir. Além disso, como Hegel antes dele, Gobineau afirma que os negros não fazem parte da história, pois vivem em estado de selvageria completa.

Estabelecida a gênese do racismo moderno, cumpre-nos versar brevemente sobre a nova situação de alteridade por ele criada. Havendo uma raça pura, é inevitável que esta seja considerada superior às outras, o que explica e legitima sua dominação e seus privilégios. Logo, é no encontro com o "outro" que um indivíduo pode reagir de uma maneira que anuncia o racismo. Pois, estando o medo diante do desconhecido latente, qualquer mudança no estado habitual de uma sociedade pode gerar reações mais ou

³⁸ La variété mélanienne est la plus humble et gît au bas de l'échelle. [...] Elle ne sortira jamais du cercle intellectuel le plus restreint. [...] Si ces facultés pensantes sont médiocres ou même nulles, il possède dans le désir, et par suite dans la volonté, une intensité souvent terrible. Plusieurs de ses sens sont développés avec une vigueur inconnue aux deux autres races: le goût et l'odorat principalement. [...] Ce qu'il souhaite, c'est manger, manger avec excès, avec fureur; il n'y a pas de répugnante charogne indigne de s'engloutir dans son estomac. Il en est de même pour les odeurs, et sa sensualité s'accommoder non seulement des plus grossières, mais des plus odieuses. A ces principaux traits de caractère il joint une instabilité d'humeur [...] il tue volontiers pour tuer, et cette machine humaine est, devant la souffrance, ou d'une lâcheté qui se réfugie volontiers dans la mort, ou d'une impassibilité monstrueuse. GOBINEAU, J.A. 1884. p. 214-5.

menos agressivas. A desconfiança, a repulsa e o medo criam uma "diferença inquieta" com relação ao "outro" e o resultado, muito embora ele possa ser eventualmente positivo - quando, por exemplo, das trocas culturais entre gentes diferentes -, tem sido geralmente deletério. Assim, é a interpretação das diferenças, jamais neutras, que desencadeia o racismo, o qual, adotado pelos colonizadores como filosofia, justificou a missão civilizadora. Tal emprego interessado do racismo, diante das teóricas carências do colonizado, permitiu um sistema de rapina, o do imperialismo. Pois é fundamental que tenhamos em mente que o objetivo final do racismo é a dominação do "outro" por um "eu" que, no nosso caso, é branco, masculino, cristão e europeu. Logo, o processo de outremização evolui de uma postura, no caso racista, a uma conduta de caráter repressivo. E, extrapolando tal atitude individual para o contexto social, a presença do "outro" ameaçador reforça a fraternidade das sociedades modernas que transformam o racismo em argumento para apaziguar a ansiedade coletiva. O "outro" está, e sempre esteve, na origem de sentimentos ambíguos que eventualmente desembocam em atitudes de dominação e opressão.³⁹

O imperialismo poderia ter sido uma missão filantrópica, do ponto de vista eurocêntrico dos teóricos do final do século XIX, mas, ao elevar o racismo ao nível do epistemológico, o resultado foi algo totalmente desprovido de qualquer caráter fraternal.

[...] o pensamento racial teria desaparecido em um momento dado e no mesmo tempo que o resto dessas opiniões irresponsáveis do século XIX se o “corpo a corpo pela África” e a nova era do imperialismo não tivessem vindo expor a humanidade ocidental ao choque de novas experiências. O imperialismo precisaria ter inventado o racismo como a única “explicação” e desculpa para os seus males mesmo se não tivesse existido jamais um pensamento racial no mundo civilizado.⁴⁰ (T.A.)

3.3) A "roedura" da África

Considerando a tomada de Ceuta pelos portugueses (1415) como o início do processo colonizador na África e a Conferência de Berlim (1884-5) como o evento que oficializou a partilha do continente africano entre as potências europeias, faz-se necessário versar sobre os mais de quatro séculos que se passaram entre os dois momentos históricos. Durante todo esse tempo, foram os missionários e os exploradores

³⁹ MEMMI, A. 1994. Parte I.

⁴⁰ [...] la pensée raciale aurait disparu le moment venu et en même temps que le reste de ces opinions irresponsables du XIX siècle si la “mêlée pour l’Afrique” et l’ère nouvelle de l’impérialisme n’étaient venus exposer l’humanité occidentale au choc de nouvelles expériences. L’impérialisme aurait dû inventer le racisme comme seule “explication” et seule excuse possibles pour ses méfaits même s’il n’avait jamais existé de pensée raciale dans le monde civilisé. ARENDT, H. *Op. cit.* p. 116.

os responsáveis pelas primeiras investidas no continente, o que proporcionou aos europeus as primeiras informações sobre terras antes consideradas incógnitas. As prioridades eram a evangelização e o comércio, muito mais que a tomada de posse das “novas” terras, e as incursões europeias (com exceção de alguns exploradores) não costumaram ultrapassar uma estreita faixa da costa do continente. Foi somente no final do século XVIII e ao longo do XIX que os exploradores se lançaram ao interior à procura de vias de acesso que permitissem um comércio mais efetivo. Os objetivos primordiais eram controlar os cursos dos rios principais, além do escoamento dos produtos das populações ribeirinhas, e firmar incontáveis tratados com os chefes africanos. Assim:

[...] tentando compreender a importância dessas viagens exploratórias para os países europeus, é útil recordar que elas não só deram continuidade como aceleraram o processo de “roedura” do continente e tornaram acaloradas as discussões sobre a partilha, precipitadas pela forte crise do Império Otomano e pelo final do trato negreiro. O marco foi a conferência de Berlim, cujas conseqüências para a África fazem-se presentes até os dias atuais.⁴¹

Essa conferência foi responsável pelo traçado das fronteiras modernas da África e corresponde ao marco inicial da expansão europeia, agora com verniz imperialista, no continente. Seria inadequado, aqui, discorrer sobre os fatos que ocorreram ao longo desse longo hiato de tempo. No entanto, cumpre-nos propor uma discussão sobre alguns aspectos do imperialismo europeu antes de prosseguirmos. Inicialmente, trataremos das diferenças entre os chamados “modelos” europeu e africano e, a seguir, apresentaremos as peculiaridades mais evidentes dos imperialismos português e inglês que nos parecem pertinentes ao que será desenvolvido posteriormente neste texto.

O encontro colonial, cujo impacto sócio-cultural determinou boa parte do que o seguiu, foi marcado pelo choque entre dois mundos. Os africanos, impotentes diante da hegemonia europeia, tiveram seus hábitos milenares irremediavelmente contestados e transformados. A conversão ao cristianismo e aos valores próprios da cultura ocidental, a dicotomia (estranha ao mundo africano) entre as esferas espiritual e secular, e a crença de que os ritos sagrados locais eram inferiores face ao cristianismo, colocando em questão o poder dos chefes tradicionais, foram fatores determinantes desse encontro. O mesmo impacto se daria com relação aos primeiros exploradores na África cujas ações foram pautadas pela ambição capitalista dos negociantes europeus, pela rivalidade entre

⁴¹ HERNANDEZ. L.L. *Op. cit.* p. 59.

as suas nações e pelo nacionalismo de cunho exclusivista, identificado com a possessão colonial, das potências europeias.

O “modelo” tradicional africano não apresentou resistência significativa, pois sua fraqueza residia num conservadorismo cuja hostilidade não permitia mudanças estruturais. Além disso, havia um número enorme de sistemas culturais e políticos que, diante da dificuldade em encontrar uma unidade, não souberam fazer frente ao desafio europeu. As condições que poderiam permitir uma revolução no conteúdo e na forma das sociedades africanas não existiam. Daí sua fragilidade frente ao “modelo” europeu. Arauto das novidades científicas e econômicas da Revolução Industrial inglesa, preconizador das mudanças sociais e políticas causadas pela Revolução Francesa, e imbuído do fator diferenciador do racismo moderno, o imperialismo europeu representava o grau de civilização que o pensamento eurocêntrico de então sugeria que todos os povos devessem tentar atingir. O destino do “outro” africano estava selado.

3.3.1) *Lusitania*

Precoce nos descobrimentos e intransigente diante da situação colonial, Portugal teve o império ultramarino mais longevo. Fato posto, como entender as razões? Avesa às inovações que surgiram desde o advento da Era Moderna na Europa, a pequena “jangada de pedra” ibérica foi palco de um atraso de caráter primordialmente institucional.

O grande jesuíta padre Antônio Vieira [...] em momentos de exasperação chamava seus compatriotas os “cafres da Europa”. José Bonifácio de Andrada, o patriarca da Independência brasileira, estigmatizava seus compatriotas luso-brasileiros com palavras muito parecidas, quando a corte de dom João VI ainda estava no Rio de Janeiro. Condenações assim tão radicais da falta de curiosidade intelectual dos portugueses não devem ser tomadas muito a sério, mas refletem uma acusação dirigida contra a sociedade portuguesa em geral ao longo de três séculos, tanto por intelectuais portugueses [...] como por visitantes e residentes estrangeiros. Humanistas destacados do Renascimento português [...] afirmaram todos em termos quase idênticos que o sangue e os bens materiais contavam mais do que a instrução e a literatura para os seus compatriotas, tanto na metrópole como no ultramar.⁴²

Graças à posição eminente da Igreja e do seu braço inquisidor na sociedade portuguesa, o Humanismo renascentista e o Iluminismo dos *philosophes* tiveram curto florescimento em Portugal. Paralelamente, um nacionalismo com feições sebastianistas e messiânicas se desenvolveu com força única. Preso à ideia de um futuro glorioso que surgiria da poeira de Alcácer Quibir, o ardente patriotismo português demonstrou

⁴² BOXER, C.R. 2002. p. 353.

identificação imediata com o surgimento da ditadura salazarista, a face institucional do atraso lusitano.

No século XX, a agitação dos sindicatos nascentes e a paralisia política em Lisboa prepararam o cenário para uma rebelião de civis republicanos. [...] O regime republicano nunca obteve o consenso popular. Ao legalizar a separação entre Igreja e Estado, agradou aos portugueses urbanos, mas enfureceu a população rural do Norte. Rixas políticas e déficits governamentais agravaram-se [...] até que, em 1926, líderes militares portugueses decidiram que o experimento republicano deveria ser substituído por uma ditadura. Para isso, recorreram em 1928 a um obscuro professor de economia chamado António de Oliveira Salazar.⁴³

O ditador português, apoiado pela Igreja e pelos proprietários rurais, fez uso exemplar e nefasto das insuficiências da sociedade portuguesa. Refletindo a influência do nacionalismo de longa data, Salazar optou por uma posição intransigente face ao problema das colônias africanas. A metrópole economicamente frágil não podia abrir mão das riquezas das colônias, o que limitava as opções de descolonização. Além disso, a dependência crônica ilustrada pelas relações econômicas e políticas com o Ocidente imerso na Guerra Fria só fez acentuar a estratégia salazarista. Fatos históricos à parte, a habitual fragilidade de regimes de exceção dependia, em Portugal, da mística de um império “romântico” cuja manutenção era essencial para o seu fortalecimento.

Havia uma espécie de patologia na intransigência de Portugal. António de Figueiredo chamou-a de “metafísica do império”, mas também se pode explicá-la com base na psicologia de uma pequena potência que reage incomodada à pressão externa. Portugal é um caso clássico de país que sobreviveu ao poderoso cerco de seus vizinhos dominantes. [...] embora a habilidade de Salazar para manipular a situação internacional em favor de Portugal fosse considerável, ela também emergiu da história portuguesa. No final, contudo, essa habilidade foi usada em defesa da intransigência e de posições indefensáveis. Portugal ficou acuado em uma posição sem alternativas.⁴⁴

Por ocasião da Revolução dos Cravos (25 de abril de 1974), as forças armadas portuguesas estavam esgotadas graças às guerras de independência nas colônias africanas, as quais se aproveitaram da tendência à esquerda da metrópole revolucionária para acirrar os próprios ânimos. Dessa forma, a confusão política em Portugal, a situação colonial na África e os interesses econômicos estrangeiros acabaram por determinar o fim do império.

O método de controle colonial adotado por Salazar foi caracterizado pela assimilação. Tal estrutura de poder, que ajuda a entender as relações entre o colonizador e o colonizado, era centralizada e hierarquizada, visando a unidade do império. O

⁴³ MAXWELL, K. 2006. p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83-4.

objetivo final era transformar os africanos em europeus, sem que aqueles tivessem as vantagens de cidadania dos últimos. Além de impor a língua metropolitana, a religião cristã e as tradições europeias, o projeto assimilacionista determinava a divisão dos habitantes das colônias entre “civilizados, assimilados e indígenas”. Para ser considerado um assimilado, o nativo devia:

[...] ser natural das províncias portuguesas; ser maior de idade; e ser *capaz* de ter o pleno uso dos direitos civis e políticos inerentes aos cidadãos portugueses. Esta última condição dependia de os povos negros provarem ter deixado seus usos e costumes, demonstrando conhecimento de outros, próprios da cultura portuguesa. [...] para tornar-se assimilado o africano precisava atender a quatro condições básicas: saber ler e escrever a língua portuguesa; possuir os meios necessários para a sua subsistência e a de sua família; ter bom comportamento, atestado pela autoridade administrativa da área em que residia; diferenciar-se pelos usos e costumes da sua raça e haver cumprido os deveres limitados.⁴⁵ (grifo no original)

A assimilação exercida pelos portugueses também explorou um mito arraigado no pensamento imperialista português que correspondia à faceta multirracial do império. Para tal contribuiu a obra do brasileiro Gilberto Freyre, o qual, sobretudo em *O Luso e o Trópico*, desenvolveu tese de difícil comprovação e aceitação nos dias atuais. Reconhecendo nos portugueses um povo com tendência à miscigenação e possuidor de uma atitude cristocêntrica, em contraste com o aspecto etnocêntrico do imperialismo exercido pelas outras nações europeias, Freyre propôs o conceito de lusotropicalismo. Curiosa ideia a do sociólogo brasileiro. Pois, que diferença significativa há em impor uma cultura não autóctone através da religião cristã, ao invés de privilegiar a hegemonia racial branca? E o que dizer sobre a afirmação de que os portugueses eram mais propensos à miscigenação por conta de certa preferência deles por peles de cor mais escura, em comparação com outros europeus? Como interpretar a predileção dos lusitanos pelo modelo de assimilação senão como uma tentativa de emular a própria sociedade em terras estranhas? Difícil concordar com o suposto aspecto integrativo da política colonial portuguesa apontado por Freyre, caracterizado pela interpenetração de raças e culturas, assim como com o caráter transregional que somente a língua portuguesa seria capaz de apresentar. O *ethos* lusitano permitiria ao português ser o:

[...] agente de tropicalização da cristandade ocidental, da sua melanização e até - em certo sentido - da sua descristianização e da sua desocidentalização, pelo efeito sobre culturas ocidentais e cristãs, de traços de cultura tropical de que o mesmo luso tem sido portador talvez mais franco e mais simpático - isto é, mais intimamente identificado com eles - do que outros europeus, de regresso de áreas tropicais. [...] Quer conservando-se em áreas colonizadas por

⁴⁵ HERNANDEZ, L.L. *Op. cit.* p. 513.

Portugal, quer regressando delas a Portugal, essa espécie de libertino sociológico vem agindo - hoje muito menos que outrora - dentro da simbiose luso-tropical, no sentido da desintegração daqueles valores ocidentais e cristãos mais rígidos; e preparando o caminho para maiores liberdades de expressão de personalidade, quer entre indivíduos, quer entre grupos, dentro ou à margem do sistema de convivência que se tem desenvolvido e definido como lusotropical.⁴⁶

Tal apologia da lusitanidade não poderia deixar de ser cooptada pela ditadura salazarista. As visitas a Lisboa, as viagens às províncias portuguesas, a nomeação para membro da Academia Portuguesa de História, as palestras em universidades da metrópole e a colaboração em periódicos portugueses, assim como a publicação exitosa da obra de Freyre em Portugal, ilustram e atestam tal fato.⁴⁷

Desse modo, o atraso institucional de Portugal, a opção pela assimilação e a cooptação de conceitos pretensamente integracionistas, tais como o lusotropicalismo, postergaram a independência das colônias africanas portuguesas por quase vinte anos em comparação com as possessões das outras nações europeias.

3.3.2) *Britannia*

Foi na Índia que os ingleses desenvolveram o modelo que seria implantado no restante do império de Sua Majestade. O governo indireto (*indirect rule*) consistia em manter o poder real sem menosprezar as chefias locais, as quais, graças a um sistema de domínio menos hierarquizado que o da assimilação portuguesa, foram incorporadas na administração das colônias. Além disso, com o objetivo de preparar os africanos para a inevitável (do ponto de vista imperialista) adoção da economia moderna, o modelo inglês de educação foi imposto às colônias e, com este, a língua inglesa (e sua forma escrita) passou a ser hegemônica. Muito embora o governo indireto possa parecer menos agressivo no que diz respeito às sociedades africanas tradicionais, não devemos nos iludir com relação ao seu objetivo final. Os ingleses, como qualquer outra potência imperialista, permaneceram fiéis à missão civilizadora ocidental.

Os primeiros grupos de europeus a chegar ao continente africano, os já citados missionários e exploradores, acabaram por dar espaço a um novo personagem na engrenagem imperialista: o administrador. Após a Conferência de Berlim, foram os administradores que tomaram as rédeas da estruturação do governo indireto. Eles, em claro contraste com os missionários, privilegiaram o recrutamento de funcionários com experiência de chefia (no lugar de elementos sociais marginais), optaram por manter as

⁴⁶ FREYRE, G. 2010. p. 92.

⁴⁷ FREYRE, G. 2006. Apêndice 1.

instituições sociais já existentes, mesmo que estas fossem pouco relevantes (ao invés de ambicionar a criação de uma nova sociedade), e fizeram de tudo para garantir o enriquecimento daqueles que proporcionavam fundos para as suas atividades. A figura paradigmática do administrador britânico, e criador do governo indireto, foi Lord Lugard que, após ter trabalhado na Índia, acreditava na organização da humanidade baseada na hierarquia de raças, no primitivismo dos africanos e na impossibilidade de gerir as colônias de forma direta. Assim, os negros precisavam atingir, antes, um grau de "civilização" que lhes permitiria, então, comandar suas próprias sociedades. Daí a ideia do governo indireto.⁴⁸

Na tipologia das colônias criada por Ashcroft e colaboradores⁴⁹, a África exemplifica a categoria de colônias de sociedades invadidas, nas quais as populações foram colonizadas nas suas próprias terras. O que significa dizer que os europeus impuseram seus usos e costumes a sociedades em diferentes estágios de desenvolvimento, em detrimento do que havia antes da sua chegada. Mais ainda, as metrópoles imperialistas incentivaram, em graus distintos, o povoamento de áreas férteis das suas colônias. Tal ação acabou por criar uma situação de confronto na qual os africanos despossuídos passaram a constituir um estrato ainda mais inferior da sociedade. No Quênia, por exemplo, as chamadas *highlands* do Vale do Rift pertenciam, em grande parte, a colonos ingleses cujos interesses econômicos sempre estiveram como prioridade na agenda imperialista de Londres. Os pequenos agricultores aos quais pertenciam as mesmas terras desde há muito foram sumariamente expulsos e acabaram por fazer parte do inchaço das periferias das grandes cidades. O surgimento de um tipo de proletariado nas periferias dessas cidades foi parte da herança funesta que o imperialismo deixou no continente africano.

3.4) Os escombros

A independência de Gana, em 1957, deu início ao processo de descolonização na África. Os impérios europeus foram desaparecendo de forma vertiginosa e, ao final da década de 60 do século passado, somente as possessões portuguesas, por razões já vistas, permaneciam em mãos europeias. Contudo, a euforia da liberdade finalmente conquistada teve um gosto agridoce. As sequelas de cinco séculos de dominação imperialista representavam uma herança demasiadamente pesada às novas nações que

⁴⁸ TÁÍWÒ, O. 2010. Cap. 4.

⁴⁹ ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. 2002.

tiveram que enfrentar uma realidade completamente distinta da que existia no período pré-colonial. As tentativas de reconstrução foram, na sua grande maioria, infrutíferas. Ditaduras, guerras civis e de independência, diferenças étnicas abafadas durante séculos e responsáveis por genocídios em grande escala emperraram o empenho das novas elites africanas em modernizar, social e economicamente, o continente. As boas intenções dos movimentos nacionalistas, agora no poder, caíram por terra diante dos escombros resultantes do butim perpetrado pelos europeus. O caminho para a estabilidade almejada seria longo e pedregoso. Mesmo nos dias de hoje, as consequências desse processo ainda travam a entrada definitiva dos países africanos na comunidade globalizada mundial.

A artificialidade do mando imperialista pode ser facilmente reconhecida por uma simples passada de olhos pelo mapa político da África atual. As fronteiras criadas na época da Conferência de Berlim permanecem as mesmas.

Quando determinaram as fronteiras dos seus novos territórios, negociadores europeus frequentemente desenharam linhas retas no mapa, prestando pouca ou nenhuma atenção à miríade de monarquias tradicionais, “feudos” e outras sociedades africanas que existiam. Perto de metade das novas fronteiras impostas à África eram linhas geométricas, linhas de latitude e longitude, e outras linhas retas ou arcos de círculos. [...] No total, as novas fronteiras afetaram algo como 190 grupos culturais. Em outros casos, os novos territórios coloniais europeus envolveram centenas de grupos diversos e independentes, sem nenhuma história, cultura, língua ou religião comuns.⁵⁰ (T.A.)

Não estranha, então, que, sobretudo a África negra, tenha sido palco de acirradas disputas étnicas. Basta citar a Guerra de Biafra na Nigéria e o genocídio em Ruanda como exemplos da insensibilidade da burocracia imperialista.

O Estado-nação, produto do Iluminismo europeu, passou a ser, com a queda das grandes dinastias após a Primeira Guerra Mundial, a norma internacional legítima. A aliança entre o nacionalismo e a sua faceta institucional, o Estado, sempre foi um conceito estranho aos africanos. Afinal, como imaginar a formação de nações em comunidades tão heterogêneas, como as africanas após a onda de independências, dilaceradas por diferenças étnicas e linguísticas milenares? Mais além, que Estado nacional seria possível em sociedades destituídas de qualquer estrutura social capaz de

⁵⁰ When marking out the boundaries of their new territories, European negotiators frequently resorted to drawing straight lines on the map, taking little or no account of the myriad of traditional monarchies, chiefdoms and other African societies that existed on the ground. Nearly one half of the new frontiers imposed on Africa were geometric lines, lines of latitude and longitude, other straight lines or arcs of circles. [...] In all, the new boundaries cut through some 190 culture groups. In other cases, Europe's new colonial territories enclosed hundreds of diverse and independent groups, with no common history, culture, language or religion. MEREDITH, M. 2006. p. 1-2.

permitir a criação de instituições fortes o suficiente para manter uma estabilidade que permitisse um desenvolvimento sustentado e universal?

É por isso que, nas políticas de “construção da nação” dos novos estados, vemos com tanta frequência um autêntico entusiasmo nacionalista popular ao lado de uma instilação sistemática, e até maquiavélica, da ideologia nacionalista através dos meios de comunicação de massa, do sistema educacional, das regulamentações administrativas, e assim por diante. Essa mescla de nacionalismo popular e oficial foi fruto de anomalias criadas pelo imperialismo europeu: a famosa arbitrariedade das fronteiras, e as intelectualidades bilíngües num precário equilíbrio sobre diversas populações monoglotas. Assim, podemos considerar muitas dessas nações como projetos ainda em fase de concretização [...] ⁵¹

Como acabamos de expor, as fronteiras artificiais formaram o núcleo das mudanças impostas aos africanos no plano institucional. Já com relação às sociedades tradicionais e suas estruturas internas, devemos recuperar o conceito referente às tradições inventadas já comentadas, responsáveis por transformações profundas no núcleo desses grupos sociais.

Os administradores ingleses, assim como fizeram uso de tradições que legitimavam sua presença em terras estrangeiras e que reforçavam sua suposta superioridade, também inventaram um passado para os africanos, criando tradições que eles julgavam ser um retrato fiel do passado destes. O problema foi que os europeus pensavam estar criando uma série de tradições baseadas no que era considerado característico da África tradicional. Grande equívoco, pois, ao contrário do que imaginavam, muito pouco do que seria teoricamente "tradicional" nas sociedades africanas anteriores à presença europeia, tais como regras muito antigas e imutáveis, baseadas na imobilidade hierárquica, tinha efetivamente existido. O passado africano foi reinventado pela codificação colonial.

As tradições inventadas importadas da Europa, ao mesmo tempo que forneceram aos brancos modelos de “comando”, deram também a muitos africanos modelos de comportamento “modernos”. As tradições inventadas das sociedades africanas - inventadas pelos europeus ou pelos próprios africanos, como reação - distorceram o passado, mas tornaram-se em si mesmas realidades através das quais se expressou uma incrível quantidade de confrontos coloniais. ⁵²

A força dessas tradições gerou entidades sociais tais como exércitos de africanos responsáveis pela manutenção da autoridade nas suas próprias sociedades, muito embora fossem os ingleses que realmente comandavam as mesmas e aos africanos restasse a posição de avatares negros de oficiais ingleses; grupos de chefes e anciãos das

⁵¹ ANDERSON, B. *Op. cit.* p. 164.

⁵² HOBSBAWM, E.; RANGER, T. *Op. cit.* p. 220.

áreas rurais que, cooptados pelos ingleses, representavam a adaptação das ideias monárquicas e burocráticas europeias em solo africano; e nativos educados em missões cristãs, ávidos por fazer parte da hierarquia burocrática colonial. Todos esses grupos fizeram parte do processo de socialização neocolonial e eles acabariam por constituir as elites africanas do momento póscolonial.

A apropriação das neotradições (para empregarmos o termo usado por Terence Ranger) pelos africanos foi impulsionada pela ilusão destes de que eles estavam finalmente entrando na modernidade. Ao imitar os europeus, as futuras elites africanas pensavam estar se preparando para assumir os cargos de mando que teriam que ser ocupados por eles quando os europeus partissem.

[...] a burguesia africana aspirante procurava apropriar-se da gama de comportamentos e atividades que definiam as classes médias européias. [...] muitos governantes africanos - e seus partidários - lutavam para obter o direito de exprimirem sua autoridade através dos títulos e símbolos da monarquia neotradicional européia. Os africanos adaptaram o simbolismo neotradicional europeu como se fosse um modismo [...] quem usou de forma mais interessante as neotradições européias foram africanos erradicados, que precisavam descobrir novas maneiras de construir uma nova sociedade.⁵³

Podemos afirmar que o imperialismo europeu foi fator determinante no estabelecimento de novas formas de relações sociais que, manipuladas pelos próprios africanos, permitiram aos mais velhos defenderem-se contra os jovens "modernizados", os homens contra qualquer tentativa de emancipação das mulheres, e os chefes aristocratas contra seus súditos. Paradoxalmente, as mesmas neotradições incorporadas pelos africanos seriam o argumento principal usado pelas elites conservadoras pós-independência contra uma modernização efetiva da África.

Nas ex-colônias portuguesas, após a Revolução dos Cravos, o fator que despontou como o principal motor das novas nações foi o radicalismo político. Peões nas mãos das potências belicosas da Guerra Fria, Angola e Moçambique, após enfrentarem sangrentas guerras de independência, tiveram que amargar anos de duríssimas batalhas internas. Diante do vazio deixado pelos portugueses, esses países optaram por importar ideologias ocidentais, sem nem mesmo refletir sobre as estruturas políticas africanas.

Nos países africanos saídos da descolonização portuguesa, o modelo seguido foi o dos partidos únicos, vanguardistas, com mais ou menos variantes e mais ou menos confusões ideológicas. [...] Heranças do colonialismo, como também do anticolonialismo: nas ex-colônias portuguesas, os

⁵³ *Ibid.*, p. 245.

blocos Leste e Oeste cobraram a factura do apoio aos movimentos emancipalistas, com a exportação de ideologias e de modelos políticos. No caso dos países do chamado Leste, a exportação do modelo econômico constituiu uma tragédia para os africanos. [...] Porque a importação de modelos estrangeiros de uma economia planificada para África é um verdadeiro suicídio. Primeiro, porque são Estados com um processo de industrialização extremamente precário. Segundo, porque a esmagadora maioria da população vive numa economia de subsistência. Terceiro, porque eram países com um número limitado de quadros.⁵⁴

O problema, aqui, consistia no estranhamento dos africanos diante da máquina administrativa criada pelos colonizadores, fato que os impossibilitava de exercer o poder. Os "retornados", portugueses do êxodo de 1975, tinham abandonado toda uma infraestrutura esvaziada de quadros que não foram preenchidos pelos nativos e que deixou de funcionar, o que só agravou a penúria de uma economia frágil, além de ter acrescentado mais combustível a uma situação política e social já explosiva. É no período de 500 anos de colonialismo, 48 anos de fascismo e 13 anos de guerra colonial (sem falar nos anos de guerras civis) que encontramos as raízes da situação atual de países como Angola e Moçambique, vítimas da pressão esmagadora do imperialismo.

Os novos Estados africanos, empenhados em importar produtos das antigas metrópoles europeias, acabaram endividando-se (por conta, em boa parte, de gastos com armamentos), permitindo o surgimento de um novo "pacto colonial" entre industriais europeus (verdadeiros controladores das novas economias) e as classes dirigentes locais. Esse estado de coisas caracterizou o neocolonialismo. Nele, as relações econômicas entre a Europa e suas ex-colônias permaneceram e as novas elites africanas criaram laços fortes com os meios financeiros das metrópoles, em favor destes e em detrimento de imensas parcelas das populações nativas. Outro aspecto foi a hegemonia dos Estados Unidos que, no lugar dos europeus, passou a ser dominante nas zonas periféricas. O "imperialismo multinacional" (transnacional?) permitiu que os países ricos mantivessem o controle das economias das novas nações. Os novos Estados, teoricamente independentes, passaram a ter suas políticas dirigidas do exterior. A ruína do método de produção tradicional, a ascensão de determinados grupos sociais que rejeitavam os que não estavam integrados aos novos regimes, o aparecimento de uma burocracia supranacional, a perda de referências graças à ocidentalização do mundo e a uniformização das instituições formaram a teia que simboliza o novo mundo globalizado. É por isso que:

⁵⁴ GUERRA, J.P. 2009. p. 142-3.

[...] o sentimento nacional tornou-se uma das formas de reação coletiva das sociedades diante dos fenômenos engendrados pela unificação do mundo, a econômica em primeiro lugar; o movimento das nacionalidades é uma variante disso que não tem a ver apenas com a opressão religiosa ou nacional. Compreende-se melhor essa característica se associamos o patriotismo das nações, no século XX, ao ressurgimento do regionalismo.⁵⁵

⁵⁵ FERRO, M. *Op. cit.* p. 398.

4) O CONTRA-ATAQUE

A reação africana teve suas origens em terras longínquas. As amarras impostas pelos sistemas coloniais não permitiram, por um longo período, uma resposta autóctone à altura da violência imperialista. Foram negros da diáspora⁵⁶ que deram início ao resgate do orgulho africano, demasiadamente humilhado para resistir através das próprias forças. A emancipação dos negros americanos, iniciada já a partir de fins do século XVIII (sobretudo no norte dos Estados Unidos), foi o movimento que desencadeou a recuperação gradual das culturas africanas e da dignidade negra.

4.1) Enquanto isso, no outro lado do Atlântico ...

A condição de sociedades coloniais duplamente invadidas⁵⁷ parece ter sido a razão pela qual os negros caribenhos, descendentes dos escravos trazidos da África, começaram a imaginar uma nova sociedade. Não havendo qualquer traço deixado pelas culturas autóctones, as culturas africanas foram inspiração e substrato para que uma nova identidade fosse criada. Tal identificação deu-se por meio da admissão da raça negra como primeiro e principal fator gregário para os negros "amaldiçoados da terra".

O jamaicano Marcus Garvey foi o primeiro negro a desenvolver um movimento de massa nos Estados Unidos, nas duas primeiras décadas do século XX. Figura polêmica, ele criou a *Universal Negro Improvement Association* e fundou a *Black Star Line*, companhia de navegação que seria responsável pelo transporte dos negros de volta à África, onde sonhava fundar um império negro que faria renascer a antiga glória da Etiópia. Muito embora ele tenha encontrado um terreno propício à divulgação das suas ideias nos Estados Unidos de então, Garvey angariou desafetos na comunidade negra americana, assim como dentre outros líderes negros - que ele habitualmente acusava de oportunistas-, pelas suas ligações com movimentos brancos segregacionistas, os quais também eram contrários à miscigenação e adeptos da pureza racial, e pelas suas simpatias aos regimes fascistas europeus do período entre guerras. Seus artigos em

⁵⁶ Diáspora, aqui, considerada como as migrações forçadas dos africanos, principalmente para as Américas, graças ao comércio de escravos negros no Atlântico perpetrado pelos europeus em conjunto com nativos envolvidos na captura da sua própria gente.

⁵⁷ As colônias das sociedades duplamente invadidas referem-se ao espaço ocupado pelas sociedades primordiais dos indígenas das ilhas do Caribe, as quais foram completamente exterminadas nos primeiros cem anos do descobrimento. [...] Entre todas as sociedades colonizadas, talvez a sociedade caribenha seja a que mais sofreu os efeitos devastadores do processo colonizador, onde o idioma e a cultura dominantes foram impostos e as culturas de povos tão diversos, aniquiladas. BONNICI, T.; ZOLIN, L.O. 2005. p. 228.

periódicos e seus discursos transcritos atestam o caráter controverso da sua retórica inflamada, repleta de declarações grandiloquentes. Polêmicas à parte, a ideia central no pensamento de Garvey era a da raça. Certo da impossibilidade da existência de uma sociedade integrada - já que o racismo inerente à mesma não podia ser eliminado por nenhuma lei -, o orador jamaicano acreditava na pureza das duas raças, a branca e a negra, e era contrário à doutrina de igualdade social que ele considerava "viciosa e perigosa", deletéria à pureza de ambas. Ao reconhecer a hegemonia branca na sociedade americana, Garvey, como resultado de um encontro com líderes brancos supremacistas, declarou em discurso:

A Ku Klux Klan não é um clube social ordinário organizado ali na esquina. A Ku Klux Klan é o governo invisível dos Estados Unidos da América. A Ku Klux Klan expressa extensivamente o sentimento de todo americano branco real. A atitude da Ku Klux Klan determina que a América será um país de homens brancos diante de todo perigo, a todo custo. A atitude da *Universal Negro Improvement Association* é semelhante à da Ku Klux Klan. Enquanto a Ku Klux Klan deseja fazer da América um país exclusivamente branco, a *Universal Negro Improvement Association* quer fazer da África um país absolutamente negro.⁵⁸ (T.A.)

No mesmo período de atuação de Garvey, W.E.B. DuBois foi o intelectual negro mais influente nos Estados Unidos. Nascido filho de africanos e huguenotes franceses na Nova Inglaterra - região habitualmente relacionada com a elite intelectual americana, mesmo nos dias de hoje -, DuBois desenvolveu ideias visando a integração do negro na sociedade de então, a qual ainda sofria as consequências da instável cidadania que se seguiu à escravidão. Diante da perplexidade do negro americano entre o Sul racista e a dubiedade do Norte, o principal assunto de DuBois era o impacto da opressão racial, situação que o autor chamava de "sombra do véu" (expressão que faz parte do título de uma das suas obras mais conhecidas⁵⁹) por trás do qual os negros sofriam todo tipo de preconceito. DuBois rejeitava atitudes separatistas e movimentos de "volta à África", tal como o preconizado por Garvey. Aliás, os dois líderes negros representavam os extremos do espectro da liderança negra nos Estados Unidos do começo do século passado. Fazendo frente ao populismo de Garvey, DuBois acreditava que o *talented tenth* - conceito elitista que correspondia à décima parte talentosa da elite intelectual

⁵⁸ The Ku Klux Klan is not an ordinary social club organized around the corner. The Ku Klux Klan is the invisible government of the United States of America. The Ku Klux Klan expresses to a great extent the feeling of every real white American. The attitude of the Ku Klux Klan is that America shall be a white man's country at all hazards, at all costs. The attitude of the Universal Negro Improvement Association is in a way similar to the Ku Klux Klan. Whilst the Ku Klux Klan desires to make America absolutely a white man's country, the Universal Negro Improvement Association wants to make Africa absolutely a black man's country. BLAISDELL, B. 2004. p. 76-7.

⁵⁹ DUBOIS, W.E.B. 1999.

negra americana - deveria ser o grupo a liderar a marcha negra para a integração definitiva na sociedade americana. Criador da *National Association for the Advancement of Colored People*, DuBois reconhecia na barreira entre as classes sociais causada pela questão racial o problema central do século XX. Daí a percepção da "dupla consciência" que assolava o negro americano, diante do "outro" branco.

[...] o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade - americano e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe.⁶⁰

Foram constatações como esta que possibilitaram o surgimento do movimento essencialmente artístico conhecido como a Renascença do Harlem. Nos anos da Grande Depressão, profissionais liberais e artistas negros do bairro novaiorquino vislumbraram a criação do "novo Negro" e propuseram as artes e as letras como pontes sobre o abismo criado entre as raças. Para eles, a militância negra passava necessariamente pela influência da herança cultural africana e a arte seria catalisadora para o movimento de integração social, já que a cultura correspondia à verdadeira medida da civilização. Bairro de concentração urbana e de investimento negro, o Harlem era o local para onde os que tinham pretensões intelectuais confluíram com o intuito de transformar suas ideias e talentos em atitudes afirmativas em termos de raça. Cientes da opressão e da limitação às quais estavam sujeitos, os artistas negros do Harlem de então - pendendo entre o legado da arte africana e a cultura ocidental - procuraram encontrar a maneira ideal para "vender" a imagem do "novo Negro", o qual era um produto dessa era de construção de identidades raciais e correspondia ao elo entre os povos negros de todo o planeta. Como o Harlem era o local onde tudo conspirava para o surgimento de uma nova capital cultural do mundo negro, seus intelectuais acharam por bem batizar seu movimento de Renascença, a qual acabou por dar um sentido de direção aos africanos.

Eles olhavam para os americanos procurando por liderança cultural [...] O que os intelectuais africanos perceberam [...] foi a possibilidade de afirmar a integridade étnica. Essa não era uma mensagem nova naquela época de autodeterminação e de proliferação de nações. Ela era especial, porém, no sentido de rejeitar a supremacia natural da civilização europeia e de enaltecer o humanismo superior da cultura africana. Essa mensagem significava menos para os negros

⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

americanos que para os africanos, pois os senegaleses, os ibos, os axantes, embora colonizados, tinham alguma integridade cultural e uma tradição a partir das quais trabalhar.⁶¹ (T.A.)

O maior legado dos ativistas diaspóricos e de movimentos como a Renascença do Harlem foi o conceito de Panafricanismo, cuja tradição teve suas bases fundadas nas ideias de Alexander Crummell e Edward W. Blyden, dois religiosos negros do século XIX, criados no Novo Mundo. Ambos consideravam a África como a terra mãe da raça negra; porém, compartilhavam uma ideologia ocidental, cristã e republicana que negava a civilização e a cultura tradicional africanas. Tal contradição é importante, pois a geração que iniciou o processo de descolonização do continente africano recebeu como herança dos seus precursores uma concepção fundamentalmente europeia e intrinsecamente racista. O que acabou unindo os africanos em torno do Panafricanismo foi o fato de pertencerem a uma raça comum e não o caráter racista - produto da noção "científica" europeia de raça com a qual compactuavam Crummell e Blyden - que caracterizava o novo conceito.⁶²

É aqui que a concepção sociohistórica de raça desenvolvida por DuBois revela sua força na constituição do Panafricanismo. Negando a diferença entre raças que apresentam uma ancestralidade comum atestada pelo estudo da história, DuBois vislumbrava no conceito de raça um significado moral e metafísico do qual fazia parte uma mensagem positiva e valiosa que os negros teriam para oferecer à humanidade. No entanto, o orador americano foi incapaz, assim como o foram seus contemporâneos africanos, de escapar da mesma noção de raça que rejeitava. Bastaria, para tal, relermos o que já discorremos sobre o seu pensamento. Mesmo assim, foi DuBois o responsável pela consolidação do Panafricanismo enquanto movimento propulsor da independência dos países africanos, seguindo diretrizes africanas autônomas. Interessado no marxismo após uma viagem à ex-União Soviética, DuBois passou a adotar uma orientação terceiro-mundista e foi ele quem organizou o primeiro Congresso Panafricano, realizado em Paris no ano de 1919. Neste, a maioria esmagadora dos participantes não era africana e foi somente por ocasião da quinta edição do mesmo evento, realizada em

⁶¹ They looked to Americans for cultural leadership [...] What the African intellectuals got [...] was the injunction to assert ethnic integrity. This was not a unique message in that age of self-determination and proliferating nations. It was special, however, in that it rejected the natural supremacy of European civilization and championed the superior humanity of African culture. This message could mean far less to American Negroes than it could to Africans, because the Senegalese, the Ibo, the Ashanti, though colonials, had some cultural integrity and a tradition from which to work. HUGGINS, N.I. 1973. p. 188.

⁶² APPIAH, K.A. 1992. Cap. 1.

Manchester (Inglaterra) no ano de 1945, que os líderes africanos assumiram a linha de frente do movimento, criando as suas fundações práticas e intelectuais.

Parece-nos importante notar que houve uma limitação espacial que caracterizou o movimento em discussão. Ele esteve sempre restrito às intelectualidades europeias e norte-americanas, e, na África, sua influência real limitou-se a pequenos centros urbanos da porção ocidental do continente. Além disso, o Panafricanismo foi um movimento essencialmente anglófono, já que a tentação assimiladora francesa e as peculiaridades já discutidas do império ultramarino português não permitiram a adoção do conceito pelas suas colônias africanas. No entanto, o fator que impulsionou a nova ideia como base para a criação dos novos estados foi o surgimento de uma elite africana europeizada, sobretudo nas colônias inglesas da África Ocidental. Os novos grupos sociais dirigentes formaram-se graças a um antigo processo de evangelização cristã e de escolarização, ao surgimento de um poder aquisitivo real, ao trabalho de escolas missionárias que permitiram a educação formal de alguns jovens africanos no exterior, e ao papel de uma imprensa incipiente. Assim:

[...] o pan-africanismo não tinha um centro, e permaneceu bem mais modesto nas suas atividades, pois nenhum Estado o assumiu. Mas sua atuação dispersa, minoritária, também destilou "material inflamável", que orientou os nacionalistas africanos, [...], e abreviou a caminhada para o *self-government* e depois para a independência de grande número de países da África Ocidental e do Caribe.⁶³

4.2) Nacionalistas e revolucionários

No início do século XIX, após decidirem pela ilegalidade da escravidão, navios ingleses passaram a resgatar os negros de barcos de outras nacionalidades europeias, devolvendo os mesmos para lugares seguros do continente africano. Esses "recapturados" constituíram o germe das futuras elites na África Ocidental inglesa e seus descendentes acabaram por formar uma burguesia nacionalista que teve papel primordial na avalanche de novas nações formadas após a independência de Gana. Aliados dos chefes africanos tradicionais, os "recapturados", gratos aos ingleses pela libertação, seguiram o modelo britânico - o qual trazia no seu bojo as ideias políticas da Inglaterra do século XIX, dentre elas os conceitos de nacionalismo e do imperialismo - e consideravam-se "modernos", além de cristãos "civilizadores". Tal opção seria, décadas mais tarde, a principal razão pela qual as elites das nações recém formadas não conseguiram dar conta da árdua tarefa de criar novas sociedades isentas das

⁶³ FERRO, M. *Op. cit.* p. 299.

desigualdades próprias do imperialismo e baseadas nas tradições africanas. Aliás, quando o imperialismo - sempre acompanhado do racismo - estava no seu auge, as elites africanas incipientes foram esmagadas em nome da hegemonia europeia. As "núpcias" entre as novas gerações sedentas por "civilização" e seus antigos libertadores tinham sido interrompidas. Porém, o sentimento nacionalista futuro não conseguiria esconder a admiração desses africanos, formados no seio da cultura ocidental, pela superioridade europeia. Daí o estado de alienação que caracterizou as elites nacionalistas quando assumiram o mando das próprias terras.⁶⁴

A "primeira dança da liberdade" tomou forma como resultado das decisões tomadas no 6º Congresso Panafricano, composto agora por uma maioria de líderes africanos - os quais formariam os partidos nacionalistas dos seus países - que optaram por uma política de protestos. A principal reivindicação visava autonomia e futura independência das ainda colônias na África. Esses líderes tiveram apoio das novas elites, agora aliadas às massas populares, que formavam o grosso de uma nova burguesia burocrática. A causa nacionalista levou, em 1963, à formação da Organização da União Africana e, por volta de 1968, com a exceção das colônias portuguesas e de cinco territórios⁶⁵, todo o resto da África estava liberto das suas antigas metrópoles. A década de 60 do século XX foi um período de radicalismos. Os antigos movimentos anticoloniais, agora sob a forma de partidos políticos, optaram, na sua esmagadora maioria, por sistemas de partido único cuja existência dependia de ditaduras militares demagógicas. Apesar da mão pesada dos regimes de exceção, os novos donos do poder não conseguiram dar conta da situação de penúria na qual o continente se encontrava. Nenhuma das três linhas de pensamento em voga no momento histórico - neutralidade, socialismo e Panafricanismo - conseguiu resolver a crise caracterizada pelo aumento incontrolável das populações, pela ausência de uma estrutura sociopolítica estável, pela fome e pelo desemprego - resultado e origem, respectivamente, da pobreza endêmica. A mesma situação persistia duas décadas após, com a diferença de que nos anos 80 do século passado houve um acirramento da penúria prévia graças às divisões étnicas e linguísticas que fizeram eclodir várias guerras civis responsáveis por atrocidades e pelo agravamento de um estado de coisas já caótico.⁶⁶

⁶⁴ DAVIDSON, B. 1992. Cap. 1.

⁶⁵ Zimbábue (Rodésia do Sul), Namíbia (Sudoeste Africano), Saara Ocidental (antiga possessão espanhola), Djibouti (enclave francês no Corno da África) e Suazilândia (pequena região controlada pelo Alto Comissariado Britânico).

⁶⁶ DAVIDSON, B. 2001. Cap. 8.

Desse modo, a ânsia de liberdade personificada na figura de Kwame Nkrumah⁶⁷ e nos ideais panafricanistas perdeu terreno para o surgimento de regimes envoltos em um nacionalismo paroquial e impotentes diante da situação dual que se apresentava, contrapondo modernidade e tradicionalismo. Optando por um sistema pré-colonial, em detrimento do estado neocolonial característico do mundo imerso na Guerra Fria, os novos grupos dirigentes tentaram (ou, melhor, fingiram tentar) montar as novas sociedades de acordo com o estabelecido pelas tão mitificadas tradições africanas. De fato:

[...] as distinções tribais que foram estabelecidas para facilitar a administração durante o período colonial na África viraram substitutos para as distinções sociais e econômicas que têm inspirado reformas políticas ao longo da história e em todo o mundo. [...] Na África, as injustiças do período colonial inspiraram movimentos nacionalistas que uniram os mais diversos grupos étnicos no caminho para a independência. Uma vez esta independência atingida, porém, os movimentos nacionalistas foram, com frequência, fraturados em grupos políticos de dimensões puramente étnicas cujas lutas pelo poder e pela riqueza não somente trataram inadequadamente as questões nacionais e deixaram as injustiças largamente não remediadas, como também polarizaram o descontentamento econômico e social em termos étnicos - com algumas tremendas consequências.⁶⁸ (T.A.)

4.2.1) Nigéria

A Nigéria exemplifica bem a transição pacífica em direção à independência. O caminho escolhido, conduzido em boa parte pelos ingleses, foi o das reformas políticas. No entanto, apesar da ausência de surtos revolucionários, o problema nigeriano consistia no aspecto multinacional, étnico e linguístico do território. Ao norte, os hauçás mulçumanos formavam a elite militar; ao sudeste estavam os ibos, cristãos fortemente influenciados pela cultura ocidental; e ao sudoeste, adeptos de ritos africanos tradicionais, os iorubás formavam a maioria da população. A falta de coesão entre esses grupos, o que tornava o próprio conceito de "nigeriano" questionável, impossibilitava uma verdadeira unificação. Além disso, havia uma desproporção, em termos de superfície e população, entre as três regiões. Graças ao crescimento econômico do norte do país, muitos ibos - mais preparados que as outras etnias e fluentes na língua inglesa -

⁶⁷ Secretário do 6º Congresso Panafricano e vencedor das primeiras eleições na África negra realizadas em Gana, em 1957.

⁶⁸ [...] the tribal distinctions that were established to facilitate administration during the colonial period in Africa became substitutes for the social and economic distinctions which have inspired political reform throughout history and around the world. [...] In Africa, the injustices of colonial rule inspired nationalist movements that united the most diverse of ethnic groups in the drive for independence. Once independence had been achieved, however, the nationalist movements all too often fractured into political groupings of purely ethnic dimensions, whose struggles for power and wealth not only left national issues inadequately addressed and injustices largely unremedied, but also polarized economic and social discontent along ethnic lines - with some dreadful consequences. READER, J. 1998. p. 627.

para lá migraram, ocupando postos administrativos e no comércio. O clima tenso da situação formada levou à violência e, em 1967, a Guerra de Biafra foi deflagrada. A reunificação após a guerra civil, seguindo a política pragmática inglesa, foi possível por conta da importância do petróleo na economia. Contudo, o processo de formação da nação nigeriana desvela, à perfeição, as dificuldades estruturais causadas pela divisão arbitrária dos territórios africanos imposta pelo imperialismo europeu.⁶⁹

4.2.2) Quênia

O desenvolvimento do Quênia foi resultado direto dos aspectos geofísicos da região. Local de intensos movimentos populacionais de origens diversas e de trocas culturais, o centro do país - região das *highlands* férteis, onde a agricultura representava a maior fonte de rendas - foi o alvo preferencial dos colonos brancos. Ao interesse branco contrapôs-se a escalada da resistência africana. A ambição de africanos e de europeus pelas mesmas terras e a imigração massiva de colonos - tendo sido o Quênia uma colônia de povoamento branco - estavam no centro da situação colonial. Os ingleses, reforçando a dominação dos colonos europeus, alienaram e confiscaram, em parte para pura especulação, as terras que pertenciam desde longa data aos massais e aos quicuios. O recrudescimento da opressão europeia, caracterizada pelo trabalho compulsório e pelos altos impostos, causou a proletarianização do trabalho agrícola.

Os primeiros sinais da resistência de caráter nacionalista surgiram nos movimentos religiosos e sindicais, assim como nas elites culturais e políticas. A *Kikuyu Central Association*, formada em 1924, tinha Jomo Kenyatta como seu secretário geral e advogava a renovação cultural da etnia que mais sofreu com a alienação das terras. Foi nesse cenário que a guerrilha dos Mau Mau teve início nos anos 50 do século XX. Imbuídos de forte ideologia que pregava um retorno a um passado mítico, os guerrilheiros, na grande maioria da etnia quicuiu, dificultaram ainda mais o difícil processo de transição negociada. Paralelamente, as rivalidades tribais entre os incipientes partidos políticos também colaboraram para tal situação. A mobilização anticolonialista desencadeou a reação imperialista, levando ao estado de sítio e ao aumento de prisões e de atrocidades cometidas por ambos os lados. Os ingleses, assustados com o agravamento do terror, optaram por uma política multirracial, o que ocasionou uma reação feroz dos colonos brancos. As reformas políticas levaram, ao

⁶⁹ HERNADEZ, L.L. *Op. cit.* Cap. 9.

final da década de 50, ao direito universal de propriedade das terras altas, à união dos partidos políticos e ao fim da guerra de guerrilhas. No início da década seguinte, em boa parte graças ao caos social vigente, o processo de independência apresentava-se irreversível. Desse modo, em 1963, eleições realizadas deram a vitória ao partido de Jomo Kenyatta, agora primeiro-ministro do novo país.⁷⁰

4.2.3) Moçambique

Em Lisboa, a Casa dos Estudantes do Império Português, associação ironicamente instituída por Salazar, propunha discussões referentes à independência, à identidade e à unidade africanas, ao socialismo e às críticas ferrenhas ao fascismo. Daí a união dos africanos com organizações do movimento antifascista português. A estratégia revolucionária refletia o princípio de "libertação dos povos oprimidos" proposto por Lenin o que, por sua vez, era condizente com o período histórico da Guerra Fria.

Logo após a revolução bolchevique em 1917, Lenin pediu apoio da União Soviética aos povos colonizados. Quando Marx e Engels estavam definindo os princípios do comunismo em meados do século dezenove, o colonialismo ainda não era assunto relevante para a economia global e a África não era bem conhecida. Lenin, porém, fazia frequentes alusões à África nos seus discursos sobre o imperialismo, o nacionalismo e a questão colonial. Realmente, a África - desprovida de industrialização mínima e contando com populações predominantemente rurais - parecia idealmente inclinada a mover diretamente de um quase feudalismo ao comunismo, sem passar pela fase capitalista que os comunistas estavam determinados a erradicar do resto do mundo.⁷¹ (T.A.)

Moçambique, espaço ultramarino e palco de conquista militar portuguesa desde o século XV, também sofria dos males étnicos que resultaram da arbitrariedade imperialista.

[...] é possível considerar que Moçambique condensava a heterogeneidade própria das Áfricas, no geral. Apresentava povos falando línguas diferentes, com tradições religiosas e noções de propriedade distintas, valores diversos e vários modos de hierarquização de suas sociedades, articulando-se e rearticulando-se de acordo com seus próprios interesses, resultando em organizações políticas várias, que ora se uniam, ora entravam em disputa, [...] Esse foi um tema

⁷⁰ *Ibid.* Cap. 12.

⁷¹ Shortly after the Bolshevik revolution in 1917, Lenin pledged the support of the Soviet Union to all colonized peoples. When Marx and Engels were defining the principles of communism in the mid nineteenth century, colonialism was not yet an issue in global economics and Africa was not well known. Lenin, however, frequently referred to Africa in his utterances on imperialism, nationalism and the colonial question. Indeed, Africa - with minimal industrialization and a predominantly rural population - might have seemed ideally poised to move directly from quasi-feudalism to communism without passing through the capitalist phase which the communists were committed to eradicating from the rest of the world. READER, J. *Op. cit.* p. 624.

que passou de geração em geração, fazendo parte das tradições orais de Moçambique e, por vezes, integrando o processo de “invenção de tradições” no pós-independência.⁷²

Terra de grandes movimentos migratórios, Moçambique foi, até a sua independência, um prestador de serviços na África Austral. Para escapar do deslocamento forçado imposto pelos colonizadores portugueses, os "indígenas" optaram por fugir para áreas rurais de difícil acesso, onde escondiam a produção agrícola e viviam como refugiados. Foi aí onde iniciou a resistência anticolonialista coletiva representada por levantes rurais, revoltas de trabalhadores urbanos, movimentos revisionistas islâmicos, ataques das elites culturais e da imprensa e resistência das igrejas (sobretudo as protestantes); todos responsáveis pelo desenvolvimento de uma consciência nacional. De fato, as décadas de 50 e 60 do século passado viram surgir inúmeras manifestações influenciadas pelos intelectuais africanos residentes na metrópole, pela proximidade do *apartheid* da África do Sul, pelo Partido Comunista Português e pela então União Soviética. Três grupos políticos, sediados fora de Moçambique e compostos pelas elites urbanizadas e por trabalhadores emigrados, formaram a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) cujo presidente era Eduardo Mondlane, educado em missões cristãs protestantes. O início da luta armada em 1964 e o assassinato de Mondlane em 1969 forçaram a independência, finalmente obtida com o Acordo de Lusaka em 1975.

Incapaz de contrariar o habitual andamento dos acontecimentos após as independências na África, Moçambique, agora livre, ficou nas mãos de duas linhas políticas, ambas marxistas-leninistas. A opção "revolucionária", representada pela FRELIMO, propôs um Programa de Transformação Socialista. Em contraste, a linha "reacionária" escolhida pela Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), apoiada pelas chefias tradicionais, pela África do Sul e pelos Estados Unidos - o que configurava uma dimensão internacional para o conflito - fazia frente às ambições socialistas do partido no poder após a liberdade adquirida. Incapazes de chegar a um consenso sobre que caminho seguir na construção da nova nação, os dois grupos acabaram por deflagrar, em 1984, uma guerra civil. Após anos de luta sangrenta, a paz chegou em 1992.⁷³

⁷² HERNANDEZ, L.L. *Op. cit.* p. 590.

⁷³ *Ibid.* Cap. 13.

4.3) Vozes negras

Concomitante ao processo das independências africanas, pacíficas ou não, surgiu, nas mais variadas áreas do saber, uma linha de pensamento essencialmente negro que, através do resgate de ensinamentos do passado, representou uma reação aos textos eurocêntricos hegemônicos. O desafio de construir novas sociedades permitiu que algumas vozes tentassem propor soluções autóctones aos incontáveis problemas com os quais os africanos tiveram que se defrontar após a descolonização do continente. Frente à inevitável aculturação do momento neocolonial, propunha-se uma africanização do conhecimento, já que os modelos de análise existentes utilizavam sistemas conceituais pertencentes à ordem epistemológica ocidental.

Os discursos antropológicos desenvolvidos graças às narrativas dos viajantes do século XVIII apresentavam tendências taxonômicas características de uma estrutura colonizadora que reservava a sociedades inteiras uma posição marginal.

Por causa da estrutura colonizadora, um sistema dicotômico surgiu, e com ele um grande número de oposições paradigmáticas se desenvolveu: tradicional versus moderno; oralidade versus escrita e letra impressa; comunidades agrárias e baseadas em costumes versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas. Na África, presta-se muita atenção à evolução implícita e prometida pela passagem dos primeiros paradigmas aos últimos. Essa passagem de uma extremidade (subdesenvolvimento) à outra (desenvolvimento) é, na realidade, ilusória. Por enfatizar a formulação de técnicas de mudança econômica, o modelo tende a negligenciar um modo estrutural herdado do colonialismo. Há, entre os dois extremos, um espaço intermediário e difuso no qual eventos sociais e econômicos definem a extensão da marginalidade.⁷⁴ (T.A.)

Tal sistema organizacional propunha a dominação de espaços físicos, a reforma das mentes nativas e a integração da história local na perspectiva ocidental, e foi ele o adotado pelo poder político colonial. O imperialismo e a antropologia aliaram o poder e o saber, levando à reificação do "primitivo". Paradigmas complementares - tais como a superioridade da raça branca e a expansão das estruturas ocidentais mundo afora - organizaram o discurso - cujo modelo era o das ciências naturais - que permitiu a unidade epistemológica das ciências sociais do século XIX, as quais possibilitaram a

⁷⁴ Because of the colonizing structure, a dichotomizing system has emerged, and with it a great number of current paradigmatic oppositions have developed: traditional versus modern; oral versus written and printed; agrarian and customary communities versus urban and industrialized civilization; subsistence economies versus highly productive economies. In Africa a great deal of attention is generally given to the evolution implied and promised by the passage from the former paradigms to the latter. The presupposed jump from one extremity (underdevelopment) to the other (development) in is fact misleading. By emphasizing the formulation of techniques of economic change, the model tends to neglect a structural mode inherited from colonialism. Between the two extremes there is an intermediate, a diffused space in which social and economic events define the extent of marginality. MUDIMBE, V.Y. 1998. p. 4.

aculturação dos povos colonizados. Esse processo minou a possibilidade do surgimento de uma antropologia desprovida de etnocentrismo. Daí a necessidade absoluta da criação de modelos que se distanciassem do discurso reducionista eurocêntrico.⁷⁵

É hábito vermos nos manuais tradicionais de história o Egito Antigo dentre as civilizações mais importantes da Antiguidade. O que não encontramos é o enfoque na questão racial, papel desempenhado pela nova historiografia africana e exemplificado pela afirmação de que a civilização egípcia foi negra e pela adoção da tese monogenética do surgimento da humanidade, a qual afirmava serem todas as raças descendentes da negra. Seguindo a linha de historiadores da Antiguidade, dentre os quais Heródoto é referência costumeira, os novos textos reconhecem a origem egípcia da cosmogonia grega clássica. Além disso, objetivando reforçar o argumento da origem negra do Egito, o totemismo, ausente em populações brancas; a circuncisão, transmitida pelos egípcios aos povos semíticos; os rituais monárquicos e a organização social; e o matriarcado e a poligamia são aspectos da civilização negra africana, alguns ainda presentes nos dias de hoje, frequentemente citados como exemplares. A importância da nova tendência reside não tanto na insistência nas origens negras do Egito, mas sim no fato de o Egito ter sido reconhecidamente o berço da futura civilização grecolatina a partir da qual o discurso ocidental foi lentamente forjado. Parecia fundamental provar as raízes negras de uma episteme que séculos após desenvolveria a estrutura colonizadora da qual estamos tratando.⁷⁶

A recuperação da história dos grandes estados africanos (tais como Gana, Mali e Songai), assim como a comparação entre eles e a evolução europeia no mesmo período histórico também contribuíram para o resgate de uma civilização africana autóctone antes do período colonial. Como a nobreza desses impérios não possuía o sentido de posse da terra e reconhecendo no caráter divino de propriedade um costume ariano criado na civilização materialista ocidental, pôde-se afirmar que não houve nada semelhante ao feudalismo europeu na África. A organização política tradicional africana, avessa a mudanças, tinha sucessão matrilinear e cosmogonia própria. E os reis, de acordo com o conceito vitalista das monarquias africanas, não obtinham suas forças de origens divinas, mas sim da sua posição nas próprias sociedades e da natureza circundante.

⁷⁵ *Ibid.* Cap. I.

⁷⁶ DIOP, C.A. *Op. cit.* Cap. VII.

Diante da chegada do islamismo, no século X, houve um enfraquecimento da estrutura tradicional através de um processo secular que retirou a função religiosa dos reis. E, a partir do século XV no qual o colonialismo europeu teve início, as autoridades locais foram dissolvidas e, frente à insegurança imposta pelos brancos, ocorreu uma evolução invertida. A predominância da vida coletiva sobre a individual, representada por um "coletivismo aristocrático", e a retribalização das sociedades africanas caracterizaram tal processo.⁷⁷

Joseph Ki-Zerbo, na sua já clássica *História da África Negra* propõe, ao tratar dos "problemas africanos de hoje", uma reavaliação imparcial das sociedades tradicionais africanas.

Claro, nem tudo era cor-de-rosa na África tradicional. Houve casos de tirania. Citemos as hecatombes perpetradas na corte do rei do Abomé. Mas abstenhamo-nos de julgar com uma mentalidade anacrônica os homens de outrora. Os servidores que disputavam entre si a honra de acompanhar o rei do Benim no além-túmulo não tinham a mesma mentalidade que nós, nem a jovem que, mutilada pela excisão, se lançava numa dança frenética e exultava de alegria pela sua promoção social, mordendo por vezes o ferro que acabara de a cortar.⁷⁸

A interpretação dessas sociedades proposta por Ki-Zerbo revela um ritmo de evolução bastante lento, graças ao atraso técnico na qual viviam e à ausência da escrita em grande parte do continente. Aliás, a agrafia reinante proporcionava um culto ao verbo, responsável pelo diálogo e participação dos integrantes dessas coletividades, dotando-as de um espírito "democrático". Muito embora conservadoras e voltadas para si próprias, essas sociedades eram solidárias, humanistas e apresentavam uma forte estabilidade. O regime matrilinear garantia direitos relativos às mulheres e a autoridade era regulada e limitada pelos costumes.⁷⁹ Perante o novo quadro desenhado por esses historiadores, percebemos o quanto a influência europeia foi nefasta e o porquê da situação ainda crítica nas nações africanas que surgiram ao longo da segunda metade do século XX.

O estudo dos sistemas religiosos tradicionais africanos, dificultado pela ausência de escrituras sagradas que expusessem dogmas e bases para a criação de instituições (como é o caso do cristianismo e do islamismo), comprova o valor das crenças no tecido social africano. Não havia distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material, pois todos os aspectos da vida cotidiana proviam as bases das religiões

⁷⁷ DIOP, C.A. 1987.

⁷⁸ KI-ZERBO, J. 2002. p. 376.

⁷⁹ *Ibid.* Cap. 6.

existentes. Cada tribo tinha a sua religião e a ausência de uma língua comum que pudesse ser o veículo de transmissão de um único credo, além da inexistência de fundadores e missionários dessas crenças, exemplificam as diferenças delas em relação às religiões monoteístas ocidentais.

Desse modo, o método analítico privilegiado por essa nova intelectualidade africana aposta na interpretação da religião enquanto fenômeno ontológico antropocêntrico e opta pelo conceito de tempo como a chave para a compreensão adequada desta. Há uma distinção central entre um tempo atual e outro, chamado potencial. Considerando o tempo como fenômeno bidimensional - já que somente o passado (*zamani*) e o presente (*sasa*) contam, sendo que o futuro, constituído por eventos ainda não realizados, não pode fazer parte desse tempo proposto -, essa concepção apresenta diferenças incontestáveis com o conceito linear ocidental que é composto por um passado indefinido, por um presente e por um futuro infinito. O movimento das crenças africanas tradicionais aponta para o passado e não para uma redenção coletiva, em estado de latência no futuro, criada pelas religiões ocidentais hegemônicas. Não há era dourada, esperança messiânica, crença no progresso ou planos para o futuro nessa ontologia. O centro de gravidade para as atividades e para o pensamento humanos é o passado onde habitam os mitos.

Há inumeráveis mitos por todo o continente africano explicando itens como a criação do universo, o primeiro homem, a aparente saída de Deus do mundo temporal, a origem da tribo e a chegada desta no seu presente país, e assim por diante. As pessoas constantemente olham em direção do *zamani*, onde estão as fundações sobre as quais o *sasa* se baseia e pelas quais ele é explicável ou deve ser entendido. [...] É olhando para o *zamani* que as pessoas dão ou encontram explicações para a criação do mundo, a chegada da morte, a evolução das suas línguas e costumes, o surgimento da sua sabedoria, e assim por diante. A “era dourada” está no *zamani*, e não num futuro muito curto e inexistente.⁸⁰ (T.A.) (grifo nosso)

Dentre as vozes negras de maior influência no século XX, Frantz Fanon é figura de primeira grandeza. Nascido na Martinica, Fanon, após formação em psiquiatria na França, partiu para a Argélia para exercer sua profissão. Sua permanência na pátria de adoção coincidiu com o período da guerra pela independência contra o poder

⁸⁰ There are innumerable myths all over the continent of Africa explaining items like the creation of the universe, the first man, the apparent withdrawal of God from the world of mankind, the origin of the tribe and its arrival in its present country, and so on. People constantly look towards the Zamani, for Zamani had foundations on which the Sasa rests and by which it is explainable or should be understood. [...] It is by looking towards the Zamani that people give or find an explanation about the creation of the world, the coming of death, the evolution of their language and customs, the emergence of their wisdom, and so on. The “golden age” lies in the Zamani, and not in the otherwise very short or non-existent future. MBITI, J.S. 1990. p. 23.

metropolitano e os colonos, ambos franceses. Suas ideias, desenvolvidas em obra e vida relativamente curtas, tiveram impacto permanente nas ações de vários movimentos nacionalistas revolucionários africanos. Afinal, a situação de alteridade criada entre o negro africano e o branco europeu desde o encontro colonial, a opção pela violência como única alternativa na luta pela libertação do jugo imperialista e o papel da consciência e da cultura nacionais na formação das novas sociedades libertadas são questões centrais no seu pensamento.

Black skin, white masks (Peau noire, masques blancs, no original) sua primeira obra publicada, tem como objetivo entender as relações entre o branco e o negro. Haveria, entre estes dois, uma situação de duplo narcisismo. Os brancos por se sentirem racialmente superiores aos negros; e estes, após ter internalizado seu complexo de inferioridade perante os brancos, por tentar afirmar, a todo custo e o tempo todo, possuir uma capacidade intelectual idêntica à dos brancos. A origem do desvio existencial do negro estaria precisamente nas suas atitudes diante da "civilização" branca que, por sua vez, foi responsável pela construção do folclore em torno do chamado "espírito negro". Partindo desta constatação, o objetivo maior de Fanon foi o de liberar o negro do arsenal de complexos gerados na e pela situação colonial, complexos que estão na fonte de uma situação de dependência de difícil solução.

Eu começo a sofrer por não ser um homem branco tão logo o homem branco me discrimina; me transforma em sujeito colonizado; rouba-me de qualquer valor ou originalidade; diz que eu sou um parasita no mundo, e que eu deveria seguir a linha do mundo branco o mais rapidamente possível, [...] Então eu tentarei muito simplesmente fazer-me branco; em outras palavras, eu forçarei o homem branco a reconhecer a minha humanidade.⁸¹ (T.A.)

Logo, o dilema criado pela intenção do negro em parecer branco não deixa espaço para outra opção que não a da ação; no caso de Fanon, uma ação violenta. Eis a tese central de *The wretched of the earth (Les damnés de la terre*, no original), sua obra mais conhecida e influente.

O mundo colonial é compartimentalizado, dividido em dois lados pela força bruta e pela "linha" racial. O colonizado vive em estado de permanente tensão nesse mundo hostil, e a violência do colonizador gera uma exclusão mútua, situação de

⁸¹ I start suffering from not being a white man insofar as the white man discriminates against me; turns me into a colonized object; robs me of any value or originality; tells me a parasite in the world, that I should toe the line of the white world as quickly as possible, [...] So I will try quite simply to make myself white; in other words, I will force the white man to acknowledge my humanity. FANON, F. 2008. p. 78.

conciliação impossível. Afinal, o colonizado oscila entre o desejo de ocupar o local do colonizador e a posição de sujeição na qual ele se encontra. Esse mundo é também maniqueísta e o "nativo", ao negar a supremacia dos valores "brancos", representa o mal absoluto. Por ocasião da descolonização, fenômeno violento que contrapõe duas forças antagônicas, o negro reage contra os mesmos valores antes impostos, sempre por intermédio da violência. O mal absoluto passa a ser representado pelo colonizador, o que ocasiona a sua aniquilação. A práxis violenta da luta armada é resultado do embate entre a ação opressora do colonizador e a reação que reside na e através da violência do colonizado.

O colonialista faz história e ele sabe disso. E por se referir constantemente à história da sua metrópole, ele simplesmente indica que aqui ele é a extensão dessa metrópole. A história que ele escreve não é, desse modo, a história do país que ele está pilhando, mas a história do butim, do estupro e da inanição causados pela sua própria nação. A imobilidade à qual o colonizado é condenado pode ser desafiada somente se ele decide pôr um fim na história da colonização e na história da espoliação com o objetivo de trazer à vida a história da nação, a história da descolonização.⁸² (T.A.)

O intelectual colonizado, que penhora a própria intelectualidade, e as elites das novas nações assimilam a cultura do opressor, tornando-se ineptos para o diálogo, e terminam por fazer o papel de demagogos e "mímicos", emuladores do branco e da sua cultura. Além disso, diante da inevitabilidade da violência das massas, esses agentes firmam um compromisso com seus antigos senhores, aliando uma tendência capitalista com as forças da violência. O excesso de demagogia e a falta de ação efetiva desses agentes, verdadeiras marionetes, redirecionam o ódio da sua gente. A consequente escalada da repressão intensifica o processo de consciência nacional, e entre o opressor e o oprimido a única solução possível é o uso da força.

A filosofia, a história e a religião africanas revisadas pelas novas vozes negras, assim como a ação política proposta por teóricos como Frantz Fanon, encontraram um fator aglutinador na emergência das literaturas africanas. O evento editorial responsável pela exposição de textos ficcionais africanos ao mundo ocidental foi a criação, em 1962, da *African writers series* pela editora londrina William Heinemann. Um dos seus diretores, Alan Hill (sintomaticamente filho de missionários), decidiu aproveitar os

⁸² The colonist makes history and he knows it. And because he refers constantly to the history of his metropolis, he plainly indicates that here he is the extension of this metropolis. The history he writes is therefore not the history of the country he is despoiling, but the history of his own nation's looting, raping, and starving to death. The immobility to which the colonized subject is condemned can be challenged only if he decides to put an end to the history of colonization and the history of despoliation in order to bring to life the history of the nation, the history of decolonization. FANON, F. 2004. p. 15.

ventos da independência africana e o poder aquisitivo das novas classes profissionais do continente para a publicação de obras "sérias" com preços acessíveis e em formato de brochura (conceito editorial ainda novo na época). *Things fall apart*, romance de estreia de Chinua Achebe, considerado um divisor de águas no estabelecimento das literaturas africanas, inaugurou a série de inspiração inglesa. A adesão de Achebe à ideia, primeiro como conselheiro editorial e após como editor fundador, serviu como atração para outros escritores africanos cujas obras ainda esperavam por uma maior visibilidade no mundo editorial ocidental. O triângulo formado pelos centros decisórios da nova empresa (Londres, Ibadan, na Nigéria, e Nairobi, no Quênia) proporcionou o espaço para a exposição dessas literaturas.⁸³

⁸³ CURREY, J. 2008. p. 8.

5) LÍNGUAS E LITERATURAS AFRICANAS

Há mais de um milhar de línguas ainda em uso no continente africano. Essa plethora de idiomas ilustra a força incontestável da língua nas culturas autóctones na África, seja como meio de comunicação entre incontáveis grupos étnicos ou como veículo de expressão artística. A oralidade predominante atesta tal situação. A chegada da escrita em alfabeto latino, evento de importância central do encontro colonial, constituiu mais um aspecto da situação de alteridade entre os africanos e o "eu" colonizador. Além disso, tal escrita em línguas europeias trouxe consigo o romance, forma narrativa cooptada pelos escritores africanos e parte integrante da reação, em forma de ficção, destes últimos à hegemonia imperialista.

5.1) O verbo e a letra

Espera-se, segundo os linguistas, uma maior diversidade de línguas em regiões que tenham sido habitadas pelo maior período de tempo. Assim, a teoria atualmente aceita de que os humanos modernos teriam surgido no continente africano, em oposição à da evolução multirregional, é compatível com a existência e a longevidade de tantos idiomas. Além disso, muito embora não tenhamos uma teoria definitiva sobre o local de origem das línguas, a evidência linguística indica a África como o provável berço delas.⁸⁴

Costuma-se reconhecer, na formação das línguas africanas como as conhecemos hoje, uma herança tripla constituída pelos seguintes elementos: um autóctone (o da tradição oral), um semítico (judaicocristão) e um grecolatino (introduzido na Etiópia por intermédio da cristandade helenística já nos primeiros séculos da nossa era). Foi a partir desse substrato que as línguas africanas modernas teriam sido criadas, as quais, em momento posterior, foram classificadas em quatro grandes famílias: nigercordofoniana, nilossaariana, afroasiática e coissã.⁸⁵ Destes, o que aqui nos interessa é o primeiro, no qual encontramos as línguas bantas faladas em praticamente toda a África subsaariana que são, com o árabe, as mais importantes do continente na atualidade.⁸⁶

O evento histórico mais significativo envolvendo as línguas em questão foi chamado pelos estudiosos de "expansão banta". Por volta do ano 300 antes de Cristo,

⁸⁴ RUHLEN, M. 1994. Cap. 8.

⁸⁵ Classificação criada, em 1953, pelo linguista Joseph Greenberg.

⁸⁶ RICARD, A. 2004. Cap. 1.

uma língua protobanta surgiu na região que corresponde, atualmente, à fronteira entre a Nigéria e a República de Camarões. Foi desse local que as futuras línguas bantas se espalharam pelo continente, em direção ao sul e ao leste. Tal migração deve ter resultado do crescimento populacional e da procura por novas terras aráveis. A floresta cerrada abaixo da região do Sael⁸⁷ não impediu esses movimentos humanos e a disseminação de línguas tão semelhantes que podem ser consideradas dialetos de um idioma único.

Foram a abundância de línguas autônomas e a agrafia predominante em praticamente toda a África subsaariana (pelo menos até o momento do encontro colonial) os fatores que contribuíram para a hegemonia da oralidade nas sociedades africanas pré-coloniais. Se desconsiderarmos as raras experiências com a escrita no continente até a chegada dos europeus, essas comunidades dependiam da palavra oral para todo e qualquer tipo de comunicação.

É nesse cenário que encontramos a figura do *griot*, espécie de artista responsável pela transmissão secular de “textos” milenares.

A praça iluminada pela lua tem sido, através de gerações incontáveis, o cenário para canções e histórias cujo objetivo primário é mais entreter, assim parece, do que edificar. Um grande número de provérbios e tiradas satíricas ainda sobrevivem, e muitos são mais notáveis pelo estilo do que pelo conteúdo; eles nos impressionam mais pelo seu apelo técnico do que como fósseis de uma visão de mundo complexa.⁸⁸ (T.A.)

O espírito dinâmico e criativo do *griot*, ao evocar espíritos e gênios, transformava o mundo invisível, intangível e desconhecido em algo apreensível pelas suas audiências. Seu valor residia na capacidade de representar, de maneira esteticamente eficaz, o passado de forma que a comunidade pudesse reconhecê-lo como seu. Atividade inicialmente individual, a transmissão oral passou a ter importância coletiva a partir do momento no qual o artista tradicional começou a ser identificado pelos seus conterrâneos como a figura capaz de descrever, concreta e harmonicamente, as variadas formas de vida diária e os pensamentos da comunidade. Desse modo, a aliança entre um aspecto ritual e religioso e outro de caráter prosaico caracterizava as

⁸⁷ Área semiárida localizada entre o deserto do Saara e as florestas tropicais e savanas dos dois terços meridionais do continente africano.

⁸⁸ The moonlit square has for countless generations been the setting for songs and stories whose primary intent is more to entertain, it would seem, than to edify. A large number of proverbs and quips survive today, and many are outstanding more for style than for content; they impress us more for their technical appeal than as fossils of a complex world-view. OKPEWHO, I. 1979. p. 2.

apresentações orais em festivais tradicionais. Nestes, os núcleos sociais africanos viam sua "cultura acústica" representada, a qual é:

[...] a cultura que tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Numa cultura acústica, a mente opera de um outro modo, recorrendo (como artifício de memória) ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns - técnica de análise e de lembrança da realidade - e às figuras poéticas, especialmente a metáfora. Sua oralidade é flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal. Vem do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão.⁸⁹

Artista realista por excelência, o *griot* costumava operar sobre duas formas de realismo. De um lado, havia o mundo físico e visível; de outro, o universo abstrato, porém cognoscível, dos espíritos geralmente apresentados de forma antropomórfica. É daí que o artista extraía, sem deixar de levar em conta a verossimilhança e aplicando técnicas estilísticas peculiares, um retrato naturalista de um mundo no qual homem e bestas viviam em embate constante. O interesse predominantemente ontológico do artista oral permitiu a transmissão de fatos envolvendo membros das comunidades e de eventos, belicosos ou não, entre os vários grupos humanos do continente. Além disso, a empatia entre o artista e seus heróis provocava na assistência um grande interesse por seres míticos ou históricos, reforçando um sentimento de pertencimento e de identidade que mantinha o tecido social tradicional coeso.⁹⁰ O peso da oralidade nessas sociedades foi (e, em parte, ainda é) tão determinante que foi criado um termo para nomear as produções ficcionais criadas antes do advento da escrita: o da oratura.⁹¹ Eis um dos aspectos mais significativos e representativos da peculiaridade das literaturas africanas.

Vários críticos destacados da literatura africana já reconheceram o papel da tradição oral no desenvolvimento da literatura africana moderna. Uma atenção específica tem focado em estórias folclóricas, charadas e provérbios. Estudos sérios também têm sido feitos sobre mitos, lendas e épicos como inspiração e/ou cenário para vários trabalhos populares em literatura africana. Diante da persistência em considerar a tradição oral como repositório de indícios e respostas para a crítica da literatura africana, há uma boa razão para acreditar que a estética da tradição oral talvez tenha a chave para criar e operar um sistema estético padrão capaz de julgar o valor e o mérito de trabalhos literários africanos, tanto grupais quanto individuais.⁹² (T.A.)

⁸⁹ LEÃO, A.V. 2003. p. 265-310.

⁹⁰ OKPEWHO, I. *Op. cit.* Cap. 1.

⁹¹ Termo cunhado, nos anos 60 do século XX, pelo linguista ugandense Pio Zirimu.

⁹² Several outstanding critics of African literature have already recognized the role of oral tradition in the development of modern African literature. Specific attention has been focused on folktales, riddles and proverbs. Serious studies have also been done on myths, legends and epics as inspiration and, or background to several popular works in African literature. In view of this persistent looking in the direction of oral tradition for clues and answers in criticism of African literature, there is a good reason to believe that the aesthetics of oral tradition might hold the key to opening and operating a standard

Ao contrário do que o senso comum poderia fazer pensar, a escrita não é fenômeno recente no continente africano. Bastaria citarmos a escrita hieroglífica do Egito antigo, o gueze da Etiópia cristianizada (escrita surgida do encontro entre um substrato cuxita e línguas semíticas)⁹³ e o amárico como manifestações primeiras no período pré-colonial. Também a chegada do árabe, sobretudo no norte do continente, foi fator de relevância indiscutível nas transformações das sociedades tradicionais. Contudo, foram as línguas europeias e a escrita em alfabeto latino que possibilitaram a hegemonia eurocêntrica que se instalou na África no período do colonialismo e que atingiu seu paroxismo por ocasião da vaga imperialista, fortalecendo a situação de alteridade entre o colonizador e o colonizado. De fato, textos escritos em línguas africanas a partir da chegada do homem branco passaram a ilustrar as consequências de influências estrangeiras no caldeirão linguístico e social africano.

Na maioria dos casos, a escrita em línguas africanas foi inicialmente patrocinada por interesses religiosos e políticos estrangeiros. Havia uma necessidade nesse período de fazer convergir as línguas e os quadros conceituais locais com a informação e as preocupações em processo de difusão pelas novas instituições. Em quase todo exemplo, a literatura surgida de tais condições começou por imitação: formas poéticas árabes, hinos religiosos, contos alegóricos baseados em *The Pilgrim's Progress*, trabalhos hagiográficos, ou a transcrição de textos das narrativas e poesia tradicionais. Ao longo do tempo, temas de relevância imediata inevitavelmente entraram nessas literaturas.⁹⁴ (T.A.)

Na Europa, a questão das línguas foi determinante na criação das consciências nacionais. O impulso vernaculizante devido à mudança do caráter do latim, ao impacto da Reforma protestante e à opção pelos vernáculos como instrumentos de centralização administrativa, associado às novas técnicas capitalistas de produção contribuíram para formar o embrião das comunidades nacionalmente imaginadas. As línguas, agora impressas, fortaleceram o entendimento entre os seus falantes, dando nova fixidez e um caráter oficial às mesmas. A “descoberta” de civilizações pelos europeus no século XVI revelou um pluralismo humano antes desconhecido e causou uma revolução nas ideias

aesthetic system for judging both group and individual worth and merit of African literary works. MAKWARD, E.; RAVELL-PINTO, T.; SONGOLO, A. 1998. p. 23.

⁹³ A Etiópia foi o único país subsaariano cuja produção literária remonta aos primeiros séculos da era cristã, representada por manuscritos que continham traduções de textos religiosos escritos originalmente em grego, árabe e copta.

⁹⁴ In most cases, African-language writing was initially sponsored by outside religious or political interests. There was a need at those periods for merging local languages and conceptual frames with the information and concerns being spread by the newer institutions. In almost every case, literature growing out of such conditions began by imitation: Arabic poetic forms, church hymns, allegorical tales inspired by *The Pilgrim's Progress*, hagiographic works, or the recording of texts of traditional narratives and poetry. Over time, themes of immediate relevance inevitably crept into these literatures. OWOMOYELA, O. 1993. p. 306.

européias sobre a questão das línguas. Dois séculos mais tarde, a condição nacional (*nationness*) e a propriedade privada das línguas permitiram a teorização posterior sobre a natureza do nacionalismo. Finalmente, o século XIX viu surgir uma idade de ouro de filólogos e literatos, na qual ocorreu um processo que pode ser identificado como o da unificação linguística vernácula. A nova posição das línguas refletia seu poder e o apoio popular que receberam. Graças à revolução lexicográfica do período, as línguas passaram a ser consideradas propriedades pessoais de grupos específicos imaginados como comunidades. Daí os nacionalismos linguísticos populares terem se transformado em nacionalismos oficiais que possibilitaram o avanço imperialista no planeta. Ou seja, o imperialismo europeu carregava consigo um veículo, a língua, que permitiu uma articulação maior no mundo colonizado, proporcionando a disseminação da “civilização” ocidental e do projeto de evangelização.⁹⁵

Nas colônias, quanto maior o contato e a assimilação dos nativos com relação às línguas “civilizadoras”, maior o grau de alienação. A associação entre a linguagem, veículo concreto de expressão da imaginação, e a literatura, produto dessa expressão, é fundamental. Na África, há uma anomalia radical entre o impulso dessa imaginação, individual ou coletiva, e os recursos linguísticos caracterizada pela divergência entre o conteúdo e seu meio de expressão e responsável pela marginalização das literaturas tradicionais.

Nos Estados africanos, as línguas europeias permaneceram, mesmo após a leva de independências, como meio de comunicação e como canal linguístico da vida nacional. Não havendo um bilinguismo real, as línguas provocaram um abismo ainda maior entre as elites educadas e as massas, entre o meio urbano e o rural. Desse modo, as línguas oficiais representavam o sistema formal dos estados e a administração, e não a vida e a expressão locais, reservando aos africanos uma posição de ambiguidade cultural e linguística. Se considerarmos a naturalização de uma língua como a capacidade da mesma em configurar de forma completa a realidade percebida e vivida em um determinado meio ambiente e a literatura como extensão dessa característica da língua através da sua função conotativa, precisamos aceitar uma correspondência verdadeira entre a língua falada e a expressão literária no meio ambiente da mesma, processo inexecutável para as línguas europeias, cujo esforço criativo não corresponderia à realidade da experiência africana, mas sim à alienação do colonizado perante os

⁹⁵ ANDERSON, B. *Op. cit.* Caps. 2, 4 e 5.

idiomas dos colonizadores. Logo, enquanto em outros espaços literários a questão da língua suscita debates relacionados à eficácia artística da mesma, na África o mais importante ponto de tensão corresponde ao fato de qual língua (ou línguas) é capaz de criar uma literatura autêntica.⁹⁶

No entanto, apesar das vozes dissonantes, o fato é que as línguas europeias continuaram existindo como meio de expressão, artística ou não, mesmo após a partida do colonizador. A persistência de outros legados coloniais, a adoção dessas línguas pelas elites assimiladas e a posição dos mesmos idiomas como veículos de educação formal, além do estigma de inferioridade reservado às línguas africanas, explicam essa longevidade. Além disso, a capacidade de uma única língua servir de fator aglutinador das novas sociedades, a questão da visibilidade internacional e a posição periférica da África no mundo contemporâneo também contribuíram para o mesmo processo. Muito embora os ficcionistas africanos tenham, na sua maioria, adotado as línguas europeias como ferramenta de produção literária, esforços têm sido feitos no sentido de dotar tais literaturas duma certa “cor local” através de estratégias ficcionais como o uso de provérbios e de digressões explicativas, assim como a tradução literal de expressões africanas e a recriação das línguas colonizadoras.⁹⁷ São essas as literaturas que privilegiamos no presente trabalho.

5.2) A voz do “outro” na língua do “eu”

Produto do realismo filosófico inaugurado por Descartes, o romance moderno rompeu, no início do século XVIII, com a tradição literária e inovou na maneira de apresentar toda e qualquer experiência humana. A novidade temática resultou de uma orientação de caráter individualista e do culto ao original que caracterizaram o panorama cultural no qual essa forma ficcional surgiu. Em termos de narrativa, o diferencial residiu na particularização dos personagens e na apresentação do ambiente, assim como numa peculiar noção de tempo, fator essencial na história do indivíduo e da humanidade, criada pelo pensamento filosófico e científico europeu. A nova forma literária passou a ser reconhecida pelo público leitor como uma maneira de mostrar uma “visão circunstancial da vida”, método que correspondia ao seu realismo formal.⁹⁸ Esse

⁹⁶ IRELE, A. 1990. Cap. 3.

⁹⁷ OWOMOYELA, O. *Op. cit.* Cap. 12.

⁹⁸ WATT, I. 2010. Cap. 1.

público, que se via retratado nos novos romances, foi o inglês de fins do século XVII em diante.

[...] o romance se referia basicamente à vida privada e doméstica: nada mais natural, portanto, que uma sociedade caracteristicamente mercantil, burguesa e urbana, que enfatizava tanto a vida familiar e, ademais, era tão pobre de formas mais elevadas de expressão literária, triunfasse num gênero familiar e doméstico.⁹⁹

A evolução da forma romance é conhecida e não nos parece pertinente, no momento, seguir os seus passos. No entanto, é o posicionamento crítico contemporâneo envolvendo as discussões sobre literaturas (nacional e/ou mundial) e a determinação de espaços literários o ponto de partida que adotamos para tentarmos localizar, por assim dizer, o romance africano. Além disso, como mecanismo identificador das características deste último, optamos pelo reconhecimento dos *topoi* que formam sua especificidade na "república mundial das letras". Atitude que tenta responder a questão da existência de um romance autenticamente africano.

O final do colonialismo não exige somente que se retracem os mapas políticos da Ásia e da África. A independência dos povos extraeuropeus, antes colonizados, não é somente um fenômeno político: pretende manifestar-se em todos os terrenos da vida, em especial no âmbito cultural, e requer uma reconsideração dos valores até agora centrados na Europa, se quisermos chegar a uma verdadeira sociedade igualitária. Pois tal sociedade deve significar a intenção de compreensão de cada um dos associados dentro dos seus contextos de valores, e não a aplicação com ânimo universal da escala de valores de um dos associados, por exemplo, a Europa.¹⁰⁰ (T.A.)

Foram os românticos alemães, notadamente Goethe, que inauguraram a querela entre uma possível literatura mundial (*weltliteratur*) e as literaturas nacionais. O projeto e a trajetória de um escritor determinam o seu espaço - dotado de um patrimônio literário e linguístico que compõe o substrato que dá origem aos seus produtos - assim como a sua posição no espaço mundial. É esta a natureza do dualismo que determina a caracterização de uma literatura "marginal" (e claro, seus criadores) no contexto global. Posição incômoda desse escritor que, oscilando entre um centro hegemônico, produtor de novidades literárias, e a periferia na qual se encontra, luta pelo reconhecimento da

⁹⁹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁰⁰ El final del colonialismo no sólo exige que se retracen los mapas políticos de Asia e Africa. La independencia de pueblos extraeuropeos, antaño colonizados, no es solamente un fenómeno político: pretende manifestarse en todos los terrenos de la vida, en especial en el ámbito cultural, y requiere una reconsideración de valoraciones hasta ahora centradas en Europa, si se quiere llegar a una verdadera sociedad entre iguales. Porque sociedad entre iguales debe significar el intento de comprensión de cada uno de los asociados dentro de su contexto de valores, y no la aplicación con ánimo universal de la escala de valores de uno de los asociados, por ejemplo Europa. JAHN, J. 1971. p. 14.

sua obra, assumindo ou contestando os paradigmas estabelecidos pela tradição canônica.

De fato:

Para chegar ao reconhecimento literário, os escritores dominados devem portanto dobrar-se às normas decretadas universais justamente por aqueles que detêm o monopólio do universal. E sobretudo encontrar a “distância correta” que irá torná-los visíveis. Se querem ser percebidos, precisam produzir e exibir alguma diferença, mas não mostrar, nem reivindicar uma distância grande demais que também os tornaria imperceptíveis. Nem estar perto, nem longe demais.¹⁰¹

O momento da descolonização em todo o planeta foi determinante na formação do espaço literário mundial. O papel que as línguas tiveram no estabelecimento do nacionalismo europeu do século XIX foi substituído, nas antigas colônias, pela etnologia, ciência que passou a ser o viés através do qual as literaturas destituídas de um passado literário passaram a apresentar suas reivindicações de especificidade cultural. Daí, por exemplo, a ênfase das literaturas africanas na questão da oralidade transformada em escrita. Apesar da opção dos escritores "excentrados" por afirmar sua autenticidade por meio da recuperação de aspectos "originais" das suas culturas (aspecto nuclear da etnologia), o fato é que foram (e ainda são) as forças políticas, econômicas, culturais e linguísticas que determinaram a hegemonia europeia e a consequente apropriação da forma romance pelos ficcionistas africanos, selando um estado de dominação cultural. Malgrado o exposto, parece haver um espaço literário específica e autenticamente africano cuja criação se deu pela vontade por uma diferenciação literária e através de recursos próprios responsáveis por essa particularidade.

O romance africano em línguas europeias é, não nos custa insistir, um produto do encontro colonial; fato que lhe conferiu o epíteto de pós-colonial. Há várias maneiras possíveis de acompanhar a evolução dessas literaturas, e todas adotam a chegada do colonizador branco e sua tradição cultural em sentido amplo como o fator desencadeador da formação do *corpus* em questão. Num primeiro momento, vamos considerar os espaços literários africanos como um todo, para, logo após, podermos reconhecer as influências culturais e literárias sofridas por cada um dos espaços que aqui nos interessam. Ou seja, o universo da literatura anglófona (espécie de precursora do romance africano pós-colonial, o que já sugere uma intenção de imaginar uma espécie de cânone regional) e o da lusofonia.

O romance é o gênero literário dominante no continente africano, cujas especificidades culturais e históricas - multiplicidade de grupos étnicos pouco

¹⁰¹ CASANOVA, P. 2002. p. 197.

integrados, ausência de uma língua comum, altas taxas de analfabetismo, guerras de independência e civis - compõem um terreno bastante peculiar para a evolução do mesmo. Um dos veículos de transição do continente em direção à modernidade, a forma romanesca substituiu a narrativa oral, outrora hegemônica. Porém, a oralidade manteve sua força como matriz do imaginário coletivo e como modelo estrutural, permitindo aos escritores africanos recriar o gênero, compondo formas híbridas que rejeitam as convenções do romance realista europeu do século XIX e pervertem seus enredos e modelos narrativos.¹⁰²

Em termos de conteúdo, a diversidade do continente impossibilita a criação de quadros monolíticos. O escritor africano, ao descrever as transformações profundas nas suas comunidades específicas e nas suas culturas locais, reforçando as tensões étnicas e as entre classes sociais responsáveis por desigualdades, criticando a “ética do ter” das elites dirigentes do período neocolonial, recusando as divisões étnicas propostas pela visão racial europeia, optando por personagens marginais (vítimas do embate entre o rural e o urbano) e oscilando entre um passado opressor (colonial) e um futuro promissor (autônomo), cria uma escrita metonímica que nos remete à África e, sobretudo, à procura, muitas vezes idealizada, de uma “africanidade” enquanto pulsão primordial do fazer artístico.¹⁰³

A “africanização” do romance corresponde à ruptura típica de toda literatura emergente pós-colonial, cuja autonomia depende das dominantes temáticas e formais criadas no seio mesmo das culturas autóctones, com relação ao modelo europeu. Instrumento formal de reinvenção da cultura, o romance africano apresenta um discurso híbrido, compatível com a posição pendular de sociedades localizadas entre a tradição e a modernidade, e uma intertextualidade com o cânone europeu (origem do objeto apropriado e transformado) que possibilitam uma espécie de textualização da nação, parte do processo de formação dos espaços nacionais.¹⁰⁴ Esse discurso, resultante das tensões pós-coloniais, procura deslegitimar o projeto elitista de criar uma nação monocolor, relativiza o sistema discursivo hegemônico, segue uma ética antiépica que opta pelo marginal, literaliza a história ao questionar o presente e recriar o passado e propõe uma “oraturização” da língua colonial.¹⁰⁵ Desse modo, o processo de transculturação sofrido pelo romance no continente africano, condizente com a

¹⁰² INNES, C.L. 2007. Cap. 7.

¹⁰³ *Ibid.* Cap. 9.

¹⁰⁴ RIBEIRO, M.C.; MENESES, M.P. 2008. p. 19-34.

¹⁰⁵ LEÃO, Â.V. *Op. cit.* p. 43-72.

influência da etnologia no caminho para a especificidade do mesmo, fica claro diante do seguinte:

Os etnógrafos têm utilizado esta palavra [transculturização] para descrever como os grupos marginais ou subordinados selecionam e inventam a partir dos materiais que lhe são transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana. Apesar dos povos subjugados não poderem controlar o que a cultura dominante introduz neles, eles podem, contudo, determinar (em graus diversos) o que absorvem para si, como o utilizam e qual significado lhe outorgam.¹⁰⁶ (T.A.)

A representação da alteridade no romance africano segue, passo a passo, a evolução histórica que temos perseguido neste trabalho. No período pós-colonial, a alteridade apresenta um aspecto binário, contrapondo o colonizado ao colonizador. Essa condição é de natureza extrínseca, já que seu fator desencadeante, a presença do colonizador, é alienígena às sociedades tradicionais africanas. Por ocasião das independências, as novas estruturas sociais configuram o momento do neocolonialismo no qual os embates se dão no interior dos núcleos sociais transformados, daí a sua natureza intrínseca, envolvendo vários agentes e instituições, todos pertencentes a um único espaço geográfico. Na contemporaneidade globalizada, embora muitas das características dos romances dos períodos anteriores persistam, a alteridade atinge proporções que escapam a amarras de qualquer natureza. Retratos de sociedades fragmentadas em processo de contínua afirmação num mundo cada vez mais dependente de uma hegemonia cultural espúria, os romances desse período revelam um aspecto multifacetado compatível com a natureza transcolonial atual das antigas possessões ultramarinas europeias.

No universo africano anglófono, uma das maiores influências no âmbito cultural foi a da religião cristã trazida pelos missionários europeus. Foram eles os responsáveis pela disseminação da fé por meio de traduções da Bíblia e pelo projeto de alfabetização dos nativos; e os primeiros ficcionistas africanos das regiões colonizadas pelos ingleses foram produtos de escolas por eles administradas. *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan, obra secular de cunho catequista, serviu, paralelamente à Bíblia, como ferramenta de evangelização e “civilização” dos nativos. É sintomático que dois dos três primeiros romances de Chinua Achebe (sendo que o primeiro, *Things fall apart*, é

¹⁰⁶ Los etnógrafos han utilizado esta palabra para describir cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana. Si bien los pueblos subyugados no pueden controlar lo que la cultura dominante introduce en ellos, pueden, sin embargo, determinar (en grados diversos) lo que absorben para sí, cómo lo usan y qué significación le otorgan. PRATT, M.L. *Op. cit.* p. 32.

considerado o romance africano pós-colonial arquetípico) tenham como pano de fundo o choque sofrido pela etnia ibo (a mesma do autor) perante a chegada da religião monoteísta europeia. É curioso observar que, ao contrário do que veremos com relação ao espaço lusófono, não parece ter havido nenhum movimento literário e/ou autor metropolitano que tenham sido de importância fundamental na criação do romance pós-colonial africano em língua inglesa.¹⁰⁷

O espaço africano lusófono, por sua vez, deve ao Brasil suas maiores influências. O regime salazarista em Portugal impossibilitou o acesso dos intelectuais africanos a textos “impróprios”. Logo, o atalho que lhes restou foi o terço meridional do Atlântico. Exercendo uma canibalização estética próxima à antropofagia modernista brasileira, a intelectualidade africana de língua portuguesa tomou para si, na falta de uma tradição literária própria, as inovações estéticas dos modernistas brasileiros, o teor social do romance nordestino de 30 e, sobretudo no caso de Mia Couto, a verdadeira revolução causada por João Guimarães Rosa nas letras brasileiras.¹⁰⁸ Cumpre-nos acrescentar, como fator que se pretendeu como aglutinante da lusofonia, o já analisado lusotropicalismo de Gilberto Freyre. De Portugal, foi o neorrealismo - movimento de crítica social associado ao da resistência democrática contra Salazar que propunha uma conscientização ampla das camadas sociais lusitanas diante das desigualdades profundas existentes entre as regiões da pequena nação - a influência mais significativa.¹⁰⁹

5.3) Os mímicos rebeldes

É certo que as literaturas africanas diferem das ocidentais, pelo menos no que diz respeito às fontes de inspiração (presentes na cultura tradicional), ao uso da linguagem, à escolha de temas e ao espaço narrativo que privilegia o ponto de vista africano. Assim, tais diferenciais pedem a criação de novos critérios analíticos, sobretudo se considerarmos que o romance africano tem sua origem na combinação entre uma oralidade especificamente africana e uma escrita em prosa (tanto europeia quanto autóctone), representando uma continuidade entre elas.¹¹⁰ Os exegetas do romance africano têm proposto critérios de avaliação que, privilegiando a natureza da experiência colonial e seus traumas, procuram revelar as mudanças causadas no gênero pelas literaturas africanas e buscar, ao mesmo tempo, paradigmas de análise que

¹⁰⁷ IRELE, A. 2009. Cap. 1.

¹⁰⁸ CRISTÓVÃO, F. 2008. p. 135-61.

¹⁰⁹ SARAIVA, A.J.; LOPES, Ó. *Op. cit.* p. 1032-6.

¹¹⁰ PALMER, E. 1979. p. 1-10.

contemplem as especificidades destas. Contudo, a rebeldia da crítica autóctone perde boa parte do seu impacto quando o leitor atento percebe que as suas bases epistemológicas são precisamente as preconizadas pelos teóricos eurocêntricos.

Se há um ponto em comum entre as várias posições críticas adotadas na África, ele corresponde à opção de entender o romance como um trabalho artístico com autonomia estética e como documento histórico mimético (em termos de representação da realidade) cujas preocupações sociais determinam sua relevância. Daí a predominância do viés sociológico na crítica literária africana. Porém, ao contrário do que vimos com relação ao romance europeu moderno, não é a predominância de uma ou outra classe social em determinado momento histórico, mas sim a questão racial maniqueísta o fator que melhor ilustra a relação dialética entre colonizador e colonizado cuja estrutura, fundamental nas sociedades pós-coloniais, é representada de forma alegórica no romance africano. É este romance que, graças à função ideológica não hegemônica que exerce, subverte a episteme dominante, tentando resolver as contradições das sociedades pós-coloniais por meio da análise discursiva.

A análise das relações entre qualquer sociedade colonial e sua literatura deve começar pelo fato de que a estrutura maniqueísta de tal sociedade é uma elaboração econômica, social, política, racial e moral e uma distorção de uma oposição ontológica fundamental entre um “eu” e um “outro”. Em geral, o “eu” [...] volta-se a si próprio e reconhece as suas verdades e a certeza objetiva da sua existência somente através da negação e da mediação do “outro”.¹¹¹ (T.A.)

A crítica sociológica predominante na África propõe o estudo das relações entre a obra literária, evento estético, e as condições da situação coletiva que correspondem ao contexto histórico. O objetivo do crítico é perceber como o ficcionista africano captura a consciência da sua sociedade num dado momento e como ele apresenta a progressão da mente coletiva, já que as literaturas africanas modernas são indicadores da evolução espiritual das sociedades nas quais elas são produzidas. Essa orientação exegética reconhece a presença de uma unidade composta pela integração verdadeira entre duas culturas e tradições (a europeia e a africana) cujo produto mostra um conteúdo africano apresentado através de um meio de expressão europeu. Produto este

¹¹¹ Analysis of the relations between any colonial society and its literature must begin with the fact that the Manichean structure of such a society is an economic, social, political, racial, and moral elaboration and distortion of a fundamental ontological opposition between self and other. In general, the self [...] returns to itself and recognizes its truth and the objective certainty of its own existence only through negation and mediation of the other. JANMOHAMED, A. 1983. p. 264.

que tem sua natureza e desenvolvimento revelados, dando sentido à sua relevância no contexto africano.¹¹²

Há, por um lado, uma crítica ocidental que reserva ao romance africano uma posição inferior em relação ao europeu graças aos maneirismos linguísticos, à simplicidade de composição, à limitação etnocêntrica dos enredos, à pobre caracterização de personagens, ao aspecto demasiadamente didático dos desfechos, à narrativa pouco coesa, à concepção inabitual de tempo e espaço e à construção situacional que privilegia a comunidade, em detrimento do indivíduo, que caracterizariam o primeiro.¹¹³ Apêndices dessa crítica ocidental, africanos de tendência eurocêntrica praticam seu exercício de maneira condescendente, tomando como pontos de referência para a evolução do gênio literário africano a “grande tradição” e a missão civilizadora europeias. Críticos colonialistas por excelência, eles assumem uma tendência formalista ocidental, componente da retórica assimilacionista imperialista, que ignora o ambiente social do artista e prega um sentido abstrato do “belo”. Além disso, esses críticos cooptados avaliam a cultura por meio de critérios estáticos, relegando a evolução das realizações materiais e espirituais das sociedades africanas a um patamar inferior e irrelevante.¹¹⁴

É no outro extremo do espectro que encontramos os “rebeldes” que advogam uma defesa afrocêntrica da ficção em questão.

[...] não vemos nenhuma lógica,[...], para não criarmos, para o romance africano, um tipo diferente de crítica do que o eurocêntrico predominante. As realidades africanas são suficientemente diferentes, e nossa preocupação em liberar nossa cultura do imperialismo europeu suficientemente antitética aos propósitos imperialistas da Europa, para exigir de nós mesmos novas formas, novos gêneros e critérios críticos radicalmente diferentes dos europeus.¹¹⁵
(T.A.)

A trindade formada por Chinweizu e colaboradores sugere uma descolonização das literaturas africanas e considera, para exemplificar seu conteúdo polêmico, a discussão envolvendo a língua ideal para o romance africano um debate estéril, pelo menos até o momento em que as circunstâncias históricas das sociedades africanas

¹¹² IRELE, A. 1990. Cap. 2.

¹¹³ LARSON, C.R. 1972. Cap. 1.

¹¹⁴ AMUTA, C. 1989. Cap. 1.

¹¹⁵ [...] we see no logical grounds [...], for not evolving for the African novel a different sort of criticism than the prevailing Eurocentric one. African realities are sufficiently different, and our concern to liberate our culture from European imperialism sufficiently antithetical to Europe's imperialist purposes, to demand of us new forms, new genres, and critical criteria radically different from the European. CHINWEIZU; JEMIE, O.; MADUBUIKE, I. 1985. p. 98.

sejam outras. Seus parâmetros de avaliação, de cunho tradicionalista, dão preferência ao aspecto comunitário do objeto artístico (em detrimento do individual), exigem dos escritores uma posição que afirme suas responsabilidades sociais e procuram encontrar uma continuidade cultural das literaturas em desenvolvimento com um passado específico africano. Partindo do pressuposto de que a cultura africana contemporânea está sob dominação estrangeira, esses críticos adotam um processo deliberadamente sincrético, formado pelas relações entre uma cultura pré-colonial e contribuições não autóctones, cuja síntese se daria dentro dos parâmetros da tradição africana. Daí seu empenho em sugerir a experiência tradicionalista como base de uma crítica livre, descolonizada, do romance africano.¹¹⁶

Tal tendência crítica apresenta problemas que fazem arrefecer os ânimos dos seus seguidores dogmáticos. Sua retórica de descolonização procura a autenticidade das literaturas africanas em valores e modelos selecionados aleatoriamente da matriz cultural africana pré-colonial. Sua concepção anistórica, não dialética e idealista das relações entre literatura e processos socioeconômicos específicos acaba por caracterizar uma atitude reacionária e paradoxalmente colonial, perpetuando uma situação de subdesenvolvimento das literaturas africanas. Seu idealismo é pseudouniversalista, pois insiste em aliar uma visão panafricanista - aspiração que não corresponde à realidade das literaturas africanas individuais - à cultura universal, assim como seu particularismo etnocêntrico é estreito ao tentar impor valores de uma cultura étnica específica (escolhida ao acaso) ao *corpus* africano como um todo. Os adeptos dessa postura intelectual parecem não reconhecer que a descolonização econômica e cultural na África ainda não aconteceu, avaliando a tradição africana como algo inerte e latente, à espera de uma recuperação romântica que consiga dar ao romance africano sua tão almejada autenticidade no panorama literário mundial.¹¹⁷

¹¹⁶ *Ibid.* Cap. 1.

¹¹⁷ AMUTA, C. *Op. cit.* Cap. 2.

6) TEORIA PÓS-COLONIAL

A estruturação dos Estudos Culturais (EC) foi produto da situação geopolítica do planeta após o segundo grande conflito mundial e do espectro da hecatombe nuclear no auge da Guerra Fria. Raymond Williams, seu mais destacado teórico, reconheceu a complexidade da vida cultural de então e propôs um uso antropológico do termo “cultura”, sugerindo uma análise materialista do mesmo como modo de vida. Discurso crítico à nova sociedade industrial, os EC substituíram o conceito de “alta cultura” pelo de cultura em comum (“*culture is ordinary*”) e possibilitaram a reviravolta epistemológica que passou a ver a cultura (escrita em letras minúsculas) como o resultado da disputa entre diferentes identidades. O primeiro projeto universitário dos EC foi a criação, em 1964, do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos em Birmingham (Inglaterra), cujo currículo correspondia ao amálgama de quatro disciplinas: o inglês enquanto texto que permitia repensar o conceito de literatura e problematizar, eventualmente ampliando, o cânone da língua; a história que passou a privilegiar os “de baixo”, a cultura oral e a memória popular; a sociologia e seu destacado interesse pela etnografia e pela sub-culturas; e os estudos de mídia cuja ênfase nas culturas populares procurava combater as formas culturais dominantes.¹¹⁸ Foi graças ao impacto desse ambiente intelectual no meio acadêmico ocidental que o pensamento pós-colonial e sua teoria puderam ser desenvolvidos.

6.1) O local do pós-colonial

Não é tarefa fácil situar o pós-colonial, assim como não basta parafrasear Homi Bhabha. Para alguns, o termo é inadequado, pois ele mistura dois arquivos complementares: um temporal e outro ideológico. No entanto, cumpre-nos tentar localizar o “quem” e o “quando” do conceito em análise.

A Grã-Bretanha é “pós-colonial” no mesmo sentido em que são os Estados Unidos? É conveniente considerar os Estados Unidos uma nação “pós-colonial”? Deveria o termo ser aplicado igualmente à Austrália, um país de colonização branca, e à Índia? A Grã-Bretanha e o Canadá, a Nigéria e a Jamaica seriam todos igualmente “pós-coloniais” [...] Os argelinos que vivem em seu país e os que vivem na França, os franceses e os colonos *pied-noir*, seriam *todos* eles “pós-coloniais”? A América Latina seria “pós-colonial”, ainda que suas lutas de independência tenham ocorrido no início do século dezenove [...] e tenham sido lideradas pelos descendentes dos colonizadores espanhóis que haviam colonizado os “povos nativos”?¹¹⁹ (grifo no original)

¹¹⁸ CEVASCO, M.E. 2013.

¹¹⁹ HALL, S. 2006. p. 100.

As questões levantadas por Stuart Hall não só revelam o quão confuso é o termo “pós-colonial”, como também a dificuldade de encarar as sociedades pós-coloniais como um todo e num mesmo sentido. Porém, há certo consenso em considerar pós-coloniais exclusivamente as sociedades colonizadas não ocidentais ou as colônias da periferia. O conceito, dessa maneira, tenta descrever a mudança das relações globais na transição da era dos Impérios ao momento pós-independência ou pós-descolonização, revelando as relações e as disposições do poder na nova conjuntura. Além disso, o pós-colonial propõe uma releitura da colonização enquanto processo global, transnacional e transcultural, e uma reescrita descentrada e diaspórica das grandes narrativas imperiais centradas na nação. Essas relações diaspóricas deslocam as noções de centro e periferia e sugerem uma aproximação que contemple a somatória do global e do local. Assim, o discurso pós-colonial obtém sua distinção por meio da desvalorização da narrativa oficial da colonização e recusa a diferença entre colonização como sistema de governo ou como sistema de conhecimento, pervertendo o binômio “poder / saber”.

Os movimentos transversais do pós-colonial perturbam as relações estabelecidas tanto pela dominação quanto pela resistência, reposicionando e deslocando a “diferença”, cujo caráter dialógico surgiu no momento do encontro colonial, além de subverter o binarismo “colonizador / colonizado”. O que ocorre é uma reversão do objeto colonial em sujeito dono da própria história, cujas produções negam os estereótipos criados pelo colonizador, dando preferência a imagens autênticas do colonizado. Tal sujeito é um “eu composto” que caracteriza a identidade pós-colonial. Logo, o sujeito e a identidade mudam seu caráter enquanto formas unitárias e essencialistas para outro de situação descentrada cujas posições discursivas são novas. Posições estas que caracterizam as estratégias típicas do discurso pós-colonial, o qual explora e avalia uma nova situação de alteridade (o “outro” no contexto social), conceito basal, juntamente com o da outremização (o “outro” epistêmico), para a teoria pós-colonial.

O hibridismo, o sincretismo, as temporalidades multidimensionais, as duplas inscrições dos tempos colonial e metropolitano, o tráfico cultural de mão dupla [...], as formas de tradução e transculturação que caracterizaram a “relação colonial” desde seus primórdios, as desautorizações e entrelugares, os aqui-e-acolá marcam as *aporias* e reduplicações cujos interstícios os discursos coloniais têm sempre negociado.¹²⁰ (grifo no original)

¹²⁰ *Ibid.*, p. 108.

A tipologia de sociedades pós-coloniais criada por Ashcroft e colaboradores também nos auxilia no reconhecimento do “quem” do pós-colonial. As colônias de povoamento branco, como o Brasil, foram criadas em regiões nas quais as populações autóctones foram conquistadas e deslocadas pelos europeus. Por ocasião da independência política, essas colônias mantiveram as línguas dos colonizadores e suas culturas. As sociedades invadidas surgiram em locais com culturas nos mais diversos níveis de desenvolvimento que foram colonizadas em suas próprias terras; é o caso da África. E, finalmente, as sociedades duplamente invadidas correspondem a sociedades primordiais completamente exterminadas nos cem primeiros anos da colonização, como ocorreu no Caribe.¹²¹ Em suma, pode ser considerada pós-colonial toda sociedade cuja cultura foi influenciada pelo processo imperial desde o encontro colonial. Por conseguinte, as literaturas pós-coloniais são aquelas produzidas pelos povos colonizados entre os séculos XV e XXI.

As discussões envolvendo o “quando” do pós-colonial tendem a dar ênfase excessiva ao prefixo “pós” e a problematizar o significante “colonial”. A definição ampla do termo “pós-colonial” é contestada por críticos que insistem em selecionar períodos específicos, geralmente o da pós-independência, como genuinamente pós-coloniais. Outros afirmam que nem todos os povos afetados pelo processo colonizador são pós-coloniais, e ainda há os que sugerem que alguns povos não devem ser chamados ainda de pós-coloniais, pois os efeitos da colonização ainda se fazem sentir nas suas sociedades. A questão é que o pluralismo do conceito e a incapacidade do “pós” em dar conta do arquivo cronológico e das fronteiras espaciais inerentes à condição (pós-) colonial não permitem uma caracterização completa da temporalidade do pós-colonial.¹²² Polêmicas à parte, entendemos este conceito como aquele que:

[...] prova ser mais útil não quando é usado como sinônimo de um período histórico pós-independência de nações antes colonizadas, mas sim quando ele revela uma atitude discursiva especificamente anti- ou pós-colonial na cultura, a qual começa no momento em que o poder colonial se inscreve sobre o corpo e o espaço dos seus Outros e continua como uma tradição geralmente oculta no teatro moderno das relações internacionais neocoloniais.¹²³ (T.A.)

¹²¹ BONNICI, T. 2000. p. 14-5.

¹²² ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. *Op. cit.* p. 194-5.

¹²³ [...] proves most useful not when it is used synonymously with a post-independence historical period in once-colonized nations but rather when it locates a specifically anti- or post-colonial discursive purchase in culture, one which begins in the moment that colonial power inscribes itself onto the body and space of its Others and which continues as an often occulted tradition into the modern theatre of neo-colonialist international relations. ADAM, I.; TIFFIN, H. 1990. p. 3.

6.2) Teóricos e estratégias discursivas

Pode-se, de forma esquemática, traçar uma linha de pensadores que criaram a teoria pós-colonial. Frantz Fanon e Albert Memmi foram os precursores. Edward Said, por ocasião da publicação de *Orientalismo* em 1978, inaugurou a disciplina. Bill Ashcroft e seus colaboradores na Austrália organizaram um volume que é considerado um dos manuais mais completos da (então) nova teoria: *The Empire writes back*. Homi Bhabha e Gayatri Spivak, dentre outros, problematizaram os conceitos já existentes e criaram outros.

Albert Memmi talvez tenha sido o teórico que melhor caracterizou as figuras do colonizador e do colonizado. Acusado de ter plagiado Fanon, é ele quem apresenta a própria defesa:

Havia, evidentemente, uma comparação a fazer entre “Portrait du Colonisé” e “Peau noire, masques blancs”, mas ver-se-ia facilmente que o livro de Fanon não é ainda um trabalho de sociólogo, mas de fenomenólogo e psiquiatra. O aspecto econômico e o aspecto institucional, importantes para mim, só parecerão [*sic*] mais tarde na obra de Fanon. Neste livro estão praticamente ausentes. Portanto, o que se pode dizer é que é leviano afirmar que me inspirei de [*sic*] Fanon.¹²⁴

Impelido pelos fenômenos sociais e culturais da colonização, Memmi conseguiu retratar em detalhes os dois personagens principais do embate criado pela condição colonial. O colonizador, usurpador e estrangeiro (aspectos que caracterizavam a sua situação duplamente ilegítima), costumava oscilar entre ser ou não colonialista. Espécie de romântico humanitário, o colonizador não colonialista recusava a colonização e optava por adotar o colonizado, causando um choque inevitável com os seus congêneres, atraindo para si traição e violência. Já o colonialista era o colonizador que se aceitava como tal, reforçando sua vocação natural e legitimando a colonização. Sua mediocridade, segundo Memmi, foi responsável pela indignação da gestão colonial, já que os "melhores da raça" costumavam voltar à metrópole. Exercendo uma supressão física e moral sobre o colonizado usurpado, sua existência, paradoxalmente, dependia dialeticamente da presença do colonizado. Patriota, conservador, fascista e ressentido com relação à metrópole, o colonizador colonialista representava o agente racista por excelência da missão civilizatória imperialista.¹²⁵

O mito do colonizado, criado para legitimar os privilégios do colonizador, apontava traços, tais como a preguiça, que substantificavam aspectos reais ou

¹²⁴ MEMMI, A. 1975. p. 73-4.

¹²⁵ MEMMI, A. 2007. Parte 1.

imaginários da suposta inferioridade das sociedades usurpadas. O colonizado, irresponsável e ingrato, não passava de um débil que necessitava proteção. A desumanização perpetrada pelo poder colonial carregava consigo a marca do plural (o colonizado enquanto um coletivo anônimo), a falta de liberdade, o peso de negações múltiplas e um processo de desnaturação que criou outro mito: o do "colonizado puro". Tal retrato mítico e degradante acabou por ser incorporado pelo colonizado que se aceitava como tal, malgrado sua situação plena de carências. O colonizado era um ser fora da história (objeto e não sujeito dela), fora da cidade (desprovido de qualquer atributo de cidadania) e parte de uma sociedade mumificada. Restava-lhe, diante da opção entre assimilação ou petrificação, partir em busca dos seus valores-refúgios, como a tradição e a religião. O escritor colonizado, vítima de certa amnésia cultural e do peso da escola imperialista, também tinha seu fardo, composto pelo dualismo linguístico e pela ausência de uma situação real de diglossia, já que sua língua materna tinha sido esmagada.

A resposta do colonizado à situação colonial apresentou uma evolução que coincidiu com a cronologia dos fatos envolvidos no processo colonizador. A vontade de mudar de condição, por vezes identificada como uma intenção de mudança de pele, teve o colonizador como modelo e acarretou, por parte do colonizado, em negação das suas raízes. No entanto, o desejo do colonizado frente à recusa do colonizador não possibilitou uma modificação da relação colonial, reforçando tão somente a supressão da mesma, característica da assimilação. O passo seguinte foi o da revolta ilustrada pela ruptura com o colonizador e pela negação do mesmo, objetivando uma autoafirmação que privilegiava as diferenças enquanto motores da reconquista cultural do colonizado.¹²⁶ O nacionalismo pré-independência exemplifica esse processo. Porém, o peso da situação colonial acabou por criar um descompasso do colonizado consigo próprio.

É este o drama do homem-produto e vítima da colonização: ele quase nunca consegue coincidir consigo mesmo. [...] Durante a revolta, assim como antes dela, o colonizado não deixa de levar em conta o colonizador, como modelo ou antítese. Continua a se debater contra ele. [...] ei-lo dilacerado entre o que queria ser e o que, agora, faz de si. Mas persiste o doloroso descompasso consigo mesmo. Para que se possa ver a cura completa do colonizado, é preciso que sua alienação cesse totalmente: há que esperar o desaparecimento *completo* da colonização, isto é, incluindo o período de revolta.¹²⁷ (grifo no original)

¹²⁶ *Ibid.* Parte 2.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 181.

Orientalismo de Edward Said foi o marco fundador da teoria pós-colonial e as ideias nele presentes são de certa forma retrabalhadas no posterior *Culture & Imperialism*. O mesmo processo pelo qual o Ocidente "inventou" o Oriente é retomado na segunda obra para revelar as relações entre cultura e império, no sentido de mostrar como obras ficcionais individuais (sob a forma de romances e produzidas nas metrópoles) colaboraram para o sucesso da missão imperialista. O que interessa a Said é mostrar como o poder da narrativa hegemônica, ao descrever regiões do planeta estranhas ao europeu, bloqueia outras formas de narrar; daí a principal conexão entre cultura e imperialismo. Os ficcionistas europeus forneceram combustível para a aquisição de territórios quando narravam o "outro" inferior, estabelecendo paradigmas cooptados pelo imperialismo graças à posição que possuíam na área de atividade considerada tão elevada como a da cultura; posição esta que lhes garantia a hegemonia do saber.

A atitude orientalista corresponde ao modo de abordar o Oriente, configurando um exercício de força cultural. Said propõe, tendo por base as distinções ontológicas e epistemológicas entre o Ocidente e o Oriente, examinar o orientalismo como discurso cuja durabilidade e intensidade determinaram a posição de superioridade ocidental tornada possível por meio do conceito de hegemonia cultural proposto por Gramsci. O orientalismo procurou elaborar uma distinção geográfica entre as duas partes do planeta, tendo em vista uma consciência geopolítica, com a intenção de compreender e controlar um mundo diferente através do discurso produzido pelo intercâmbio desigual entre vários tipos de poder. O orientalista faz o Oriente falar, descrevendo seus mistérios com o objetivo de domesticar o exótico. Ele transforma o "outro" em figura familiar e sua encenação artificial serve como representação, e não como descrição, orientalizando o Oriente.

No século XIV, cátedras de línguas orientais foram inauguradas em algumas universidades europeias. Esse princípio longínquo foi resgatado por escritores europeus do século XIX, entusiastas do Oriente. A geografia imaginativa europeia delimitou arbitrariamente lugares distintos ("nós" / "eles"; "eu" / "outro") que, desde a Antiguidade, foram incorporados e interpretados por narrativas de viajantes, fabulistas e peregrinos, as quais permitiram a estruturação de um arquivo de ideias narcisistas sobre o Oriente. Nos séculos XIX e XX, o discurso erudito formado por esse arquivo foi cooptado pela instituição imperial, com as consequências já conhecidas.

Como um juiz do Oriente, o orientalista moderno não assume uma distância objetiva de seu objeto de estudo, como ele acredita e até afirma fazer. O seu distanciamento humano [...] é carregado pesadamente com todas as atitudes, perspectivas e estados de espírito ortodoxos do Orientalismo que tenho descrito. O seu Oriente não é o Oriente como ele é, mas o Oriente como ele foi orientalizado. Um arco ininterrupto de conhecimento e poder [...] forma a orla do palco que contém o Oriente. No final da Segunda Guerra Mundial, tanto a África como o Oriente formavam menos um espetáculo intelectual para o Ocidente do que um terreno privilegiado para os ocidentais. O alcance do Orientalismo correspondia exatamente ao alcance do império, e foi essa absoluta unanimidade entre os dois que provocou a única crise na história do pensamento ocidental sobre o Oriente e nas negociações com o próprio. E essa crise continua hoje em dia.¹²⁸

As peculiaridades da obra imaginativa pós-colonial, e mais ainda as suas estratégias discursivas, têm inspirado obras que tentam dar conta da plethora de conceitos envolvidos. Ashcroft e colaboradores, em *The Empire writes back* (título paródico e significativo que parafraseia Salman Rushdie), tratam do assunto com ênfase na linguagem e no texto pós-coloniais.

A linguagem enquanto meio pelo qual o poder é exercido faz com que a escrita pós-colonial possa ser definida como aquela que toma para si a língua do centro, adaptando-a para um discurso adequado ao local colonizado. Isso se dá através de dois processos distintos: a ab-rogação e a apropriação. O primeiro termo diz respeito à negação dos privilégios da língua do colonizador, o que envolve uma rejeição do poder metropolitano sobre os meios de comunicação nas (ex-) colônias. É uma recusa às categorias da cultura imperial e seu poder normativo. Para que tal ocorra, há necessidade da ação concomitante da apropriação, ato pelo qual a linguagem é tomada dos seus “proprietários” imperialistas e transformada em ferramenta para expressar experiências culturais as mais distintas.

Pois, em certo sentido, todas as literaturas pós-coloniais são transculturais porque elas negociam um hiato entre “mundos”, um hiato no qual os processos simultâneos de ab-rogação e apropriação lutam continuamente para definir e determinar sua prática. Essa literatura é, desse modo, sempre escrita como resultado da tensão entre a ab-rogação do inglês que fala a partir do centro, e o ato de apropriação que coloca o mesmo inglês sob a influência de uma língua vernácula, [...] ¹²⁹ (T.A.)

As estratégias de apropriação, responsáveis pela distinção cultural dos textos pós-coloniais e pela função interpretativa que confirma essa diferença enquanto fator

¹²⁸ SAID, E. 2008. p. 155.

¹²⁹ For in one sense all post-colonial literatures are cross-cultural because they negotiate a gap between “worlds”, a gap in which the simultaneous process of abrogation and appropriation continually strive to define and determine their practice. This literature is therefore always written out of the tension between the abrogation of the received English which speaks from the centre and the act of appropriation which brings it under the influence of a vernacular tongue, [...] ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. *Op. cit.* p. 38.

determinante na percepção da alteridade latente nos mesmos textos, incluem intrusões editoriais e elementos paratextuais, traduções parentéticas de palavras em forma de glosa, uma fidelidade lexical seletiva composta por palavras não traduzidas, uma fusão de estruturas linguísticas de duas línguas e uma fusão sintática que produz neologismos coloquiais. A variação linguística daí resultante corresponde à função metonímica da linguagem enquanto fator de confirmação de diferenças culturais e, por extensão, da alteridade.¹³⁰ O texto pós-colonial - discurso híbrido, sincrético e marginal - permite uma redefinição cultural e uma reafirmação da condição de alteridade.

Como já vimos, o discurso pós-colonial envolve a escrita e a oralidade, formas de comunicação distintas que concebem a prática e o conteúdo da língua, revelando a vulnerabilidade das sociedades orais. O aspecto paradigmático do oral e o sintagmático da escrita habitam e inauguram esse discurso. O controle dos meios de comunicação, fator fortalecedor da empresa colonial, impôs a autoridade do sistema de escrita, em sociedades ágrafas ou não. A alfabetização, associada à escrita, permitiu uma consciência histórica, composta pelo escrutínio de um passado fixo e pela revelação da natureza totalizante das sociedades orais, que propunha contrapor o histórico e o mítico, o empírico e o mágico. Tal processo envolveu a conquista dos meios de comunicação e a liberação do texto pós-colonial pela apropriação da escrita, possibilitando uma reconstrução do mundo e um processo de auto-afirmação, fundamentais para a resposta ficcional que a periferia sempre almejou diante da hegemonia do centro.¹³¹

As teorias mais recentes a propósito do discurso pós-colonial derivam da apropriação de conceitos pós-estruturalistas contemporâneos. Seu objetivo primeiro é desmontar o discurso colonial e expor a opressão que ele exerce sobre o sujeito colonial, questionando a dominação neocolonial, antes velada pela relação colonizador / pós-colonizado. Sua predileção reside na análise cerrada do embate entre dois discursos e na exposição de como o “neocolonizado” consegue contra-atacar seus antigos mestres.

Homi Bhabha considera a escrita um signo colonial e a discussão pública embutida na capacidade de falar um sinal de civilidade. O momento político de diferença cultural, integrante da problemática que envolve a capacidade colonial de governar, permite que a escrita seja usada como estratégia de controle. Ao tentar estabelecer o modo de discurso governamental, o substituto colonial para a discussão pública democrática é o registro escrito. Porém, entre o signo ocidental e a significação

¹³⁰ *Ibid.* Cap. 2.

¹³¹ *Ibid.* Cap. 3.

colonial ocorre uma “desleitura” que compromete a integridade do registro e uma boa administração, caracterizando uma interpretação e apropriação indébitas daquele signo, instalando uma situação de ambivalência. Assim, ocorre uma cisão entre a enunciação e a duplicidade do discurso colonial que leva a uma incerteza diante da incompatibilidade entre império (colonizador) e nação (colonizado), colocando em julgamento o discurso da civilidade. O registro escrito, dessa maneira, surge como objeto substitutivo e constitui uma estratégia de vigilância. Esse registro possui uma dupla existência na prática discursiva colonial, pois a interpelação do governo ocorre pelo sistema colonial e não pela sociedade. Além disso, o que Bhabha chama de “segunda natureza” da civilidade ocidental - a identificação entre território e povo associada à discussão democrática inerente à sociedade - e o discurso representativo da individualidade liberal ocidental estão ausentes nessa prática. Esse processo de cognição equivocada entre colonizador e colonizado representa uma ameaça à autoridade de controle colonial, exacerbada pela perturbação discursiva causada pelo sujeito do discurso colonial.

O presente colonialista demanda uma estratégia em relação aos sujeitos nativos, a qual se dá por uma narrativa cuja “voz” é a do “eu” legitimada pelo “outro”. Contudo, o “outro” recusa essa demanda, frustrando a estratégia de vigilância e a dominação do indivíduo colonizado, impondo um problema para a representação civil no discurso do colonizador. As respostas nativas transformam a própria demanda narrativa, redirecionando o foco da ordem da civilidade para o significante colonial, e a recusa presente nessas respostas contesta a autoridade colonial e o compromisso civil por ela ambicionado, fazendo com que o sujeito dessa autoridade adote a linguagem da paranoia e opte pela agressão. É esse nativo litigioso o objeto central dos regulamentos coloniais, pois se o poder colonial e seu discurso deixarem de existir, o caos social se instaura por meio do extravasamento de uma civilidade dissimulada criada pela imaginação do colonizador e composta pela imposição da sua cultura (civilidade) e pela aceitação ambígua (dissimulada) pelo nativo.¹³²

A ansiedade pós-moderna de unir o global e o local apresenta um dilema que reside na projeção do espaço internacional sobre um sujeito descentrado - na temporalidade do transicional e na provisoriade do “presente” - e fragmentado. A globalização cultural que carrega essa ansiedade se encontra figurada em entrelugares compostos por espaços e signos intersticiais disjuntivos nos quais emerge um novo

¹³² BHABHA, H. 1998. Cap. V.

sujeito histórico integrante da fase transnacional do capitalismo tardio e cuja totalidade social é irrepresentável. É a temporalidade não sincrônica das culturas nacional e global que cria um terceiro espaço no qual ocorre uma negociação de diferenças marcada pela tensão às existências fronteiriças. A natureza performativa de identidades diferenciais nesse espaço em constante mutação revela não um “eu” ou um “outro”, mas algo além, intervalar. O colapso da temporalidade desse espaço - futuro intersticial entre as exigências do passado e as necessidades do presente - cede espaço para a temporalidade transnacional da cultura, caracterizada por movimentos erráticos e intersticiais. Visto pela perspectiva pós-colonial, o problema do espaço global é transformar a diferença cultural em tradução cultural que se dá nesse entrelugar.

A cultura migrante do “entre-lugar”, a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma “transmissão total do conteúdo”, em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura.¹³³

Essa cultura fronteiriça do hibridismo articula problemas de identificação em uma temporalidade disjuntiva - formada pelo tempo de deslocamento cultural e pelo espaço do intraduzível - e permite que a experiência migrante e transcultural seja traduzida por uma reescrita também disjuntiva. Esse “novo” discurso migrante revela o intersticial, a temporalidade indeterminada intervalar e as condições pelas quais o “novo entra no mundo”, trabalhando a disjunção entre temporalidades culturais e usando a negação cultural como negociação. A tradução cultural, e não a diferença cultural, nega o pressuposto da supremacia cultural e pede uma contextualização específica do espaço que ocupa dentro de uma comunidade cujo território é o da minoria, do diaspórico, do migrante, do refugiado. Lugar onde a comunidade negocia sua identificação coletiva. Na realidade, um “entre-lugar” onde se dá o ato da tradução cultural cujo resultado é o pertencimento à cultura dessas sociedades híbridas (nem “eu” nem “outro”, mas um “novo” ser) que vivem na fronteira e no intervalo, no tempo e no espaço intersticiais.¹³⁴

O hibridismo cultural possibilita o reconhecimento de diferenças sem hierarquia através da redefinição de conceitos como o de culturas nacionais homogêneas, o da transmissão de tradições históricas, o de comunidades étnicas orgânicas e mesmo o de comunidade humana. As culturas pós-coloniais, “traduzindo” o imaginário social da

¹³³ *Ibid.*, p. 308.

¹³⁴ *Ibid.* Cap. XI.

metrópole, revelam o hibridismo cultural das condições fronteiriças. O sujeito híbrido habita a borda da realidade intervalar, negocia e traduz as identidades culturais na temporalidade descontínua e intertextual da diferença cultural. Uma verdadeira cultura internacional só é possível se sua existência for baseada na inscrição e na articulação do hibridismo da cultura. O poder colonial, e seu discurso, é um produto híbrido que se afasta da ordem tradicional da autoridade colonial e da repressão simples das tradições nativas, pois seus textos mistos provocam um deslocamento que leva à divisão do discurso dominante e ao desvio ambivalente do sujeito discriminado. O símbolo da autoridade nacional perece diante do signo híbrido da diferença colonial.¹³⁵

A mímica é uma estratégia eficaz do poder e do saber coloniais e seu discurso é construído em torno de uma ambivalência caracterizada pela representação de uma diferença que é, ao mesmo tempo, uma recusa. É uma “diferença que é quase a mesma, mas não exatamente”. Tal indeterminação representa uma ameaça aos poderes disciplinadores coloniais, desestabilizando a autoridade do discurso colonial. Os mímicos são:

[...] os objetos apropriados de uma cadeia de comando colonialista, versões autorizadas da alteridade. Mas eles são também as figuras de uma duplicação, os objetos parciais de uma metonímia do desejo colonial que aliena a modalidade e a normalidade dos discursos dominantes nos quais emergem como sujeitos coloniais “não-apropriados”. [...] É um desejo que reverte “em parte” a apropriação colonial produzindo agora uma visão parcial da presença do colonizador, um olhar de alteridade que compartilha a acuidade do olhar genealógico que libera elementos marginais e abala a unidade do ser do homem através do qual ele estende sua soberania.¹³⁶

A mímica, produzida no terreno do interdito, é um tipo de discurso colonial enunciado nas entrelinhas, dentro e contra as regras estabelecidas pelo colonizador, problematizando a autoridade. Seu desejo tem objetivos estratégicos que Bhabha chama de “metonímia da presença”, a qual permite uma representação anômala do colonizado - “o Negro Simiesco, o Asiático Dissimulado” - que acaba por confirmar estereótipos de forma camuflada, espécie de semelhança que, apesar de defender a presença, é diferente dela.¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.* Cap. VI.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 133-4.

¹³⁷ *Ibid.* Cap. IV.

6.3) Afinidades eletivas

A crise de identidade do sujeito na contemporaneidade é o ponto culminante de uma evolução que parte do Iluminismo, passando pelo sujeito “sociológico”, e chega ao ser pós-moderno, produto da globalização ocorrida na modernidade tardia. Esse ser, deslocado e descentrado, apresenta-se fragmentado em múltiplas identidades, dependendo do momento que se analisar. O mundo pós-moderno, caracterizado pela descontinuidade, presenciou uma ruptura nos discursos do conhecimento moderno. Os avanços do momento pós-moderno foram devidos ao pensamento marxista, à descoberta do inconsciente por Freud, à linguística estrutural de Saussure, ao surgimento de um novo tipo de poder disciplinador e vigilante proposto por Foucault e à emergência do feminismo.¹³⁸

Devemos, antes de tratarmos das afinidades entre o pós-colonialismo e outros “pós”, sedimentar melhor os conceitos.

A palavra *pós-modernismo* refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou de emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. [...] Pós-modernismo é um estilo de cultura que reflete um pouco essa mudança memorável por meio de uma arte superficial, descentrada, infundada, auto-reflexiva, divertida, caudatária, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre a cultura “elitista” e a cultura “popular”, bem como entre a arte e a experiência cotidiana.¹³⁹ (grifo no original)

A escrita pós-colonial e a teoria literária que quer dela dar conta apresentam intersecções indiscutíveis com movimentos do pensamento europeu, mais especificamente com o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, e são metodológica e conceitualmente dependentes de teorias ocidentais. Estas possuem ferramentas que auxiliam sobremaneira na análise de aspectos cruciais do texto pós-colonial, por mais que o discurso deste tenha se desenvolvido de forma independente em relação à crise epistemológica típica do momento da pós-modernidade. Porém, as teorias europeias não devem ser encaradas como meros contextos para a evolução da teoria pós-colonial; elas são, na realidade, as condições que permitiram o desenvolvimento da teoria pós-colonial na sua forma contemporânea e os determinantes da sua forma e conteúdo.

O pós-estruturalismo, crítica da civilização ocidental e sua dominação embasada pelo binômio "poder / saber", pelo próprio Ocidente, tem como suspeitos habituais o

¹³⁸ HALL, S. 2005.

¹³⁹ EAGLETON, T. 1998. p. 7.

universalismo - pois qualquer postulação universal é normativa e hostil aos desafios da alteridade - e o eurocentrismo, constituindo uma desestruturação da tradição humanista ocidental. A preocupação com a diversidade cultural e com a heterogeneidade do pensamento reforça a recusa à normalidade e o dissenso radical que o pós-estruturalismo propõe.

A valorização humanista, produto final do programa cultural e educacional do Renascimento ("o que se sabe") e da teoria da subjetividade e do saber do Iluminismo ("como se sabe"), carrega em si o pressuposto de que alguns humanos são melhores que outros ("mais humanos"), dependendo das capacidades cognitivas que possuam. O sujeito cartesiano, dono de um saber "completo" e do poder a ele atrelado, entende as coisas através de um narcisismo autoconsciente que, ao omitir o "outro", reduz a alteridade material e a diversidade ininteligível do mundo. O método cognitivo por excelência proposto por Descartes é a matemática; dela resulta a *mathesis*, visão unitária e global na qual se encontra a máxima de que se todas as coisas são conhecidas da mesma forma, elas são virtualmente idênticas. Essa história do "eu" (do "mesmo" detentor da equação "poder + saber"), e seu enfoque excessivamente antropocêntrico, é total e completamente contestada pelo pós-estruturalismo. Ela está também na base do universalismo iluminista kantiano o qual propõe uma evolução do ser, por meio do racionalismo, em direção à maturidade plena. A concepção kantiana de humanidade, prescritiva e normativa, nega a heterogeneidade da natureza humana; seus valores provenientes da historicidade específica europeia e a condição racional inerente à condição de adulto reservam ao "outro" o papel de infantil, fato que confirma e exacerba, por exemplo, a dicotomia colonizador / colonizado (espécie de retomada da relação entre mestre e escravo proposta por Hegel). A cultura colonizada percebe o colonizador como um professor superior e suas motivações pedagógicas nos remetem à obrigação ética do legado iluminista.

Os poderes destrutivos do racionalismo ocidental - ideia que leva à deteriorização progressiva da humanidade, e não à sua emancipação - estão na essência da figura niilista desenvolvida por Nietzsche, cuja crítica aos mitos de origens puras e de progresso revela a deficiência formativa no início histórico das instituições, ideias e conceitos humanistas. São exatamente essas inadequações e paradoxos dos arquivos do humanismo ocidental que estão na origem da filosofia desconstrutiva contemporânea.

Quando a diatribe de Nietzsche sobre as origens e a teleologia do humanismo ocidental é completamente absorvida na temática pós-estruturalista e pós-modernista, ela adquire duas objeções específicas e mais claramente articuladas à teoria de subjetividade epistemológica cartesiana - primeiro, à sua filosofia de identidade, e, segundo, à sua caracterização do saber como um poder sobre a realidade objetiva. Ambas as objeções são especialmente relevantes para os estudos pós-coloniais, pois eles significam a possibilidade de teorizar uma relação ou um diálogo não coercivos com o "outro" excluído do humanismo ocidental.¹⁴⁰ (T.A.)

Michel Foucault, um dos expoentes máximos do pós-estruturalismo, interroga e historiciza a "contingência que nos fez o que somos", processo que libera a alteridade e a diversidade da existência humana. O não pensado no *cogito* cartesiano é o "outro" no racionalismo ocidental, figura que revela a enorme discrepância entre a finitude do pensamento do sujeito racional e a variedade infinita do mundo. Para Foucault, o sujeito cartesiano é a origem da pobreza epistemológica do humanismo ocidental, o qual omite o "outro" e reprime todos os sintomas de alteridade cultural.¹⁴¹

O pós-colonialismo, diante do embate entre os sistemas canônicos do conhecimento e os marginalizados, cooptou a crítica pós-estruturalista aos discursos fundacionais, propondo uma contraposição entre o valor epistemológico do mundo não europeu e a hegemonia ocidental. Ao reconhecer o universalismo espúrio e a pretensão humanista do pensamento ocidental, o intelectual pós-colonial reterritorializa epistemológica e pedagogicamente o mundo não ocidental, provincializando o pensamento europeu feito universal pelo imperialismo. Sua crítica anti-humanista e de oposição objetiva fazer o conhecimento algo mais representativo, intervindo no reino da produção ocidental deste graças à aliança do anti-humanismo pós-estruturalista com as "novas humanidades" às quais o pós-colonialismo pertence.

As estratégias figurativas do modernismo - fragmentação da unidade textual, problematização da questão de gênero e impulso antinormativo - só foram tornadas possíveis graças ao poder assimilacionista do império exemplificado pela apropriação de trabalhos culturais do mundo heterogêneo desvelado pelo colonialismo para fins discursivos e sociais. Assim, seu sucedâneo, o pós-modernismo (enquanto "última estação" do modernismo) e seus dois arquivos (temporal e topológico), deve ser pensado tendo em mente a hegemonia euroamericana da atualidade, cuja afirmação se

¹⁴⁰ By the time Nietzsche's diatribe on the flawed origins and teleology of Western humanism is fully absorbed into the poststructuralist and postmodernist thematic, it acquires two specific and more clearly articulated objections to the Cartesian theory of epistemological subjectivity - first, to its philosophy of identity, and second to its account of knowledge as a power over objective reality. Both of these objections are especially resonant for postcolonial studies, as they hold out the possibility of theorising a non-coercive relationship or dialogue with the excluded "Other" of Western humanism. GANDHI, L. 1998. p. 39.

¹⁴¹ *Ibid.* Cap. 2.

deu pela apropriação do tempo e do espaço. Essa espécie de neouniversalismo permitiu a emergência de culturas marginais, possibilitando a introdução de textos pós-coloniais na episteme europeia. A fratura referencial do pós-modernismo precisa do "outro" pós-colonial, apesar de excluir suas especificidades políticas e culturais, para assimilá-lo em uma problemática rigorosamente euroamericana. Desse modo, as relações da cultura ocidental com o mundo são pautadas por um resíduo modernista (elitista, imperialista e totalizante) e pela assimilação do discurso crítico pós-colonial, proporcionando uma descolonização da mesma.

As estratégias discursivas do pós-modernismo e do pós-colonialismo são semelhantes; já seus fins são distintos. Para o primeiro, a crise que se apresenta é a da representação, e estratégias, tais como o pastiche e a paródia (para Linda Hutcheon, "a forma pós-moderna perfeita"), são utilizadas para desestabilizar o arquivo europeu repressor. Já o pós-colonialismo enxerga a sua crise no potencial descolonizador após a independência e as mesmas estratégias servem para agregar significado na periferia. Contudo, ambos possuem questões em comum no que diz respeito ao caráter transnacional da sua disseminação pelo planeta, ao embate entre autenticidade e simulacro e nos aspectos de representação e referencialidade. A maior diferença entre os dois movimentos reside na agenda política que, no caso do pós-colonialismo, graças à forte motivação política intrínseca ao seu caráter oposicionista, permite ir além dos limites pós-modernos de desconstrução de ortodoxias existentes. O pós-modernismo é politicamente ambíguo, fato agravado pela sua coexistência crítica com dominantes culturais, e representa uma ordem hegemônica que pode desafiar o que possui; daí seu caráter de implosão da cultura ocidental no seio da mesma.¹⁴²

O espaço pós-moderno é o do debate, da citação, do sectarismo, da traição e da reconciliação; unidade, coerência e resolução são ideias alheias a ele. A contestação ao indivíduo unificado e coerente através das estratégias acima, presentes na ficção pós-moderna, equivale à contestação a qualquer sistema totalizante. O sujeito "ex-cêntrico" da pós-modernidade tem sua identidade contextualizada e afirmada por meio da diferença e da especificidade, de acordo com seu gênero, sua classe, sua raça, e assim por diante. Seu discurso - híbrido, heterogêneo, descontínuo, metafórico e rizomático - descentraliza categorias ortodoxas de pensamento e pertence a uma cultura contestatória composta por reações à situação de marginalidade desse sujeito. Os binários habituais

¹⁴² ADAM, I; TIFFIN, H. *Op. cit.*

que ocultam uma hierarquia - "eu" / "outro", centro / periferia -, sempre privilegiando um dos dois lados, são questionados; a equação "ou / ou" passa a ser "e / também". Ser da fronteira e da margem, o "ex-cêntrico" pós-moderno está dentro e fora, situação que permite uma perspectiva diferente, a qual respeita as diferenças e cujo posicionamento duplo, no centro e na periferia ao mesmo tempo, problematiza sua expressão, contextualizando-a na própria situação enunciativa. O discurso desse sujeito nega o aspecto analítico-referencial do modernismo, mostrando-se aberto e plural, além de contrário a qualquer totalidade do ato enunciativo e seus agentes. Seu *locus* de sentido está no ato de enunciação que parte do autor e chega ao leitor através do texto do primeiro. Esse novo modelo discursivo examina as condições de enunciação e leva em consideração os mais variados tipos de restrições que influenciam a sua formação, além de avaliar quais (e como) efeitos são produzidos por qualquer discurso, inclusive o da produção literária.¹⁴³

¹⁴³ HUTCHEON, L. 1991.

7) CHINUA ACHEBE E A FLECHA DE DEUS

7.1) *Omenka / Isinka*

Controvérsias à parte, o impacto de Achebe na cultura literária africana é incontestável. Responsável pela criação do que muitos consideram o "romance africano arquetípico", assim como pela recepção à literatura africana em língua inglesa (basta lembrar o aqui já escrito sobre a *African writers series*) e, sobretudo, pela contribuição à crescente consciência pós-colonial por ocasião da leva de independências no continente, o escritor nigeriano merece o epíteto de "patrono das letras africanas". Espécie de professor e pedagogo, Achebe é partidário de uma arte utilitária cujas obras devem ser permeadas por uma consciência social, seu primeiro e maior objetivo. É o próprio autor - exercendo, de certa forma, o papel que o título lhe confere - que revela a força da nova ficção autóctone, partindo do pressuposto básico de compromisso do autor com o mundo que recria.

Por todo lado novas maneiras de escrever sobre a África têm aparecido, revestindo o continente e sua gente de humanidade, livres finalmente daquelas situações e personagens monolíticos, "nunca completamente humanos", que tinham dominado a escrita europeia sobre a África por centenas de anos. A nova literatura que surgiu tão dramática e abundantemente nos anos 50 e 60 [do século 20] mostrou grande variedade de temas, de estilos e, sejamos francos, de níveis de habilidade e resultado. Mas havia uma linha comum perpassando tudo isso: a linha de uma humanidade compartilhada conectando o autor com o mundo da sua criação; uma sensação de que mesmo nos momentos mais tentadores de grande desilusão com esse mundo, o autor permanece dolorosamente ciente de que ele faz fisicamente parte da mesma humanidade à qual pertencem seus conterrâneos.¹⁴⁴ (T.A.)

Achebe concilia, na sua ficção, dois aspectos centrais das culturas ibo e, por extensão metonímica, africana: a arte chamada *mbari* e o papel fundamental do *griot*. O artista *mbari*, criador de ícones, mantém a tradição por meio de imagens - "deuses, homens, mulheres, crianças, soldados, animais, colheitas, estrangeiros (principalmente europeus), todos sentados" - que são dispostas em uma plataforma central dentro de uma cabana de lama, representando a força da ancestralidade no pensamento

¹⁴⁴ Everywhere new ways to write about Africa have appeared, reinvesting the continent and its people with humanity, free at last of those stock situations and stock characters, "never completely human", that had dominated European writing about Africa for hundreds of years. The new literature that erupted so dramatically and so abundantly in the 1950s and 1960s showed great variety in subject matter, in style of presentation and, let's face it, in levels of skill and accomplishment. But there was one common thread running through it all: the thread of a shared humanity linking the author to the world of his creation; a sense that even in the most tempting moments of grave disappointment with this world, the author remains painfully aware that he is of the same flesh and blood, the same humanity as its human inhabitants. ACHEBE, C. 2001. p. 49.

fenomenológico dos ibos. Nos romances de Achebe, - *A flecha de Deus* não é exceção - os sacerdotes, representantes dos antepassados no *sasa*, sempre exercem suas atividades por trás de máscaras criadas por esse artista que, escondendo a face humana, carregam as imagens das entidades evocadas.

Foi nos primeiros anos da sua formação que Achebe entrou em contato, como alternativa à educação regular, com essa arte engajada em celebrar a vida por intermédio da representação e apropriação da cultura africana, cujo objetivo é invocar proteção dos deuses às próprias pessoas que os criaram.¹⁴⁵ Essa "volta da celebração" tem por objetivo recolocar em destaque o africano no seu próprio continente, posição colocada em questão pelo processo colonizador. No entanto, essa atitude não significa uma glorificação ou aprovação do passado resgatado, e sim a constatação, habitualmente crítica, da relevância da cultura autóctone para a arte que dela provém, cultura esta previamente relegada a um plano inferior pelos europeus.¹⁴⁶

Imerso no seu mundo, Achebe recria a língua do colonizador ao aliar elementos da tradição literária africana tais como provérbios e coloquialismos da convivência diária, atitude que nos remete à figura do *griot*. Este, e as castas a ele relacionadas, é quem carrega consigo os valores tradicionais, repositório da arte ancestral e da memória.

[...] o *griot* é um organizador e ator divertido da música e de outras artes recreativas. Contudo, mesmo enquanto divertindo outros, há sempre uma oportunidade para ele destacar os males do indivíduo ou da comunidade por meio de um gênero híbrido que pode ser tanto satírico quanto laudatório, além de adequado para expor os fatos. São estes os atributos do *griot* encontrados nos escritos de Chinua Achebe, [...] Isso evoca claramente a questão da estética, da didática e do compromisso, presentes todos na essência das preocupações de Achebe [...].¹⁴⁷ (T.A.)

Desse modo, Achebe desenvolve sua ficção optando pela combinação entre uma forma baseada na estética do artista *mbari* e um conteúdo semelhante ao do *griot*, mantendo o significado espiritual e social da arte, sem menosprezar o seu valor enquanto entretenimento.

¹⁴⁵ ACHEBE, C. 2012. p. 18-9.

¹⁴⁶ ACHEBE, C. 2009. p. 120-1.

¹⁴⁷ [...] the *griot* is an organizer, entertainer and performer of music and other recreative arts. Yet, even while entertaining there is always for the *griot* an opportunity to highlight the ills of the individual or the community by means of a composite genre which can be both satirical and laudatory and well suited to expose facts. It is these attributes of the *griot* that are found in Chinua Achebe's writings, [...] This clearly evokes the question of aesthetics, didacticism, and commitment, all of which are at the core of Achebe's concern [...]. EMENYONU, E.N.; UKO, I.I. 2004. p. 33.

A África de Achebe é um continente em transição. Esta pode ser reconhecida na passagem de uma Era da Sabedoria, quando o conhecimento ancestral era transmitido oralmente, à outra, a da Informação, momento marcado pela ênfase na novidade, no progresso e na relativa contestação a tudo que é "velho", ou seja, a tudo que diz respeito ao passado. A natureza específica da ficção de Achebe corresponde à interpretação histórica da cultura dos ibos (etnia à qual pertence o autor) quando da transição para o século XX. O choque cultural que se segue ao encontro colonial é representado ficcionalmente por meio de personagens habitualmente descritos como heróis trágicos - figuras isoladas, bodes expiatórios da História - que tentam sobreviver no "novo" mundo onde o aspecto comunitário das sociedades tradicionais africanas se vê ameaçado por um individualismo alienígena à cultura autóctone. Este é o assunto preferencial dos chamados "romances históricos" de Achebe que constituem a primeira fase criativa do autor e que podem ser lidos como uma resposta africana "urbana" ao modernismo eurocêntrico.

Há, assim, duas fases na carreira de Achebe como romancista. Os romances históricos misturam elementos dos gêneros orais, especificamente a tradição heroica e os mitos associados aos ritos de passagem e aos rituais de purificação, com as convenções realistas do gênero romance. Essa mistura de gêneros pode ser descrita como transicional, já que os temas e o espaço dos romances urbanos não requerem a apropriação significativa de gêneros precedentes, muito embora romancistas da vida urbana possam se voltar a esses elementos por razões figurativas ou simbólicas. A mistura de gêneros representa a fidelidade de Achebe ao seu ponto de vista contemporâneo e ao seu objeto histórico.¹⁴⁸ (T.A.)

Outro aspecto central da poética de Achebe, resultado da constatação de que a degradação do sujeito colonizado e a catalepsia histórica inerente ao mesmo são aspectos do dilema da prática colonial, corresponde à preocupação do autor em recuperar a dignidade da sua gente diante do desastre causado na psique africana pela mesma práxis. Tal recriação se dá pela ficcionalização do passado através da representação realista do mesmo, atitude coerente com a responsabilidade social que Achebe identifica no ofício de escritor e a necessidade premente em contrapor a ficção à ideologia colonial. "Está claro para mim que um escritor africano que tente evitar as

¹⁴⁸ There are thus two phases in Achebe's career as a novelist. The historical novels mix the narrative elements of oral genres, specifically the heroic tradition and the myths associated with rites of passage and cleansing rituals, with the realist conventions of the novel form. This mixing of genres may be described as transitional, since the themes and setting of the urban novels do not require the appropriation of the older genres in any significant manner, although novelists of city life can return to these older elements for figurative or symbolic uses. The mixing of genres is Achebe's fidelity to both his contemporary point of view and his historical subject. IRELE, A. 2009. p. 43.

grandes questões sociais e políticas da África contemporânea acabará sendo completamente irrelevante [...]."¹⁴⁹ (T.A.)

Nesse sentido, o escritor alia o ontológico ao ambiente histórico e social no desenvolvimento dos seus personagens, os quais representam as tensões e contradições entre eles próprios e a sociedade a que pertencem, reforçando o cunho antropológico da poética em análise. Ao herói ossificado pelos valores tradicionais Achebe reserva a possibilidade de mudança e assimilação como estratégias de sobrevivência em uma sociedade em profunda transformação, ou, o que é mais comum nos seus enredos, um final trágico.

Os romances de Achebe podem ser vistos como produtos de um conflito entre um desejo em manter os valores tradicionais, representado pelos personagens ossificados, e o reconhecimento, manifestado na adaptabilidade da sociedade, de que mudança e assimilação são absolutamente necessários para a sobrevivência. [...] a queda desses heróis através da sua petrificação e a disposição da sociedade em se adaptar representam o reconhecimento de Achebe de que os valores desejados estão calcificados, de que eles não são mais viáveis. No entanto, a degeneração progressiva da comunidade de um romance a outro demonstra a sua [do autor] consciência da desorientação, incoerência, corrupção e ausência de direção que caracterizam todas as sociedades colonizadas e pós-coloniais. [...] O conflito entre a necessidade de mudar e o desejo em conservar o passado constitui a ambivalência e a natureza problemática da nostalgia de Achebe. O conflito entre um "homem como ser social" e um "homem como indivíduo" é, está claro, também atribuível à tensão causada pela transição de uma cultura tradicional, mais comunitária, à outra que valoriza o individualismo.¹⁵⁰ (T.A.)

Dos valores ocidentais que impulsionaram essa transição, o cristianismo, representado pelo discurso de cunho catequista dos missionários europeus, surge como o tema preferencial de Achebe no intuito de revelar a gênese de uma nova sociedade, a qual é caracterizada por uma situação de alteridade ilustrada pela batalha teológica travada entre duas cosmogonias bastante distintas.

O sucesso fenomenal do Ocidente na maestria do mundo natural é um dos fatos dominantes da história moderna. É simplesmente natural atribuir esse brilhante resultado aos valores que regem o Ocidente, e também apoiar esses valores diante do mundo inteiro não somente como tais, mas

¹⁴⁹ It is clear to me that an African creative writer who tries to avoid the big social and political issues of contemporary Africa will end up being completely irrelevant [...]. ACHEBE, C. 1976. p. 113.

¹⁵⁰ Achebe's novels can be seen as products of a conflict between the desire to retain traditional values, represented by the ossified characters, and the recognition, manifested in the adaptability of society, that change and assimilation are absolutely necessary for survival [...] the fall of these heroes through their petrification and society's willingness to adapt represent Achebe's recognition that the desired values are calcified, that they are no longer viable. Yet the progressive degeneration of community from novel to novel demonstrates his awareness of the disorientation, incoherence, corruption and lack of direction that characterizes all colonized and postcolonial societies. [...] The conflict between the need to change and the desire to conserve the past constitutes the ambivalent and problematic nature of Achebe's nostalgia. The conflict between man-as-social-being and man-as-individual is, of course, also attributable to the tension caused by the transition from a traditional, more communal culture to one that valorizes individualism. JANMOHAMED, A.R. *Op. cit.* p. 182-3.

como os valores *corretos*. Por todo canto o resto do mundo tem sido crescentemente inclinado a ser persuadido. De tempos em tempos, na vida assim como na literatura, vozes de dúvida têm também sido ouvidas.¹⁵¹ (itálico no original) (T.A.)

Ao contrário do que ainda tentam fazer crer os detratores do continente africano, já havia, antes da chegada do branco, uma elaborada estrutura religiosa em íntima relação com um sistema administrativo e social, garantindo justiça e estabilidade e determinando regras de conduta. A crença nos ancestrais, a família, os grupos de mesma linhagem, os grupos etários, o conselho de idosos e os sumos sacerdotes garantiam uma estabilidade repleta de segurança. Profundamente democrático (malgrado o tom anacrônico da expressão), esse sistema permitia a resolução de todo e qualquer problema através de discussões entre todos os integrantes das comunidades que se prolongavam até que um consenso fosse atingido. Além disso, a crença na prevalência do grupo sobre o indivíduo evitava tentativas despóticas, explicando a ausência da necessidade de um poder central onipotente de caráter individualista.¹⁵² Obviamente, a chegada dos europeus mudou esse cenário.

Antes mesmo que os administradores coloniais criassem uma nova ordem social e política, foram os missionários que, na ânsia de converter os pagãos, prepararam o terreno para a ocupação definitiva das então colônias africanas. A "arma" usada pelos "novos cruzados" foi um discurso caracterizado por uma linguagem de escárnio que ridicularizava os deuses pagãos, de refutação ou redução sistemática de qualquer valor atribuído aos negros, e de demonstração no sentido de confirmar a regra da ortodoxia cristã que correlacionava a fé ao conhecimento da "única" verdade.¹⁵³ A conversão praticada pelos missionários - na realidade, uma "salvação espiritual de selvagens" praticada até pelo menos o terceiro quarto do século XIX - não proporcionou aos africanos nenhum tipo de autonomia religiosa, pois a hierarquia criada reservava a estes uma posição de subordinados. Ao invés de empregar um "modelo de autonomia" - no qual os conversos, após cuidadosa preparação, pudessem ser capazes de resolver seus próprios problemas, tornando a presença dos europeus irrelevante - os missionários acabaram optando por um "modelo de ajuda", reservando aos africanos a posição de

¹⁵¹ The phenomenal success of the West in the mastery of the natural world is one of the dominant facts of modern history. It is only natural to attribute this dazzling achievement to the ruling values of the West, and also to hold these values up to the rest of the world not just as values but as the *right* values. By and large the rest of the world has been increasingly inclined to be persuaded. But from time to time, in life as in literature, voices of doubt have also been heard. ACHEBE, C. 1990. p. 50.

¹⁵² PALMER, E. *Op. cit.* p. 66.

¹⁵³ MUDIMBE, V.Y. *Op. cit.* Cap. III.

meros receptores de benesses, o que acabou por atrofiar qualquer intenção de autonomia que pudesse existir nas hostes pagãs.¹⁵⁴ Essa hierarquia só fez agravar a situação de alteridade que a própria ideia de uma religião "correta" criou. Assim, vejamos como o *omenka* (mestre artista) exerce seu *isinka* (propósito artístico) ao trazer à luz do dia sua poética.

7.2) *A flecha de Deus: resistência pós-colonial*

Espaço ficcional onde o enredo do terceiro romance de Achebe se desenvolve, Umuaro, conjunto de seis aldeias - Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuezeani, Umuogwugwu e Umuisiuzo -, é cria da necessidade e símbolo da coesão comunitária na África.

Num passado muito remoto, quando os lagartos ainda eram poucos e estavam dispersos, as seis aldeias [...] viviam como povos diferentes, e cada uma delas adorava sua própria divindade. Nessa época, os soldados mercenários de Abam costumavam atacar na calada da noite, incendiar as casas e levar homens, mulheres e crianças como escravos. As coisas estavam tão ruins para as seis aldeias que seus líderes se juntaram para se salvar. Eles contrataram uma forte equipe de curandeiros para pôr as aldeias sob uma divindade comum. Este deus, convocado pelas seis aldeias, foi chamado de Ulu. [...] As seis aldeias tomaram o nome de Umuaro, e o sacerdote de Ulu tornou-se o seu sumo sacerdote. Daquele dia em diante, nunca mais foram derrotadas por nenhum inimigo.¹⁵⁵

O excerto transcrito revela técnicas narrativas que nos remetem às do *griot*. À fórmula de abertura desse trecho do romance - "Num passado muito remoto..." - segue-se um breve relato sobre as agruras sofridas pelas aldeias antes da sua união, reforçando a prevalência das comunidades sobre os indivíduos no tecido social africano. Além disso, a repetição - técnica mnemônica própria da transmissão oral - é representada pela expressão "as seis aldeias", espécie de mantra que causa na audiência (leitor) uma sensação de pertencimento a um mundo no qual, graças à visão premonitória dos seus curandeiros, a segurança é garantida pela união.

No entanto, no que se refere às mesmas técnicas, o uso de provérbios é, por vezes, desproporcional. A pleora de ditos populares compromete o ritmo da narrativa e cria um estranhamento que não colabora - ao contrário do que poderia ser a intenção do narrador - para que tal opção reforce o caráter "africano" das poéticas em questão. Alguns trechos sugerem simplesmente algo próximo a ilustrações que pouco

¹⁵⁴ TÁÍWÒ, O. *Op. cit.* p. 50-61.

¹⁵⁵ ACHEBE, C. 2011. p. 26-7. Todas as citações seguintes, referentes ao romance em análise, são extraídas da edição destacada nesta nota e identificadas pelos números das páginas (entre parênteses) a elas correspondentes.

contribuem à fruição estética do texto. Aliás, o próprio Achebe (como visto em nota do presente capítulo) reconhece que os valores tradicionais, aqui representados pelos provérbios, "estão calcificados", e o narrador - eco do autor implícito - evoca essa "natureza problemática da nostalgia" da poética em análise ao listar, um após o outro, provérbios vários.

- Quando um aperto de mão passa do cotovelo, torna-se outra coisa. O sono que dura de um dia de mercado para outro transforma-se em morte. O homem que aprecia a carne do carneiro sacrificado num funeral, por que se recupera quando a doença o visita? A poderosa árvore cai e os pequenos pássaros se espalham pelo mato ... O pequeno pássaro que pula do chão e vai aterrissar no formigueiro pode não sabê-lo, mas continua no chão ... Uma cobra comum que o homem vê completamente sozinha pode tornar-se um jiboia a seus olhos ... A própria Coisa que mata a Ratazana Mãe está sempre lá para assegurar-se de que os filhotes desta nunca abram os olhos ... O menino que insiste em perguntar a seu pai o que aconteceu, antes de ter força suficiente para vingá-lo, está pedindo para ter o mesmo destino ... O homem que subestima a doença que o Macaco teve deve pedir para ver os olhos com que ficou a sua enfermeira depois de soprar a fogueira do enfermo ... Quando a morte quer levar um cachorrinho, evita que ele cheire até mesmo excremento ... (p. 326-7)

Assim como Umuaro, uma divindade, Ulu, é um produto artificial; pois não são os deuses que dão existência aos homens, sendo sim por estes criados de acordo com as suas necessidades. Configura-se já uma diferença fundamental entre as crenças africanas e o cristianismo. Não há um Deus onipotente, "criador do céu e da terra", mas sim uma entidade que carrega o poder dos ancestrais, sendo evocada pelos sacerdotes quando há qualquer ameaça à comunidade. Em *A flecha de Deus*, "romance de conflitos", o personagem protagonista é precisamente o sumo sacerdote de Ulu: Ezeulu. Responsável pelas atitudes que desencadeiam a trama principal do enredo, é ele quem possui a "visão" que acompanha a intimidade com a entidade reinante, além de ser o centro do triângulo cujos vértices são representados por outros personagens (ou grupo deles) com os quais Ezeulu entra em choque; representação ficcional da alteridade que seguiremos analisando.

Personagem ambíguo - nem homem, nem espírito; "aliado" de Winterbottom e, ao mesmo tempo, personagem que, através dos seus ardis, procura fazer frente (aspecto importante na poética de resistência de Achebe) à estrutura colonial da qual o inglês é o representante máximo em Umuaro -, Ezeulu tenta garantir a legitimação da sua autoridade diante das várias relações progressivamente reveladas pela narrativa. Há conflito entre aldeias que compartilham um passado de caráter beligerante, entre o poder tradicional e a administração branca e entre a religião autóctone e o cristianismo (dicotomia que permeia o grosso da narrativa, sendo fator desencadeante das outras

contraposições). No entanto, o impasse de maior monta, devidamente explorado pelo narrador onisciente, é o que se passa com Ezeulu no que diz respeito às suas inclinações pessoais com relação ao poder, religioso e secular, postas em cheque diante dos "desejos" da entidade que representa e das suas obrigações com a comunidade.

Sempre que Ezeulu pensava na imensidão de seu poder sobre o ano e as colheitas - e, portanto, sobre as pessoas -, ficava imaginando se aquilo era real. Era verdade que dava nome ao dia do Festival das Folhas de Abóbora e também ao Festival do Novo Inhamé; porém não escolhia o dia. Seu poder não ultrapassava o poder de uma criança sobre um bode que lhe pertencia. [...] Não! O sumo sacerdote de Ulu era mais do que isso; devia ser muito mais do que isso. Se ele se recusasse a nomear o dia da festa, não haveria festival - não haveria nem plantio nem colheita. Mas como poderia ele se recusar? Nenhum sumo sacerdote jamais o fizera. Portanto, era uma coisa que não podia ser feita. Ele, pelo menos, não ousaria. (p. 10)

O leitor atento percebe, mesmo estando no princípio do romance, que Ezeulu não só estranha o poder a ele atribuído pelo cargo que possui como também parece questionar, tendo em mente o perigo representado pelo homem branco e quais atitudes seriam as mais adequadas para fazer frente ao mesmo, a obrigatoriedade inquestionável das suas atribuições religiosas. Ezeulu, pragmático e atento aos humores dos que o rodeiam, opta por romper as limitações impostas por Ulu - contrariando o que ele próprio pensava ser impossível-, decisão que vai selar seu destino trágico. A dualidade do sacerdote - metade homem, metade espírito -, símbolo de um aspecto fundamental dos hábitos da sua etnia, vai determinar suas atitudes com o objetivo de controlar o presente e antecipar os eventos do futuro próximo.

O pragmatismo de Ezeulu responde pela sua decisão em enviar um dos seus filhos ao centro da estrutura missionária, o que desencadeia a primeira série de relações conflitantes representadas ao longo do romance.

- Escute o que eu lhe direi agora. Quando um aperto de mão vai além do cotovelo, sabemos que ele se tornou outra coisa. Fui eu quem o mandou juntar-se àquela gente, por causa de minha amizade com o homem branco, Wintabota. Ele pediu-me que lhe enviasse um de meus filhos, para aprender as maneiras de seu povo, e eu concordei e escolhi você. (p. 24)

Ciente da benignidade questionável do colonizador, representada pelo provérbio no trecho transcrito, e impotente diante do novo estado das coisas, Ezeulu exerce um papel que se aproxima ao da civilidade dissimulada preconizada por Homi Bhabha. Sua intenção real só é muito mais tarde revelada na narrativa, por ocasião de um diálogo travado entre ele e um dos seus raros amigos, quando as consequências deletérias do seu ato já se fazem sentir no seio da sua comunidade.

- Não me faça rir - disse ele. - Se alguém chegar para você e disser que Ezeulu mandou o filho para uma estranha religião, a fim de agradar outro homem, o que você lhe dirá? Eu digo: não me faça rir. Você quer que lhe diga por que mandei meu filho? Então escute. Uma moléstia que nunca foi vista antes não pode ser curada com as ervas de todos os dias. Quando queremos fazer um sacrifício, procuramos um animal cujo sangue esteja à altura do poder que desejamos convocar [...] Em alguns casos, no entanto, nem mesmo um touro servirá: então recorreremos a um ser humano. Você acha que é o som do grito de morte gorgolejando através do sangue que queremos ouvir? Não, meu amigo. Nós fazemos isso porque alcançamos o limite final das coisas [...] Nossos antepassados nos disseram que pode até acontecer a uma infeliz geração que ela seja empurrada além do limite das coisas e suas costas sejam quebradas e penduradas por cima de um fogo. Quando isso acontecer, ela poderá sacrificar o seu próprio sangue. (p. 192)

Ezeulu reconhece o caráter urgente da situação criada pelo encontro colonial - "moléstia que nunca foi vista" -, e, com a benção da sabedoria ancestral, expõe o próprio sangue aos perigos de uma posição limítrofe que, embora exemplifique os perigos da assimilação, deve ser enfrentada para que a resistência almejada seja efetiva. Porém, a opção por um dos seus vários filhos, Oduche, prepara o terreno para que a teia de intrigas dentro do próprio meio familiar de Ezeulu seja explorada pelo narrador. Ademais, a possibilidade de erro na escolha, assim como o aspecto ambíguo da mesma, dá força à criação de um personagem cuja complexidade corresponde à difícil tentativa de fazer frente à ruína eminente de um passado reconfortante e seguro.

Sua mente voltou-se [...] para a nova religião. Não estava seguro sobre o que fazer com ela. No início, pensara que, como o homem branco chegara com grande poder e conquista, era necessário que algumas pessoas aprendessem os atributos da divindade deles. Por isso, concordara em enviar seu filho, Oduche, para aprender o novo ritual. Também queria que ele aprendesse a ciência do homem branco, pois Ezeulu não ignorava, pelo que vira de Wintabota e pelas histórias que ouvira de seu povo, que o homem branco era muito sábio. [...] Ezeulu já havia falado severamente com seu filho, que estava ficando, cada dia, mais estranho. Talvez fosse chegado o tempo de trazê-lo para casa novamente. Mas o que aconteceria se, tal como muitos oráculos profetizaram, o homem branco tivesse vindo para assenhorear-se da terra e governá-la? Neste caso, seria mais sábio ter um homem de sua família do lado de lá. (p. 64)

Oduche esbanja orgulho por ter sido escolhido para ser os olhos de (Eze)Ulu no meio cristão, apesar da resistência de sua mãe - posição neutralizada por Ezeulu quando este faz valer seu papel no meio patriarcal e polígamo onde vivem-, e da inveja dos seus irmãos. Segundo a tradição, todos os sumos sacerdotes de Ulu tinham tido um único filho ao longo de várias gerações, decisão artificialmente conciliadora do deus que é recuperada pelo narrador no intuito de dar verossimilhança ao fato de Ezeulu ter que fazer distinções, antes impensáveis, entre os seus. Obika, Edogo e Nwafo, seus outros filhos homens, são preteridos em favor de Oduche. As razões para tal não são explicitamente esclarecidas, mas uma cena parece sugerir que a cegueira de Ezeulu

causada pela sua obsessão em confirmar a precedência do seu deus faz com que a sua escolha a favor de Oduche tenha sido talvez descuidada.

Embora fosse um menino, Nwafo tinha a mente de um adulto; era capaz de dizer quando alguém olhava para ele com um olho bom ou com um olho mal. [...] À medida que a noite se aproximava, à mente de Nwafo voltou o pensamento que o estivera preocupando desde o dia anterior. O que aconteceria à lua nova? Ele sabia que seu pai estivera esperando por ela antes de ir embora. Será que ela o seguiria até Okperi ou esperaria pelo seu regresso? Se ela aparecesse em Okperi, com que gongo de metal Ezeulu a receberia? [...] Enquanto a noite caía, Nwafo ocupou o lugar onde seu pai sempre se sentava. E não teve de esperar muito tempo: logo viu a jovem e estreita lua. Parecia mesmo muito estreita e relutante. Nwafo pegou o *ogene* [agogô de uma só campânula¹⁵⁶] e fez um gesto como se fosse tocá-la, mas o medo fez sua mão estacar. (itálico no original) (p. 237-8)

Desse modo, apesar da maturidade precoce de Nwafo e da sua familiaridade - assim como o seu respeito - com as coisas inerentes ao ofício de sacerdote, chegando a agir como seu próprio pai faria em situação semelhante, o mais jovem dos irmãos é relegado a um segundo plano. Oduche é o escolhido, é fato. No entanto, a desleitura que o menino faz da nova religião, assumindo uma postura por demais ortodoxa para um convertido - daí estar "ficando, cada dia, mais estranho"-, só faz agravar o aspecto obscuro e aparentemente incompreensível das atitudes de seu pai, personagem vítima também da mesma falta de familiaridade com os hábitos dos novos donos do poder. A já aludida desleitura surge com frequência, aprofundando o abismo entre as culturas em choque. Em momento de raro humor, Ezeulu trai sua aparente segurança diante do desconhecido, confirmando a conexão indissolúvel entre o conhecimento e o poder.

- Quando estava em Okperi, vi um jovem branco que era capaz de escrever no seu caderno com a mão esquerda. De seus atos, pude perceber que ele tinha muito pouco juízo. Mas ele tinha poder. Podia gritar na minha cara. Podia fazer o que quisesse. Por quê? Porque podia escrever com a mão esquerda. Foi por isso que o chamei. Quero que aprenda e domine o conhecimento desse homem tão bem que, se você for subitamente despertado do sono e lhe perguntarem que conhecimento é esse, você saberá responder. Você deverá aprender tudo, até que possa escrever seja o que for com a mão esquerda. (p. 271)

Oduche procura afirmar suas boas intenções para com os missionários responsáveis pela sua conversão -e, é claro, suas obrigações para com o pai ardiloso - ao matar, instigado pelos mesmos cristãos que lhe sugerem o nome significativo de Pedro para selar o seu batismo, uma jiboia por asfixia. Esta, óbvia alusão à serpente edênica do cristianismo, é propriedade e símbolo de Idemili, entidade protetora de uma das vilas

¹⁵⁶ Os significados dos termos nativos utilizados pelo narrador são extraídos do glossário ao final da edição escolhida, elemento paratextual habitual nas obras literárias africanas.

que compõem Umuaro. Assim, o que parecia ser uma questão nuclear concernente ao meio familiar do sacerdote, passa a ser objeto de atrito entre as comunidades, abalando o equilíbrio - artificial, é verdade - que até então imperava.

Moses Unachukwu, "o primeiro e o mais famoso convertido de Umuaro", é o personagem que faz um contraponto preciso com o inexperiente e confuso Oduche, simbolizando uma via possível aos africanos afetados pela nova religião. É ele quem adverte Oduche da inadequação das suas ações - sem conseguir, no entanto, com que o menino mude de ideia -, além de ser aquele que tenta sobrepor uma atitude sincrética à ortodoxia dos missionários europeus.

- Eu estive na nascente desta nova religião e vi com meus próprios olhos os brancos que a trouxeram. Por isso, quero dizer-lhe agora que não serei desviado por estranhos que resolvem chorar mais alto que os donos do cadáver. O senhor não é o primeiro professor que eu vi; o senhor não é o segundo; o senhor não é o terceiro. Se o senhor for sábio, encarará o trabalho que eles me mandaram fazer aqui e tirará sua mão da jiboia. O senhor pode dizer que eu o avisei. [...] Se o senhor quiser fazer seu trabalho aqui, o senhor ouvirá o que eu disse, [...] Voltou-se para Oduche: - Você poderá ser chamado de Pedro, ou poderá ser chamado de Paulo ou Barrabás; isso não me comove nem um pouco. E não tenho nada a dizer a um mero garoto, que deveria estar apanhando nozes de palma para sua mãe. Mas, desde que você se tornou também nosso professor, deverei esperar pelo dia em que terá coragem de matar a jiboia em Umuaro. O covarde pode cobrir o chão com sua palavras, porém quando chega o momento de lutar ele foge. (p.74-5)

Fluente na língua do homem branco, Moses é carpinteiro, profissão aprendida na juventude com o apoio de missionários, e sua adesão à religião cristã se dá após ter presenciado a força bruta do colonizador por ocasião de uma expedição militar. Certo da impossibilidade de fazer frente a algo tão poderoso e devidamente convertido, Moses chega a interpretar sua ausência de Umuaro, durante o seu período de iniciação, "como um paralelo à de Moisés, do Velho Testamento, no Egito". Ele sabe o que está fazendo quando repreende Oduche, pois, sendo originário da aldeia de Umuaro na qual Idemili é a divindade protetora, ele prevê as consequências inevitáveis de tal ato. Personagem secundário - muito embora bastante emblemático, se considerarmos as conotações religiosas tanto do seu nome quanto da sua trajetória -, a importância de Moses para o narrador reside no fato de ele servir como uma alternativa às atitudes impensadas e inconsequentes do filho de Ezeulu - acrescentando peso à tendência sincrética que apresenta -, assim como uma "voz" que tenta, exatamente por conhecer as artimanhas do homem branco e dos seus mais variados tipos de "armas", sugerir uma contemporização entre grupos que individualmente não possuem a força necessária para resistir, mas que assim conseguiriam se não estivessem imersos nas suas brigas internas pelo poder. Este é o estopim que detona o segundo grupo de dicotomias beligerantes do

romance. O discurso intersticial, híbrido e conciliatório de Moses não é suficiente para frear as ambições de Ezeulu, assim como a de seus detratores.

Sim, era verdade que o sumo sacerdote deveria pôr-se na frente e enfrentar o perigo antes que atingisse seu povo. Essa responsabilidade lhe era imposta por seu sacerdócio. Fora assim desde o primeiro dia, quando as seis aldeias sitiadas se juntaram e disseram ao ancestral de Ezeulu: "Vós levareis esta divindade para nós". A princípio, ele estava com medo. Que poder tinha ele em seu corpo para carregar tão poderoso perigo? Mas seu povo cantava seu apoio atrás dele, e o homem da flauta virava a cabeça. Então seu antepassado ajoelhou-se com os dois joelhos, e sua gente colocou a divindade sobre sua cabeça. Ele levantou-se e foi transformado num espírito. Seu povo continuou a cantar atrás dele, e ele caminhou para frente, em sua primeira e decisiva viagem, forçando até os quatro dias no céu a lhe darem passagem. (p.270-1)

A cerimônia de consagração de um dos seus antepassados, lembrada em flashback por Ezeulu, carrega a força de um ritual que não deixa dúvidas com relação ao valor e respeito que a comunidade dedica a tal ser / espírito. Quebrar um ciclo tão importante não é decisão que se toma gratuitamente. No entanto, as razões de Ezeulu não ficam completamente claras quando ele impõe às aldeias, de forma despótica, o poder indiscutível de Ulu sobre as outras entidades de Umuaro. Podemos conjecturar que o sumo sacerdote estivesse sofrendo de algum mal psíquico; afinal, há relato de que sua mãe sofrera de ataques de loucura (p. 253). Mas a narrativa sugere que Ezeulu esteve lúcido até quase o final - pois a demência só atinge o sumo sacerdote nos seus últimos dias, poupando-o da humilhação do desfecho do enredo -, seguindo à risca todos os rituais e servindo de catalisador entre sua aldeia e as outras integrantes de Umuaro, e entre estas e o homem branco e sua administração. Logo, resta-nos a possibilidade mais provável de que as intrigas acabam se instalando por razões bastante prosaicas, consequentes a situações prévias mal resolvidas que surgem como resultado da desestruturação causada nas comunidades em questão pela chegada da "missão civilizadora". O que nos parece ser relevante em tal afirmação é que o narrador não pretende transmitir ao leitor a ideia de um passado idílico no qual todos viviam em completa harmonia, o que, como já sabemos, seria falso. Da mesma forma, a culpa pela "ruína do mundo" não recai somente sobre os ombros do colonizador, muito embora ele seja a representação da causa primeira da tal transformação. Realmente, a imparcialidade desse narrador levanta questões bastante semelhantes às aqui propostas.

Toda vez que orava por Umuaro, a amargura crescia em sua boca. Uma grande divisão se produzira nas seis aldeias, e seus inimigos tentavam responsabilizá-lo por isso. Por que razão? Porque ele dissera a verdade diante do homem branco. Porém, como poderia um homem que levava o cajado sagrado de Ulu saber que uma coisa era mentira e não dizê-lo? Como poderia ele deixar de contar a história tal como a ouvira de seu próprio pai? Até mesmo o homem branco,

Wintabota, compreendera, embora ele viesse de uma terra que ninguém conhecia. Ele chamara Ezeulu de a única testemunha da verdade. Isso era o que aborrecia seus inimigos: que o homem branco viera de tão longe para contar-lhes a verdade que eles sabiam, mas que detestavam ouvir. Era um augúrio da ruína do mundo. (p. 14-5)

A aparente sinceridade de Ezeulu não deixa de ter respaldo na trama. O seu primeiro contato com os brancos se dá graças a uma disputa de terras entre Umuaro e Okperi na qual Ezeulu, interpelado pelo capitão Winterbottom¹⁵⁷, sugere ao estrangeiro dar ganho de causa à aldeia rival, no que ele é devidamente respeitado. Desse modo, Ezeulu pensa ser essa "amizade" com o homem branco a origem das desavenças entre as aldeias. Por outro lado, um dos anciãos de Umuaro, Nwaka, revela outro aspecto da querela.

- Não temos briga com Ulu. Ele ainda é nosso protetor, [...]. Eu não verei, todavia, com esses olhos que são meus, o sacerdote dele impondo-se como senhor sobre nós. Meu pai disse-me muitas coisas, mas ele nunca disse que Ezeulu era rei de Umuaro. Quem é ele, afinal de contas? [...] Desde quando Umuachala tornou-se cabeça das seis aldeias? Todos nós sabemos que foi o ciúme entre as grandes aldeias que as fez conceder o sacerdócio à mais fraca. Nós saberemos lutar pelas nossas terras e contra o desprezo que Okperi tem por nós. Não devemos escutar ninguém que esteja tentando nos assustar com o nome de Ulu. (p. 44-5)

O tom conciliador - "Não temos briga com Ulu." - da declaração de Nwaka é compatível com o que é sabido sobre as diferenças entre os ibos e as outras etnias que formam a atual Nigéria, no sentido de confirmar a ojeriza deste grupo com relação a qualquer tentativa de poder absoluto na comunidade - "[...] o sacerdote dele impondo-se como senhor sobre nós". Porém, seu apelo pela estabilidade "democrática" revela também a razão mais provável para a rixa em questão: ciúmes ancestrais transportados à atualidade. Afinal, Nwaka é descrito como o personagem que resolve, como verdadeiro representante do sacerdote de Idemili (entidade ofendida pelo sacrifício da jiboia), fazer frente às aspirações aparentemente totalitárias de Ezeulu. Este, por sua vez, não tem dúvidas com relação às razões para as desavenças internas, considerando-as besteiras das quais o tempo se ocupará, e, resignado com a estupidez dos seus rivais, revela parte do mistério que a sua função carrega, tentando dar fim às especulações sobre as suas atitudes.

[...] é preciso que você não se esqueça de uma coisa. Nós mostramos ao homem branco o caminho da nossa casa e nós lhe demos um banco para sentar-se. Se quisermos que ele se vá,

¹⁵⁷ Este é o verdadeiro nome do personagem que simboliza o poder discricionário colonizador do qual a corruptela "Wintabota", provável resultado de uma simples transcrição do nome para a oralidade escrita e forma usada por alguns nativos para designar o oficial inglês, se originou.

precisamos ou esperar que esteja cansado da sua visita ou mandá-lo embora. Você acha que pode mandá-lo embora, culpando Ezeulu? Você pode tentar, e, no dia que souber que conseguiu, virei apertar a sua mão. Eu tenho meu próprio caminho e pretendo segui-lo. Eu vejo coisas para as quais outros homens são cegos. Esta é a razão pela qual eu sou Conhecido e ao mesmo tempo uma Incógnita. Você é meu amigo e sabe se eu sou um ladrão, um assassino ou um homem honesto. Mas você não pode saber a Coisa que bate o tambor ao som do qual Ezeulu dança. Eu posso ver o amanhã; e esta é a razão por que posso dizer a Umuaro: saiam daí porque aí há morte ou façam isso por que daí resultará um bom proveito. Se me ouvirem, muito bem. Se fizerem ouvidos moucos, muito bem. Já passei do estágio de dançar para receber presentes. (p. 190)

Sinceras ou não, as justificativas que Ezeulu apresenta para explicar as razões das ações dos seus desafetos não são suficientes para uma trégua. Escondidos por trás de uma entidade ofendida e responsabilizando Ezeulu pelos males perpetrados pelos europeus, Nwaka e seus aliados persistem na sua batalha nem sempre silenciosa contra o sacerdote tirano.

É por ocasião do Festival do Novo Inhame, durante o qual o sumo sacerdote de Ulu deve proclamar o início da nova colheita, que Ezeulu percebe a oportunidade para a sua vingança. Tendo estado preso durante vários dias em Okperi (sede da administração britânica na área) por razões que ainda veremos, Ezeulu não pôde comer os inhames rituais - atitude ao final da qual o dia esperado é declarado -, e, argumentando estar impedido de quebrar as regras do seu deus, ele se recusa em nomear o momento de início das atividades comunitárias. Surgem fome e desespero, e Ezeulu permanece irreduzível apesar das incontáveis tentativas dos anciãos em fazê-lo mudar de ideia. A escassez de chuvas e a chegada do harmatã (vento seco que habitualmente anuncia um período de estiagem prolongada) só fazem agravar a crise, transformando Ezeulu em inimigo público e causando aos seus familiares represálias cada vez mais intensas por parte da comunidade. Enquanto isso, o sacerdote de Ulu goza o prazer da sua vitória questionável.

Se alguém tivesse entrado na cabana de Ezeulu depois da saída dos homens teria ficado surpreso. O rosto do velho sacerdote brilhava de felicidade, e para ele temporariamente voltara um pouco de sua juventude e antiga beleza. Seus lábios moviam-se, deixando passar de vez em quando um sussurro suave. Mas logo o mundo exterior rompeu dentro dele. (p. 296)

Contudo, esse júbilo tem seus momentos contados. Ezeulu passa a se sentir ainda mais solitário do que antes e suas relações com o mundo que "rompeu dentro dele" acabam por se ver revestidas de um silêncio extremo. Perguntas ficam sem contestação e Ezeulu, fingindo desinteresse, se recusa a admitir estar preocupado com o

que acontece à sua volta. O seu final, laconicamente narrado, é melancólico e representa, acima de qualquer outra coisa, o ocaso de um tempo e a morte de um deus.

Talvez tenha sido o constante latejar desses pensamentos o que abriu uma fenda na mente de Ezeulu. Ou, talvez, o seu implacável agressor, após tê-lo observado atentamente durante certo tempo, tenha pisado nele como se pisa num inseto e o esmagado na poeira. Mas esse ato final de maldade acabou por ser um ato de misericórdia. Permitiu que Ezeulu, em seus últimos dias, vivesse no esplendor altivo de um sumo sacerdote demente e lhe poupou o conhecimento do desfecho. (p. 331)

Não há, em *A flecha de Deus*, embate explorado de forma tão insistente como o que existe entre os brancos europeus colonizadores e os negros nativos colonizados. As trocas de impressões sobre o "outro" são exteriorizações de preconceitos que, por parte dos europeus, simbolizam o peso do racismo moderno na missão civilizadora europeia, e que, pela dos nativos, denota um desconhecimento sobre os usurpadores alienígenas. As transformações sofridas pelo meio ambiente - como, por exemplo, as causadas pela construção de uma estrada entre Okperi e Umuaro - e as alterações inevitáveis na estrutura comunitária autóctone também colaboram para dar peso significativo à situação de outremização instalada. Ao longo do romance, há até mesmo uma alternância de capítulos que ilustra o choque entre dois polos conflitantes cujo momento climático representa a vitória do branco cristão sobre o negro pagão. É o que caracteriza o desfecho do enredo, colocando em destaque a importância da religião na gênese de algo novo, produto da "ruína do mundo" tão propagada por Ezeulu.

Os nativos, tendo ouvido que na terra do homem branco "o sol nunca brilha", criam um imaginário no qual os europeus são seres que derretem sob o sol africano quando resolvem caminhar - mesmo não tendo pés! - com as cabeças descobertas. A alusão aos sapatos - algo que nos faz pensar no espanto causado pelos cavalos dos espanhóis quando da chegada destes à região que hoje corresponde ao México - é explorada pelo narrador quando este aponta as "excentricidades" dos europeus (sinais de uma modernidade interdita aos africanos?) como aspectos que dão precedência aos mesmos em decisões arbitrárias, como a de afirmar que as terras "descobertas" lhe pertencem ou a de escolher chefes locais, seguindo as premissas do governo indireto preconizado pelos ingleses.

Estavam agora num pedaço já construído da nova estrada. A largura do caminho fazia com que a pessoa se sentisse perdida como um grão de milho numa sacola vazia de pele de cabra. Obika mudou seu machete da mão esquerda para a mão direita e sua enxada da direita para a esquerda. A sensação de abertura e exposição tornava-o alerta. Como a nova estrada não levava a um rio

nem a um mercado, Ofoedo e Obika não encontraram muitos aldeões pelo caminho; só viram algumas mulheres carregando pesados feixes de lenha. (p. 117-8)

A distância entre as aldeias que compõem o espaço onde a trama se desenvolve não passa de poucos quilômetros. Mesmo assim, para os africanos, o estranhamento causado por algo tão banal quanto uma estrada não é desprezível. Acostumado a ambientes fechados - veredas pelas quais os nativos se embrenhavam, por tempos imemoriais, à procura da própria subsistência - Obika muda sua machete para a mão direita, traindo a expectativa por um possível encontro inesperado, com besta ou homem, num espaço cuja amplidão lhe é estranha. Além disso, que estrada é essa - que "faz com que até mesmo um aleijado tenha desejo de caminhar." - que não leva a um rio ou a um mercado? Fica claro que as razões para as decisões dos colonizadores somam-se às outras causas da constante desleitura entre os grupos em confronto.

Considerada "atrasada" pelos ingleses, Umuaro resiste até onde pode à ação imperialista e à influência missionária; resistência esta personificada nas ações de Ezeulu, o qual teme a "ruína do mundo" tradicional diante duma eventual cooptação das vilas pelo poder colonial, e representada pela difícil instalação da infraestrutura desse mesmo poder nas terras sob o domínio de entidades autóctones, tais como Ulu. Em Okperi, as coisas tinham sido muito mais fáceis; daí ela ter sido escolhida como centro distrital pelos ingleses. Tal ocorrência não só colabora para a desestruturação do sistema ancestral existente entre aldeias próximas, como também cria uma hierarquia entre os próprios nativos. É aqui que a arrogância do colonizado cooptado, devidamente apontada por Frantz Fanon, se impõe como uma nova modalidade de comportamento.

O mensageiro-chefe não parecia muito satisfeito com o rumo da conversação. No íntimo, ele estava irritado com aquele homem do mato que se dava ares e pretendia ser muito amigo do chefe do distrito. Seu acompanhante sentia isso e fazia esforços desesperados para deixar clara a importância do seu superior. [...] - [...] Este é o momento de dizer por que eu vim, pois um sapo não corre durante o dia, a menos que alguma coisa o esteja perseguindo. Eu não fiz toda a estrada desde Okperi apenas para esticar as pernas. Seu próprio conterrâneo aqui já lhe disse como Kaputin Winta-bor-tom me encarregou de muitos de seus assuntos. Ele é o chefe de todos os homens brancos nessas áreas. Conheço-o há mais de dez anos e ainda estou para ver um homem branco que não trema diante dele. Quando me mandou aqui, não me disse que tinha um amigo em Umuaro. - Sorriu com ar de mofa. - Mas, se o que o senhor diz é verdade, nós teremos confirmação disso amanhã, quando eu o levar para vê-lo. (p. 196-9)

Debochado, o mensageiro do capitão Winterbottom menospreza o que Ezeulu representa, não sem deixar clara - inadvertidamente, é certo - a posição inferior que possui na estrutura da administração colonial. O uso incorreto do nome do capitão -

mais uma corruptela que, apresentada em forma de sílabas, parece querer ridicularizar a forma pela qual o "homem do mato" se dirige ao chefe dos europeus ("Wintabota") - e a insistência do mensageiro em comprovar sua intimidade com o poder colonial fazem com que a imagem do nativo cooptado seja apresentada de forma irônica pelo narrador, o qual mesmo assim consegue ainda manter sua imparcialidade. No entanto, ao nativo conivente com o novo *status quo* é reservado o benefício da dúvida. A inevitabilidade da mudança é longamente exposta ao longo do romance, permitindo uma maior complexidade na percepção das razões que fazem uns e outros optarem pela assimilação.

- Como é que vim trabalhar para o homem branco? Deveria dizer que o meu *chi* [o deus de cada pessoa] planejou que fosse assim. Eu nada sabia a respeito do homem branco naquela época. Não conhecia a sua língua nem os seus costumes. Vai fazer três anos na próxima estação seca. Os rapazes de minha idade e eu viemos de Umunneora para Okperi, a fim de aprender uma nova dança, [...] Para minha enorme surpresa, descobri que um amigo chamado Ekemezie [...] fora trabalhar para o homem branco. Não sei dizer como me senti quando ouvi a novidade. Foi quase como se tivessem dito que meu amigo morrerá. [...] No dia seguinte, Ekemezie veio ver-me e levou-me para esse Gorment Heel¹⁵⁸. Chamou-me pelo nome e eu respondi. Disse-me que tudo era bom no seu momento: que se devia dançar na época da dança. [...] Recomendou-me que abandonasse a dança e me juntasse na corrida pelo dinheiro do homem branco. Eu tinha os olhos arregalados. [...] Disse que mesmo pessoas de clãs menores - mesmo pessoas que costumávamos desprezar - gozavam agora dos favores do homem branco, enquanto o nosso próprio povo nem mesmo sabia que o dia tinha raiado. [...] Às vezes, sinto vergonha quando me perguntam de onde eu venho. Nós não participamos do mercado; nós não participamos do escritório do homem branco; nós não participamos de nada. (p. 242-4)

Apesar do tom lamurioso do personagem, fica claro que, diante das novas possibilidades de ascensão e reconhecimento sociais, a situação não deixa dúvidas com relação à melhor opção. Afinal, a aliança com o branco surge como a última - e, não nos custa insistir, única - chance de sobrevivência num sistema que acaba por estabelecer um novo fator diferenciador nas sociedades africanas: o poder de posse. Algo certamente estranho a povos que sempre priorizaram o bem da comunidade, mesmo em termos materiais, sobre o de indivíduos.

Okperi não era uma estação muito grande. Havia apenas cinco europeus morando em Government Hill: o capitão Winterbottom e os srs. Clarke, Roberts, Wade e Wright. O capitão Winterbottom era o chefe do distrito. [...] O sr. Clarke era o seu assistente. [...] Os outros europeus não pertenciam à Administração. Roberts era o superintendente adjunto da polícia e respondia pelo destacamento local. Wade ocupava-se da prisão e também tinha o título de superintendente adjunto. O outro homem, Wright, não pertencia, na realidade, à estação. Era funcionário do Departamento de Obras Públicas, que supervisionava a nova estrada para Umuaro. (p. 49-50)

¹⁵⁸ Outra corruptela, desta vez de "Government Hill", que segue a mesma lógica descrita na nota precedente.

Sendo o funcionário mais graduado, seria esperado que o capitão Winterbottom fosse o interlocutor preferencial junto aos nativos. Contudo, é Clarke quem assume tal papel, e é por meio de diálogos entre ele e os outros europeus - além de trechos nos quais o narrador exerce a sua onisciência - que ficamos sabendo do passado de Winterbottom. Este, preterido pela administração e relegado a um cargo de pouca relevância no "grande jogo" colonial, simboliza um poder esclerosado e imune às realidades das então colônias, causa primeira dos erros administrativos do governo indireto. No passado, Winterbottom tinha sido obrigado a escolher um chefe local para Okperi; "ele escolhera um certo James Ikedi". Este se mostra autoritário e nepotista, fazendo com que os seus conterrâneos o escolham como Sua Alteza Ikedi I. "Isso, num povo que nunca conhecera reis antes!" Mal sabia Winterbottom que o mesmo se daria - com outros matizes - quando, novamente contrariado, ele opta por Ezeulu como chefe apontado de Umuaro.

Durante um ou dois meses, o calor fora crescendo, até chegar a um grau de intensidade insuportável. A grama havia muito tempo estava completamente queimada, e as folhas das árvores mais resistentes tinham adquirido a cor vermelha acastanhada da região. Havia apenas duas horas de trégua pela manhã, antes que a terra se tornasse uma espécie de forno, e a transpiração descesse em pequenos fios de água da cabeça e do pescoço. [...] Havia outro momento de alívio temporário ao pôr do sol, quando soprava uma brisa fresca. Esse traçoeiro ventinho fresco era, porém, o grande perigo da África, enganando o descuidado europeu, que se desnudava para senti-lo melhor e recebia o beijo de morte. (p. 46)

Esta descrição, representação da alteridade *per se*, está no início do terceiro capítulo do romance - o primeiro a tratar dos europeus, de acordo com a já aludida alternância de capítulos - e é seguida por um relato das condições físicas do capitão, criando um paralelismo entre a precariedade destas e as transformações sofridas pelo ambiente sob o clima hostil africano que carrega consigo "o beijo de morte". Winterbottom definha e sua ausência é aproveitada pelo narrador para focar a sua atenção nas impressões de Clarke, as quais carregam o peso de uma "voz" narrativa que não reserva qualquer simpatia aos nativos "atrasados". Símbolo irrepreensível do racismo embutido no discurso colonial, o auxiliar do capitão representa o colonizador colonialista reconhecido por Memmi e, ao contrário do seu superior, pelo qual sente desprezo, toma suas decisões sempre de acordo com as regras estabelecidas. Não há, da parte de Clarke, tentativas de contemporização, como já vimos no caso de Winterbottom com relação à disputa de terras entre as aldeias. Ele coloca em cheque a imparcialidade do narrador quando este o privilegia em detrimento dos outros brancos, pois a escolha

por um personagem que expõe sem rodeios os preconceitos embutidos na prática colonial revela uma estratégia que desloca, no momento da leitura, a identificação do mal para o lado dos europeus. Além disso, Clarke pertence a uma jovem geração de administradores coloniais que, ao contrário da precedente - representada por Winterbottom que chega a tachar seu subordinado de "progressista" -, não costuma contestar as ordens da metrópole.

O homem branco acenou com a mão, zangado, e levantou a voz. Ezeulu não precisou que ninguém lhe dissesse que o sr. Clarke acabara de declarar que não queria ser interrompido novamente. Depois disso, acalmou-se e falou sobre os benefícios da Administração britânica. Clarke não tinha querido fazer esse sermão, que denominaria de complacente, se outra pessoa qualquer o tivesse feito. Mas não pôde deixar de fazê-lo. Confrontado com a orgulhosa falta de atenção daquele sacerdote feiticeiro a quem eles estavam prestes a fazer um grande favor, elevando-o acima dos seus companheiros, e que, em vez de gratidão, demonstrava-lhes desprezo, Clarke já não sabia o que dizer. Quanto mais falava, mais ficava zangado. (p. 249)

A recusa de Ezeulu - que reconhece nas atitudes de Clarke, sem entender a língua falada, aquelas inerentes ao exercício do poder ao qual ele próprio estava acostumado - é o que determina a sua prisão, o seu exílio involuntário e a sequência de eventos que culmina com o desfecho do romance, o qual envolve, obrigatoriamente, o embate entre o cristianismo e as crenças locais.

- Eu perguntei quem lhe contou que esta luta era sua e que você poderia planejá-la como lhe conviesse? [...] - Tome cuidado para não se interpor entre mim e a minha vítima, ou receberá golpes que não são dirigidos contra você! Você não sabe o que acontece quando dois elefantes lutam? Vá para casa, durma e deixe-me ajustar as contas com Idemili, que deseja destruir-me, a fim de que sua jiboia possa subir ao poder [...] Depois disso, não havia mais nada a ser dito. Quem era Ezeulu para dizer à sua divindade como lutar contra o ciumento da jiboia sagrada? Era uma luta entre deuses. Ezeulu nada mais era do que uma flecha no arco do seu deus. (p. 279)

A "voz" que chega a Ezeulu, partindo do *zamani* de forma a garantir uma verossimilhança necessária diante da natureza espiritual do contato com o deus, tem o efeito de confirmar a capacidade reservada ao sacerdote, e só a ele, de contato com os ancestrais e as divindades por eles criadas. Resignado, Ezeulu percebe que ele nada mais é do que "uma flecha no arco do seu deus" - alusão óbvia ao título do romance -, sendo suas ações limitadas pelas fronteiras do incognoscível. Enquanto Ulu enfrenta Idemili, a Ezeulu é imposta a difícil tarefa de fazer frente às questões terrenas que assolam seu mundo. As relações daí resultantes são desenvolvidas na trama de forma a nos permitir reconhecer uma linha centrífuga que as caracterizam; esta parte do núcleo familiar de Ezeulu, passa pela complexidade dos embates entre comunidades

conterrâneas e beligerantes, e desemboca na dicotomia - espécie de *raison d'être* da obra - entre os colonizadores cristãos e os colonizados pagãos. Apesar da resistência de Ezeulu, os africanos convertidos, prenes da arrogância que acompanha a ortodoxia religiosa, aproveitam a dissolução da estrutura social consequente aos acontecimentos tratados pela narrativa para precipitar o desfecho do enredo, fazendo uso de um oportunismo inequívoco.

O sr. Goodcountry viu na crise do Festival do Novo Inhame uma boa oportunidade para uma ação proveitosa. Ele planejara para o segundo domingo de novembro o serviço religioso de sua igreja dedicado ao início da colheita. O que angariasse na ocasião iria para um fundo destinado a construir um lugar de oração mais digno de Deus e de Umuaro. Seu plano era bastante simples. O Festival do Novo Inhame era uma tentativa equivocada dos pagãos de agradecer a Deus por todas as coisas boas que dá. Eles precisavam ser salvos desse erro, que agora ameaçava arruiná-los. Precisavam que alguém lhes dissesse que fizesse sua oferta de agradecimento a Deus poderia colher seus inhames sem temor de Ulu. [...] E, assim, espalhou-se a notícia de que qualquer pessoa que não desejasse esperar e ver toda a sua colheita arruinada poderia levar sua oferenda ao Deus dos cristãos, que se asseverava ter o poder de proteger essa pessoa da ira de Ulu. Essa história, noutros tempos, seria acolhida com risadas. As pessoas, porém, tinham deixado de rir. (p. 311-2)

O missionário convertido, Goodcountry, emula os europeus ao adotar o mesmo discurso das autoridades eclesiásticas. A opção pelo "dia do Senhor", a intenção de construir uma igreja "digna" e as críticas aos hábitos pagãos traem o que poderia haver de boas intenções nas decisões do africano cooptado. Instalados o desespero - "As pessoas, porém, tinham deixado de rir" - e a possibilidade de inanição, os nativos acabam por aceitar o novo credo, selando a "ruína do mundo". Ulu é destituído dos seus poderes e abandona seu sacerdote à própria sorte, algo impensável "noutros tempos".

[...] Ulu escolhera um momento perigoso para demonstrar sua sabedoria. Ao destruir seu sacerdote, ele também trouxera o desastre sobre si próprio, [...]. Pois uma divindade que escolhe um momento como esse para destruir o seu sacerdote ou abandoná-lo à mercê de seus inimigos está incitando o povo a tomar liberdades; e Umuaro estava justamente pronta a fazê-lo. A colheita dos cristãos, [...], foi muito mais concorrida do que Goodcountry jamais poderia ter sonhado. Como recurso extremo, muitos homens de Umuaro haviam enviado um filho com um ou dois inhames como oferenda à nova religião, em troca da imunidade prometida. Daí em diante, qualquer inhame colhido nos campos do homem era colhido em nome do filho. (p. 331-2)

A crença do narrador na figura da divindade até o desfecho da trama - entidade culpada pelas consequências dos seus atos em situação tão inoportuna - simboliza a resistência, ao final inútil, e tem peso metafórico significativo ao sugerir a atuação de Ulu, e não as ações do seu sumo sacerdote, Ezeulu, como origem da transição cujo resultado mudaria para sempre Umuaro e - constatação da força da metonímia nas letras africanas - a África. A cruz, tendo vencido a máscara - a divindade colocada sobre a

cabeça do sacerdote de Ulu quando da sua iniciação -, passa a permitir que o produto da terra seja colhido por qualquer pessoa "em nome do filho". Qual filho? O que representa as novas gerações, agora libertas das amarras da tradição e conformadas com a hegemonia europeia - produto da missão "civilizadora" imperialista -, ou aquele que faz parte da trindade cristã? Provavelmente os dois. Exemplo da riqueza semântica e do potencial exegético da poética de resistência pós-colonial de Chinua Achebe.

8) NGUGI WA THIONG'O E *PÉTALAS DE SANGUE*

8.1) *Uhuru?*

Enfant terrible do universo literário africano - dramaturgo cujos textos foram produzidos em conjunto com camponeses (atitude, de resto, compatível com a intenção de regeneração comunitária que transparece nas suas obras), incansável teórico e crítico da predominância do cânone ocidental e da língua inglesa nos currículos das universidades africanas nas ex-colônias anglófonas (questão que envolve a polêmica sobre qual seria a língua mais adequada para o romance africano), e autor de romances que denunciam o estado de coisas no Quênia neocolonial -, Ngugi wa Thiong'o é um dos mais prolíficos e importantes escritores da África Oriental, porção do continente cuja produção ficcional apresentou evolução distinta da sua contraparte ocidental, o "mundo" de Achebe.

A aparição de Ngugi marcou o início tardio do romance na África Oriental, num tempo no qual o romance africano ocidental já estava bem estabelecido. [...] o romance na África Oriental, principalmente como resultado do fato de as oportunidades educacionais serem aí mais limitadas do que as disponíveis na África Ocidental, estava somente fazendo sua aparição inicial. [...] Ngugi e outros romancistas africanos orientais, poucos quando comparados com os seus irmãos do outro lado do continente, têm se beneficiado pela sua exposição ao romance africano ocidental. [...] os escritores africanos ocidentais foram os pioneiros do romance na África, e, como consequência, os seus trabalhos são geralmente mais facilmente distinguidos por influências culturais. Ao contrário da sua contraparte ocidental, o romancista africano oriental tem tido uma tradição de uma década sobre a qual estudar e, sob alguns aspectos, elaborar.¹⁵⁹ (T.A.)

Antes considerada um "deserto literário", essa parte da África anglófona¹⁶⁰ sofreu um processo de colonização tardio, fato que determinou a morosidade relativa da sua produção criativa. Foi, em parte, graças à Universidade Makerere - então o centro educacional mais efervescente da região, localizado em Kampala, Uganda -, que um grupo de estudantes resolveu mudar esse cenário. Porém, a inflexibilidade acadêmica representada pela imposição da língua e da "grande tradição" inglesas - entrave para a

¹⁵⁹ Ngugi's appearance marked the belated beginnings of the novel in East Africa at a time when the West African novel was already well established. [...] the novel in East Africa, mostly as a result of more limited educational opportunities than those that were available in West Africa, was just making its initial appearance. [...] Ngugi and other East African novelists, although still fewer in number than their brothers across the continent, have benefited by their exposure to the West African novel. [...] the West African writers pioneered the novel in Africa, and as a consequence their works are generally more readily distinguished by cultural influences. Unlike his West African counterpart, the East African novelist has had a decade-long tradition to study and, in some ways, improve upon. LARSON, C.R. *Op. cit.* p. 121.

¹⁶⁰ Aqui considerada como o conjunto dos seguintes países: Uganda, Quênia e Tanzânia.

africanização da ficção que surgia, objetivo máximo desses intelectuais - pedia uma atitude revolucionária¹⁶¹. Aliás, é apontada por estudiosos uma tradição de protesto dessa região do continente, influenciada sobremaneira pela proximidade geográfica com a pátria do famigerado *apartheid*.¹⁶² Foi nesse ambiente que Ngugi desenvolveu sua poética caracterizada por um nacionalismo literário e pelo realismo socialista - tendo como pano de fundo a dialética marxista -, o qual se mostrava compatível com a situação neocolonial das ex-colônias europeias pelo mundo afora, caracterizada pela luta de classes sociais - origem primeira, aqui, da alteridade que vimos perseguindo.

Ngugi é partidário de uma arte funcional e utilitária que provém de uma cultura com caráter integrador na comunidade. Essa cultura, na África, apresenta sinais de crise, pois ela se encontra entre dois polos: identidade nacional, de um lado, e a dominação imperialista, de outro. Desse modo, objetivando uma liberdade - *uhuru* - de cunho cultural, não atingida apesar da independência política, o autor queniano propõe a desestruturação de instituições que representam as forças estrangeiras e que garantem a sua perpetuação no poder; sendo este, em tempos neocoloniais, propriedade incontestada das burguesias autóctones - principais beneficiários da independência constitucional e cooptadas pelo poder econômico das ex-metrópoles. Daí, dentre essas instituições, o alvo preferencial de Ngugi ser o capitalismo.

[...] alguns dos escritores africanos mais jovens percebem, agora, que eles devem evocar seu passado, e percebem também que a condição para que tal evocação seja eficaz e objetiva é o desmantelamento de todas as instituições coloniais, especialmente o capitalismo, como modelos de desenvolvimento social e econômico. [...] O passado africano não é somente aquele das comunidades rurais igualitárias, e da ascensão e queda de impérios, mas também um passado de exploração contínua nas mãos do Ocidente. Que esta exploração seja facilitada pelas classes dirigentes, seja na comunidade tradicional africana ou pelas classes médias na era colonial, não faz com que ela seja menos devastadora para a psique africana. Este é o pano de fundo, a realidade, contra os quais os africanos estão escrevendo.¹⁶³ (T.A.)

Nas suas considerações sobre a cultura, Ngugi destaca a importância da literatura, neste caso nacional, enquanto produto de indivíduos em uma determinada

¹⁶¹ OWOMOYELA, O. *Op. cit.* Cap. 2.

¹⁶² DATHORNE, O.R. *Op. cit.* Cap. 4.

¹⁶³ [...] some of the younger African writers now realize not only that they must reclaim their past, but that the very condition of a successful and objective reclamation is the dismantling of all colonial institutions, and especially capitalism, as patterns of social and economic development. [...] The African past is not only one of egalitarian peasant communities, and of empires rising and falling, but also one of continued exploitation at the hands of the West. That this exploitation is facilitated by the ruling classes, whether in the traditional African community or by the middle classes in the colonial era, does not make it less devastating for the African psyche. This is the background, the reality, against which Africans are writing. THIONG'O, N.W. 1972. p. 45.

sociedade que procuram refletir a própria realidade coletiva, ao mesmo tempo em que revelam suas impressões sobre o mundo que os rodeia e o papel que desempenham na construção mesma desse mundo. A literatura passa a ser mais uma das várias atividades dessa sociedade no sentido de afirmar sua identidade e sua posição no meio onde ela é produzida e, na poética de Ngugi, ela é caracterizada por uma "voz" comunitária, por vezes de natureza épica, que procura proporcionar a regeneração das comunidades vítimas da situação neocolonial. Os protagonistas dos seus romances - entidades coletivas que representam as massas destituídas do Quênia moderno - são agentes históricos com capacidade de superar a exploração sob a qual vivem, com o objetivo de reverter o processo de discriminação, sobretudo de natureza social, típico do período neocolonial. É aqui que a influência do realismo socialista se mostra mais explícita no fazer ficcional de Ngugi.

A maioria dos escritores africanos, desconfortáveis com a ideia de fazer parte desse palco imperialista, adotou uma forma de realismo que aparentemente fazia oposição à colonização, um realismo social parcialmente derivado do realismo socialista mas com uma forte influência do naturalismo e das tradições autóctones. [...] Quando o realismo socialista chegou à África, muitos dos aspectos mais rudes do marxismo que relegava a cultura a uma superestrutura ideológica sobre uma base econômica tinham tido sua falsidade revelada por críticos [...]. Assim, nas novas nações africanas, muito embora os primeiros anos de independência tenham sido de euforia política e autoconfiança e o realismo socialista uma influência particularmente poderosa na escrita africana, seria errado chamar a maioria da escrita realista africana de socialista. Os escritores africanos mais obviamente socialistas eram Ngugi, La Guma, Sembene e Vieira; a maioria dos outros é mais apropriadamente caracterizada como realista social no sentido em que os seus projetos são sobre a sociedade e a redenção social, os quais nem sempre seguem estritamente linhas socialistas.¹⁶⁴ (T.A.)

Ngugi é, portanto, um escritor político, o que pode ser observado de forma explícita nos seus romances e na sua vasta produção ensaística. Não há, para ele, outra opção diante da opressão baseada em leis discricionárias próprias do poder neocolonial que limitam a produção artística e que reservam, aos intelectuais responsáveis pela mesma, temporadas no cárcere.¹⁶⁵ A revolução de Ngugi, personificada em vários dos

¹⁶⁴ Most African writers, uncomfortable on playing a role on this imperialist stage, adopted a form of realism that was apparently opposed to colonization, a social realism partly derived from socialist realism but with a strong inheritance from naturalism and from indigenous traditions. [...] By the time that socialist realism came to Africa, many of the cruder aspects of Marxism that relegated culture to an ideological superstructure upon an economic base had been debunked by critics [...]. Thus, even though in new African nations the early years of independence were years of political euphoria and self-confidence, and socialist realism was an especially powerful influence upon African writing, it would be wrong to call most African realist writing socialist. The most obviously socialist African writers were Ngugi, La Guma, Sembene, and Vieira; most others are more appropriately characterized as social realists in the sense that their projects are about society and social redemption which may not be along strictly socialist lines. GAYLARD, G. 2005. p. 18.

¹⁶⁵ THIONG'O, N.W. 1983.

seus enredos pela guerrilha dos Mau Mau, utiliza a ponta da caneta - *penpoint* - para fazer frente à ponta da arma - *gunpoint*.¹⁶⁶ No entanto, a intenção de restauração da ordem tradicional, ao reconhecer o valor do saber de outrora e ao tentar forçar a precedência das línguas africanas sobre as europeias - preocupação de primeira hora para Ngugi - desemboca em obras nas quais a recriação de um passado adâmico revela um idealismo e uma nostalgia que apontam para um caráter quase panfletário. Para o nosso "olhar" contemporâneo, este acaba sendo fator diferenciador e - juízo de valor, é verdade - denegridor na apreciação de tal poética.

É importante não somente a honestidade e a lealdade do escritor em capturar e refletir as lutas ao seu redor, mas também sua atitude em relação a essas questões sociais e políticas. Não é simplesmente uma questão da posição heroica do escritor como um indivíduo social [...] mas sim as atitudes e a visão de mundo incorporadas no seu trabalho pelas quais ele nos persuade a identificar o drama histórico ao qual sua comunidade é submetida. [...] Estamos falando da relevância da literatura em nossa luta diária pelo direito e pela segurança ao pão, abrigo, vestimenta e música, o direito de um povo aos produtos do seu suor. A extensão do que o escritor pode ajudar, e ajudará, em não somente explicar o mundo, mas em transformá-lo, dependerá do seu reconhecimento das classes e valores que estão lutando por uma nova ordem, uma nova sociedade, um futuro mais humano [...]. E, é claro, isso depende de qual lado ele [o escritor] está nessas lutas de classes do seu tempo.¹⁶⁷ (T.A.)

Analisando aspectos da obra de Frantz Fanon, teórico pós-colonial de maior influência sobre Ngugi, podemos entender melhor as suas inclinações intelectuais tais como elas se apresentam em vários dos seus ensaios. O quarto capítulo de *The wretched of the earth*, significativamente intitulado "*On national culture*", discute precisamente o papel do intelectual colonizado no resgate da cultura negra através de uma literatura nacional combativa, tendo a comunidade como seu objeto de criação. Para Fanon, há três fases no desenvolvimento das obras dos escritores colonizados. Na primeira, o intelectual emula a produção artística da metrópole, caracterizando esta fase de total assimilação. A seguir, na fase pré-combate, o escritor pende para o gênero memorialístico, no sentido de retornar ao seu meio para melhor compreendê-lo. Mas, como há uma barreira de difícil transposição entre o escritor e sua gente, ele ainda não

¹⁶⁶ THIONG'O, N.W. 2003. Cap. 1.

¹⁶⁷ What is important is not only the writer's honesty and faithfulness in capturing and reflecting the struggles around him, but also his attitude to those big social and political issues. It is not simply a matter of a writer's heroic stand as a social individual [...] but the attitudes and the world view embodied in his work and with which he is persuading us to identify vis-à-vis the historical drama his community is undergoing. [...] We are talking about the relevance of literature in our daily struggle for the right and security to bread, shelter, clothe and song, the right of a people to the products of their sweat. The extension to which the writer can and will help in not only explaining the world but in changing it will depend on his appreciation of the classes and values that are struggling for a new order, a new society, a more human future [...]. And of course it depends on which side he is in these class struggles of his times. THIONG'O, N.W. 1997. p. 70-1.

consegue produzir uma literatura que reproduza os objetivos almejados, constatação coerente com o funcionalismo que acompanha a arte proposta. Finalmente, na fase de combate - epíteto que dispensa comentários - uma literatura nacional e revolucionária surge, espécie de fator catalisador entre a sociedade e a sua realidade. No entanto, mesmo produzindo na última fase, o intelectual colonizado ainda emprega técnicas e linguagem tomadas de empréstimo do usurpador europeu. Logo, por mais que sejam usados artifícios que poderiam aproximar o artista do seu povo, tais como o trabalho criativo com a língua do colonizador, as ideias e preocupações elaboradas ao longo dos textos ficcionais desses escritores não correspondem às do seu público preferencial. Há, desse modo, uma desleitura entre o criador e seu objeto de criação: a comunidade. Esta, entidade da qual o escritor se encontra alienado como resultado do processo colonizador e dos preconceitos que o acompanham, deve ser analisada com cuidado para que ele não recorra em erro ao imaginar um passado que não mais existe. Daí o perigo e a artificialidade que o recurso ao exótico apresenta. O intelectual que escreve para o seu povo deve assim o fazer usando o passado para descortinar o futuro, participando ativamente na luta nacional de total liberação. A consciência nacional popular, quando adequadamente percebida, modifica e dá clareza à produção do intelectual colonizado, fazendo com que este crie uma literatura nacional de combate.¹⁶⁸ Ngugi parece ter aprendido bem a lição do mestre; é fato conhecido e documentado que *Pétalas de sangue* foi escrito após estudos sobre a obra de Fanon. Além disso, a descolonização da mente que Ngugi prega - destacando principalmente a questão da "língua do romance africano", com o objetivo de promover um verdadeiro indigenismo linguístico¹⁶⁹ -, encontra paralelo na intenção de extirpar a alienação da mente colonizada proposta por Fanon. Ngugi transpõe as teorias culturais de Fanon para um contexto literário mais especializado, sem, contudo, esquecer-se da relação dialética entre a literatura africana e os determinantes históricos da sociedade africana moderna.

Eram os anos sessenta [do século XX], quando o centro do universo estava se movendo da Europa ou, em outras palavras, quando muitos países particularmente na Ásia e na África estavam solicitando e afirmando o direito à autodefinição e à definição das suas relações com o universo a partir dos seus próprios centros na África e na Ásia. Frantz Fanon virou o profeta da luta para mover o centro e seu livro, *The wretched of the earth*, virou uma espécie de Bíblia entre os estudantes africanos das Áfricas ocidental e oriental [...].¹⁷⁰ (T.A.)

¹⁶⁸ FANON, F. 2004. Cap. IV.

¹⁶⁹ THIONG'O, N.W. 2005.

¹⁷⁰ This was the sixties when the centre of the universe was moving from Europe or, to put it another way, when many countries particularly in Asia and Africa were demanding and asserting their right to define themselves and their relationship to the universe from their own centres in Africa and Asia. Frantz

Dos aspectos socioculturais do Quênia da época de Ngugi, os efeitos da alienação das terras dos quicuios (etnia do escritor) despontam como um dos temas recorrentes na sua poética. Jomo Kenyatta, figura de proa no pós-independência imediato do Quênia, confirma o peso da questão da posse de terra dentre os quicuios em obra de cunho antropológico, resultado de estudos realizados em Londres e orientados pelo já mítico B. Malinowski.

Ao estudar a organização tribal dos quicuios, é necessário levar em consideração o direito a terra como o fator mais importante na vida social, política, religiosa e econômica da tribo. Como agricultores, o povo quicuio depende inteiramente da terra. Ela os supre com as necessidades materiais da vida, através dos quais o contentamento espiritual e mental é atingido. A comunhão com os espíritos ancestrais é perpetuada através do contato com o solo no qual os mesmos ancestrais estão enterrados. O quicuio considera a terra como a "mãe" da tribo, pelo fato de ser a mulher quem carrega o peso da gestação e da amamentação. Mas é o solo que alimenta a criança ao longo da sua vida; e, novamente, após a morte, é o solo que vela pelos espíritos dos mortos por toda a eternidade. Assim, a terra é a coisa mais sagrada acima de todas as outras que acontecem nela ou sobre ela.¹⁷¹ (T.A.)

Ironia da história, Ngugi é preso pelo regime repressor encabeçado por Kenyatta. Tendo estreado dramaturgo - sua primeira obra ficcional, a peça teatral *The black hermit*, foi escrita para o Teatro Nacional do Quênia e representada durante as festas de independência em 1962 -, o escritor queniano acaba por gerar desconforto aos poderosos de então, confirmando o epíteto que lhe atribuímos ao início do presente tópico. O problema não residia tanto nos textos propriamente ditos, mas sim na natureza do método empregado pelo escritor na produção destes, todos criados em conjunto com a comunidade rural de Limuru (cidade natal de Ngugi), grupo social que se viu destituído, quando da chegada dos colonizadores, do direito dele até então inalienável sobre as terras férteis das *highlands* que pertenceram aos seus antepassados. Seu diário de prisão, *Detained*, texto contundente, nos fornece indicações da necessidade premente de Ngugi em denunciar os escombros deixados pelas hordas colonizadoras, agora com

Fanon became the prophet of the struggle to move the centre and his book, *The wretched of the earth*, became a kind of Bible among the African students from West and East Africa [...]. THIONG'O, N.W. 1993. p. 2.

¹⁷¹ In studying the Gikuyu tribal organization it is necessary to take into consideration land tenure as the most important factor in the social, political, religious, and economic life of the tribe. As agriculturalists, the Gikuyu people depend entirely on the land. It supplies them with the material needs of life, through which spiritual and mental contentment is achieved. Communion with the ancestral spirits is perpetuated through contact with the soil in which the ancestors of the tribe lie buried. The Gikuyu consider the earth as the "mother" of the tribe, for the reason that the mother bears her burden for about eight or nine moons while the child is in her womb, and then for a short period of suckling. But it is the soil that feeds the child through lifetime; and again after death it is the soil that nurses the spirits of the dead for eternity. Thus the earth is the most sacred thing above all that dwell in or on it. KENYATTA, J. 1965. p. 22.

verniz neocolonial, e em apontar como responsável pela arbitrariedade vigente o mesmo regime que manda demolir, como represália, a casa da sua infância.

Eu voltei depois do primeiro período de prisão e andei confiante de volta a minha vila antiga. Minha casa era agora somente uma pilha de pedras secas de lama, um pouco de grama, carvão e cinzas. Nada restou, nem mesmo as plantações, com a exceção de uma pereira solitária que oscilava levemente ao sol e ao vento. Fiquei ali estarecido. Não somente minha casa, mas também a vila velha com sua cultura, suas memórias e seu calor tinham sido demolidas.¹⁷² (T.A.)

O cenário é desolador, mas a luta continua...

A produção romanesca de Ngugi também reflete as polêmicas nas quais o autor se envolveu. O tom recorrente nos seus romances é, como já assinalado, o da denúncia; mas é na opção pela língua e pelo estilo que a rebeldia do autor se materializa enquanto ficção. As obras em prosa da primeira fase - à qual *Pétalas de sangue* pertence e da qual é o último romance -, escritas e publicadas em inglês, revelam uma predileção artística pelo realismo socialista jdanovista; já as da segunda fase - *Devil on the cross*, *Matigari* e o romance magistral *Wizard of the crow* -, originalmente escritas e publicadas inicialmente em quicúio (língua mãe do autor), revelam um estilo que nos remete ao realismo mágico de García Márquez.

8.2) *Pétalas de sangue*: engajamento neocolonial

Apetece-nos "olhar para" - ou melhor, "assistir a" - *Pétalas de sangue* como uma peça teatral. Afinal, Ngugi é reconhecido como um dos dramaturgos africanos mais significativos - talvez somente o laureado Wole Soyinka lhe faça par - e o teatro, enquanto expressão artística grupal, serviu como fator catalisador na regeneração comunitária que ele sempre almejou com a sua arte. No entanto, a produção dramática foi também, como já visto, a perdição de Ngugi. Além disso, a estrutura do romance em análise - dividido em quatro partes (atos?), cada uma contendo capítulos que apresentam tópicos (cenas?) - induz o leitor a reconhecer no texto a influência da escrita dramática.

De fato, o romance abre com um curto capítulo no qual são apresentados os personagens principais (*dramatis personae*?), suspeitos do assassinato de três

¹⁷² I came back after the first term and confidently walked back to my old village. My home was now only a pile of dry mud-stones, bits of grass, charcoal and ashes. Nothing remained, not even crops, except for a lone pear tree that slightly swayed in sun and wind. I stood there bewildered. Not only my home, but the old village with its culture, its memories and its warmth had been razed to the ground. THING'O, N.W. 1981. p. 73-4.

empresários, mote da trama de natureza policial que será desenvolvida e representação da luta de classes, razão primeira da poética de Ngugi.

Paz, minha alma. Mas como posso eu, simples mortal, impedir o meu coração de bater, eu que fui uma testemunha privilegiada do crescimento de Ilmorog desde os seus começos na chuva e na seca até ao presente florescimento em pétalas de sangue? Eu que conheci Abdulla, Nyakinyua, Wanja, Karega? Não folheei os corações de todos eles? Em todas as nossas conversas, planos e recordações do passado, [...], sempre me impressionou a lâmina tensa das arestas das nossas palavras.¹⁷³

Munira, "testemunha privilegiada", vive a transição de Ilmorog de pequena vila a verdadeiro microcosmo da sociedade neocolonial queniana. Espaço este que da época de chuvas e secas, símbolo da maneira como os africanos percebiam a passagem do tempo, ressurgiu personalizado "em pétalas de sangue". Produto do suor das massas exploradas pelo sistema neocolonial, o sangue verte para garantir o aparente desenvolvimento trazido pela "modernidade" pós-independência e o enredo apresenta "todas as nossas conversas, planos e recordações do passado" fazendo uso de peripécias temporais nas quais reconhecemos a preocupação do narrador - habitualmente na primeira pessoa do plural, mais um aspecto da poética engajada de Ngugi - em apresentar os males sofridos por muitos em proveito de poucos.

Ato primeiro. 1960.

Ilmorog, cenário do desenrolar deste drama, nem sempre fora um pequeno aglomerado de cubatas de adobe, habitadas por velhos e crianças, com a ocasional visita de vaqueiros nómadas. Tivera os seus dias de glória: aldeias prósperas com uma grande população de camponeses vigorosos, que tinham arrancado à natureza as florestas e, desfazendo o solo entre os dedos, tinham feito crescer todas as espécies de colheitas para alimentar os filhos e filhas dos homens. [...] Nesses tempos não havia abutres no céu à espera das carcaças dos trabalhadores mortos, nem moscas a alimentarem-se da gordura e do sangue de labutadores confiantes. Apenas, dizem nas suas canções e danças, apenas os velhos e as crianças estavam dispensados do trabalho comum: eram, em todo o caso, os detentores da sabedoria e da inocência. (p. 141)

Espaço idílico e nostálgico, Ilmorog representa o que foi destruído pela avalanche neocolonial caracterizada por uma sociedade fascinada pelo "brilho do metal". A prosperidade e a estrutura social de antanho são substituídas por uma situação de penúria na qual a maioria despossuída acaba optando pelo êxodo rural, promovendo um inchaço das periferias das grandes cidades e deixando seus locais de origem nas mãos de conterrâneos incapazes de fazer frente às necessidades básicas. Os homens

¹⁷³ THIONG'O, N.W. 1979. p. 61. Todas as citações seguintes, referentes ao romance em análise, são extraídas da edição destacada nesta nota e identificadas pelos números das páginas (entre parênteses) a elas correspondentes.

jovens voltam por vezes, mas somente para perpetuar a espécie; enquanto as mulheres, trabalhadoras nas casas urbanas ricas, aparecem esporadicamente com produtos de relações, consentidas ou não, que são deixados aos cuidados das suas famílias. Já os velhos "detentores da sabedoria", diante da urgência que representa a sobrevivência, largam do ofício de transmissores de conhecimentos ancestrais e passam a levar uma vida morosa e sem perspectivas, à cata de migalhas para saciar a fome do corpo e do espírito. O *griot* é substituído por espectros que perambulam à procura de audiências, agora muito mais interessadas em "ter" do que em "ser". Também a terra, antes provedora, passa às mãos dos novos "senhores", e ao resto sobra o pagamento de impostos cada vez mais injustos. Como as benesses do "mundo novo" são para poucos, a situação de alteridade que se estabelece é a do embate entre classes sociais, entre estratos de uma sociedade dividida por um fosso geralmente intransponível entre os "have" e os "have not". Desse modo, o narrador vai tecendo as várias teias que representam as relações entre os personagens protagonistas e seus algozes, alternando reminiscências com fatos do presente e revelando aos poucos tramas paralelas que configuram um panorama do Quênia independente.

Primeiro "solilóquio": Munira.

- Aqueles de nós que tiveram alguma instrução... tivemos a tendência de deixar ao cuidado do povo a luta por *Uhuru*. Ficamos de parte... Mas, agora, com a independência, temos oportunidade de saldar a dívida... mostrar que... nem sempre preferimos ficar de parte... Foi por isso que... bem... me decidi transferir para este... para Ilmorog. (p. 23)

Egresso de Siriana - centro de educação à moda europeia e berço das novas elites -, Munira é professor primário. Sua chegada causa surpresa em todos. Afinal, já era hábito, para a comunidade de Ilmorog, a presença efêmera de profissionais que sentiam estar desperdiçando suas vidas em tão remoto lugar: "para este... para Ilmorog." Malgrado as boas intenções que profere, Munira representa o intelectual africano que, idealista a princípio, abandona seus objetivos reformadores e acaba por se acomodar à vida de pequeno burguês. No entanto, as reticências parecem esconder algo de mais relevante na sua decisão.

Ovelha negra, Munira não conseguiu trilhar o caminho dos seus vários irmãos, todos profissionais de carreira exitosa e formados em instituições de prestígio, e sofre por ser incapaz de enxergar um futuro promissor na nova estrutura social. Seu pai - rico proprietário e figura proeminente na hierarquia protestante; ou seja, símbolo das novas

elites -, cuja austeridade e mesquinhez contrastavam com a vivacidade do jovem Munira, costumava reunir seus empregados, após o dia de trabalho, para rezas e graças a Deus. Contudo, tal atitude cristã não escondia a hipocrisia que reservava aos "cordeiros" a caridade e aos "espíritos malignos" - trabalhadores que tentavam se organizar em entidades corporativistas - a maldição pregada nas liturgias dominicais. É assim que Munira entra em contato, pela primeira vez, com a desigualdade social vigente no Quênia moderno, respaldada por uma religião discricionária e cooptada pelo poder econômico. Porém, era na atitude religiosa dos trabalhadores que Munira reconhecia a própria fé; suas rezas lhe pareciam mais naturais e sua crença mais autêntica, o que reforçava sua própria adesão à religião e à ideia de que "a força que procurava só se podia encontrar no sangue do Cordeiro" (p.62). Tanta crença e tão pouca ação.

[...] também se sentia culpado, como se houvesse qualquer coisa que deveria ter feito mas não fizera. Era a culpa por omissão; outros jovens do seu tempo tinham participado, tinham tomado posição: isso definia-os como pessoas que tinham sido sujeitas a um exame e tinham chumbado ou passado. Mas ele não tinha passado pelo exame final. (p. 78)

Primeiro retrato do painel de natureza metonímica criado pelo narrador, Munira é inoperante e atormentado por várias culpas, sobretudo as de caráter religioso, que, por sua vez, impedem-no ainda mais de agir. Afinal, como aceitar a heresia marxista sendo um cristão fervoroso? Apesar da recusa em fazer parte da classe social à qual naturalmente pertenceria, ele não consegue participar da criação da nova sociedade. Daí a escolha por Ilmorog, "feudo" longínquo - espaço mais adequado para um "aristocrata" enrustido? - e espécie de limbo no qual ele tenta expiar seu passado enquanto procura alternativas para o resto da própria existência.

Segundo "solilóquio": Abdulla.

"Depois de me prenderem levaram-me para o campo de detenção de Manyani. Fui dos últimos a ser libertado. Estava-se na véspera da Independência e podes imaginar como estava cheio de emoção, de recordações e de esperanças. [...] O florescimento da fé... a coroa de glória da luta e do sofrimento colectivo! Agora tudo iria mudar. Deixaria de ver a cara dos brancos a rirem-se dos nossos esforços. E o comerciante indiano com as suas obscenidades... [...] também ele desapareceria. As fábricas, as plantações de chá e de café passariam a ser nossas. Do povo queniano. [...]

Aguardava as reformas e redistribuição das terras.

Aguardava um emprego.

Aguardava que erigissem uma estátua a Kimathi, como homenagem aos que tinham tombado.

Aguardava.

Disse para comigo: deixa-me vender metade do meu acre de terras. Vendi: comprei um burro e uma carroça."(p. 282-3)

Voz paradigmática dos que lutaram pela independência, Abdulla - que tinha feito parte das fileiras dos Mau Mau - relata a sensação esperançosa que tomou conta dele e dos seus companheiros, arautos da verdadeira *uhuru*, quando da tão esperada autonomia do Quênia. Sua decepção com o andar das coisas após a libertação - a alusão a Kimathi, herói nacional que Ngugi apresentaria, mais tarde, como personagem fictício de uma peça teatral, revela a constatação de Abdulla do descaso que o novo poder reservou aos que deram o sangue pela causa - e a espera infrutífera pela partilha das riquezas do país entre todos o levam a procurar um canto "bem no interior do país, onde me não chegasse qualquer eco de tão amarga traição" (p.284). Como a luta tinha sido em vão, Abdulla cai na obscuridade e procura reconstruir sua vida em meio a escombros dos quais sua família fazia parte. Pois esta tinha sido inteiramente dizimada pelas forças repressoras, já que o nome de Abdulla figurava na lista dos revolucionários "a soldo de Moscou" que pegaram em armas como último recurso desesperado no sentido de livrar a pátria das elites burgueses alienadas.

Abdulla chega a Ilmorog com o burro e a carroça. Ele vira pequeno proprietário, assumindo a loja decadente de um "empresário" indiano que, como a maioria dos seus - habitualmente identificados como comerciantes na África Oriental -, tinha deixado o Quênia diante da violência da luta de guerrilha. É no estabelecimento de Abdulla, novidade em tão ermo lugar, que todos passam a se encontrar, o que faz dele mais uma "testemunha privilegiada" na comunidade. Sua aparente docilidade mal consegue esconder a amargura que carrega consigo, e sua deficiência física - uma perna aleijada como resultado de um confronto com milícias treinadas pelos ingleses - é símbolo da chaga deixada em todos pelo período sangrento da guerra civil.

"Eu não fui capaz de suportar aquilo e, durante dias e semanas, arrastei-me por ali sempre com a mesma coisa na ideia: então eles tinham morto toda a minha família e eu tinha ficado só. Eu ainda pensei... ah!... Mas para quê? Para quê?... [...] Mas então... um golpe assim era duro, e só a convicção de que tudo aquilo por que tínhamos lutado em breve se concretizaria - terra de mel e vinho - me dava algum alento." (p. 317)

A nova Canaã - "terra de mel e vinho" - parecia inatingível. No entanto, o narrador, como que reconhecendo em Abdulla um exemplo de herói traído, acaba por lhe reservar um desfecho inesperado, muito embora, no final, melancólico. Afinal, como não ter pelos que sofreram - e ainda sofrem - os horrores da batalha por mais justiça e que tiveram seus sonhos ignorados uma afeição especial? O enredo apresenta Abdulla - e, curiosa mas significativamente, também o seu burro - como peças essenciais do

motor que impulsiona Ilmorog e seus representantes a enfrentar os seus demônios. A valentia e o idealismo dos incansáveis combatentes, aparentemente desperdiçados, veriam melhores dias na figura desse personagem quase quixotesco cuja resignação melancólica evoca o romantismo que ronda os que optam pelo engajamento em situação tão desfavorável. A redenção de Abdulla se dá pelo seu empenho em favorecer a comunidade sobre o indivíduo, espécie de retorno simbólico ao passado.

Terceiro "solilóquio": Wanja.

Uma semana depois, também ela se tinha tornada um dos nossos, o novo objecto dos nossos mexericos. Que era neta de Nyakinyua, já o sabíamos - ajudava muitas vezes a velha nos trabalhos diários da casa e nos campos - mas continuava a ser um mistério: como é que uma mulher da cidade podia sujar as mãos daquela maneira? Como é que ela podia pôr um latão de água numa cabeça tão maravilhosamente coroada por uma massa de cabelo negro e brilhante? E o que é que a tinha trazido à aldeia de Ilmorog quando a tendência dos jovens era partir? (p. 45-6)

O fato de uma mulher ser um dos personagens principais do romance segue a mesma lógica da ênfase do narrador em figuras representativas da sociedade africana. Estamos nos efervescentes anos 60 do século XX. No entanto, parece-nos equivocado reconhecer nessa opção narrativa um resultado direto do movimento de emancipação feminina ocidental. Como o processo que vimos acompanhando afetou a todos, também a situação das mulheres deve figurar entre as preocupações do narrador quando ele se empenha em apresentar um retrato o mais completo do "novo" Quênia. A aparição de Wanja causa perplexidade. Pois, quem seria capaz de trocar as amenidades da cidade por trabalhos que faziam "sujar as mãos daquela maneira"? Além disso, o que levava tal pessoa a trilhar o caminho inverso da maioria dos jovens de então? As questões da comunidade refletem o mistério que ronda as atitudes de Wanja; incompreensíveis para a maioria, mas compatíveis com o caráter policial da trama.

A atração causada pela cidade moderna é ilusória. Principalmente com relação à posição das mulheres, às quais são reservados poucos e mal remunerados postos de trabalho. Tendo presenciado a trajetória de algumas conhecidas - "Uma fez-se criada" e "Outra tentou colher folhas de chá e grãos de café", sendo que quase todas acabavam como vítimas de abuso sexual -, Wanja tenta ganhar a vida como "criada de bar", eufemismo para uma atividade caracterizada por uma prostituição velada. Ciente da atração que sua "massa de cabelo negro e brilhante" exercia, ela passa a frequentar os hotéis para estrangeiros de Nairobi, nos quais o turismo sexual, que garantiria um enriquecimento rápido, era a regra. Diante dos perigos inerentes à profissão e tendo sido

vítima de um estrangeiro inescrupuloso - além de ter sido deflorada e engravidada por Kimeria, um dos empresários mortos no crime (de novo, a trama policial) cuja investigação abre o romance -, Wanja decide deixar a metrópole e os seus sonhos materiais de lado. É nos seus devaneios que o contraste entre a criança pura e ingênua - símbolo da África intocada? - e a mulher violada - o continente estuprado? - se mostra mais evidente.

Quando acabássemos a busca eu seria uma mulher rica e compraria uma viola e uma flauta. Talvez não me acreditem, mas gosto de música e posso ver as ondas azuis do mar quando estão a tocar música e, às vezes, cavalgo nuvens cor de laranja e azuis e vermelhas por grandes extensões de campos verdes, quando tocam certas flautas. As vozes dos pássaros em coro também podem levantar-me de uma depressão e, sabem, às vezes, dentro da minha cabeça, oiço uma melodia solitária cor de laranja, a que se vão juntando muitas melodias como rios de cores vindos de parte alguma... afinal é uma criança da minha parte e tenho até vergonha... (p. 154)

Ao preto e branco árido e hostil da cidade contrapõe-se a imagem de mares e campos coloridos e o som de pássaros, os quais compõem um *locus amoenus* condizente com o espaço idílico do passado. Também tomada pela decepção, resta a Wanja tentar vida nova. A volta a Ilmorog lhe possibilita uma vingança inesperada, condição fundamental para seguir procurando uma felicidade impossível de ser atingida no ambiente urbano onde a mulher nada mais é do que um objeto dentre vários que são usufruídos e descartados, confirmando o carácter materialista e injusto dos tempos neocoloniais.

Último "solilóquio": Karega.

Mas naquele momento, sentado na obscuridade neutra da minha casa, sentia uma sensação esquisita: ali estava eu, uma brasa de curiosidade aquecida ao rubro pelas suas revelações, e no entanto incapaz de lhe fazer uma pergunta. Era Karega quem agora fazia pergunta após pergunta mal me dando tempo para responder ou reagir [...]. Tive a estranha sensação de ver um passado morto ressuscitar de repente diante de mim que não estava, de modo algum, preparado para a segunda vinda. [...] Senti uma súbita nostalgia pelo tempo, não muito longínquo, em que a minha escola e a loja de Abdulla eram toda a minha vida em Ilmorog. (p. 69)

Filho de camponeses sem eira nem beira explorados pelos europeus e também ex-aluno de Siriana, Karega é o estopim que reacende o fogo das chagas que Munira carrega. Intelectual revoltado com as iniquidades sociais, ele - notório agitador que tinha tido papel de importância em greves e manifestações contrárias ao regime no meio escolar - completa o quadro dos personagens centrais do romance. É o "anjo exterminador" que abala as certezas da comunidade e a frágil estrutura de uma Ilmorog em transição, fazendo uso da sua cartilha revolucionária com o objetivo de contestar a

realidade injusta e discricionária. Munira, Abdulla e Wanja - figuras desiludidas, amargas e passivas imersas em uma "obscuridade neutra" - são transportados de volta ao passado pela simples presença de Karega. Agora já não é possível ficar indiferente ao que se passa, sendo urgente agir. Mesmo que isso signifique a ressurreição de fantasmas abafados no limbo da memória.

Intervalo. A viagem. Por volta de 1971.

Eles não sabiam, mas aquela noite devia ser o auge da sua viagem épica através das planícies. [...] no dia seguinte, apesar do Sol ter raiado mais cedo e com maior intensidade do que nos outros dias, como que para pôr à prova a sua capacidade de resistência até o final, [...], caminhavam com passos enérgicos como se eles também soubessem do secreto desejo do Sol e estivessem decididos a sair vencedores. [...] tudo o que havia nas planícies tinha sido santificado pelos pés dos que tinham lutado e morrido para que o Quênia fosse livre: não havia também neles qualquer coisa? Talvez um espírito desses homens? Agora, até eles, os de Ilmorog, tinham uma voz nas casas do poder e do privilégio. Em breve, nessa noite, no dia seguinte, um dia, no fim da viagem, iriam estar com ele frente a frente. Seria a primeira vez que lhes pediam qualquer coisa e, de maneiras diferentes, sentiam-se atemorizados com a novidade e ousadia da sua acção. (p. 165)

Assolados pela seca e pela fome e animados com a presença de Munira, Abdulla, Wanja e Karega - pois estes, familiarizados com as coisas do mundo exterior e desempenhando, assim, o papel de guias, lhes proporcionavam segurança e energia - a gente de Ilmorog resolve ir a Nairobi fazer valer o que pensavam ser os seus direitos. Até o "Sol", elevado à categoria de entidade da qual se origina a força e a perseverança, parece conspirar a favor dos peregrinos que refazem o caminho antes trilhado pelos lutadores da liberdade. Munira revela ceticismo; Wanja, medo. O passado ressurge sob a forma do que lhes aguarda na linha de chegada. Não há neles o otimismo ingênuo dos outros e o messianismo embutido na própria ideia da longa caminhada à procura de uma vida melhor, algo que certamente atraía o ex-combatente Abdulla e o revolucionário Karega - sendo que para este a experiência vivida por todos somente serviria para confirmar a certeza incontestável da sua desilusão-, não lhes dizia muito. Mesmo assim, partem todos à cata do "coração de Ilmorog que tinha sido roubado".

O narrador, ciente da característica intervalar dessa parte do romance, estende-se em digressões, verdadeiras micronarrativas nas quais ele amplia sua paleta de artista, extraíndo dela as cores que dão forma e vida aos objetos representados pelos personagens. É a exposição detalhada do vivido ao longo da "viagem épica" que preenche a lacuna deixada pela distância entre Ilmorog e o centro de decisões. Os viajantes tomam conhecimento do vasto mundo a eles interdito através do visto e do

ouvido. O macrocosmo retratado - o Quênia moderno - completa o painel antes restrito ao microcosmo de Ilmorog e seus habitantes.

Assim lhes falava Nyakinyua, fortalecendo-lhes o ânimo com histórias do passado. Tinham acendido uma grande fogueira e estavam sentados à volta dela, em grupos. O caminho da cidade atraía muita gente, arrastadas por ondas de esperança e promessas, e despertara um sentimento de que a crise era uma crise da comunidade e, como tal, necessitava de uma resposta comunitária. Nyakinyua era o espírito que os guiava e mantinha juntos. [...] Estava vestida de preto, havia rugas profundas no seu rosto, mas era linda, apesar da idade. Parou abruptamente, com os olhos fixos no lume à sua frente. A viagem poderia durar muitos dias e ela receava pelas crianças, as suas crianças. (p. 144-5)

O *griot* contemporâneo encarnado por Nyakinyua, avó de Wanja, faz do passado não só o depósito do conhecimento ancestral como também a fonte da força telúrica que impulsiona os seus. As vestes negras da velha - luto pelo destino injusto reservado aos desprovidos de tudo e pela África? - contrastam com a claridade do fogo - símbolo de um futuro melhor, brilhante como as chamas? -, e seu olhar enigmático reforça a ideia de que só a ela era permitida a visão do que estava por vir; imagens do *zamani* invisível, mas cognoscível por poucos aos quais tal capacidade era reservada. Daí, talvez, sua ansiedade pelo destino dos outros, sobretudo o das "suas crianças", emblemas de um futuro possível.

Atividade de natureza gregária, a viagem representa oportunidade única para que todos exponham o que lhes parece ser de importância para que a comunidade perceba as origens da situação de penúria na qual se encontra. Abdulla, por exemplo, aproveita a ocasião para relatar, detalhadamente, como a luta dos Mau Mau se tinha dado, objetivando elevar o moral de todos e fazer dessa nova luta uma réplica atualizada da guerra pela independência. A consciência do passado lhes é fundamental no sentido de tirar forças de corpos tão cansados pela labuta da sobrevivência e de suportar as prováveis humilhações que lhes esperavam ao final do caminho.

Em Nairobi, após terem sobrevivido às privações da árdua caminhada, os de Ilmorog sofrem o desprezo dos que deveriam agir como seus representantes; atitude, de resto, própria dos poderosos diante das massas exploradas. Os negros agora no poder nada mais são do que mímicos que ridicularizam, por hábito, tudo que é africano e dançam a "dança do dono sob o comando da voz do dono". O discurso naturalista do narrador, por vezes demasiadamente panfletário aos nossos olhos contemporâneos, não se cansa de apontar os desvios tomados pelos africanos cooptados que renegam suas

raízes quando decidem emular os brancos, fazendo-se passar por seres completamente à vontade no meio dos entulhos produzidos pela sociedade consumista neocolonial.

Podíamos ter feito qualquer coisa, então, porque o nosso povo estava atrás de nós. Mas nós, os *leaders*, preferimos namorar o deus fundido, um monstro cego e surdo que nos atormentou durante centenas de anos. [...] o que estava errado era a cor da pele das pessoas que celebravam este deus: sob o nosso cuidado e tutela domaremos o deus-monstro e obrigá-lo-emos a fazer a nossa vontade. Esquecemos que ele sempre foi surdo e cego à vontade humana. Esquecemos que sempre foi surdo e cego às aflições humanas. De modo que continuámos a construir o monstro e ele cresce e espera por mais, e agora somos todos seus escravos. Ajoelhamos no seu altar e rezamos e esperamos. Agora vejam o resultado... (itálico no original) (p. 186)

A sensação que a cidade lhes causa tem, paradoxalmente, um efeito apaziguador. Afinal, onde estavam as benesses que o novo mundo proporcionava em tal lugar onde grupos numerosos de camponeses procuravam ajuda de forma degradante e no qual os imigrantes se amontoavam em subúrbios inadequados a uma vida digna? A constatação da situação de extrema desigualdade social que vivenciam em Nairobi e o fato de não terem conseguido nem mesmo um encontro com seu representante político exacerbam a sensação de inutilidade da "odisseia" que lhes tinha causado tanta esperança. Só lhes restava voltar e esperar que a terra lhes fosse frutífera. O narrador, compadecido diante da miséria dos seus - lembremos-nos da predileção deste pela primeira pessoa do plural no seu discurso, o que lhe proporciona uma posição de pertencimento à comunidade -, acrescenta os acontecimentos da viagem à memória coletiva. Os "heróis" tinham deixado sua marca e passam a fazer parte da história de Ilmorog, garantindo-lhes uma perenidade não atingida por ocasião das suas ações prévias. Eles jamais teriam imaginado que a verdadeira revolução parecia estar na simples regeneração comunitária.

Feliz Ano Novo. A erva estava vicejante. Os pastores nómadas tinham regressado de novo às pradarias. Há-de chover. Mais erva crescerá. Mais searas se desenvolverão. Comeremos com fartura e esqueceremos a seca do ano anterior. Mas não esqueceremos Munira e Karega e Abdulla e Wanja e o burro - sim, o burro de Abdulla. Foram eles que nos salvaram, O seu conhecimento da cidade, as suas relações na cidade, o seu interesse altruísta pelas nossas vidas: foi isso que nos salvou. [...] Recordaremos sempre os heróis que viveram connosco. Cantaremos sempre a jornada através das planícies. [...] Possam os maus pensamentos e as recordações tenebrosas sumir-se com a seca! Fique só a épica jornada. Isso seria uma coisa para ser recordada, [...]. (p. 269-70)

Ato segundo. 1972.

Mas, latente sob esta existência tranquila, germinava a consciência do significado da viagem e das experiências que revelavam um outro mundo menos seguro, mais perturbado, que podia, de um momento para o outro, abater-se sobre eles, destroçando a sua paz, feita de chuva e sol. Não

falavam no assunto, mas sabiam, cada um a seu modo, que as coisas nunca mais seriam as mesmas. (p. 222)

Doze anos tinham se passado desde o início da narrativa e Ilmorog mostrava sinais da sua transformação - processo que, de resto, atingiu todo o continente africano no período neocolonial. Como aconteceria com os personagens, na Nova Ilmorog "as coisas nunca mais seriam as mesmas". Alunos e trabalhadores em greve, mulheres reivindicando posições iguais aos dos homens, assaltos em plena luz do dia. Os camponeses e pastores que sobraram após o êxodo em direção à metrópole viam suas plantações e criações levadas por seca ou doença e seus mínguaos rendimentos gastos em pesados impostos e em pagamento de dívidas contraídas pela compra de materiais necessários à atividade rural; seus filhos - "uma geração perdida no caos urbano" - trabalhavam geralmente como serviçais nos lares burgueses. Os jovens que ficaram perdiam seu tempo em meio a um hedonismo desenfreado, regado a drogas, bebida e prostituição, tentando imitar - novamente os mímicos - os hábitos ocidentais. As florestas tinham sido derrubadas para a obtenção de matéria prima usada na construção de ferrovias e uma nova estrada - "umas das mais famosas e importantes vias de todas as terras africanas, do presente e do passado" - que dividia a velha Ilmorog em bairros, delimitando os espaços reservados a cada classe social, servia somente ao transporte de bens - símbolo do capitalismo sem fronteiras -, os quais jamais seriam desfrutados pelos que a tinham construído. As novas elites apareciam de vez em quando, manejando carros da moda, para visitar suas propriedades e as novas sedes de bancos e de grandes companhias multinacionais confirmavam a sua presença. Fábricas surgiam, criando uma classe de proletários que estimulavam, para grande desagrado dos novos proprietários, atividades sindicais. Havia até mesmo uma aldeia artificial, projeto conjunto de africanos e europeus, local erigido para turistas que ansiavam viver uma experiência "autenticamente" africana. O narrador, ciente da natureza ambígua de uma modernidade reservada a poucos, não deixa escapar a oportunidade para destilar sua ironia: "Longa vida para Nova Ilmorog! Longa vida à actividade empresarial na senda dos negócios e do Progresso!" (p. 312).

Munira: Primeira "saída de cena".

A vida para ele tinha sido uma tensão constante. O pai considerava-o um fãlhado. E ele, Munira, sentira sempre uma necessidade de quebrar as amarras. Mas hesitava sempre. Era como se não soubesse do que é que fugia e para onde fugia. [...] Mas agora, ao aproximar-se de casa, com uma nomeação de director e um Convite para o Chá no bolso, Munira sentia-se feliz. A sua

primeira grande iniciativa, ocasionada pelo idealismo geral que assaltara o país antes e um pouco depois da independência, tinha produzido um fruto ainda que pequeno. Um convite e uma promoção. Agora, na sua imaginação, até podia ombrear com o perfil gigantesco do pai, enquanto pedalava para casa rompendo o ar fresco. (p. 109)

Atormentado pelo passado, porém entusiasmado pelas novas possibilidades que começavam a surgir, assim como pela renovação que tinha transformado completamente a escola de Ilmorog, Munira pensa ter encontrado a felicidade e certa paz de espírito. Afinal, sua contribuição à construção do Quênia moderno tinha "produzido um fruto ainda que pequeno" e o mundo novo que se apresentava - repleto de "ar fresco" - possibilitava uma vida nova. No entanto, seus fantasmas insistiam em rodeá-lo.

A presença de Karega - também ex-aluno de Siriana, expulso do estabelecimento de ensino por atividades contestatórias - lhe trazia memórias das quais ele tentava se libertar - "[...] para quê acordar as vozes do passado?" (p. 70). Pois Munira tinha participado de uma greve na mesma escola, logo após a Segunda Guerra Mundial, contra as regras vigentes - êmulos do ensino colonial baseado na estrutura educacional metropolitana -, encabeçada por Chui e cujo desfecho levou à expulsão de ambos. Munira volta à casa paterna - na qual uma tentativa de reconciliação com o pai lhe rende nada mais do que um sermão repleto de comentários dogmáticos e a certeza de que jamais poderia voltar ao próprio lar -, antes de seguir para Ilmorog, seu "recém-descoberto reino". Chui, por sua vez, ambicioso e seguro de si - "Chui isto, Chui aquilo, Chui, Chui, Chui em toda a parte." (p. 42) -, tinha viajado o mundo e, quando volta ao Quênia, coloca em prática o aprendizado resultante das suas andanças e é escolhido para ser diretor da mesma Siriana que o tinha rejeitado. Contudo, seus métodos são quase os mesmos dos antigos mestres: "Ele falou e anunciou uma série de medidas. [...] não haveria um programa apressado de Africanização, pressa temerária que, invariavelmente, levava à destruição de tantas boas escolas." (p. 195). Além disso, produto da sua familiaridade com os meandros do poder e da sua cooptação pelo mesmo, Chui vira proprietário "neocolonial". Posição que sela o seu destino, pois ele é o segundo empresário a morrer no crime a ser desvendado.

A decepção daí resultante - ele jamais teria a ambição "feita de uma massa mais rija" que caracterizava Chui, o que agravava ainda mais a sua sensação de "mediania" - leva Munira a procurar um refúgio. Este surge sob a forma da religião, pois nada mais seria capaz de permitir uma sobrevivência minimamente digna "num mundo construído

numa base de desigualdade e injustiça". O "ópio das massas" é o que, ironicamente, lhe traz alento e o seu antigo engajamento, como intelectual e como professor destinado a ensinar as novas gerações, se perde diante da constatação de que o mundo para o qual ele deveria preparar seus alunos era o mesmo que lhe tinha sido hostil e que ele começava a rejeitar. O filho volta à casa do Pai eterno através da fé.

Tudo se me revelou naquele instante. E eu avistei realmente uma nova terra, agora que Cristo era o meu próprio salvador. Ele moveria montanhas e vales, derrotaria Satanás e esmagaria o mal deste mundo. Nova vida com Cristo em Cristo. Eu aceitei a lei. Os meus joelhos tremiam. Lancei-me ao chão e gritei: "Eu aceito, eu aceito." Chorei lágrimas de gratidão e alegria. Havia terminado os meus anos de dúvida e agonia e de busca dos prazeres terrenos... (p. 331)

Abdulla: Segunda "saída de cena".

Reconhecemos em Abdulla o personagem que melhor encarna a desilusão dos que, após a luta, viram seus sonhos transformados em ilusões perdidas. O curto período de "glória", quando da viagem a Nairobi, não é suficiente para apaziguar o espírito do ex-combatente. Para ele, "as chamas douradas dos seus sonhos tinham morrido e não restavam senão cinzas" (p. 342). Karega parte de Ilmorog, deixando seu "companheiro" imerso em melancolia; nem mesmo a amizade sincera de Wanja, que o aceita sem restrições e cuja ação empreendedora tinha feito Abdulla sonhar com um futuro melhor, consegue compensar a sensação de incompletude. Pois até mesmo sua incursão pelo mundo dos negócios, por vezes de forma ilegal, tinha sido infrutífera, já que Nova Ilmorog - símbolo do dinheiro novo - absorvia, de forma eficiente, a demanda por bens e serviços. Empobrecido e entregue ao vício do álcool, Abdulla só tem o suficiente para comprar algumas laranjas e peles de cabrito, produtos que vende aos motoristas que passam pela nova estrada. Nem mesmo os velhos amigos, imersos cada qual na sua crença, mudam a sina de Abdulla que parece determinado a não mais lutar.

Então Karega voltou e Munira tornou-se num fanático. Abdulla, agora, encontrava-se só. Munira seguia-o e falava de novos mundos com Cristo. Uma vez, ao discutir com Karega sobre a guerra dos Mau Mau - se era apenas para o retorno das terras altas dos brancos às mãos de donos negros, e para o fim dos bares para o de cor nos grandes edifícios e nos negócios, ou se era algo mais - o próprio Karega falara de novos mundos. Ambos loucos. Não havia outros mundos. Havia apenas este, e ele, Abdulla, continuaria a beber [...] e a cantar, neste mundo, neste único mundo. (p.347)

Wanja: Terceira "saída de cena".

O mundo dos homens - representado, na África, pelo patriarcado e pela poligamia - sempre reservou ao gênero feminino um papel inferior. A trajetória de

Wanja sugere a possibilidade de mudança nesse cenário, já que ela é o único dos personagens, diante da constatação do *zeitgeist* neocolonial, a não se refugiar em devaneios melancólicos e a decidir por enfrentar a realidade.

Não peço piedade nem perdão, nem mesmo qualquer desculpa compreensiva. Este mundo, este Quênia, esta África apenas conhece uma lei: ou se come, ou se é comido. Ou se passa por cima de alguém, ou alguém nos passa por cima. (p. 323)

A "luta pela sobrevivência" de Wanja - aqui individual, contrariando o ideário revolucionário adotado pelo narrador (eco do autor implícito?) que só enxerga uma solução possível na regeneração comunitária através da luta de classes - usa como arma o corpo, o mesmo marcado pela exploração sexual. Não há, aliás, maior sinal desta do que o fato de Wanja ter se desfeito de uma criança indesejada, fruto do defloramento já citado, sem maiores escrúpulos. Malgrado o infanticídio - ou, mais provavelmente, como uma expiação pelo ato criminoso -, a maior angústia de Wanja era não ter conseguido, ainda, ser mãe - "Por que haveria de atravessar a existência sem se realizar como mulher?" (p. 221). Mas o momento, repleto de adversidades, não permite que sonhos dessa natureza sejam realizados; é preciso sobreviver, nem que seja somente em proveito próprio. Daí a opção de Wanja por uma trilha que lhe permitisse uma ascensão social - "cruel lógica", como aponta Karega em trecho transcrito abaixo. Tomada por um "espírito demoníaco", Wanja se dedica arduamente ao trabalho e enriquece enquanto dona de um prostíbulo - cooptada pelo sistema neocolonial, personificando um dos aspectos mais deploráveis deste, o da exploração carnal -, exercendo de maneira explícita a sedução.

"Tenho diversos gêneros, para vários tipos de homens. Uns preferem baixas, altas, maternais, religiosas, simpáticas, rudes, fortes, de outra nacionalidade... Tenho-as a todas aqui. E eu? Eu também! Não me poupei... Era a única maneira de me vingar [...]. Agora deito-me com todos; viro-os uns contra os outros. [...] Quanto a mim, é um jogo de dinheiro... Come, ou és comida! E agora posso ir aonde quero, mesmo aos seus clubes mais luxuosos; têm orgulho em serem vistos comigo, mesmo por uma noite, e pagam por isso. Tive que ser dura: é a única forma, a única forma. Olha para o Abdulla, reduzido a um vendedor de frutas, laranjas, peles de carneiro... Não, nunca mais hei-de voltar ao rebanho das vítimas. Nunca mais, Nunca mais." (p. 325)

No entanto, esse possível triunfo tem gosto amargo. Transfigurada em "senhora neocolonial", Wanja é uma espécie de anti-heroína que se locupleta graças ao mesmo sangue e suor que parecia estar protegendo - teria sido tudo um estratagema seu para possibilitar o triunfo final, a sua vingança de mulher violada? Poderíamos dar-lhe o benefício da dúvida. Contudo, a exploração por ela personificada teria envergonhado

sua avó Nyakinyua - eco longínquo e já quase inaudível do Ezeulu pós-colonial? São novos tempos realmente. Tempos neocoloniais cujo pessimismo do narrador - representado pela "traição" da Wanja - abala as bases próprias do seu discurso engajado (do autor implícito?). Por isso encerramos este "ato" final com esperança.

Karega: Última "saída de cena".

Ele até tentara, como professor, expandir a consciência das crianças de Ilmorog mostrando-lhes o máximo possível do vasto mundo além da aldeia. Mas os conhecimentos de Karega entravam constantemente em choque com a "vivência" africana, tão diferente do que se ensinava em Siriana; o que confirma o descompasso entre a base curricular dos estabelecimentos acadêmicos - espelho do cânone ocidental, contaminado por "devaneios bucólicos", por uma "História" sem dignidade e uma ciência política "decadente" - e a realidade africana. Tal desleitura faz Karega passar por uma transição quando ele abandona o "culto dos heróis" e reconhece a futilidade de continuar lutando diante da ausência da unidade do povo africano agravada pela falta de consenso sobre qual passado africano seria o mais significativo, o mais autêntico.

Na verdade, pensou agora, as coisas nunca mais poderiam ser as mesmas, até no que respeitava à visão do passado do seu povo, passado com que tentara defrontar-se em Siriana e na escola, em Ilmorog. De que passado se tratava? [...] O passado de uma civilização interrompida, do desenvolvimento detido, dos negros espalhados pelo globo a fim de alimentar o insaciável deus do lucro [...] O passado das casas e colheitas queimadas e destruídas, e das doenças introduzidas num continente? [...] Seria o dos chefes que vendiam os seus semelhantes, [...] induzidos na crença de que um serviço prestado ao branco era na realidade um serviço prestado a Deus? [...] A África, afinal, não tinha um mas vários passados, que estavam em perpétuo confronto. (p. 240-1)

À procura de um passado glorioso que pudesse enfrentar a hegemonia espúria das elites comandadas pelos antigos senhores brancos, Karega evoca, sempre que possível e antes da sua decepção final, os grandes nomes negros que tinham acrescentado à luta de resistência africana ideias de autonomia e de orgulho resgatado. Seu método é o da interpretação, não o da informação; opção que desencadeia uma reação conservadora dos outros professores, empenhados em agir como senhores incontestáveis do "verdadeiro" conhecimento e temerosos diante da potencialidade revolucionária contida nas memórias dos heróis tombados. Karega acaba sendo expulso da escola de Ilmorog pela administração e por Munira; também sua nova vocação pedagógica - que lhe trazia tanto prazer e que representava sua verdadeira contribuição para o futuro - sofre a recusa dos que ainda viviam sob o espectro da dominação imperialista - neste caso, portando máscaras neocoloniais. É a partir de então que

Karega, tendo partido de Ilmorog, entra em contato - através de vários pequenos empregos nos quais sua atitude contestatória só lhe causa dissabores - com a real situação das massas quenianas exploradas em troca de migalhas. Não havia, para ele, qualquer idealismo restante; o sentido de revolta, no entanto, persiste em atormentá-lo, impelindo-o a tentar outras vias para a criação de "outro mundo. Um mundo novo".

Era esta a sociedade que estavam a construir desde a Independência, uma sociedade na qual uns poucos de negros, aliados a outros interesses da Europa, continuariam o projecto colonial de roubar aos outros o seu suor, negando-lhes o direito de crescerem e desabrocharem plenamente. [...] Ou comes, ou és comido. Ou te enches à custa de outro, ou deixas que se encham à tua custa. Porquê? Porquê? Algo no seu íntimo se revoltava contra este estado de coisas: lá no fundo, não conseguia aceitar a cruel lógica da atitude de Wanja e daquela afirmação. [...] Num mundo de devoradores e dos que são devorados, ou devoras ou ficas para vítima. Mas havia alguns, a maioria na realidade, que não podiam, que nunca teriam presas e garras para devorar. Qual era então a alternativa para a verdade que ela enunciara? (p.326)

Epílogo. O drama vira prosa.

Temos tratado até aqui - arbitrariamente, parece-nos relevante afirmar - de *Pétalas de sangue* como uma peça teatral. Desprezando as anisocronias narrativas do enredo, inventamos "atos" - artifício que nos auxiliou em bem contextualizar, cronologicamente, os eventos passados em (Nova) Ilmorog -, apresentamos os personagens principais através de "solilóquios" e propusemos "saídas de cena" no sentido de preparar o leitor para o desfecho. Ludismo pretensioso à parte, é do texto em prosa - cuja estrutura nos remete às características do subgênero romanesco policial - que extraímos as informações para uma possível conclusão, devidamente intitulada "epílogo". E é nessa trama policial que a representação da alteridade - aqui, como já sabemos, necessariamente ilustrada pela luta entre classes sociais em ambiente neocolonial - melhor se realiza enquanto ficção, seja através do confronto entre gêneros - Wanja é exemplo paradigmático disso -, estratos sociais - embate personificado por vários personagens destituídos desde sempre, tais como Abdulla e Karega - ou projetos para o futuro - questão que envolve o contraponto entre, de um lado, Munira, Karega e Abdulla, e de outro, Chui e Mzigo.

O crime que desencadeia a narrativa, e que leva à prisão os "heróis caídos" cujas vidas temos acompanhado até aqui, é solucionado ao final do romance. Mzigo, Chui e Kimeria são os proprietários assassinados, representantes das elites exploradoras e verdadeiras nêmesis dos suspeitos pelo crime. Munira, ensandecido pela crença religiosa e com a intenção de salvar Karega da sedução exercida pela "Eva" incorporada por Wanja (com a qual aquele estava se relacionando), atea fogo ao bordel desta.

"Ficou na montanha a ver o bordel arder, as línguas de fogo saindo dos quatro cantos formando pétalas de sangue, transformando o céu escuro num crepúsculo." (p. 366). O que Munira não sabia é que Wanja havia convidado, com a anuência de Karega e de Abdulla - também sedentos de vingança perante vítimas potenciais que personificavam o descaso dos poderosos pelos que haviam lutado por um futuro melhor -, os três empresários para um jantar no seu estabelecimento, objetivando matar aquele que a tinha violado - "[...] ela é que tinha assassinado Kimeria... com a *panga* [faca] que tinha na mão." (p. 363). Assim, Munira, inadvertidamente, acaba por se vingar de Chui - ex-companheiro, ambicioso e "traidor" da causa revolucionária, cooptado pelo poder financeiro - e de Mzigo - responsável pelo sistema educacional do distrito ao qual pertencia (Nova) Ilmorog que sempre lhe criara empecilhos quando das suas tentativas infrutíferas em melhorar as próprias condições de trabalho -, fazendo justiça com as próprias mãos. Não parecia haver alternativa além do uso da força, de resto a mesma estratégia utilizada pelas forças repressoras oficiais diante das massas despossuídas. "Olho por olho, dente por dente".

Tudo batera certo com o plano até ao último dia. Chui foi o primeiro a chegar. Ela pô-lo num quarto, falou um pouco com ele e depois deu a desculpa de ir fazer o jantar; e, cuidadosamente, fechou-lhe à chave a porta do quarto. [...] Mzigo foi o segundo a chegar e ela meteu-o noutra quarto, falou com ele um bocado e depois pediu licença para ir à cozinha. [...] Kimeria bateu à porta. Foi abrir: entrou jovialmente, pronto a ser amado. [...] Ele sorriu-lhe... e ela levou-o ao quarto. Foi quando [...] viu chamas e fumo e gritou, gritou por socorro antes de cair desmaiada no chão. (p. 362-3)

O inspetor responsável pelo caso, desconhecendo essas relações conflituosas entre os personagens, reconhece em Karega o símbolo da ameaça contínua ao capitalismo por meio de atividades revolucionárias; em Munira o fanático religioso que considera o ato de matar uma ação fundamental para a manutenção da pureza moral; e em Wanja a carne usada como moeda de troca. A trama policial desbanca o drama e são as informações do inspetor que determinam o julgamento final. Karega é considerado culpado, para desespero dos seus companheiros sindicalistas; Munira, bêbado e desiludido, acaba como um desequilibrado mental; Abdulla segue vivendo graças às migalhas que lhe são atiradas dos carros que passam pela estrada; e Wanja, agora grávida de pai desconhecido e finalmente reconciliada com a família, segue sua trajetória de mulher redimida e plenamente realizada na condição de mãe.

Resta-nos, como possível fechamento do presente tópico, cooptar o discurso do narrador, recheado de laivos marxistas, quando este incita todos a adotar um engajamento neocolonial.

Imperialismo. Capitalismo. Latifundiários. Vermes da terra. Um sistema que alimentava hordas de corruptos barrigudos e sanguessugas, tendo por grande objectivo social o parasitismo e o canibalismo. [...] Estes parasitas exigiriam sempre o sacrifício do sangue das massas trabalhadoras. [...] O sistema, os seus deuses e os seus anjos tinham de ser consciente, consistente e resolutamente combatidos por todo o povo trabalhador. Amanhã seriam os operários e os camponeses a dirigirem a luta e a conquistarem o poder para depurarem o sistema de todos os seus deuses e anjos sedentos de sangue, pondo termo ao reino de uns poucos sobre a maioria e à era de beber sangue e festejar com carne humana. Então, e só então, podia realmente começar o reino do homem e da mulher, rejubilando e amando em trabalho criativo... (p.378)

De fato, a luta continua... E para tal, Ngugi colabora com a sua poética de engajamento neocolonial na esperança de que a justiça social finalmente triunfe.

9) MIA COUTO E O ÚLTIMO VOO DO FLAMINGO

9.1) Mundafricanidade

A emergência e a evolução das literaturas africanas em língua portuguesa acompanharam os fatos históricos que caracterizaram o longo e atribulado processo de emancipação das ex-colônias ultramarinas na África e espelham, como resultado direto e aspecto dos mais significativos desse processo, a penúria institucional e intelectual das novas nações quando da partida dos "retornados". As condições sociais e raciais desses vastos territórios continentais - falamos, é claro, de Moçambique e Angola; as outras três ex-colônias (Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, e Guiné-Bissau) tiveram como fatores fundamentais para o florescimento das suas literaturas uma posição insular (no caso das duas primeiras) e uma cultura crioula (presente em todas) que fogem ao escopo do presente trabalho - podem ser ilustradas pelo número inexpressivo de "assimilados" familiarizados com a cultura e a língua portuguesas, espinha dorsal das futuras elites europeizadas que tomariam a dianteira na criação de uma literatura nacional - fato consequente à alta taxa de analfabetismo (produto do pouco incentivo das autoridades coloniais à educação formal dos nativos) e à mobilidade social quase inexistente nesses espaços (quase toda a riqueza desses países estava nas mãos dos europeus) -, assim como pela presença de vários grupos étnicos e de regiões inteiras desses países pobremente integrados. Moçambique, país virtualmente dividido entre as regiões sul e norte, tendo Beira (cidade natal de Mia Couto) e Maputo (atual capital do país, a Lourenço Marques do período colonial), respectivamente, como centros de influência (ambos alheios às cidades menores e, sobretudo, às áreas rurais), é exemplo paradigmático disso.

[...] Moçambique estava entre as menos integradas das colônias africanas, um território profundamente dividido no qual poucos africanos eram alfabetizados e onde as divisões raciais e sociais eram infinitamente complexas. Dado esse estado de coisas, não é surpreendente que o princípio da vida literária de Moçambique tenha se centrado amplamente nas atividades culturais dos *mestiços* e dos portugueses brancos. Também não é acidental que essas atividades tiveram pouco em comum com a vida cultural da imensa maioria da população africana. [...] não havia, em termos culturais e sociais, qualquer entidade reconhecível e, ainda menos, homogênea que poderia ser qualificada como Moçambique.¹⁷⁴ (itálico no original) (T.A.)

¹⁷⁴ [...] Mozambique was among the least integrated of the African colonies, a deeply divided territory where few Africans were literate and where the racial and social divisions were infinitely complex. Given this state of affairs it is not surprising that Mozambique's early literary life was largely centred on *mestiço* and white Portuguese cultural activities. Nor is it accidental that these activities had little in common with the cultural life of the immense majority of the African population. [...] there was in social and cultural

A literatura nacional moçambicana teve início tardio. *Nós matamos o cão tinhoso* - volume em prosa de Luís Bernardo Honwana publicado em 1964, primeira obra africana em língua portuguesa a ser traduzida para o inglês e a fazer parte do catálogo da *African writers series* - foi o texto que a inaugurou.¹⁷⁵ Ela foi formada, no período colonial, por um amálgama composto por uma cultura "assimilada" e por literaturas distintas; uma "europeia" - escrita por moçambicanos brancos -, outra - nacionalista e revolucionária - produzida no exílio por moçambicanos na sua maioria negros, e ainda outra - imbuída de um espírito que procurava identificar uma literatura verdadeiramente autóctone e original: o sentimento de "moçambicanidade".

Essa literatura, predominantemente urbana, foi marcada, no princípio, pela predileção ao lírico (Mia Couto, por exemplo, começa poeta; sua primeira obra publicada foi o volume de poemas *Raiz de orvalho*, em 1983) - gênero apropriado para driblar a censura então vigente e mais adaptável à já conhecida função da oralidade na ficção africana - e pela influência de uma imprensa em português, representada pelos periódicos *O brado africano* e *Itinerário*, cuja natureza permitia a publicação e a circulação dos seus textos ainda curtos.¹⁷⁶ Considerada pela teoria pós-colonial como emergente, essa literatura - híbrida e transcultural - colaborou para a forja de um novo sistema - cultural e literário - e para a textualização da nação. Daí o fato de terem sido legitimados pelos revolucionários marxistas, no poder logo após a independência, somente os textos que pudessem ser cooptados no processo de criação do "Novo Homem" moçambicano (projeto cultural maior da FRELIMO). Relegada à condição de elemento sígnico da nova nação, a literatura em Moçambique apresentou, no início, um embate entre, por um lado, autores cujo posicionamento ideológico se integrava na práxis revolucionária, e, por outro, escritores que advogavam um *corpus* cuja autenticidade temática e discursiva pudesse proporcionar o aparecimento de um cânone próprio da nação chamada Moçambique.

[...] como literatura emergente ou pós-colonial [...], a literatura moçambicana tem a sua prática / praxis inserida num passado de conflitualidade traduzido em várias posições binárias de onde lhe advém a necessidade de afirmação identitária. Mas, em simultâneo, impõem-se-lhe as várias formas de relativismo trazidas por concepções do mundo, tendentes a desconstruir os vínculos que a inseriam num espaço e num tempo históricos.¹⁷⁷

terms no recognizable entity and even less a homogeneous one which could qualify as Mozambique. CHABAL, P. 1996. p. 16-7.

¹⁷⁵ OWOMOYELA, O. *Op. cit.* p. 263.

¹⁷⁶ FONSECA, M.N.S. 2008. p. 17-51.

¹⁷⁷ RIBEIRO, M.C.; MENESES, M.P. *Op. cit.* p. 32.

O fato de essa literatura ter surgido tardiamente é essencial para percebermos satisfatoriamente quais são os seus temas preferenciais, assim como as suas inclinações estilísticas - e, no nosso caso específico, os de Mia Couto. Além disso, profundamente influenciada pelas "concepções do mundo" desestabilizadoras, e pelas formas artísticas nelas inseridas, ela procura, a todo custo, "narrar a nação" e o ser que nela habita. Em suma, definir, através do texto ficcional, a moçambicanidade. Para tanto, a questão da identidade é crucial.

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.¹⁷⁸

Assim, esse ser pós-moderno imerso na globalização uniformizadora, socialmente descentrado e individualmente fragmentado, procura arduamente seu lugar - sua identidade - nesse "novíssimo" mundo. Nele, as preocupações são outras, jamais imaginadas em qualquer outra época da história. Na África de hoje, o cenário não é diferente.

Temas tais como colonialismo e anticolonialismo, a análise e crítica da atividade missionária, a missão civilizadora, e Negritude, o desafio ao Islã, ativismo antiapartheid, e o questionamento da superioridade ocidental têm sido agora parcialmente deslocados pela preocupação com o meio ambiente, imigração, democratização, conflito civil, genocídio, as Conferências Nacionais, meninos soldados, a desintegração do estado-nação, SIDA, a Comissão da Verdade e Reconciliação, e globalização - fatores sociopolíticos reconfigurados nas paisagens imaginativas de escritores cujos trabalhos exibem um profundo engajamento com as questões éticas mais prementes do nosso tempo.¹⁷⁹ (T.A.)

Confrontado por essas paisagens, o mesmo ser que vaga à cata da sua identidade, africana ou outra, almeja encontrar a melhor atitude a ser tomada para que a mais completa compreensão e fruição do mundo no qual vive seja possível. Já não basta ter encontrado a identidade, é preciso agora saber como desempenhá-la frente a todos os outros iguais a ele.

¹⁷⁸ HALL, S. 2005. p. 7.

¹⁷⁹ Themes such as colonialism and anti-colonialism, the analysis and critique of missionary activity, the civilizing mission, and Negritude, the challenge to Islam, anti-apartheid activism, and the questioning of Occidental superiority have now been partially displaced by concern for the environment, immigration, democratization, civil conflict, genocide, the National Conferences, child soldiers, the disintegration of the nation state, AIDS, the truth and Reconciliation Commission, and globalization - sociopolitical factors reconfigured in the imaginative landscapes of writers whose works exhibit a profound engagement with the most demanding ethical issues of our time. IRELE, A. 2009. p. 230.

Foi objetivando dar conta dessa demanda que os pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari - tomando de empréstimo termos da biologia - criaram uma filosofia inaugural e inédita no núcleo da qual está o conceito de rizoma. Este despreza o aspecto dicotômico e a lógica binária da raiz, ambos redutores - dinâmica do "livro clássico que imita o mundo" -, e nega a raiz fasciculada - característica do "livro moderno" - na qual há, é verdade, um "aborto" da raiz principal, mas ainda insuficiente para atingir uma totalidade que explique as relações caóticas do mundo pós-moderno. O rizoma - que é heterogêneo, múltiplo, prenhe de ruptura, colocando "em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas" - propõe um posicionamento uno que faz parte do múltiplo, mas que é dele continuamente subtraído (n-1), o que leva o ser a confrontar-se com uma impossibilidade de chegar a um final que, aliás, o pensamento rizomático desconhece e renega. Quando achamos que estamos completamente integrados no múltiplo, somos dele imediatamente expulsos, pois já há outras relações à espera que devem ser confrontadas e usufruídas.

O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. [...] o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema acentrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação [...] totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de "devires".¹⁸⁰

O rizoma desestrutura e arranca o ser da raiz, e, por extensão, também a identidade. Esta, agora completamente transformada, seria representada pela escrita que deriva do conceito acima: o livro rizoma. Desse modo, o caos-mundo se vê retratado no texto rizomático, ponto de partida das reflexões de Édouard Glissant ao sugerir uma poética da diversidade que privilegia uma estética da relação.

A literatura, que sempre carrega em si uma concepção do mundo, convém a um lugar quando ela estabelece uma relação entre esse lugar e a totalidade-mundo, sendo que esta se apresenta completamente realizada nos dias globalizados de hoje. As antigas comunidades atávicas (identificadas com o conceito de "raiz"), sedentas por estabelecer um elo com a gênese do mundo, produziram uma literatura épica tradicional - elemento indispensável para a consagração de uma comunidade em um dado território, sobretudo quando aquela está sob ameaça - como consciência da própria comunidade que espelha,

¹⁸⁰ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2011. p. 43-4.

do lugar de onde ela provém. Essa consciência é excludente, pois, expressa pela língua da comunidade - aqui sacralizada, adquirindo uma função de absoluto -, ela elimina tudo que não faz parte desta. O que antes era cômodo e inteligível para o "poeta tradicional" - a totalidade-mundo revelada na sua obra -, toma, agora, a feição de um caos-mundo. Este é um sistema determinista errático que caracteriza as sociedades compósitas - nas quais a noção de identidade é atingida pela relação com o todo, graças à natureza rizomática que a personifica - e é resultado da imprevisibilidade das relações entre culturas no mundo globalizado. Nesse caos, o poeta se questiona sobre a forma pela qual ele deve defender sua comunidade, sempre através do uso da sua língua, dentro de uma nova realidade - continente de todas as línguas do mundo que não aceita mais o universal generalizante, a totalidade-mundo. Logo, a novidade é que a defesa da língua se dá, atualmente, por uma linguagem no interior mesmo da língua, o que permite ao poeta o vislumbre do caos-mundo. Esse processo ocorre graças à transição de um pensamento antigo - chamado por Glissant de "pensamento continental" e incapaz de fazer frente ao não-sistema generalizado de várias culturas em contínua relação - a um "pensamento arquipélago", que explora o imprevisível, atingindo, assim, uma harmonia com o caos-mundo. A nova literatura, produto dessa episteme, opta pela diversidade em detrimento do universal normativo e é regida pelo acúmulo de relações, e não pela restrição inerente à exclusão. Glissant, em resumo, propõe uma literatura que consiga contemplar a desmedida do que ele chama de "Todo-o-mundo", entidade paradigmática das culturas híbridas, fronteiriças e rizomáticas da pós-modernidade.¹⁸¹ Portanto, a poética pós (trans)-colonial e pós-moderna de Mia Couto - cujo diálogo entre literatura e cultura contemporâneas serve para a construção da moçambicanidade¹⁸² - é tributária dessa estética da relação que, por sua vez, extrai seu substrato do conceito de rizoma.

[...] o escritor é um ser que deve estar aberto a viajar por outras experiências, outras culturas, outras vidas. Deve estar disponível para se negar a si mesmo. Porque só assim ele viaja entre identidades. E é isso que um escritor é - um viajante de identidades, um contrabandista de almas. Não há escritor que não partilhe dessa condição: uma criatura de fronteira, alguém que vive junto à janela, essa janela que se abre para os territórios da interioridade.¹⁸³

Essa poética contesta o cânone - afirmando sua produção como nacional, valorizando a oralidade e sugerindo uma possibilidade de representação ficcional da

¹⁸¹ GLISSANT, É. 2005.

¹⁸² DELGADO, I.G. 2006. p. 43-71.

¹⁸³ COUTO, M. 2005. p. 59.

expressão cultural africana através das suas temáticas¹⁸⁴ - sobretudo através do experimentalismo linguístico. O processo de criação vocabular nela presente - representado por termos híbridos em forma de neologismos, "brincriações" que transgridem a norma lusitana para captar as mudanças no português moçambicano e que nos remetem à intertextualidade da poética em análise com a de Guimarães Rosa¹⁸⁵, influência já por nós conhecida - permite a emergência de um novo discurso literário - reinvenção identificada com a voz da terra natal - que, operando uma transculturação da língua portuguesa, permite o aparecimento de uma mundividência moçambicana; e, metonimicamente, de uma mundafricanidade.¹⁸⁶

Há tantas Áfricas quantos [*sic*] escritores, e todos eles estão reinventando continentes dentro de si mesmos. É verdade que grande parte dos escritores africanos enfrenta desafios para ajustar línguas e culturas diversas. Mas esse problema não é exclusivo nosso, os de África. Não existe escritor no mundo que não tenha de procurar uma identidade própria entre identidades múltiplas e fugidias. Em todos os continentes, cada homem é uma nação feita de diversas nações.¹⁸⁷

Antes de prosseguirmos, aproveitamos a citação abaixo para a contextualização d' *O último voo do flamingo*, quinto romance de Mia Couto, publicado em 2000, e nosso objeto de análise.

[...] a ficção do autor [Mia Couto] pode ser dividida em três fases: a das narrativas dos tempos da guerra de desestabilização, onde se incluem os contos de *Vozes anoitecidas*, de *Cada homem é uma raça* e as crônicas de *Cronicando*; a do romance *Terra sonâmbula*, escrito no ano do Acordo Roma [*sic*], nas fronteiras, portanto, da guerra e da paz; e a dos contos, romances e crônicas do pós-guerra: *Estórias abensonhadas*, *A varanda do frangipani*, *Contos do nascer da terra*, *Mar me quer*, *Vinte e zinco*, *O último voo do flamingo*, *Na berma de nenhuma estrada*, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, *O país do queixa andar*. Essas narrativas escritas em tempo de paz não deixam, contudo, de repensar a história e o passado colonial, [...]. As obras da terceira fase procuram recuperar as tradições e buscam molhar a terra gretada pelos longos anos de estio e guerra, [...].¹⁸⁸

9.2) *O último voo do flamingo*: traduções transcoloniais

A vila chamada Tizangara é um não-lugar. Nesse espaço intervalar e fronteiro, não há uma etnia que garanta uma harmonia cultural relativa - como no caso da Umuaro

¹⁸⁴ FONSECA M.N.S.; CURY M.Z.F. 2008.

¹⁸⁵ SECCO, C.L.T. 2008. p. 61-71.

¹⁸⁶ MARTINS, C. 2006. p. 194- 211.

¹⁸⁷ COUTO, M. 2009. p. 24-5.

¹⁸⁸ SEPÚLVEDA, M. do C.; SALGADO, M.T. 2006. p. 288-9. Esta citação não contempla os seguintes romances de Mia Couto, escritos e publicados posteriormente: *O outro pé da sereia* (2006), *Venenos de Deus, remédios do diabo* (2008), *Antes de nascer o mundo* (2009) - publicado originalmente com o título *Jerusalém* - e *A confissão da leoa* (2012); assim como o volume de contos *O fio das missangas* (2003), um de poemas intitulado *idades cidades divindades* (2007), e dois de crônicas: *Pensatempos* (2005) e *e se Obama fosse africano? e outras interinvenções* (2009).

de Achebe - ou uma ideia de nação em processo traumático de construção - como o Quênia de Ngugi. Essa opção por um espaço indefinível é compatível com uma narrativa cuja evolução sugere um processo possível na procura por uma identidade, a qual, garantindo uma sensação de pertencimento, carrega um peso metonímico que nos remete aos dias de hoje. Logo, a África continua sendo o objeto a ser reconhecido, mas, agora, obrigatoriamente imersa nos meandros do mundo pós-moderno globalizado. O que está em jogo parece ser uma poética que procura reterritorializar um continente que não pode mais contar, exclusivamente, com as suas peculiaridades raciais e culturais como substrato para a percepção mais proveitosa da sua identidade e das suas produções ficcionais. A África desterritorializada é retratada, nos textos dessa poética, em confronto com o caos-mundo, no qual:

[...] mulatos, não somos todos nós? Mas o povo, em Tizangara, não se queria reconhecer amulatado. Porque o ser negro - ter aquela raça - nos tinha sido passado como nossa única e última riqueza. E alguns de nós fabricavam sua identidade nesse ilusório espelho.¹⁸⁹

Local ermo, Tizangara vê sua rotina morosa ser transformada por eventos misteriosos nos quais soldados da Organização das Nações Unidas (ONU) - responsáveis pela manutenção da paz na região assolada por décadas de conflitos bélicos - literalmente explodem, deixando como "pista" somente seus órgãos sexuais. O poder central, pressionado por relações agora transnacionais, instaura um inquérito. Aqui começa o estranhamento dos de Tizangara - e, sobretudo, dos de fora - diante dos fatos que se seguem.

A vila se formigava em roda vivente. Constava que, da capital, não tardaria chegar a importantíssima delegação com soldados nacionais e os das Nações Unidas. Vinha igualmente um chefe maiúsculo do comando das tropas internacionais. Com os militares estrangeiros vinham o ministro não-governamental e uns tantos chefes de departamentos vários. [...] De entre a multidão figurava um bem visível cartaz com enormíssimas letras: *"Boas vindas aos camaradas soviéticos! Viva o internacionalismo proletário!"*. O administrador deu ordem instantânea de se mandar retirar o dístico. E que ninguém entoasse vivas a ninguém. O povo andava bastante confuso com o tempo e a actualidade. (p. 23-4) (itálico no original)

Distantes das decisões centrais - representadas pelo ministro, curiosamente "não-governamental", e pela habitual legião de acólitos parasitas "de departamentos vários" -, a "roda vivente" age como se mudanças estruturais profundas não tivessem acontecido -

¹⁸⁹ COUTO, M. 2007. p. 59. Todas as citações seguintes, referentes ao romance em análise, são extraídas da edição destacada nesta nota e identificadas pelos números das páginas (entre parênteses) a elas correspondentes.

alusão à mudança de rumos que os países "periféricos" viram-se obrigados a optar, como fator de sobrevivência material, face ao capitalismo transnacional -, fato que origina a desleitura daquela diante do novo *status quo*. O "internacionalismo proletário" é substituído por um transnacionalismo sem face, sem identidade; assim como o fato de "ser negro" deixa de ser fator determinante no reconhecimento do que é ser africano.

É esse cenário que Massimo Risi - "homem sem gerais patentes" - encontra quando ele começa sua "redescoberta" da África. Funcionário europeu da ONU, Risi é encarregado de solucionar o mistério das mortes "explosivas" - "*Morreram milhares de moçambicanos, nunca vos vimos cá. Agora, desaparecem cinco estrangeiros e já é o fim do mundo?*" (p. 32.) (itálico no original) - que comprometem a ação dos boinas azuis, abalando as relações entre os defensores da paz e os locais. Mas a urgência dos "representantes do mundo" parece resultar do fato de que os desaparecidos eram estrangeiros; já os incontáveis mortos do longo período de guerras nunca despertaram, no resto do mundo, o mesmo altruísmo, fato que revela a hipocrisia das relações transnacionais. A situação caótica causada pelo poder bélico no continente africano - poder este garantido pelos antigos colonizadores, agora travestidos em comerciantes de armas - só passa a ser assunto global quando as potências econômicas sentem uma insegurança que pode comprometer o lucro do capitalismo transnacional, do qual elas dependem para garantir o bem estar dos seus. - "*O seu governo está a receber muito. Agora são vocês a dar qualquer coisa em troca. E nós queremos uma explicação plausível!*" (p. 30) (itálico no original), "exclama" o chefe da missão de paz.

Risi é italiano e, como sua nação de origem teve atuação irrelevante na corrida imperialista que "roeu" a África, sua "nacionalidade" (*nationness?*) garante ao europeu uma posição de neutralidade - mas, também, de desconhecimento - com relação às coisas da África. No entanto, não podemos menosprezar o fato de Risi também poder estar representando uma nova *pax romana*, emulando as atitudes imperialistas dos seus antepassados. Além disso, produto da cultura europeia humanista contestada pelo discurso pós-estruturalista, ele encarna o pensamento ocidental frente às novas relações que se instauram na pós-modernidade. "Redescobrir" a África significa enfrentar os demônios criados pela cobiça dos próprios conterrâneos, no sentido de entender a posição do continente no cenário planetário globalizado, revelando sua identidade. Porém, "- *Eu posso falar e entender. Problema não é a língua. O que eu não entendo é este mundo daqui.*" (p. 40) (itálico no original). O desespero de Risi diante do

inexplicável, do ininteligível, atinge seu momento paroxístico, ao final da narrativa, quando do seu último relato às autoridades internacionais.

Cumpre-me o doloroso dever de reportar o desaparecimento total de um país em estranhas e pouco explicáveis circunstâncias. Tenho consciência que o presente relatório conduzirá à minha demissão dos quadros de consultores da ONU, mas não tenho alternativa senão relatar a realidade com que confronto: que todo este imenso país se eclipsou, como que por golpe de magia. Não há território, nem gente, o próprio chão se evaporou num imenso abismo. Escrevo na margem desse mundo, junto do último sobrevivente dessa nação. (p. 219) (itálico no original)

Espécie de Dante à espera de um Virgílio - poeta que reside para toda a eternidade no limbo, "*na margem desse mundo*" - que seja seu guia na "descida ao inferno" africano - *The heart of darkness?* -, Risi necessita, desesperadamente, de alguém que o auxilie na "tradução" dessa nova África. A ajuda parte de um novo personagem que é caracterizado pela tríade: tradutor / narrador / personagem (doravante denominado "tradutor") - o "*último sobrevivente*".

Fui eu que transcrevi, em português visível, as falas que daqui se seguem. [...] Na altura dos acontecimentos, eu era tradutor a serviço da administração de Tizangara. Assisti a tudo que aqui se divulga, ouvi confissões, li depoimentos. [...] Mas o que se passou só pode ser contado por palavras que ainda não nasceram. Agora, vos conto tudo por ordem de minha única vontade. (p. 9) (itálico no original)

O tradutor - *griot* que conta tudo por iniciativa própria, "*em português visível*" - sofre da mesma angústia que acomete seu parceiro europeu. Anônimo durante toda a narrativa - fato muito significativo, pois não se dá nome (ou não se reconhece a identidade, vale dizer) a algo que não tenha ainda forma e conteúdo cognoscíveis -, ele também se sente deslocado - desterritorializado - na sua própria terra. "- *É que não entendo bem-bem esse dialecto desta gente.*" (p.85) (itálico no original). É claro que, como ainda veremos, o tradutor carrega consigo o peso da tradição; o problema reside em aliar esse conhecimento ancestral a uma identidade devidamente nomeada - ainda não atingida, é claro - para que se possa fazer parte do "novíssimo" mundo que se apresenta. Contudo, ao contrário de Risi, o embate do tradutor por uma identidade se dá, sintomaticamente, através da questão da língua. É a oralidade - antes veículo quase exclusivo de contato entre as sociedades ágrafas do continente - que permeia toda a narrativa, e é dela que faz uso o povo de Tizangara quando interrogado a propósito dos acontecimentos. Também os títulos de alguns capítulos do romance - e as epígrafes presentes em todos os capítulos: falas, ditos, palavras, provérbios - corroboram para o destaque dado à fala em oposição à escrita: "Apresentação do falador da estória", "Uns

pós na bebida (fala de Deusqueira)", "Fala do feiticeiro Andorinho", e "A manuscrita voz de Sulpício". E, mais, todas as transcrições dos diálogos entre os personagens e os trechos oraturizados - exclamações populares, falas manuscritas e, até mesmo, cartas "oralizadas" - são destacados em itálico, representando tipograficamente o peso do português híbrido e transgressor, verdadeiro desvio da norma, no romance em análise. Logo, a poética de Mia Couto propõe uma oraturização do romance africano como ponto de partida e principal aspecto estilístico de uma literatura que se quer ver enquanto representação de uma identidade; neste caso, moçambicana e africana.

Em fins de tarde, os flamingos cruzavam o céu. Minha mãe ficava calada, contemplando o voo. Enquanto não se extinguíssem os longos pássaros ela não pronunciava palavra. Nem eu me podia mexer. Tudo, nesse momento, era sagrado. Já no desfalecer da luz minha mãe entoava, quase em surdina, uma canção que ela tirara de seu invento. Para ela, os flamingos eram aqueles que empurravam o sol para que o dia chegasse ao outro lado do mundo.
- *Este canto é para eles voltarem, amanhã mais outra vez!* (p. 47) (itálico no original)

Símbolo da sabedoria ancestral, a mãe do tradutor é a responsável pelo contato deste com a tradição; relação esta já transfigurada - "[...] os nossos antepassados nos olham como filhos estranhos. E quando nos olham já não nos reconhecem." (p.208). O silêncio reverente dela, como visto no excerto acima transcrito, trai o medo milenar pela falta de luz, pela escuridão que pode significar a não existência; daí o canto sugestivo de um tipo de exorcismo, para que o dia volte e a claridade - das coisas e das pessoas - se reinstale. Desse modo, é o voo dos flamingos - aves que carregam o sol no seu rastro - a metáfora que o narrador emprega para preparar o leitor para a possibilidade de um temido "último voo", capaz de instaurar, de forma irremediável, a noite no mundo; a ausência de identidade.

Quando da primeira explosão, o tradutor - receoso de que a guerra tinha voltado - foge de Tizangara e se embrenha pela mata. Espaço hostil - "[...] aquela floresta nunca havia recebido nenhuma humanidade." (p. 109) -, o medo que o personagem nele sente é aliviado por uma aparição da sua mãe - "Me virei: era minha mãe. Ou seria, antes, a visão dela. Pois ela já há muito passara a fronteira da vida, para além do nunca mais." (p. 111). Longe de todos, o tradutor encontra a paz necessária para mergulhar em devaneios que ilustram o seu desencantamento com a vida que leva, principalmente quando tece considerações sobre as condições pouco favoráveis nas quais o mundo que ele habita procura sobreviver; grito de repúdio que pede mudanças no sentido de

possibilitar o aparecimento de um novo ser: o africano plenamente integrado no caos-mundo, exercendo sua identidade, agora plenamente estabelecida.

Não tínhamos entendido a guerra, não entendíamos agora a paz. Mas tudo parecia correr bem, depois que as armas se tinham calado. Para os mais velhos, porém, tudo estava decidido: os antepassados se sentaram, mortos e vivos, e tinham acordado um tempo de boa paz. Se os chefes, neste novo tempo, respeitassem a harmonia entre terra e espíritos, então cairiam as boas chuvas e os homens colheriam gerais felicidades. Precauteloso, disse eu mantinha minhas dúvidas. [...] Mas, na minha vila, havia agora tanta injustiça quanto no tempo colonial. Parecia de outro modo que esse tempo não terminara. Estava era sendo gerido por pessoas de outra raça. (p. 110)

A sexta e última explosão, agora de um boina azul paquistanês que guardava a residência oficial do administrador de Tizangara, faz surgir um novo personagem: Estêvão Jonas, uma "pessoa de outra raça" que tinha sido guerrilheiro no período colonial. Diante dos fatos que abalam a vila, a reação do administrador é própria de um poder corrupto e inepto, fato explorado pelo tradutor (narrador) para parodiar a inoperância de ambos. Sempre acompanhado da esposa - "a Primeira Dama" Ermelinda, a qual, muitas vezes, toma a dianteira e resolve as coisas pelo marido apatetado, assumindo o papel de "administratriz", "*que sempre aproveita qualquer assunto para aumentar língua.*" (p.96) - Jonas, acostumado a não resolver os problemas da comunidade - já que a distância entre a sua circunscrição e o poder central lhe permite agir de forma gananciosa e impune, garantido as suas posses em detrimento do bem comum -, toma suas decisões de maneira atabalhoada, símbolo da sua inadequação aos tempos atuais.

- *Pois você fica, de imediato, nomeado tradutor oficial.*

- *Tradutor? Mas para que língua?*

- *Isso não interessa nada. Qualquer governo prezável tem seus tradutores. Você é o meu tradutor particular. Está compreender?*

Não entendia, mas aprendera que, em Tizangara, nada necessita de entendimento. [...] Foi quando deu entrada Dona Ermelinda, a respectiva do administrador. [...]

- *Dizem que vem um italiano e que vai ficar aqui a fazer a investigação. Você fala italiano?*

- *Eu não.*

- *Ótimo. Porque os italianos nunca falam italiano.*

- *Mas, desculpe, senhor administrador, traduzo para qual língua?*

- *Inglês, alemão. Uma qualquer, desenrasca-se.*

A administratriz de novo se interpôs, deixando invisível o esposo. Falava ajeitando o turbante e sacudindo as longas túnicas. Ermelinda clamava que eram vestes típicas de África. Mas nós éramos africanos, de carne e alma, e jamais havíamos visto tais indumentárias. No momento, ela reiterava:

- *O que eu quero, em tanto que Ermelinda, é que eles fiquem a saber que nós, em Tizangara, temos tradução simultânea.* (p. 18-9) (itálico no original)

A estupidez burocrática - desconhedora da língua a ser traduzida, assim como dos discursos através dos quais as relações se dão na atualidade - e o desmando - "*Você é o meu tradutor particular*" - apresentam-se ridicularizados pela ação de Jonas (de Ermelinda?), pois o importante é que o mundo exterior saiba que em Tizangara há um governo que se preza como tal, o resto "*desenrasca-se*". No entanto, esse poder aprendeu bem a lição dos opressores de outrora (de sempre?) e sua aparente ingenuidade não deve nos iludir: "O esquema dele era uma tripla espionagem: eu espiava o italiano, Chupanga [adjunto do administrador] me espiava a mim e ele, por último, nos espiava a todos nós." (p. 120). Dona Ermelinda, por sua vez, simboliza não só uma posição de "eminência parda" - fato que poderia exemplificar a influência do feminismo ocidental, movimento propulsor da importância da questão de gênero nas relações interpessoais da pós-modernidade, em sociedades antes marcadas pelo sistema patriarcal -, como também o equívoco dos que "leem" o caos-mundo contemporâneo através de um olhar anacrônico, ainda influenciado pelo exótico - as "vestes típicas da África". Mas é Ermelinda, malgrado sua desleitura das coisas do mundo de fora, que anuncia a última morte dos soldados estrangeiros - "Marido, esta noite mais um soldado vai explodir!" (p.170) - após ter assistido a uma cerimônia popular; pois tendo nascido no Norte, enquanto Jonas é do Sul - representação dos dois "países" que compõem Moçambique, verdadeiras "nações" distintas, o que compromete mais ainda a sedimentação da moçambicanidade (da mundafricanidade?) -, ela está familiarizada com os saberes dos antepassados locais e recebe destes o conhecimento das coisas da terra. Contudo, como já assinalado, não bastam mais signos étnicos ou adereços "típicos" para ilustrar uma identidade capaz de enfrentar a realidade que se apresenta.

Jonas oscila entre a subserviência típica dos apêndices do poder e a angústia derivada da sua identificação ambígua com os de Tizangara. Seus contatos com as autoridades centrais se dá, invariavelmente, através de cartas - "*quase por via oral*" (p. 73). Nelas, o discurso do administrador ecoa e denuncia - aos olhos do tradutor enquanto narrador, exercendo sua ironia paródica - os ardis criados pelos que se aproveitam do desconhecimento da situação africana pelo resto do planeta para dele extrair seu butim espúrio. Exploração explícita dos que nada têm, transformados em meros "cartões postais" da miséria.

Porém, com os donativos da comunidade internacional, as coisas tinham mudado. Agora, a situação era muito contrária. Era preciso mostrar a população com a sua fome, com suas doenças contaminosas. Lembro bem as suas palavras, Excelência: a nossa miséria está render

bem. Para viver num país de pedintes, é preciso arregaçar as feridas, colocar à mostra os ossos salientes dos meninos. Foram essas palavras do seu discurso, até aponte no meu caderno manual. Essa é a actual palavra de ordem: juntar os destroços, facilitar a visão do desastre. (p. 75) (itálico no original)

E, em outra missiva "oralizada", é a questão identitária que adquire importância central. Jonas só enxerga, nas conversas dos locais, "*estórias, contadeiras. O povo fala sem nenhuma licença, zunzundo sobre as explosões*" (p. 95), e são as atitudes daqueles, quando diante das crenças e das cerimônias que enaltecem os antepassados, as responsáveis pela reação do administrador. Negro vergonhoso da própria cor - *black skin, white mask* - e da sua cultura, o administrador - cujo discurso confuso que ironiza qualquer ambição à hegemonia, não chega nem mesmo a identificar, no sentido ideológico, os termos mais adequados para denominar as células sociais - não consegue vislumbrar qualquer identificação com o populacho. Sua posição chega ao absurdo de propor a eliminação física de parte da sociedade como solução para as mazelas que entravam o exercício do poder discricionário e racista da pior espécie.

Que posso fazer? São pretos, sim, como eu. Contudo, não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser eu seja um racista étnico. Aceito. Mas esta gente não me comparece. Às vezes, até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com as massas populares é difícil. Já nem sei como intitular-lhes: massas, povo, populações, comunidades locais. Uma grande maçada, essas maltas pobres, se não fossem elas até a nossa tarefa estaria facilitada. (p.95) (itálico no original)

Incapaz de solucionar qualquer coisa, muito menos o mistério que se apresenta, Jonas entrega - com receio, é verdade; daí a espionagem, técnica habitual de quem não está seguro quanto ao poder que pensa exercer - a tarefa ao tradutor que, acompanhado por Risi, inicia a "descida ao inferno" por meio de interrogações, gravadas e eventualmente transcritas - sempre a *langue* em contraposição a *parole* - dos suspeitos habituais. Inicia-se, assim, o "período" de traduções transcoloniais, guiadas pelas relações rizomáticas, da narrativa.

Ana Deusqueira, a prostituta de Tizangara - "*Prostitutas? Vocês já têm cá disso?*" (p. 26) -, tinha chegado à vila - onde "Nem palavra havia na língua local para nomear tal criatura." (p. 28) - por ocasião de um processo de "limpeza social" na capital, chamado "Operação Produção" e empreendido pelo governo central com o objetivo de disfarçar as mazelas do país, oferecendo, assim, aos de fora, uma ideia falsa de civilidade. Mas, ela sentencia, "*Quando se quer limpar uma nação só se produzem sujidades.*" (p. 178).

O soldado zambiano chegou, exibindo a farda. Entrou no bar, arrotando presença. Batia os calcanhares, mandando vir as bebidas. Não gostamos, sabe, esses ares de dono. Só fingimos simpatias, mais nada. Nessa bebida, eu vi, alguém juntou uns pós tratados, feitiços desses, nossos. Não sei quem, não sei o quê. [...] Isto que lhe conto não tem ouvido nem boca. Eu vi os pós, caindo como areia na cerveja do desgraçado. Vi tudo por inteiro. Quando esse zambiano me pegou na mão eu já sabia o destino dele. Lhe acompanhei sem pena ... (p. 84-5) (itálico no original)

Vítima da hipocrisia social, Ana acrescenta (em interrogatório perante um ministro, parcialmente transcrito acima), aos dotes próprios da sua profissão e aos seus ares de deboche, o mistério que ronda as crenças populares locais - "[...] *uns pós tratados, feitiços desses, nossos.*" -, envolvendo a todos na sua malha sedutora. Também seu prévio ceticismo - usual no urbano, longe do tradicional - fora abalado pelos eventos e, na falta de explicações racionais plausíveis, ela adota uma posição "sincrética" - os feitiços passam a ser "*nossos*". No entanto, as reticências que fecham o excerto acima impossibilitam o esclarecimento do ocorrido na intimidade do quarto de Ana e as "excentricidades" desta não ajudam em nada para a solução das mortes, já que a sua única colaboração é reconhecer que os pênis decepados não pertencem a nenhum homem da região, para alívio de algumas consciências - "*Duvidam? Sou puta legítima. Não uma desmeretriz, dessas. Até já dormi com ...*" (p. 29). Quando confrontada por Risi, Ana assume um papel de entidade premonitória - de novo, as "excentricidades", agora sob a forma de pitonisa extemporânea -, sugerindo que o italiano e seu fiel seguidor jamais conseguiriam qualquer informação útil da parte dos africanos e revelando a razão pela qual ela optou pelos hábitos locais: uma questão de sobrevivência.

Ao vê-lo, logo no primeiro dia eu disse para mim: este vai-se salvar. Porque aqui você precisa calar a sua sabedoria para sobreviver. Conhece a diferença entre o sábio branco e o sábio preto? A sabedoria do branco mede-se pela pressa com que responde. Entre nós o mais sábio é aquele que mais demora a responder. Alguns são tão sábios que nunca respondem. (p.180) (itálico no original)

Incrédulo - ele ainda não entende o que vivencia; ou seja, a África e o mundo -, Risi não se deixa envolver pelas artimanhas de Ana. Sua repulsa não é puro preconceito, pois quando ele consegue contar uma "estória" ao tradutor, após várias insistências deste - personificação do embate entre as culturas europeias, "letradas", e as africanas, ágrafas -, o italiano evoca uma imagem da infância referente ao momento no qual ele descobre que a sua mãe também fora prostituta. Filho bastardo, Risi procura fugir do passado - razão verdadeira da sua incursão pelo "coração das trevas", em busca de uma

nova identidade? - e Ana, obviamente, só lhe traz memórias duras, e, ainda mais, dados inúteis sobre as ocorrências em investigação.

De repente, o italiano tropeçou num vulto. Era uma velha, talvez a mais idosa pessoa que ele jamais vira. Ajudou-a a erguer-se, conduziu-a até à porta do quarto ao lado. Só então, face à intensa luminosidade que escapava de uma janela, ele notou a capulana mal presa em redor da cancrómida vizinha. O italiano esfregou os olhos como se buscasse acertar visão. É que o pano deixava entrever um corpo surpreendentemente liso, de moça polpuda e convidativa. Era como se aquele rosto encarquilhado não pertencesse àquela substância dela. (p. 39)

Temporina - pouco mais velha do que o tradutor, jovem cujo relato das próprias reminiscências do ocorrido em Tizangara é a narrativa - tinha sido punida pelos espíritos ancestrais por ter se recusado em satisfazer as obrigações matrimoniais dela esperadas. Sua intransigência diante das leis imutáveis da tradição lhe rende um rosto de velha em corpo de jovem. Porém, sua intimidade com o *zamani* - assim como seu conhecimento da história pré-colonial de Tizangara, enquanto descendente de um dos fundadores da vila - lhe proporciona capacidades excepcionais: "*É porque aqui temos três vilas com seus respectivos nomes - Tizangara-terra, Tizangara-céu, Tizangara-água. Eu conheço as três. E só eu amo todas elas.*" (p.67). Conhecedora dos elementos e dos fatos históricos, Temporina ensina Risi a caminhar em solo africano, a trilhar as brenhas desse espaço; fato que o salva de morte certa em terreno minado, resquício da época de guerras.

- Não lembra que lhe ensinei como pisar o chão? Pois venha, caminhe como lhe ensinei. Massimo demorou-se. Mas depois - seria crença? - ele começou a caminhar. Vagaroso, todo o corpo era um calcanhar, o pé e o ante-pé, passo sem pegada. E perante nosso assombro, Massimo Risi passou pelo terreno minado como Jesus se deslocou sobre as águas. (p. 200) (itálico no original)

Até mesmo as crenças religiosas de Risi são colocadas em questão, pois, sob efeito dessas novas entidades telúricas, ele renega os mandamentos do Deus cristão, único e onipotente. Liberto dos dogmas eclesiásticos, Risi deixa-se seduzir por Temporina e, graças à união carnal dos dois: "[...] o rosto dela se colocou em luz e eu me espantei: em flagrante de amor Temporina juvenescia. Toda ela era sem ruga, sem cicatriz do tempo." (p. 68). A África, quando devidamente amada, mostra, como recompensa, sua face desnuda; e ao enfeitado (iniciado?) Risi é finalmente permitida a entrada nesse mundo, assim como o princípio do processo cognitivo que revelará seus mistérios. Ana Deusqueira jamais teria sido capaz de "ensinar" Risi a andar na sua terra

(de adoção, cumpre-nos reiterar); tal função, de resto, responsabilidade maternal, é reservada à Temporina: mulher e mãe.

Resolvidas as questões do coração, resta enfrentar o que desafia a razão.

Sulpício, o pai do tradutor, é o único personagem africano que não habita Tizangara. Fiscal de caça no período colonial - razão da sua atitude arredia, no princípio, a Risi, identificado por ele como uma versão atual dos antigos colonizadores: "*E agora você ainda me traz esse branco.*" (p. 133) -, ele, quando da posse de Jonas como administrador da vila, havia preso o enteado deste por caçar elefantes em período ilegal. Ermelinda, enxergando nessa atitude perseguição política, obriga o marido a prendê-lo e a torturá-lo. A mulher de Sulpício, mãe do tradutor, malgrado sua prova de amor no início da relação - ela inventa a "estória" dos flamingos "*só para acalmar meus fantasmas*" (p. 188), pois Sulpício sofria com a crueldade do próprio pai que, na sua infância e como "prova de macheza", obrigava os filhos a comer a carne dos pássaros da mesma espécie que abatiam -, piora a situação quando decide apoiar os guerrilheiros da independência. Desiludido, o assimilado Sulpício decide viver às margens do seu mundo - "*desleixado, desbarbado e cheirento*" (p. 205).

Porém, finalmente convencido pelo filho das boas intenções de Risi, Sulpício leva os dois "detetives" a um lugar sagrado, à beira do rio, onde somente aí ele se sente à vontade para falar e "traduzir". Pois eis que o abismo se instala, fato completamente inexplicável para Risi e seu companheiro - "[...] ali mesmo, onde estava a terra, não havia nada senão um imenso abismo. Já não havia paisagem, nem sequer chão. Estávamos na margem de um infinito buraco." (p. 214-5), descreve o último. É a explicação do "invertebrado" Sulpício - sua "suspensa ossatura" andava na boca de hienas "inautênticas", bestialização metafórica referente aos políticos dirigentes - que faz Risi e o tradutor entenderem a "sina" da África e a situação fronteira na qual se encontram.

Vendo que solução não havia, os deuses decidiram transportar aqueles países para esses céus que ficam no fundo da terra. E levaram-nos para um lugar de névoas subterrâneas, lá onde as nuvens nascem. Nesse lugar onde nunca nada fizera sombra, cada país ficaria em suspenso, à espera de um tempo favorável para regressar ao seu próprio chão. Aqueles territórios poderiam então ser nações, onde se espeta uma sonhada bandeira. Até lá era o vazio do nada, um soluço no tempo. (p. 216)

Os desmandos dos que jamais conseguiram "traduzir" a África levam os deuses a reservar aos países que ainda não se entendem enquanto nações um lugar no qual as

coisas estão invertidas, representação simbólica da incapacidade crônica daqueles em atingir uma posição identitária, "onde se espeta uma sonhada bandeira". Espaço suspenso, imerso na escuridão subterrânea do qual as nuvens curiosamente surgem e onde não há concretude física - "onde nunca nada fizera sombra" -, é para lá que Sulpício - de resto, um não-ser - é carregado por uma canoa que surge "suspensa no nevoeiro" contendo nada mais do que os seus ossos. O ex funcionário colonial, agora redimido pela reaquisição do próprio esqueleto, tal qual um Caronte invertido - pois Sulpício é um "recém-vivo" -, convida Risi a acompanhá-lo, ao encontro dos soldados desaparecidos. Após a recusa do italiano, o tradutor espera que seu pai decida levá-lo, ansioso por serem revelados a si os mistérios da terra. Mas ele deve ficar para contar ao mundo o acontecido, conforme Sulpício sentencia: "*Não quero que seja esse, de fora, a falar desta nossa estória.*" (p. 218).

Portanto, Temporina revela a Risi os mistérios do telúrico, do período pré-colonial, conseguindo firmar os laços afetivos do italiano com a África - assim como o tradutor tinha sido iniciado pela própria mãe -, enquanto Sulpício se encarrega de denunciar as mazelas do colonialismo e suas consequências funestas, representando as vozes dos que foram traídos pela ganância dos seus iguais. O passado, agora cognoscível, deve ser enterrado na imensidão do abismo - espaço que nos remete ao conceito de *zamani* - para que o novo homem apareça. É esta a missão reservada aos dois seres que restam nesse lugar cuja identidade resiste em mostrar sua face.

Risi e o tradutor esperam - em relação de fraternidade: "Pela primeira vez, senti o italiano como um irmão nascido na mesma terra." (p. 220) - sofrendo da mesma angústia compartilhada pelo leitor diante da possibilidade de que também os flamingos, emissários da luz, tenham desaparecido nas profundezas da terra. O canto da mãe do tradutor, eco do passado, simboliza a esperança por um novo mundo.

- *Há-de vir um outro* - repetiu.

Aceitei a sua palavra como de um mais velho. Face á neblina, nessa espera, me perguntei se a viagem em que tinha embarcado meu pai não teria sido o último voo do flamingo. Ainda assim, me deixei quieto, sentado. Na espera de um outro tempo. Até que escutei a canção de minha mãe, essa que ela entoava para que os flamingos empurrassem o sol do outro lado do mundo. (p. 220)

A alteridade, por sua vez, encontra-se desprovida de um dos seus pilares graças à natureza das relações pós-modernas: o da outremização. O "outro" epistêmico perde sua força diante da contestação da dicotomia "eu" / "outro". Esta é substituída, inicialmente,

por outra relação binária - "outro" / "outro", já menos normativa que a primeira - e sua composição é finalmente alterada através de uma nova "fórmula": "e" / "e", representação esquemática das relações rizomáticas que desprezam a totalidade em face ao "Todo-o-mundo", privilegiando a diversidade deste. As questões, antes tão determinantes, de raça, etnia e gênero, por exemplo, diluem-se nesse cenário que não admite mais outra atitude que não a de contínuo contato com tudo e todos, sem interferência de qualquer preconceito, cujo produto final corresponde à tão almejada identidade.

É o que ocorre, ao longo da narrativa em análise, entre os dois personagens principais. Risi - homem branco, europeu e cristão - vê-se em situação aporética quando confrontado pelo mundo que lhe é desconhecido, ao menos no princípio, e as suas eventuais certezas, não importa de que natureza, são abaladas por eventos significativos que ilustram uma possível "redescoberta" da África, agora plenamente cognoscível. Sua contraparte africana, o tradutor, não parece muito à vontade no meio ao qual pertence, pois sua familiaridade com a própria terra, por vezes confusa, requer um processo de reaprendizagem, o qual ocorre por intermédio da sabedoria ancestral, personificada pela mãe, e do conhecimento do passado recente, papel desempenhado pelo pai assimilado. Desse modo, a "Mundáfrica" - termo mais adequado, pois se impõe a primazia da identidade no mundo globalizado; hinos e bandeiras, signos paradigmáticos de comunidades imaginadas, não serviram, e continuam não servindo, como catalisadores de um processo de real inclusão dessa cultura compósita que é a moçambicana, luso-africana e mundafricana da atualidade - reterritorializada, cuja identidade parece estar agora mais próxima ao estado de coisas da pós-modernidade, é representada ficcionalmente pela poética transcolonial de Mia Couto, escrita híbrida que revela a potencialidade do tempo presente em preparar o mundo e a sua gente para um futuro no qual os flamingos não deixem jamais de carregar o peso da luz sobre as asas.

10) UMA CONCLUSÃO POSSÍVEL: ALTERIDADES METONÍMICAS

Umuaro é um espaço bem delimitado e exíguo, pois as seis aldeias que a compõe distam poucos quilômetros umas das outras. Okperi, sede da administração colonial, também é próxima; chega-se lá após uma marcha de, no máximo, meio dia. Particularidades topográficas à parte, o microcosmo criado por Chinua Achebe configura um modelo que acabaria sendo seguido por boa parte dos ficcionistas africanos da sua geração, ansiosos por narrar as transformações sofridas pelas comunidades africanas tradicionais quando da chegada do colonizador europeu. Não há, ainda, nações e estados como entidades a representar, assim como a questão da identidade não desponta, por enquanto, como substrato para o fazer ficcional. Por conseguinte, Umuaro - assim como, por extensão, a etnia ibo - é paradigma de toda e qualquer comunidade que tenha sido afetada pelo encontro colonial e pelos efeitos funestos dele consequentes. É aí que reside seu aspecto metonímico e, produto do discurso empregado nas obras que tratam desse período - dentre as quais se destaca *A flecha de Deus* -, a sua força contestatória, caracterizada pela resistência à "missão civilizadora" europeia.

A representação da alteridade nas obras dessa primeira geração de ficcionistas africanos segue uma lógica binária. De um lado, o colonizador europeu, branco e cristão; de outro, o africano colonizado, negro e alheio a religiões monoteístas. Nesse sentido, Ezeulu e Winterbottom são personagens exemplares. Além disso, a origem desse processo de outremização é de natureza extrínseca, já que foi o nacionalismo étnico europeu associado ao racismo moderno o responsável pela instauração de tal estado de coisas. Desse modo, a literatura então produzida contrapõe brancos e negros - cada um simbolizando os polos dessa linha dicotômica que, sobretudo através da ficcionalização do impacto do cristianismo em terras africanas, representa esquematicamente a alteridade imposta -, sendo os últimos os que tentam resistir à "ruína do mundo" causada pelo imperialismo ocidental. Cenário sombrio aos nossos olhos contemporâneos; tudo em branco e preto. "Eu" versus "outro".

O mundo de Ngugi wa Thiong'o, já devidamente "despedaçado" - alusão ao título da edição brasileira do primeiro romance de Achebe, *Things fall apart: O mundo se despedaça* -, é um retrato fiel do que restou do processo "civilizador" europeu. É o auge da Guerra Fria do princípio da segunda metade do século XX e o planeta está dividido em duas esferas de influência que simbolizam, em última análise, o capitalismo

e o socialismo. A poética engajada de Ngugi faz uso dessa situação neocolonial para denunciar os desmandos das elites burguesas, locupletadas graças ao sangue das massas destituídas, que perpetuam e agravam as condições de existência no Quênia agora transformado em palco de uma luta de classes apropriada ao momento histórico em questão. Tal mudança se dá graças a um processo arbitrário semelhante ao que caracterizou, por exemplo, as fronteiras instituídas pelo poder colonial que criaram países artificiais como o Quênia moderno. Já reconhecemos, aqui, uma inversão de rumo epistemológico no fazer ficcional - mais adequado aos tempos neocoloniais, à beira dos "pós"? -, pois a questão da propriedade, irreconhecível pelos de Umuaro, passa a ser fundamental na poética em questão. Apelando ao autor implícito, lembremos-nos do que já sabemos sobre a importância da terra na cosmogonia dos quicuios. Nesse mundo - neocolonial, insistimos - Munira, Abdulla, Wanja e Karega são os avatares que representam as massas espoliadas, e as suas contrapartes ficcionais - Chui, Kimeria e Mzigo - simbolizam o poder corrompido e aliado das antigas metrópoles. A África, agora independente na sua quase totalidade, insiste em emular o ocidente, atitude que impossibilita uma real descolonização do continente. Assim, é objetivando uma ruptura da cultura africana - e da literatura que desta faz parte - com o "cânone ocidental" que Ngugi desenvolve uma obra que se quer polêmica - de resto, atitude compatível com a trajetória intelectual do autor - e que espelha mimeticamente a injustiça social típica do neocolonialismo. A luta em (Nova) Ilmorog contra os "novos" donos do poder é resultado da realidade que se apresenta por todo lado no período retratado, caracterizada pela penúria dos "amaldiçoados da terra".

A outremização, aspecto ainda relevante da alteridade em tempos neocoloniais, ganha nova roupagem. Pois o aspecto dicotômico visto na poética de Achebe se dilui e adquire uma complexidade estranha ao mundo pós-colonial do autor nigeriano. As questões que envolvem embates entre gêneros - pensemos na ausência de qualquer personagem feminino de peso, quase todos nem mesmo nomeados, em *A flecha de Deus* - e entre posições sociais substituem a predominância da raça e, parcialmente, da religião como fatores que estabelecem as características das relações em conflito. Tal confronto é de natureza intrínseca, no sentido de estar presente no seio mesmo da sociedade representada; aos antigos colonizadores é reservada uma posição de eminências pardas. No entanto, a aparente ausência destes não é suficiente para que a sua influência nas decisões do poder central seja menosprezada, já que é precisamente dela que se originam as relações que ilustram a alteridade presente na poética de Ngugi.

Espécie de hegemonia do negro; movimento centrípeto que elimina a figura do branco. É tempo de pensar crítica e cruamente a realidade, muito embora ideologicamente marcada; a nosso ver, síntese da poética de Ngugi wa Thiong'o. "Eu" e "eu", ou, ainda melhor, "outro" mais "outro".

O "novíssimo" espaço do momento pós-moderno globalizado é o "Todo-o-mundo" que Mia Couto transforma em ficção e é nele que a África procura incansavelmente sua identidade, com o intuito de atingir sua integração no mesmo de forma definitiva. Em *O último voo do flamingo*, Massimo Risi e o tradutor são os "arautos" dessa nova atitude, seres marginais que perscrutam Tizangara à cata da compreensão da própria posição nesse meio que literalmente desaparece no abismo que se instala ao final da narrativa, momento de suspensão de excepcional efeito estético. Símbolo da difícil tarefa de existir plenamente diante da realidade fragmentada e desterritorializada que caracteriza topologicamente o pós-modernismo, o não lugar chamado Tizangara é o espaço intervalar e fronteiro que ilustra a atualidade. A poética transgressora de Mia Couto, ao criar uma "linguagem na língua" lusitana, parece muito distante daquela presente nas obras representativas dos períodos anteriores das letras africanas. O autor moçambicano, devidamente imerso nas questões prementes de hoje, propõe uma mundividência estranha ao microcosmo de Umuaro e à sociedade dividida retratada através dos eventos passados em (Nova) Ilmorog. Para tal, ele desenvolve seus personagens secundários - os "tradutores transcoloniais" - como apêndices fundamentais no processo de cognição dos dois "peregrinos" em relação à África que, na realidade, é uma Mundáfrica - metonímia do "Todo-o-mundo" - agora desprovida dos penduricalhos, por vezes exóticos, que antes correspondiam às peculiaridades do romance africano. Este, já parte integrante da "república mundial das letras", contribui para a ficcionalização do nosso momento contemporâneo.

Fatura do pensamento pós-estruturalista, o "outro" epistêmico deixa de existir, e, dos pilares da alteridade, resta o "outro" social que agora, liberto das restrições próprias a qualquer episteme que se quer normativa e universal, vive às voltas com a questão da identidade. O mundo globalizado das pós-modernidade permite a esse ser uma gama antes impensável de relações possíveis cuja cognição e fruição requerem uma atitude social de contato contínuo com tudo e todos. Em termos práticos, é o equivalente à ideia por trás do conceito de rizoma, onde as constantes desterritorializações resultantes desse processo de interações humanas sem fim têm como produto - nunca definitivo; n-1 - uma posição reterritorializada que corresponde à identidade atingida. Parece-nos ser o

que acontece com os personagens transcoloniais de Mia Couto, seres que optam por uma atitude centrífuga no sentido de cooptar todas as cores do "Todo-o-mundo". "e", "e",...

Longo trajeto esse nosso; da Antiguidade aos dias atuais. Malgrado o peso exagerado do que expusemos nos capítulos iniciais, não há como propormos uma discussão sobre as literaturas africanas sem uma contextualização adequada do surgimento e da evolução destas. O clamor das novas vozes negras encontra um paralelo ficcional nessas poéticas que apresentam características próprias ao momento no qual foram produzidas e que já configuram um cânone da ficção africana, representado pela tipologia que vimos propondo. O mundo pós-colonial, retratado por Chinua Achebe, possui uma estrutura binária na qual o "outro" africano vê sua realidade irremediavelmente transformada pela presença maciça e opressora do "eu" europeu, este último ainda imbuído da certeza da "missão civilizadora" e da sua superioridade étnica e racial. Daí a resistência representada pela "flecha de Deus" que Ezeulu carrega simbolicamente consigo. Já o momento de Ngugi é aquele do confronto entre seres de um mesmo meio, pois o "outro" africano - posição de outremização da qual este ainda não consegue se livrar - deve fazer frente à situação de desigualdade criada pelos seus e cuja perpetuação é resultado da aliança destes com os antigos algozes europeus. O engajamento - inevitável para os que se revoltam contra o *zeitgeist* neocolonial - se dá por intermédio de uma postura revolucionária, a qual, no período em questão, significa necessariamente adotar uma posição socialista em contraposição ao capitalismo vigente, agora já transnacional; situação da qual Munira e Karega, por exemplo, são personagens paradigmáticos. E quando nos aproximamos da poética de Mia Couto, a hegemonia desse capitalismo é indiscutível e tanto a resistência quanto o engajamento, antes urgentes e inescapáveis, passam a ser irrelevantes diante da questão da identidade. Instalado o "Todo-o-mundo", faz-se necessário saber quem somos e como devemos tentar sobreviver frente às complexas relações da pós-modernidade. O distanciamento com relação ao passado - presente graças às "interinvenções" de Temporina e Sulpício - e a constatação da natureza das relações na atualidade permitem e obrigam o narrador a redirecionar sua atenção para questões mais prementes, causa e origem das traduções transcoloniais que acontecem em Tizangara enquanto representação de uma atitude rizomática que possibilite a plena realização da mundafricanidade.

Concluindo, tomamos de empréstimo a frase que encerra uma das obras mais conhecidas do intelectual negro norte-americano James Baldwin, *Notes of a native son* -

significativamente publicada em 1955, data próxima ao início da produção ficcional do "patrono" Chinua Achebe -, a qual aponta para uma síntese possível do que constatamos ao final do longo processo que acompanhamos neste texto: "*This world is white no longer, and it will never be white again*".

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, C. **Arrow of God**. New York: Anchor Books, 1974.
- _____. **A flecha de deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Things fall apart**. New York: Anchor Books, 1994.
- _____. **No longer at ease**. New York: Anchor Books, 1994.
- _____. **A man of the people**. New York: Anchor Books, 1967.
- _____. **Anthills of the savannah**. New York: Anchor Books, 1988.
- _____. **Girls at war and other stories**. Cape Town: Penguin books, 2009.
- _____. **Collected poems**. New York: Anchor Books, 2004.
- _____. **Hopes and impediments**. New York: Anchor Books, 1990.
- _____. **Home and exile**. New York: Anchor Books, 2001.
- _____. **Morning yet on creation day**. New York: Anchor Books, 1976.
- _____. **The education of a british-protected child**. New York: Alfred A. Knopf, 2009.
- _____. **There was a country: A personal history of Biafra**. New York: The Penguin Press, 2012.
- ADAM, I.; TIFFIN, H. (Ed.). **Past the last post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism**. Calgary: University of Calgary Press, 1990.
- AMUTA, C. **The theory of African literature: Implications for Practical Criticism**. London: Zed Books Ltd., 1989.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPIAH, K.A. **In my father's house: Africa in the philosophy of culture**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ARENDT, H. **L'impérialism**. Paris: Fayard, 1982.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures**. 2.ed. London: Routledge, 2002.
- BHABHA, H.K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. 395 p. (Coleção Humanitas).
- BLAISDELL, B. (Ed.). **Selected writings and speeches of Marcus Garvey**. Mineola: Dover Publications, 2004.

- BONNICI, T. **O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leitura**. Maringá: EDUEM, 2000.
- BONNICI, T; ZOLIN, L.O. (Orgs.). **Teoria Literária: Abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 2. ed. rev. e atual. Maringá: EDUEM, 2005.
- BOXER, C.R. **O império marítimo português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BUNYAN, J. **The pilgrim's progress**. New York: Barnes & Noble Classics, 2005.
- CASANOVA, P. **A república mundial das letras**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- CEVASCO, M.E. **Dez lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CHABAL, P. (Ed.). **The postcolonial literature of lusophone Africa**. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- CHINWEIZU; JEMIE, O.; MADUBUIKE, I. **Toward the decolonization of African literature: African fiction and poetry and their critics**. London: KPI, 1985.
- COSTA E SILVA, A da. **A enxada e a lança: A África antes dos portugueses**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- COUTO, M. **O último voo do flamingo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Terra sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **A varanda do frangipani**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Mar me quer**. 9. ed. Lisboa: Caminho, 2000.
- _____. **Vinte e zinco**. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2004.
- _____. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Venenos de Deus, remédios do Diabo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Antes de nascer o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **A confissão da leoa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Vozes anoitecidas**. 7. ed. Lisboa: Caminho, 2002.
- _____. **Cada homem é uma raça**. 8. ed. Lisboa: Caminho, 2002.

- _____. **Estórias abensonhadas**. 9. ed. Lisboa: Caminho, 2009.
- _____. **Contos do nascer da terra**. 6. ed. Lisboa: Caminho, 2006.
- _____. **Na berma de nenhuma estrada e outros contos**. 3. ed. Lisboa: Caminho, 2003.
- _____. **O fio das missangas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Raiz de orvalho e outros poemas**. 4. ed. Lisboa: Caminho, 2009.
- _____. **idades cidades divindades**. Lisboa: Caminho, 2007.
- _____. **e se Obama fosse africano? e outras interinvenções**. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2009.
- _____. **Pensatempos**. 3. ed. Lisboa: Caminho, 2005.
- CRISTÓVÃO, F. **Da lusitanidade à lusofonia**. Coimbra: Almedina, 2008.
- CURREY, J. **Africa writes back: The African Writers Series & The launch of african literature**. Oxford: James Currey Ltd, 2008.
- DATHORNE, O.R. **African literature in the Twentieth Century**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974.
- DAVIDSON, B. **Africa in history**. London: Phoenix Press, 2001.
- _____. **The black man's burden: Africa and the curse of the Nation-State**. New York: Three Rivers Press, 1992.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. V. 1. p. 128. (Coleção TRANS).
- DELGADO, I.G. (Coord.). **Vozes (além) da África**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- DIOP, C.A. **The african origin of civilization: mith or reality**. Chicago: Chicago Review Press, 1974.
- _____. **Precolonial black Africa**. Chicago: Lawrence Hill Books, 1987.
- DU BOIS, W.E.B. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.
- _____. **Darkwater: Voices from within the veil**. Mineola: Dover Publications, 1999.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- EMENYONU, E.N. **Emerging perspectives on Chinua Achebe. Vol. I. Omenka: The master artist**. Trenton: Africa World Press, 2004.

EMENYONU, E.N.; UKO, I.I. **Emerging perspectives on Chinua Achebe. Vol. II. *Isinka: The artistic purpose***. Trenton: Africa World Press, 2004.

FANON, F. **Black skin, white masks**. New York: Grove Press, 2008.

_____. **The wretched of the earth**. New York: Grove Press, 2004.

FERRO, M. **História das Colonizações: Das conquistas às independências – Séculos XIII a XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FONSECA, M.N.S. **Literaturas africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

FONSECA, M.N.S.; CURY, M.Z.F. **Mia Couto: espaços ficcionais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FORD, C.W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51 ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

_____. **O Luso e o Trópico**. São Paulo: É Realizações, 2010.

GANDHI, L. **Postcolonial theory: A critical introduction**. New York: Columbia University Press, 1998.

GAYLARD, G. **After colonialism: African Postmodernism and Magical Realism**. Johannesburg: Wits University Press, 2005.

GEARY, P.J. **O mito das nações: A invenção do nacionalismo**. São Paulo: Conrad, 2005.

GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 174 p. (Coleção Cultura, v. 1).

GOBINEAU, J.A. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1884. (Reprints from the collection of the University of Michigan Library).

GODINHO, V.M. **A expansão quatrocentista portuguesa**. Lisboa: Dom Quixote, 2008.

GUERRA, J.P. **Descolonização portuguesa: O regresso das caravelas**. Alfragide: Sociedade Editorial, 2009.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HAMDUN, S.; KING, N. **Ibn Battuta in black Africa**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1994.

HEGEL, G.W.F. **The Philosophy of History**. Mineola: Dover Publications, 2004.

HERNANDEZ, L.L. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. 2. ed. rev. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HERODOTUS. **The Histories**. London: Penguin Books, 2003.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316 p. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55).

HOURANI, A. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUGGINS, N.I. **Harlem Renaissance**. New York: Oxford University Press, 1973.

HUTCHEON, L. **Poética do Pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

INNES, C.L. **The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

IRELE, A. (Ed.). **The Cambridge Companion to the African Novel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. **The African Experience in Literature and Ideology**. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

JAHN, J. **Las literaturas neoafricanas**. Madrid, Guadarrama, 1971.

JANMOHAMED, A.R. **Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1983.

KENYATTA, J. **Facing Mount Kenya: The tribal life of the Gikuyu**. New York: Vintage Books, 1965.

KI-ZERBO, J. **História da África negra**. 3. ed. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2002. v. II.

LARSON, C.R. **The Emergence of African Fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1972.

LEÃO, Â.V. (Org.). **Contatos e Ressonâncias: Literaturas africanas de língua portuguesa**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

LIMA, L.C. **O Redemunho do Horror: As margens do Ocidente**. São Paulo: Planeta, 2003.

MAKWARD, E.; RAVELL-PINTO, T.; SONGOLO, A. (Eds.). **The growth of African literature: Twenty-five years after Dakar & Fourah Bay**. Trenton: Africa World Press, 1998.

MARTINS, C. **O entralçar das vozes mestiças: Análise das poéticas da alteridade na ficção de Édouard Glissant e Mia Couto**. Estoril: Princípia, 2006.

MARTINS, J.P.O. 5. ed. **O Brazil e as colónias portuguesas**. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1920.

MAXWELL, K. **O império derrotado: Revolução e democracia em Portugal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MBITI, J.S. **African religions and philosophy**. 2. ed. London: Heinemann, 1990.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Le racisme**. 2. ed. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **O homem dominado**. Beira Douro: Seara Nova, 1975.

MEREDITH, M. **The state of Africa: A history of fifty years of independence**. Jepestown: Jonathan Ball Publishers Ltd, 2006.

MUDIMBE, V.Y. **The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NIANE, D.T. **Sundiata: An epic of old Mali**. London: Longman, 2001.

OKPEWHO, I. **The epic in Africa: Toward a poetics of the oral performance**. New York: Columbia University Press, 1979.

OWOMOYELA, O. (Ed.). **A History of Twentieth-Century African Literatures**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.

PALMER, E. **The Growth of the African Novel**. London: Heinemann, 1979.

PINTO, F.M. **Peregrinação**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. 2 v.

PRATT, M.L. **Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación**. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

READER, J. **Africa: A Biography of the Continent**. London: Penguin Books, 1998.

RIBEIRO, M.C.; MENESES, M.P. (Orgs.). **Moçambique: das palavras escritas**. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

RICARD, A. **The Languages & Literatures of Africa: The sands of Babel**. Oxford: James Currey Ltd, 2004.

RUHLEN, M. **The origin of language: Tracing the evolution of the mother tongue**. New York: John Wiley & Sons, 1994.

SAID, E.W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Culture & Imperialism**. Londres: Vintage Books, 1994.

SARAIVA, A.J.; LOPES, Ó. **História da Literatura Portuguesa**. 17. ed. corr. e atual. Porto: Porto Editora, 2001.

SECCO, C.L.T. **A magia das letras africanas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

SEPÚLVEDA, M. do C.; SALGADO, M.T. (Org.). **África & Brasil: letras em laços**. São Caetano do Sul: Yendis, 2006.

TÁÍWÒ, O. **How colonialism preempted modernity in Africa**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

THIONG'O, N.W. **Petals of blood**. New York: Penguin Books, 2005.

_____. **Pétalas de sangue**. Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. **Weep not, child**. Johannesburg: Penguin Books, 2009.

_____. **The river between**. Oxford: Heinemann, 1965.

_____. **A grain of wheat**. Oxford, Heinemann, 1986.

_____. **Devil on the cross**. Harlow: Heinemann, 1987.

_____. **Matigari**. Oxford: Heinemann, 1989.

_____. **Wizard of the crow**. London: Vintage Books, 2007.

_____. **Secret lives and other stories**. London: Heinemann, 1975.

_____. **Decolonising the mind: The Politics of Language in African Literature**. Portsmouth: Heinemann, 2005.

_____. **Homecoming**. New York: Lawrence Hill and Company, 1972.

_____. **Barrel of a pen: Resistance to repression in neo-colonial Kenya**. Trenton: African World Press, 1983.

_____. **Moving the centre: The struggle for cultural freedoms**. Portsmouth, Heinemann, 1993.

_____. **Writers in politics**. Oxford: James Currey, 1997.

_____. **Detained: a writer's prison diary**. Oxford: Heinemann, 1981.

_____. **Penpoints, gunpoints, and dreams: Towards a critical theory of the arts and the state in Africa**. New York: Oxford University Press, 2003.

TODOROV, T. **A conquista da América: A questão do outro**. 3. ed. São Paulo: Martins fontes, 1991.

WATT, I. **A ascensão do romance**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

OBRAS CONSULTADAS

ABDALA JR., B. **De vôos e Ilhas: Literatura e comunitarismos**. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

ACHEBE, C. **The trouble with Nigeria**. Enugu: Fourth Dimension Publishers, 2005.

AHMAD, A. **Linhagens do presente: ensaios**. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Ed.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995.

BALDWIN, J. **Notes of a native son**. New York: Bantam Books, 1964.

BERMAN, A. **A prova do estrangeiro: Cultura e tradução na Alemanha romântica**. Bauru: EDUSC, 2002.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 1986. p. 15-35.

BERNABÉ, J.; CHAMOISEAU, P.; CONFIANT, R. **Éloge de la créolité**. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

BEWEWS, T. **The event of postcolonial shame**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

BHABHA, H. **Nación y narración**. 1. ed. Buenos Aires: Siglo Veinteuno Editores, 2010.

BIRMINGHAM, D. **The decolonization of Africa**. Athens: Ohio University Press, 1996.

BLOOM, H. **O cânone ocidental**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

- BOKIBA, A-P. **Écriture et identité dans la littérature africaine**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1998.
- BONNICI, T. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: EDUEM, 2009.
- _____. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: EDUEM, 2005.
- BURKE, P. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008. 116 p. (Coleção Aldus, v. 18).
- CABAÇO, J.L. **Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: UNESP, 2009.
- CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**. 8. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 2002.
- CEVASCO, M.E. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CÉSAIRE, A. **Discours sur le Colonialism suivi de Discours sur la Négritude**. Paris: Présence Africaine, 2004.
- CHAMBERS, I; CURTI, L. (Eds.). **The post-colonial question: common skies, divided horizons**. London: Routledge, 1996.
- CHATTERJEE, P. **Colonialismo, Modernidade e Política**. Salvador: EDUFBA, 2004. 170 p. (Coleção Leituras).
- COOK, M.; HENDERSON, S.E. **The militant black writer in Africa and the United States**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.
- COUTO, M. **Cronicando**. 8. ed. Lisboa: Caminho, 2006.
- CROUZET, M. **História geral das civilizações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. v.17: A Época Contemporânea.
- DACANAL, J.H. **Dependência, Cultura e Literatura**. São Paulo: Ática, 1978. 63 p. (Ensaio, 41).
- DAVIDSON, B. **Africa in modern history: The search for a new society**. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1978.
- DI CANDIA, M.R.; LIMA, T.M. de O. (Orgs.). **As muitas Áfricas: Tradição, memória e resistência**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.
- EAGLETON, T. **Depois da teoria: Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- _____. **A idéia de cultura**. São Paulo: UNESP, 2005.
- FANON, F. **A dying colonialism**. New York: Grove Press, 1965.
- _____. **Toward the african revolution**. New York: Grove Press, 1967.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **Genealogia del racismo**. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- GARNIER, X. **La magie dans le roman africain**. Paris: PUF, 1999.
- GIKANDI, S. **Reading the african novel**. London: James Currey Ltd., 1987.
- GIORDANI, M.C. **História da África: anterior aos descobrimentos**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GOMES, A.; CAVACAS, F. **Dicionário de autores de literaturas africanas de língua portuguesa**. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1997
- GRENVILLE, J.A.S. **A History of the World in the Twentieth Century**. Cambridge: Harvard University Press, 1997. v. II: Conflict and Liberation, 1945-1996.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- HOBSBAWN, E. **A era dos impérios: 1875-1914**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- JAMESON, F. **A virada cultural: Reflexões sobre o pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- JUDT, T. **Pós-guerra: Uma história da Europa desde 1945**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- KILLAM, G.D. (Ed.). **African writers on african writing**. London: Heinemann, 1973.
- LEAVIS, F.R. **The great tradition**. Harmondsworth: Peregrine Books, 1962.
- LENINE, V.I. **O imperialismo: fase superior do capitalismo**. 4. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2008.
- LOOMBA, A.; KAUL, S.; BUNZL, M.; BURTON, A.; ESTY, J. (Eds.). **Postcolonial Studies and beyond**. Durham: Duke University Press, 2005.
- MACMILLAN, M. **Usos e abusos da história**. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- MARGATO, I.; GOMES, R.C. (Orgs.). **Literatura / Política / Cultura (1994-2004)**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

- MARQUES, A.H. de. **Breve história de Portugal**. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2006.
- MATEUS, D.C.; MATEUS, Á. **Nacionalistas de Moçambique**. Alfragide: Texto Editores, 2010.
- MATOS, P.F. de. **As cores do Império: Representações raciais no império colonial português**. Lisboa: ICS, 2006.
- MORRISON, J. **The fiction of Chinua Achebe**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- NAIPAUL, V.S. **A máscara da África: Vislumbres das crenças africanas**. São Paulo: Companhias das Letras, 2011.
- NGARA, E. **Stylistic criticism and the african novel**. London: Heinemann, 1982.
- OJO-ADE, F. **Negro: Raça e Cultura**. Salvador: EDUFBA, 2006.
- OKPAKU, J. (Ed.). **New african literature and the arts**. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1970.
- OLIVER, R. **A experiência africana: Da pré-história aos dias atuais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- OLIVER, R; FAGE, J.D. **Breve história de África**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- PERRY, M. **Civilização ocidental: Uma história concisa**. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PETERS, J.A. **A dance of masks: Senghor, Achebe, Soyinka**. Washington: Three Continents Press, 1978.
- PIETERSE, C.; MUNRO, D. (Eds.). **Protest and *Conflit* in African Literature**. New York: Africana Publishing Corporation, 1970.
- RICE, E. **Sir Richard Francis Burton**. 2. ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88. v. II. p. 18-86. (Os Pensadores).
- RUSHDIE, S. **Imaginary homelands: Essays and criticism 1981-1991**. New York: Penguin Books, 1992.
- SIDEKUM, A. (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- SOODYALL, H. (Ed.). **The prehistory of Africa: Tracing the lineage of modern man**. Jeppesstown: Jonathan Ball Publishers Ltd, 2006.

SOYINKA, W. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Canto, 1990.

SPIVAK, G.C. **The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues**. New York: Routledge, 1990.

SPÍNOLA, A. **Portugal e o futuro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1974.

THIONG'O, N.W. **Something torn and new: an african renaissance**. New York: Basic *Civitas* Books, 2009.

_____. **Dreams in a time of war: A childhood memoir**. London: Harvill Secker, 2010.

WHITE, L.; MIESCHER, S.F.; COHEN, D.W. (Eds.). **African words, African voices: Critical practices in oral history**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

WILLIAMS, R. **Cultura**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.