

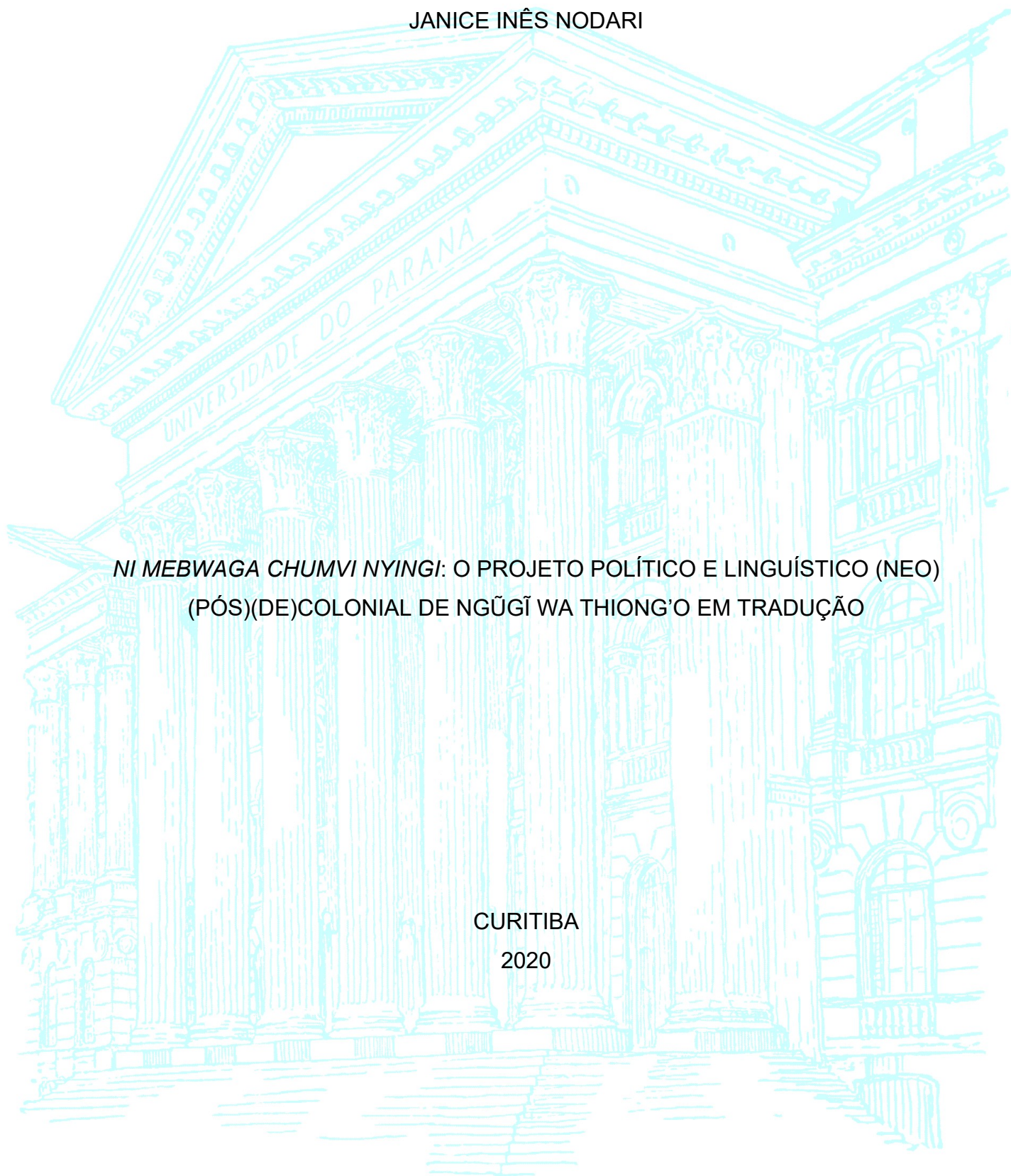
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JANICE INÊS NODARI

*NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI: O PROJETO POLÍTICO E LINGUÍSTICO (NEO)  
(PÓS)(DE)COLONIAL DE NGŪGÍ WA THIONG'O EM TRADUÇÃO*

CURITIBA

2020



JANICE INÊS NODARI

*NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI*: O PROJETO POLÍTICO E LINGUÍSTICO (NEO)  
(PÓS)(DE)COLONIAL DE NGŪGÍ WA THIONG'O EM TRADUÇÃO

Tese de doutorado apresentada ao curso de Pós-graduação em Letras do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras — Estudos Literários  
Orientador: Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Nodari, Janice Inês

*Ni mebwaga chumvi nyingi*: o projeto político e linguístico  
(neo)(pós)colonial de Ngũgĩ wa Thiong'o em tradução. / Janice Inês Nodari. –  
Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado em Letras) – Setor de Ciências Humanas da Universidade  
Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo

1. Ngũgĩ wa Thiong'o, 1938-. 2. Literatura queniana – História e crítica.  
3. Quênia – Romance. 4. Literatura africana. 5. Tradução e interpretação.  
I. Galindo, Caetano Waldrigues, 1973-. II. Título.

CDD – 896.39

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JANICE INÉS NODARI** intitulada: **NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI: O PROJETO POLÍTICO E LINGÜÍSTICO (NEO)(PÓS)(DE)COLONIAL DE NGG WA THIONG'O EM TRADUÇÃO**, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 20 de Novembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

21/11/2020 08:25:49.0

CAETANO WALDRIGUES GALINDO  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

23/11/2020 09:57:58.0

ALEXANDRE ANDRE NODARI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/11/2020 11:08:10.0

FLÁVIA AZEVEDO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

20/11/2020 17:24:21.0

JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Assinatura Eletrônica

05/01/2021 16:14:48.0

IAN ALEXANDER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Onde se lê: "NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI: O PROJETO POLÍTICO E LINGÜÍSTICO (NEO)(PÓS)(DE)COLONIAL DE NGG WA THIONG'O EM TRADUÇÃO", leia-se "NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI: O PROJETO POLÍTICO E LINGÜÍSTICO (NEO)(PÓS)(DE)COLONIAL DE NGÜGÍ WA THIONG'O EM TRADUÇÃO"

## **AGRADECIMENTOS**

Quatro anos de doutoramento deixaram bem claro que para ser professora e pesquisadora no Brasil é preciso contar com uma grande rede visível e, por vezes, invisível de pessoas e instituições que apoiam a pesquisa, o sonho, o trabalho...

Começo agradecendo a Deus, pela segunda chance valiosa, ainda cheia de significados, descobertas e novos projetos.

Na sequência, como de praxe, agradeço às instituições: à Universidade Federal do Paraná pelo apoio institucional, e ao Programa de Pós-graduação em Letras pelo profissionalismo e pela acolhida, em especial aos coordenadores do programa e aos funcionários da secretaria por cuidarem com tanta atenção das questões burocráticas. Agradeço também aos colegas do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, em especial aos colegas do Curso de Letras — Inglês, por terem me dado o apoio necessário para meu afastamento de 01 ano.

Quanto às pessoas, há tantas às quais agradecer...

Aos meus pais, que sempre confiaram que eu poderia mais. E ao meu irmão, por ser uma torcida positiva, mesmo de longe.

Aos meus filhos, Lucas e Davi, por terem tantas vezes me tirado dos livros e da frente do computador para que eu pudesse ver o que realmente importa! Vocês são meus melhores projetos, minhas melhores realizações, a razão da minha vida, meu primeiro pensamento de manhã e meu último ao me deitar. Obrigada por terem me escolhido para ser sua mãe!

Ao meu orientador, Professor Caetano Waldrigues Galindo, por ter acreditado, literalmente “comprado a ideia”, e não largado, apesar de todos os perrengues, problemas de saúde e surtos de estresse: meu “muito obrigada!” pelo ombro amigo, pela atenção, pela disponibilidade, pelas conversas e conselhos em momentos bem difíceis, e por ter compartilhado seu saber e suas dúvidas. Valeu, Professor!

À professora Flávia Azevedo da Universidade Tecnológica Federal do Paraná e ao professor Jefferson Olivatto da Silva da Universidade Estadual de Londrina por terem lido a versão da tese para qualificação e feito questionamentos e sugestões que agregaram ao trabalho. Ainda, agradeço aos professores Ian Alexander da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Alexandre André Nodari da Universidade Federal do Paraná por seus comentários valiosos sobre o meu trabalho durante a sessão de defesas.

À minha colega e amiga Sandra Mara Stroparo, por ter me dado *Um grão de trigo* como presente de boa viagem, e ter perguntado “E por que não?” quando eu nem deixava a pergunta se formar em pensamento. Obrigada pela parceria, Sandra!

Ao professor Hector Guerra Hernandez, do Departamento de História, por ter me presenteado com 14 livros no dia 02/09/2018, livros estes que foram fundamentais para a realização da minha pesquisa. Muito obrigada pela generosidade de mestre!

A Liana de Camargo Leão, colega de área, por ter me acudido e muito gentilmente me enviado as traduções das obras de William Shakespeare que consultei para esta tese.

Aos alunos da pós-graduação da UFPR pelo convite para participar do *Poiésis* no dia 10/08/2019, ocasião em que pude falar um pouco de minhas experiências no Quênia e do autor que pesquiso. Agradeço também aos “Oompas” pela leveza.

Aos meus alunos do Curso de Letras da Universidade Federal do Paraná, por terem me aguentado falar tanto de Ngũgĩ wa Thiong’o, e de outros escritores africanos e escritoras africanas de 2015 até hoje.

Agradeço também àquele que me levou ao Quênia, e me trouxe de volta. Por caminhos tortos e boas intenções. Obrigada, Fábio.

Às minhas amigas e amigos: Ane Cibele Palma, colega de curso, de pós-graduação e amiga, por estar sempre disposta a ajudar, resolver perrengues e dar risada no final, quando tudo dá certo e não valeu um fio de cabelo branco! Lúcia Rottava, pela amizade, pelas mensagens de carinho e telefonemas de incentivo. Jhuliane Silva, pelo carinho na forma de 18 artigos “de presente” direto do Canadá! Daniela Licht, pela parceria nas conversas e caminhadas. Fernanda Veloso, Jacqueline Lindstron, Márcio Andrade, Luciana Balthazar, Karine Marielly, Maria Luiza C., Robertson F., Silvana A., Márcia N., Jéssica A., Loizane N., Paula F., Alessandra C., Aline S., Sandro B., Carla T., Denise H., Tânea N., Nylcéa P., Candy M., Ron M.: obrigada a todos pelas mensagens de incentivo, recadinhos carinhosos e por apoiarem (n)a presença e (n)a ausência. E aos demais, não citados, pelas vibrações positivas.

Ainda, deixo o meu agradecimento a Viviane Horbach, minha ex-professora da Universidade Federal de Santa Maria: por ter visto brilho onde havia apenas uma pedra; por ter confiado em mim, ainda que eu fosse só dúvidas; por ter me incentivado a sempre dar um passo a mais, ir mais longe. Por ter me mostrado que

um título é só um título, ainda que necessário. *Viviane, you are still my inspiration and my godmother!*

E, por fim, preciso agradecer a outras instituições que tornaram esta tese possível: à HP®, com seus computadores e multifuncionais confiáveis, à SAMSUNG®, por seus celulares com as melhores câmeras do mercado, à Seiva Pura® e à Tertúlia®, pela erva-mate mais bem feita, e ao Lucca Cafés Especiais® pelos melhores cafés torrados que possibilitam a feitura do combustível necessário para um tradutor. Viva o café!

## RESUMO

Este trabalho se propõe a traçar um panorama acerca dos estudos (neo)(pós) (de)coloniais, ao contextualizar a produção do escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o e oferecer traduções comentadas de duas de suas obras. A proposta se beneficia de um leque compreensivo de teóricos de diferentes continentes (BASSNETT; TRIVEDI, 2002; FANON, 2013; 2008; MIGNOLO; WALSH, 2018; NORD, 2016; TYMOCZKO, 2010a; 2010b; 2002; 1999; WILLIAMS, 1987, e outros), ainda que esteja centrada na produção crítica em língua inglesa de expressão africana (AMOKO, 2010; GIKANDI, 1992; KUNENE, 1992). Tais referências informam tanto as contextualizações das produções quanto as traduções de um ensaio político — *Globalectics*, (2012) — e do primeiro romance — *Weep Not, Child* (2015 [1964]) de Thiong'o. As obras foram escolhidas por se considerar que o referido romance antecipa em certa medida a temática explorada no ensaio, e por ambas deixarem antever o trabalho e a postura político-linguística do autor em relação ao seu país e à cultura quicuio. Essa compreensão se encontra delineada de forma didática no ensaio, e pode ser justificada com o projeto de tradução (NORD, 2016) desenvolvido e com pressupostos dos estudos da tradução (VENUTI, 2002), como os que foram selecionados para nortear o trabalho. Ainda, considera-se que a mudança de um espaço geográfico para outro que é tornado lugar (TUAN, 2013; 2012) por parte do escritor se fez necessária para o desenvolvimento da tese de ética global e de valorização do que é único, e possibilita a revisitação da produção literária do autor em língua inglesa, além de justificar sua mais recente produção em quicuio. Entende-se que, nessa reterritorialização da escrita, a autotradução (BANDÍN, 2003; GENTZLER, 1993; WHYTE, 2002) foi o procedimento adotado pelo autor, e que caracterizá-lo como escritor pós-colonial, por exemplo, é uma fórmula reducionista, justamente porque a perspectiva de sua produção antevê o global. Ainda, as traduções de ambas as obras do escritor queniano, que são parte

integrante desta tese, foram editadas e revistas de acordo com parâmetros de revisão para traduções (MELLINGER, 2018; MOSSOP, 2010), e encontram-se nos anexos por conta do volume de páginas.

Palavras-chave: (neo)(pós)(de)colonial; tradução; ensaio; romance; Ngũgĩ wa Thiong'o.

## ABSTRACT

This work aims to provide an overview of (neo)(post)(de)colonial studies, by contextualizing the production of Kenyan author Ngũgĩ wa Thiong'o and offering commented translations of two of his works. The proposal benefits from a comprehensive range of theorists from different continents (BASSNETT; TRIVEDI, 2002; FANON, 2013; 2008; MIGNOLO; WALSH, 2018; NORD, 2016; TYMOCZKO, 2010a; 2010b; 2002; 1999; WILLIAMS, 1987, and others), even though it is centered on the critical production of African expression written in English (AMOKO, 2010; GIKANDI, 1992; KUNENE, 1992). Such references inform both the contextualization of the productions and the translations of a political essay — *Globalectics*, (2012) — and Thiong'o first novel — *Weep Not, Child* (2015 [1964]). These works were chosen because it is considered that the referred novel to some extent anticipates the theme explored in the essay, and because the works foresee the political-linguistic stance of the author in relation to his country and the Kikuyu culture. This understanding is outlined in the essay in a didactic manner and can be justified with the translation project (NORD, 2016) developed and with assumptions of translation studies (VENUTI, 2002), such as the ones selected for this work. The change from one geographical space to another that is transformed into a place (TUAN, 2013; 2012) by the author was necessary for the development of a global ethics thesis and the valorization of what is unique, and it makes it possible to revisit the author's literary production in English, in addition to justifying his most recent production in Kikuyu. It is assumed that, in this reterritorialization of writing, self-translation (BANDÍN, 2003; GENTZLER, 1993; WHYTE, 2002) was the procedure adopted by the author, and characterizing him as a post-colonial writer, for example, is a reductionist formula, precisely because the perspective of his production foresees the global. Moreover, the translations of both works by the Kenyan writer, which are an integral part of this thesis, were edited and revised according to some revision parameters for translations (MELLINGER, 2018; MOSSOP, 2010), and are found in the annexes owing to the page volume.

Keywords: (neo)(post)(de)colonial; translation; essay; novel; Ngũgĩ wa Thiong'o.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – MAPA MOSTRANDO AS RESERVAS DOS QUICUIOS E OS ASSENTAMENTOS DOS COLONOS EUROPEUS .....	65
FIGURA 2 – MAPA DAS ÁREAS CENTRAIS DO QUÊNIA .....	66
FIGURA 3 – LOCALIZAÇÃO DOS PRINCIPAIS CAMPOS DE DETENÇÃO DURANTE A REVOLTA MAU MAU .....	67
FIGURA 4 – ORGANOGRAMA DE FUNCIONAMENTO DOS PRINCIPAIS CAMPOS DE DETENÇÃO DURANTE A REVOLTA MAU MAU .....	68
FIGURA 5 – DIAGRAMA DIDÁTICO DE EXPRESSÕES LITERÁRIAS .....	129
FIGURA 6 – A ESPIRAL DE ARQUIMEDES .....	145

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – A DE(S)COLONIZAÇÃO DE NGŪGĪ WA THIONG’O .....	75
TABELA 2 – EXEMPLOS DE ACRÉSCIMOS LINGUÍSTICOS .....	118
TABELA 3 – EXEMPLOS DE APAGAMENTOS OU ESCLARECIMENTOS .....	118
TABELA 4 – EXEMPLOS DE MUDANÇAS DE TEMPO VERBAL NA TRADUÇÃO .....	120
TABELA 5 – EXEMPLOS DE MUDANÇAS LINGUÍSTICAS NA TRADUÇÃO ....	121
TABELA 6 – EXEMPLOS DE ALTERAÇÕES NA SEQUÊNCIA DOS TERMOS .	122
TABELA 7 – CRITÉRIOS PARA REVISÃO DE TRADUÇÕES TÉCNICAS .....	152

## SUMÁRIO

1. <b>INTRODUÇÃO</b> — JAMBO!	13
2. <b>CAPÍTULO 1</b> — <i>TEMBO</i> E SEU <i>NGŨGĨ</i> , OU O ELEFANTE E SUA BAGAGEM.	21
2.1. CONHECENDO UM POUCO O AUTOR	21
2.2. AUTOTRADUZIR PARA NÃO ESQUECER (-SE)	31
2.3. A ESCRITA E A INDÚSTRIA	38
2.4. AUTOTRADUÇÃO E EXÍLIO	39
2.5. LITERATURA DE TESTEMUNHO?	42
2.6. PAN-AFRICANISMO E <i>NÉGRITUDE</i>	43
2.7. O PROJETO DE CULTURA NACIONAL DEU CERTO?	48
3. <b>CAPÍTULO 2</b> — “ <i>I’M NOT YOUR NEGRO!</i> ” — SOBRE O (NEO)(PÓS) (DE)COLONIALISMO	54
3.1. COLONIALISMO	55
3.2. A REVOLTA MAU MAU — CONTEXTUALIZAÇÃO	62
3.3. PÓS-COLONIALISMO	69
3.4. DE(S)COLONIALIDADE	71
3.5. NEO (PÓS-)COLONIALISMO	77
3.6. POR UMA LITERATURA GLOCALIZADA	78
4. <b>CAPÍTULO 3</b> — “ <i>NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI!</i> ” — OU OS IMBRICAMENTOS DA TRADUÇÃO	82
4.1. ESTUDOS DESCRITIVOS DA TRADUÇÃO	83
4.2. DEFININDO A <i>SKOPOSTHEORIE</i>	86
4.3. A PROPOSTA DE NORD	87

5.	<b>CAPÍTULO 4 — SOBRE O ROMANCE</b> .....	98
5.1.	FICÇÃO E AUTOFICÇÃO.....	99
5.2.	LENDO O ROMANCE — ESTRUTURA E ANÁLISE.....	101
5.3.	ANÁLISE DOS ELEMENTOS ESTRUTURAIS DO ROMANCE.....	102
5.3.1.	Narrador.....	103
5.3.2.	Ponto de vista.....	103
5.3.3.	Personagens.....	104
5.3.4.	Espaço.....	107
5.3.5.	Espaço e lugar.....	107
5.3.6.	Tempo.....	111
5.3.7.	Temas e Linguagem.....	113
5.3.8.	Escolhas tradutórias balizadas pelo gênero romance.....	115
5.3.9.	Problemas de tradução de ordem linguística — breve escrutínio da tradução.....	117
6.	<b>CAPÍTULO 5 — SOBRE O ENSAIO: Por uma ética e uma dialética globais</b>	128
6.1.	O ENSAIO ARGUMENTATIVO COMO DISCURSO — CONSTRUINDO A ALTERIDADE.....	136
6.2.	ESCOLHAS TRADUTÓRIAS BALIZADAS PELO GÊNERO ENSAIO.....	137
7.	<b>CAPÍTULO 6 — COTEJO — O ensaio informando o romance e vice-versa: uma agenda política, linguística e literária</b> .....	144
7.1.	ORGANIZANDO O MAPA — A REVISÃO DAS TRADUÇÕES.....	150

8.	<b>CAPÍTULO 7 — NINAJUA KIDOGO — CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	155
8.1.	SOBRE A CONTEXTUALIZAÇÃO.....	156
8.2.	SOBRE O PROCESSO DE TRADUÇÃO.....	157
8.3.	LIMITAÇÕES DO ESTUDO EMPREENDIDO.....	159
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	163
	<b>ANEXO 1 — Tradução Anotada de CHORE NÃO, CRIANÇA</b> .....	173
	<b>ANEXO 2 — Tradução Anotada de GLOBALÉTICA — TEORIA E POLÍTICA DO CONHECER</b> .....	304
	<b>ANEXO 3 — “On the Abolition of the English Department”</b> .....	404



## 1. INTRODUÇÃO — JAMBO!<sup>1</sup>

Antes de residir no Quênia com minha família em 2015, confesso, eu não sabia muito daquele país, de sua cultura, de sua literatura. Não que eu saiba muito hoje. Meu conhecimento ainda se restringe a algumas curiosidades, impressões, mas, certamente, avulta para um pouco mais do que meras especulações. Parte daquele meu desconhecimento se devia ao fato de que poucas produções literárias africanas chegam ao Brasil, tanto no original, quanto em versões traduzidas.

Meu primeiro contato com a literatura queniana foi motivado pela curiosidade em relação ao suaíle, língua franca na África Oriental, falada na Tanzânia, no Quênia, em Uganda, na República Democrática do Congo, no Burundi, na Zâmbia, em Ruanda, no sul da Somália e no norte de Moçambique — sendo língua local, oficial ou nacional, ou de comércio nesses países. Questão de sobrevivência. Viver o dia a dia de Nairóbi e ver placas e avisos em uma língua que não entendia me fez não ignorar a necessidade de aprender, um pouco que fosse, de suaíle. Mesmo que a maioria das pessoas, que eu ouvia nas ruas e com as

---

<sup>1</sup> Em suaíle, significa “Olá!”

quais conversava, falasse inglês. Mesmo que os serviços de que precisasse fossem disponibilizados em inglês. Estava em outro espaço, precisava torná-lo meu lugar<sup>2</sup>.

Estudei suaíle por poucos meses, e meu conhecimento não chega a muito mais do que (meio) nível A1 do CEFR<sup>3</sup>. E não consegui ler e entender literatura queniana em suaíle (poucas horas de aula não ajudariam, sei disso). Resolvi trilhar um caminho mais tranquilo (uma trilha já aberta?) e fui para as prateleiras da literatura queniana anglófona.

Certa vez, pedi ajuda a um atendente que me mostrou livros do escritor queniano mais ilustre: Ngũgĩ wa Thiong'o<sup>4</sup>. Em rápida pesquisa na internet verifiquei que apenas um de seus livros tinha tradução para o português brasileiro até aquele ano (2015)<sup>5</sup>. Considerei que, além de ler, poderia traduzir uma de suas obras e, assim, torná-lo acessível ao público deste lado do atlântico<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Conforme será desenvolvido nos capítulos 1 e 4, essa diferenciação é tomada da geografia humanística (TUAN, 2012) e, no meu entendimento, é central nos estudos (neo)(pós)(de)coloniais.

<sup>3</sup> O CEFR é o *Common European Framework of Reference for Languages*, ou Quadro Europeu Comum de Referência para Línguas. Mais informações em <https://www.coe.int/en/web/common-european-framework-reference-languages/level-descriptions>. Acesso em: 05 jan 2018.

<sup>4</sup> O nome “ngugi” (do suaíle) quer dizer “saco” em português. O autor era conhecido pelo apelido “tembo” que significa “elefante”, dado por sua mãe. Seu apelido me parece uma clara referência a sua memória espetacular, que não traz sossego e não o deixa esquecer das atrocidades pelas quais ele, seu povo e seu país passaram especialmente durante a década de 1960.

Não foi o fato de ter residido no Quênia por pouco mais de um ano que me fez querer traduzir uma obra de literatura queniana. Foi certamente uma espécie de húbriis. E foram também as cores, os cheiros, os sabores, os risos, os sotaques, as línguas, as curiosidades daquele país. Mas não só. A motivação maior é algo indescritível, como certo umami que fica e, pela sua presença, lembra-me da relação estabelecida com aquele país e com aquele povo. É, certamente, representada, ainda que parcialmente, pela simbologia de um animal, o elefante<sup>7</sup>. Mas este precisa ser considerado tanto em seu *habitat*/espaço-lugar africano, o Quênia, quanto em seu (domesticador) *habitat*/espaço-lugar além-mar, os Estados Unidos. Assim, como Ngũgĩ wa Thiong’o.

---

<sup>5</sup> Há agora também a tradução de seu primeiro livro de memórias: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Sonhos em Tempo de Guerra: Memórias de Infância**. Trad. Fábio Bonillo. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

<sup>6</sup> Sei que o intento precisa ser expandido, pois nessas mesmas incursões na livraria conheci e tomei gosto pela produção de Grace Ogot (falecida em 2015) e Lily Mabura (escritora contemporânea).

<sup>7</sup> Para além da questão do apelido conferido ao escritor queniano, a figura do elefante aqui diz respeito a todas as características normalmente associadas ao animal e, no meu entendimento, alusivas à produção de Ngũgĩ: o elefante representa o poder soberano — necessidade da literatura queniana de se estabelecer como literatura mundial; na África, ele simboliza a força, a determinação, a longevidade e a prosperidade — a força de uma cultura, de uma língua, de um autor de se estabelecerem no panorama mundial. Ressalta-se que essa visão contradiz, em algumas consultas rápidas à internet, a visão que os ocidentais têm do animal, qual seja, a da lentidão, da falta de jeito. Para entender a complexidade da produção do autor assumo a compreensão africana de significado do termo.

O segundo encontro com a literatura queniana se deu por meio de um presente: uma tradução de *A Grain of Wheat* (ou *Um Grão de Trigo* (2015), na tradução de Roberto Grey para a editora Alfaguara). Um livro atropetado de referências ao cenário político do Quênia da década de 1960, logo após o desfecho do conflito entre britânicos — querendo manter seus colonos na então colônia britânica — e dos Mau Mau — como eram chamados os combatentes quenianos, em sua maioria da etnia quicuio (ELKINS, 2014), mesma etnia de Thiong’o. Procurei, então, o primeiro romance do autor, *Weep Not, Child*<sup>8</sup>, e só encontrei o original em inglês (isso já em 2016). Pensei que esse poderia ser um bom projeto de tradução. Mas faltava alguma coisa. A produção do autor avultava para mais; selecionar uma única de suas obras não parecia fazer justiça ao autor ou àquilo que logo passei a encarar como seu projeto político e intelectual.

A inquietação quanto ao intento me fez procurar por seus ensaios e confirmou um tom ainda mais provocativo, contestador pelas lentes do (neo)(pós) (de)colonialismo. Quase cinquenta anos separam *Weep Not, Child* (1964) de *Globalectics* (2012), e esse intervalo reflete o mesmo tanto de amadurecimento na produção escrita, em língua inglesa, do autor. Ambas as obras, porém, tratam de feridas. Feridas que não cicatrizam. Não estou me referindo aos conflitos pela independência do Quênia exclusivamente. Um elefante do qual lhe é tirado o dente de marfim que o diga.

Após ler o ensaio e o romance, outro incômodo foi tomando corpo. Aquele incômodo de alguém cujo olhar externo admira o elefante no zoológico, mas não consegue esquecer-se de que esse (possivelmente) já vagueou por um safári, ou

---

<sup>8</sup> Apenas em julho de 2020 encontrei, por acaso, uma versão traduzida dessa obra para português de Portugal. Não a consultei para a realização deste trabalho ou da minha tradução. A referência é: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Não Chores, Menino**. Coleção Uma Terra Sem Amos. (tradutor não informado). Porto: Editorial Caminho, 1980.

livremente pelas florestas de seu país africano. O olhar de alguém que veio de uma ex-colônia, mas que vive todos os dias a influência de um imperialismo linguístico<sup>9</sup> e cultural que lhe garante o sustento, ao mesmo tempo em que mantém suas amarras (elefante de circo?).

Minha leitura dos dois livros de Ngũgĩ mencionados se dá com esse olhar, que primeiro analisou o espaço do Quênia — tornado ‘lugar’ (na acepção para os termos proposta por TUAN, 2013; 2012) — pela experiência. Não obstante, essa leitura precisa ser informada pela conexão existente entre tradução de literatura (BASSNETT, 2002; LEFÉVERE, 2007; 2002; VENUTI, 2002) e(m) contexto pós-colonial (BASSNETT; TRIVEDI, 2002; GIKANDI, 2009; 1991; TYMOCZKO, 2010a; 2010b; 2002; 1999), tendo no horizonte próximo a noção do subalterno que também fala, mesmo que não no sentido literal da palavra “falar” e, sim, no sentido da efetividade da comunicação (SPIVAK<sup>10</sup>, 2010). Não foi possível ignorar o fato de que o autor vem de um contexto híbrido (BHABHA, 2007; CANCLINI, 2015) de formação linguística<sup>11</sup>.

Ngũgĩ wa Thiong’o é da etnia quicuio; na escola, aprendeu suaíle — língua oficial do Quênia, e inglês — língua do colonizador britânico estabelecido em sua

---

<sup>9</sup> Mais informações sobre o imperialismo linguístico inglês podem ser encontradas de forma algo didática na obra de PHILLIPSON, Robert. **Linguistic Imperialism**. Oxford: OUP, 2012 [1992]. Já para uma obra que trace paralelos entre imperialismo linguístico e cultural, vide SAID, Edward. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books — Random House Inc., 1993.

<sup>10</sup> Uma referência importante de leitura é: SPIVAK, Gayatri Chakravorti. **Pode o Subalterno Falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. A autora é mencionada por Ngũgĩ wa Thiong’o em seu ensaio como sendo uma inspiração para sua escrita.

terra natal por várias décadas. Fez faculdade em Uganda, mestrado na Inglaterra e atualmente é professor de Literatura Comparada na Universidade da Califórnia em Irvine nos EUA, tendo lecionado em outras instituições de ensino superior americanas antes disso. Nesse contexto, não é de admirar que sua produção tenha acontecido em inglês (o elefante foi domesticado?). Além de romances e ensaios, o autor também escreveu peças de teatro<sup>12</sup>, e alguns poemas e crônicas.

No entanto, o autor tem feito nos últimos anos um movimento inverso — de diáspora (HALL, 2013) literária ou reterritorialização (BERND, 2010) — para o quícuio, e escrito em sua primeira língua. Para muitos, é o exilado realizando autotradução (BANDÍN, 2003; WHYTE, 2002). Tomando como base essa premissa, é possível considerar que Thiong’o empreende um movimento contrário àquele domesticador de escrever (e traduzir!) no contexto anglo-americano (VENUTTI, 1995)<sup>13</sup>. Sua produção literária é eminentemente política, e minha postura enquanto tradutora dessa produção, acredito, também deve ser. Além do

---

<sup>11</sup> E aqui considero, primordialmente, mas não só, a acepção do conceito conforme Néstor García Canclini (2015). Para ele, hibridação, seriam os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (p. xix).

<sup>12</sup> Foi por conta de uma de suas peças de teatro que o autor foi preso em 1976, como será apresentado no capítulo 1.

<sup>13</sup> Uma clara demonstração de identificação de aspectos reducionistas, e esmagadoramente assassinos, de tantas culturas e línguas africanas (WILLIAMS, 1987; FANON, 1961; 1952), e de

mais, por conta das questões que o autor viveu e das quais eu soube apenas como leitora curiosa, não é possível reduzir esse outro legível a uma figura totalizável, primeiramente pela demanda linguística e em um segundo momento por conta do movimento inverso que ele faz como artista. Eu não leio quicuiu ou suaíle (ainda). Eu leio português e inglês.

Minha percepção do autor e sua produção é a de considerar a sua alteridade, passando, provavelmente, bem longe de sua totalidade (CARDOZO; VERAS, 2017; CARDOZO, 2009). A intenção de estabelecer uma relação com autor e obra, no entanto, é premente. Para isso, preciso observar, “ler” e ouvir o elefante. Preciso conhecer o contexto de onde saiu, entender por que ele se comunica dessa forma.

Desenvolvo este trabalho, portanto, a partir de uma visão de contraponto, que tentará destacar a multiplicidade do sujeito Ngũgĩ wa Thiong’o — escritor, professor, tradutor, ativista político e social. Para tanto, farei uso tanto de pressupostos e textos teóricos e analíticos para iluminar sua produção, referida como pós-colonial na maioria dos casos (mesmo que minha compreensão seja um tanto avessa à colocação de um rótulo fácil), bem como de um de seus ensaios (*Globalectics*) que informará a leitura e a tradução de seu primeiro romance — *Weep Not, Child* em um movimento de retorno. Essa proposta encontra apoio em teorias de tradução que abordam questões pós-coloniais (vide BASSNETT; TRIVEDI, 2002; TYMOCZKO, 2010a, 2010b, 2002; TYMOCZKO; GENTZLER, 2002). Considero que mesmo que haja um intervalo de quase cinco décadas a separar as duas obras, o romance informa o ensaio e pode ser lido como o grão que é plantado na terra fértil e germina, enquanto o ensaio já é a planta formada,

---

resistência e renascimento (WILLIAMS, 2015).

que dá frutos. O projeto político e linguístico iniciado cinco décadas antes não é finalizado no ensaio, mas viabiliza sua existência. E mais: autoriza a sua leitura em um contexto distinto, um contexto que justifica o retorno à produção em quicuío por parte do autor.

Na realização de tal proposta busco apresentar o caráter híbrido e múltiplo não só do autor, mas também da população queniana — e quiçá sinalizar para a diversidade da africana como um todo — mesmo antes da colonização europeia<sup>14</sup>. Por muitos entendida como uma produção literária “à sombra” da europeia, a produção de Thiong’o deixa antever uma complexidade que vai para além de limites geográficos, que sugere que há um “entrelugar” (BHABHA, 2007) ocupado por seus escritos, talvez ainda por ser entendido, que vai além de simples delimitações de tempo, espaço, lugar, e leitura. É uma tentativa de trazer para o centro do microscópio algo considerado, até pouco tempo, periférico, subalterno, deslocando o foco da literatura mundial com seu cânone relativamente estabelecido — europeu basicamente, branco e marcadamente inglês — para a literatura oral, ou oratura<sup>15</sup> (THIONG’O, 2012), chamando a atenção da academia

---

<sup>14</sup> Tal aspecto já foi antevisto na produção do escritor nigeriano Wole Soyinka, Nobel de Literatura em 1986, e apresentado em profundidade na tese de Eliana Lourenço de Lima Reis (2011).

<sup>15</sup> Opto pela tradução de “orature” como *oratura*, em vez de *oralitura*, como já li em outros estudos sobre a prática da literatura oral entre artistas de origem africana, por entender que oralitura está bastante associada à *performance* e ao teatro nos trabalhos desses artistas, o que não necessariamente acontece na produção de Ngũgĩ wa Thiong’o. O termo “oratura” tem sido usado em língua inglesa como “orature” para designar o conjunto de manifestações de fundo literário preservadas e difundidas através da oralidade. Ainda, serve como um rico contraponto à literatura,

para o fato de que não é necessário estar escrito para ser (e ser lido). E que se está escrito, pode ser lido com questionamentos.

Para fins didáticos, esta tese está dividida em 06 capítulos (mais as considerações finais) e conta com três anexos imprescindíveis. No capítulo um, faço uma contextualização sobre os períodos pré-colonial, colonial e (neo)pós-colonial do Quênia (ELKINS, 2014; GIKANDI, 2009; 1992; 1991; WILLIAMS, 2015; 1987), com o objetivo de compreender a literatura africana eurófona de forma mais ampla a partir do escrutínio do caso específico da produção de Thiong'o, além de relacionar tais conceitos e a produção do autor com outro conceito bastante em voga atualmente, qual seja, o decolonialismo (MIGNOLO, 2012; MIGNOLO; WALSH, 2018) e que pode ajudar a colocar a produção do autor em perspectiva e contraponto com produções latino-americanas. No capítulo dois, apresento autor e obras, e traço possíveis imbricamentos entre o ensaio *Globalectics* (2012) e o primeiro romance do autor *Weep Not, Child* (2015 [1964]) e destes com teorias de tradução pós-colonial especificamente. No capítulo três, apresento aspectos que vão para além da teoria da literatura e que conversam com teorias de tradução, tendo em vista que trago para a academia as traduções de um ensaio e do primeiro romance em língua inglesa do autor. Nesse capítulo especificamente, me apoio em autores que investigam a autotradução (BANDÍN, 2003; WESTLEY, 1992; WHYTE, 2002) executada pelo autor e que estabelecem relações entre a tradução e os estudos pós-coloniais (BASSNETT; TRIVEDI, 2002; TYMOCZKO, 2010a; 2010b; 2002; TYMOCZKO; GENTZLER, 2002, entre outros). Além disso, localizo meu projeto de tradução, que é dar nova voz às duas produções do autor ao traduzí-las para a língua portuguesa, me apoiando em pressupostos dos estudos da tradução

---

de acordo com a postura e as escolhas do próprio autor queniano.

(NORD, 2016; VENUTI, 2002; HOLMES, 1988). No capítulo quatro trago uma breve análise do romance, auxiliada por referencial adequado da teoria da literatura (FORSTER, 2005; MARTINS, 2015; 2014; MITCHELL, 1990; SCHOLLES et al, 1991) e apresento questões tradutórias, devidamente iluminadas com pressupostos teóricos pertinentes (VENUTI, 2000), em especial relacionadas à invisibilidade do tradutor (VENUTI, 1995). No capítulo cinco, opto por apresentar esclarecimentos do que seja o gênero ensaio (ADORNO, 1991; SCHOLLES et al, 1991; STAROBINSKI, 2011) e trago excertos de *Globalectics*, ensaio traduzido por mim (ANEXO 2), para ilustrar os aspectos levantados. No capítulo seis traço um paralelo entre as estruturas e traduções do romance e do ensaio, tendo em vista meu projeto de tradução (NORD, 2016; 1997) que objetiva trazer as duas produções para mais perto de um público leitor brasileiro considerando o contexto de sua produção em língua inglesa (MCWHORTER, 2008; 2003). Por fim, apresento algumas considerações que, ainda que não respondam todas as questões postas, sinalizam para uma possível conclusão atrelada a propostas de pesquisas futuras.

Por conta do elevado número de páginas (ensaio: 97; romance: 130), optei por incluir nos anexos as traduções completas do romance (ANEXO 1) e do ensaio (ANEXO 2). As traduções foram feitas visando um tipo específico de destinatário: que tivesse interesse em conhecer um pouco da história (possivelmente não a oficial) do Quênia pela leitura em cotejo de um ensaio e de um romance de um de seus mais ilustres escritores. Ainda que esse seja um público específico, nada impede que romance e ensaio sejam lidos separadamente, apenas um ou outro.

Deixo claro que não segui nenhuma teoria da tradução em particular, ou algum instrumental previamente organizado de operacionalização do trabalho, mas me alimentei modicamente de várias fontes. Nenhuma, no entanto, serviu de régua para minhas leituras ou para minhas traduções do ensaio e do romance. O aparato teórico do qual me servi é intrinsecamente pós-colonial e multidisciplinar: recorri a

contribuições de diferentes áreas do conhecimento — estudos da tradução, teoria da literatura, história, estudos pós-coloniais, geografia — por estar ciente das limitações de uma escolha única e por precisar de suporte devido para preencher vazios, desenvolver análises, e resolver problemas. Quando me sirvo de contribuições eurocentradas, essas são justificadas pela falta de equivalentes conhecidos em contraponto pós-colonial e por conta de indicações do próprio Ngũgĩ wa Thiong’o sobre sua formação enquanto leitor de literatura e autor de romances, drama e poesia. Tomei como certo que a leitura do ensaio alimentaria minha compreensão do romance (e vice-versa), por questões relativas à crítica da literatura, percorrendo, no entanto, caminhos da teoria da literatura e, para tanto, necessitei recorrer a contribuições dessas duas áreas.

Considero também que a melhor leitura de uma obra é sua tradução — nas diferentes acepções que o termo pode ter — e entendo que seria muito limitador me ater apenas às contribuições dos estudos da teoria da literatura para entender a obra de Ngũgĩ wa Thiong’o quando podia realizar e oferecer à comunidade acadêmica (e, quem sabe, para o mercado editorial futuramente) a tradução de duas de suas obras. Em suma, meu objetivo maior foi, portanto, apresentar as traduções do ensaio e do romance como produtos desse período de pesquisa, e ir além, contextualizando-os em um cenário mais amplo que envolve estudos da tradução, teoria da literatura, crítica literária e estudos (neo)(pós)(de)coloniais.

## 2. **CAPÍTULO 1** — TEMBO E SEU NGŪGĨ<sup>16</sup>, OU O ELEFANTE E SUA BAGAGEM

“It is our actions that show which side we are on and therefore what kind of heart we are building. For our hands, our organs, our bodies, our energy are like a sharp sword. This sword, in the hands of a producer, can cultivate, make food grow, and can defend the cultivators so that the blessings and the fruits of their sweat is not wrested from them and the same sword, in the hands of a parasite, can be used to destroy the crops or to deny producers the fruits of their industry.” (THIONG’O, Ngũgĩ wa. *Devil on the Cross*).

Neste capítulo faço um breve apanhado sobre a biografia do autor, sua formação acadêmica e as principais influências nessa formação, bem como suas

---

<sup>16</sup> Como já apresentado na Introdução, em suaíle, “tembo” significa elefante e “ngugi” quer dizer saco. Aqui, estou me referindo ao autor e sua obra.

produções. Meu enfoque maior é no processo usualmente chamado de autotradução que o autor realiza como recurso com fins políticos, não apenas linguísticos, e cujos objetivos ultrapassam as delimitações atreladas aos termos pan-africanismo e *négritude*, para citar apenas dois dos conceitos a serem esmiuçados na sequência. Para elucidar esses e outros conceitos relacionados recorro a contribuições de Franz Fanon (2013 [1961]) e William Du Bois (1999), por exemplo. Na sequência me debruço sobre a prática da tradução, mais especificamente a autotradução, de forma a identificar os aspectos que motivam a crítica feita a Ngũgĩ wa Thiong’o ao fazer uso dessa prática. Para isso recorro a teóricos como Christopher Whyte (2002), Lawrence Venuti (2002), Susan Bassnett e Harish Trivedi (2002), Elena Bandín (2003), Heidi Grönstrand (2014).

## 2.1. CONHECENDO UM POUCO O AUTOR

Em seu texto *Direitos Humanos e Literatura* (2004), Antonio Candido defende que a literatura deveria ser um direito básico do ser humano, pois a ficção/fabulação atua no caráter e na formação dos sujeitos. Por sua função e papel humanizador, a literatura, para o referido autor, confirma o ser humano na sua humanidade e atua tanto no consciente quando no inconsciente. A leitura feita da produção literária de Ngũgĩ wa Thiong’o corrobora tal assertiva.

Tanto na produção ensaística quanto em seus romances escritos em língua inglesa, o autor concebe sua escrita enquanto expressão que enuncia sua nação e

os reveses sociais que seu país, seus concidadãos e ele mesmo enfrentaram e ainda enfrentam, do ponto de vista de vítima e testemunha. Nos romances, os narradores pós-coloniais desestabilizam epistemologias hegemônicas do saber, questionando o legado imperialista deixado pelos colonizadores. Uma compreensão possível é de que essa seja a perspectiva de um escritor pós-colonial ou pós-imperial (SAID, 1993). Tal conceito é uma definição fácil para um indivíduo, e uma escrita, complexos, no entanto. E um breve apanhado de sua biografia se faz necessário para iniciar a explicação do porquê.

Ngũgĩ wa Thiong'o nasceu em 1938 em Kamiriithu, no subúrbio de Limuru, cidade localizada a cerca de 20 km a noroeste de Nairóbi, no Quênia, em uma família de agricultores da etnia quicuio<sup>17</sup> <sup>18</sup>. De nascimento, recebeu o nome de James Ngũgĩ<sup>19</sup>. Frequentou a escola missionária em Kamaandura, em Limuru, a Escola Karinga em Maanguu, e a *Alliance High School* em Kikuyu, onde aprendeu a ler e escrever em suaíle<sup>20</sup> e inglês, e se tornou cristão devoto. Aos 25 anos, em 1963, formou-se como bacharel em Inglês pela Universidade de Makerere, instituição credenciada junto à Universidade de Londres e que oferece cursos

---

<sup>17</sup> A palavra etnia significa "gentio", proveniente do adjetivo grego *ethnikos*, que, por sua vez, se deriva do substantivo *ethnos*, que significa gente ou nação estrangeira. É um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física. (SANTOS et al., 2010, p. 122).

<sup>18</sup> O Quênia possui cerca de 30 milhões de habitantes. Destes, cerca de 15 milhões usam o suaíle como segunda língua e aproximadamente 6 milhões falam inglês como segunda língua. Cerca de 66% da população falam línguas de origem banto, da família Níger-Congo (como, por exemplo, quicuio, kamba e luyia), 31% falam línguas nilóticas (ex: luo, maa, kalenjin) e 3% falam línguas cuxitas (ex: somali, oromo, rendille) (cf RODRIGUES, 2011a). O suaíle é uma língua africana pertencente ao grupo *sabaki* das línguas banto. Falada pelos povos que habitam uma faixa de aproximadamente 2500 km da costa leste africana, o suaíle se beneficiou do contato com

dessa instituição em Kampala, Uganda. No ano seguinte, entrou na Universidade Leeds, na Inglaterra, para fazer seu mestrado, e em 1967 tornou-se professor de Literatura Inglesa na Universidade de Nairóbi. Em 1968 escreveu juntamente com o poeta e crítico de literatura ugandense Taban Lo Lyiong e o pesquisador e crítico literário Henry Awuor Anyumba o polêmico manifesto *On the Abolition of the English Department*<sup>21</sup> (ANEXO 3) no qual defendiam que os estudos na Universidade de Nairóbi deveriam refletir a literatura mundial com as literaturas da África e do chamado Terceiro Mundo no centro, e não as literaturas de língua inglesa.

---

comerciantes e navegadores, de forma que cerca de 25% de suas palavras tem origem árabe. Outras influências vieram do alemão, do inglês, do português, do persa e de idiomas da Índia.

<sup>19</sup> Em 1976, mudou seu nome de James Ngugi para Ngũgĩ wa Thiong'o por considerar o primeiro muito "colonial".

<sup>20</sup> O suaíle é considerado língua de integração nacional e seu uso foi oficializado durante o governo de Jomo Kenyatta em 1974 apenas, apesar de ser usado em diferentes espaços muito antes disso.

<sup>21</sup> O referido manifesto é o capítulo 77 da obra: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (Eds.). **The Post-colonial Studies Reader**. London, New York: Routledge, 2003.

Seus quatro primeiros romances: *Weep Not, Child* (1964)<sup>22</sup>, *The River Between* (1965), *A Grain of Wheat* (1967)<sup>23</sup> e *Petals of Blood* (1977) foram os únicos escritos primeiramente em inglês. É nesses romances que o autor explora de forma consistente a divisão criada pelo colonialismo (COOPER, 2014; 2005; 1996), principalmente na década de 1920, não apenas no cenário político, mas também nas comunidades e nas próprias famílias quenianas (GIKANDI, 1992; MALOBA, 2017; ROBSON, 1987; WILLIAMS, 1991), e que foi agravada pelos conflitos pós-coloniais na década de 1970. Sua peça *Ngaahika Ndeenda (I Will Marry When I Want)* escrita em quicuio e apresentada em 1977 no Centro de Cultura e Educação da Comunidade de Kamiriithu fez com que fosse preso, sem julgamento, pelo governo do então presidente Jomo Kenyatta. Na cela de número 06 da Prisão de Segurança Máxima Kamiti, Ngũgĩ escreveu outro romance — *Caitani mũtharaba-Ini* — em quicuio (mais tarde traduzido para o inglês como *Devil on the Cross* (1982)), usando papel higiênico (THIONG'O, 1985). Esse romance é considerado o primeiro a ser escrito originalmente na língua quicuio. Em dezembro de 1978, Ngũgĩ foi solto após a Anistia Internacional tê-lo declarado Prisioneiro de Consciência<sup>24</sup>, mas não pôde voltar a atuar como professor na Universidade de Nairóbi. Pouco tempo depois de solto, enquanto promovia *Devil on the Cross* na Grã-Bretanha, soube que o então presidente do Quênia, Daniel arap Moi, pretendia se livrar dele<sup>25</sup>. Com sua família, buscou exílio primeiro na Grã-

---

<sup>22</sup> Considerado o primeiro romance escrito em inglês por um escritor do Leste Africano.

<sup>23</sup> Traduzido por Roberto Grey e publicado como **Um Grão de Trigo** em 2015 pela Editora Alfaguara.

Bretanha e mais tarde nos Estados Unidos, onde se encontra atualmente como Professor de Inglês e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia<sup>26</sup>, em Irvine, e onde atuou até 2009 como Diretor do Centro Internacional para Escrita e Tradução (LOVESAY, 2015; RODRIGUES, 2014; 2011a; 2011b).

Essa posição de autoridade foi conquistada após muito trabalho e muitas produções. Thiong'o trabalhou como professor visitante na Universidade de Bayreuth na Alemanha (1984), e na Universidade de Yale (1989-1992). Em 1992, tornou-se professor de Literatura Comparada e Estudos de *Performance* na Universidade de Nova York (1992-2002). Até a presente data, já recebeu vários prêmios e títulos honorários e escreveu romances, coletâneas de contos, peças de teatro, ensaios, memórias, livros infantis, e livros de não ficção, tanto em inglês

---

<sup>24</sup> Essas e outras informações podem ser encontradas no *site* oficial do autor: <http://ngugiwathiongo.com/about/>. Acesso em: 13 mar 2018.

<sup>25</sup> Ngũgĩ teve seus livros removidos de todas as instituições educacionais do Quênia, e proibidos de serem vendidos nas livrarias daquele país, entre 1986 e 1996, conforme informações disponibilizadas no *site* oficial do autor: <http://ngugiwathiongo.com/about/>. Acesso em: 13 mar 2018.

<sup>26</sup> O autor está na instituição desde 2002.

quanto em sua língua materna, o quicuío. Atuou também como jornalista, editor e ativista social e acadêmico.

A importância de sua escrita pode ser entendida como parte da sua constituição enquanto indivíduo, como se fosse parte do seu corpo, na compreensão emprestada de Michel Foucault, qual seja:

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um 'corpo'. E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim [...] como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida 'em forças de sangue.' (FOUCAULT, 2009, p. 143).

Por conta de sua formação educacional, e pelo fato de, como ele mesmo aponta (THIONG'O, 1985), ter escrito e lido escritores africanos em inglês e não ter percebido nada de errado com isso (ANTUNES, 2018), Ngũgĩ foi duramente criticado. Para alguns desses críticos (vide AMOKO, 2010; GIKANDI, 1992; KUNENE, 1992; NKOSI, 1981, por exemplo), Thiong'o deveria ter rompido com a formação europeia recebida e não se tornado cúmplice de práticas eurocêntricas. No entanto, esses mesmos críticos não oferecerem uma compreensão mais complexa, para além de juízo de valor de certo ou errado, para a trajetória do escritor queniano e sua opção por escrever em inglês.

Alguns desses críticos, como o pesquisador e tradutor Daniel Kunene (1992), justificam parcialmente a produção do queniano por conta do viés da autobiografia e mesmo da autotradução. Para Kunene, a língua é a ferramenta usada por um escritor para revelar “a sua alma, e, pela mesma razão, a língua de um escritor é o veículo pelo qual o leitor ou crítico tenta entender as profundezas do sentimento que ele ou ela transmite.”<sup>27</sup> (1992, p. 07, tradução minha<sup>28</sup>). Ainda, “é por essa razão que muitos romances escritos por africanos que experienciaram, e, em alguns casos, continuam a experienciar, a opressão e a exploração por poderes estrangeiros são autobiográficos.”<sup>29</sup> (KUNENE, 1992, p. 07). De acordo com essas colocações, só podemos começar a entender, ainda que pouco, e de maneira incompleta, a identidade de um escritor, suas crenças, mitos, superstições e atitudes em relação à vida e à morte — ou seja, sua visão de mundo — se sabemos a sua língua. No caso de Thiong’o, há a produção em língua inglesa e a produção em quicúio. Qual língua seria essa? Além disso, ainda que eu entenda o porquê das afirmações de Kunene (1992), e perceba a relação estabelecida entre experiência de vida e de escrita, e o caráter autobiográfico das obras de escritores africanos em geral, considero que outra forma possível de se aproximar de um

---

<sup>27</sup> No original: “... his soul, and, by the same token, the writer’s language is the vehicle whereby the reader or critic attempts to fathom the depth of feeling he or she conveys.” (KUNENE, 1992, p. 07).

<sup>28</sup> A não ser onde a bibliografia informar o contrário, todas as traduções de citações presentes nessa tese são minhas.

<sup>29</sup> No original: “And that is why many novels by Africans who have experienced, and, in some cases,

autor e tentar entender sua visão de mundo e aprender com ele é traduzindo suas obras.

A temática mais destacada nas obras de Ngũgĩ wa Thiong’o — sejam elas seus ensaios ou romances — e que normalmente serve como cenário de suas produções é a da pós-colonialidade, mesmo que ele tenha sido criado na condição de intelectual colonial/pós-colonial e questionado o uso do termo em inúmeras ocasiões (THIONG’O, 2012; 1985). E essa condição “entrelugares” (BHABHA, 2007) encontra-se arraigada em sua produção, uma vez que o autor, apesar de atualmente escrever literariamente mais em quicuío, continua dando aulas, conferências, palestras e traduzindo para o inglês. Mesmo não sendo o único “filho” desse contexto fraturado de enunciação (para citar apenas alguns conhecidos exemplos do continente africano temos Wole Soyinka, Chinua Achebe, Chimamanda Adichie, Grace Ogot), Ngũgĩ wa Thiong’o teve a possibilidade de ver o Quênia colonial e (neo) pós-colonial, o que lhe garantiu uma compreensão ímpar do que poderia ser feito com o seu conhecimento acadêmico. Em suas produções iniciais, em inglês, a fronteira entre o compromisso com questões de soberania da então ex-colônia e a cumplicidade para com o colonizador está claramente borrada, uma vez que é possível reconhecer que seu público inicial não era o africano, ou pelo menos não o africano que não frequentasse os bancos das universidades, mas sim o público do Ocidente (JUSSAWALLA; WAY DASENBROCK, 1992; MAZRUI; MPHANDE, 2000; N’GANA, 2018) (entenda-se por este, o europeu ou americano)<sup>30</sup>. Mesmo o uso da oralidade era “controlado” (vide seu primeiro romance *Weep Not, Child* (1964) como exemplo) e não havia a preocupação que se encontra presente em seu ensaio *Globalectics* (2012), de defender uma oratura africana.

Não é de admirar que o autor tenha tido sua escolha, no início da carreira, por escrever romances em inglês criticada, principalmente se considerarmos o

---

<sup>30</sup> É preciso considerar a implicação do uso da língua inglesa para sua produção intelectual. A

manifesto que ele e dois colegas propuseram para abolir o Departamento de Inglês da Universidade de Nairóbi em 1968<sup>31</sup>. Como bem colocado por Amoko (2010), o movimento foi revolucionário e retrógrado, pois, se por um lado representava uma tentativa bem-sucedida de criticar a hegemonia inglesa, por outro promovia a criação de um discurso centrado na africanidade. O movimento como um todo, segundo Amoko (2010), era impregnado por uma ideologia nativista e racial, mas desconsiderava a constituição da universidade como um todo e, o que pode ser ainda pior, “[n]ão havia tentativa de reconhecer o funcionamento da universidade pós-colonial como um meio de distribuição desigual de capital cultural<sup>32</sup> ou capital de conhecimento e como um meio, portanto, de reproduzir relações sociais desiguais.”<sup>33</sup> <sup>34</sup> (AMOKO, 2010, p. 36). É como se ainda faltasse algo... E estava

---

<sup>31</sup> Conforme informações encontradas no site oficial do autor: THIONG'O, Ngũgĩ wa. <https://ngugiwathiongo.com/about/>. Acesso em: 13 mar 2018.

<sup>32</sup> Vide BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (Eds.). **Post-colonial Translation**. London and New York: Routledge, 2002.

<sup>33</sup> No original: “There is no attempt to acknowledge the functioning of the postcolonial university as a means for the unequal distribution of cultural or knowledge capital and as a means, therefore, for the reproduction of unequal social relations.” (AMOKO, 2001, p. 36).

<sup>34</sup> A postura crítica de Amoko (2010) reverbera, em alguma medida, a postura crítica de Franz Fanon (1961), como será colocado mais tarde nesse mesmo capítulo.

claro que Thiong'o e seus colegas se comportavam como parte de um contexto que afirmavam desaprovar<sup>35</sup>.

O pesquisador Daniel Kunene (1992) fornece uma possível explicação para essa postura: o termo “literatura africana” é um conceito relativamente novo, não porque não houvesse literatura na África antes que missionários e outros brancos a “trouxessem”, mas porque aqueles que a escreviam em suas línguas nativas não percebiam que o que estavam fazendo era uma atividade “africana”. (1992, p. 07-08, destaques no original). Outros pesquisadores ainda apontam a fragmentação linguística daquele continente como possível causa para a diversidade de produções orais e escritas de literaturas africanas (BONGMBA, 2006; GREENBERG, 2010; MAHO, 2003; NGUNGA, 2015) o que impossibilitaria a formação de um grupo distinto que pudesse ser contrastado com as outras literaturas orais e escritas no mundo. Por um lado, tal ocorrência poderia causar ainda mais fragmentação e oposição entre diferentes literaturas; por outro, seria uma maneira de valorizar a produção artística que já vinha acontecendo no continente africano e fora ignorada, ou destruída<sup>36</sup>.

Havia um contexto, no entanto, que tomava a produção do continente africano como sendo “uma só” e, na maioria das vezes, problematicamente a

---

<sup>35</sup> Cabe, aqui, referenciar um estudo que aponta em direção a um caminho possível, pelo menos em relação à educação, e que pretende incluir a mulher africana e seu importante papel de reconstrução de uma África em movimento: WILLIAMS, Chancellor. **The Rebirth of African Civilization**. Washington, D.C.: Martino Publishing, 2015.

<sup>36</sup> Ressalte-se que essa crítica não aponta para a questão da oralidade, ou mesmo da oratura, que será abordada no capítulo 5, quando da análise do ensaio *Globalectics* (THIONG'O, 2012).

definia como *romance histórico africano pós-colonial* (BRUGIONI, 2019). Tal postura parece apontar para uma relação indissociável (ainda que questionável) com o paradigma nacional e, por conseguinte, uma relação entre representação (literária) e representatividade (nacional). De acordo com o crítico literário e teórico Fredric Jameson:

Todos os textos de Terceiro Mundo<sup>37</sup> são necessariamente, quero argumentar, alegóricos, e de uma forma muito específica: eles devem ser lidos como o que vou chamar de alegorias nacionais, mesmo quando, ou talvez eu deva dizer, particularmente quando, suas formas se desenvolvem a partir de mecanismos de representação predominantemente ocidentais, como o romance. [...] Textos do Terceiro Mundo, mesmo aqueles que são aparentemente privados e investidos de uma dinâmica devidamente libidinal — necessariamente projetam uma dimensão política na forma de alegoria nacional: *a história do destino do indivíduo privado é sempre uma alegoria da situação em apuros e pública da cultura e da sociedade do Terceiro Mundo.*” (JAMESON, 1986, p. 69, itálico no original).<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> O termo foi usado em um momento histórico específico (período da Guerra Fria), para se referir aos países que não se posicionaram abertamente a favor dos países capitalistas (Primeiro Mundo), ou socialistas (Segundo Mundo). Mais adiante nesse capítulo o termo relacionado que passa a ser usado é “países em desenvolvimento”.

<sup>38</sup> No original: “All third-world texts are necessarily, I want to argue, allegorical, and in a very specific way: they are to be read as what I will call national allegories, even when, or perhaps I should say, particularly when their forms develop out of predominantly western machineries of representation,

Essa compreensão é, para dizer o mínimo, reducionista e tendenciosa.

Ngũgĩ wa Thiong'o não foi criticado apenas por sua escolha em escrever em inglês. Seu movimento de retorno e posterior produção em quicuo também sofre duras reprovações. Um de seus críticos mais contundentes é Joseph Mbele. O autor coloca que o problema essencial com a produção dos escritores é com a dúvida sobre conseguir comunicar através da língua o que realmente desejam comunicar. Isso resulta do fato de que a escrita pressupõe leitura, e esta depende do leitor, ou dos leitores. Não é possível dizer que na recepção da leitura todos os leitores irão concordar com o sentido do que leram (MBELE, 1992). Mbele vai ainda mais longe ao afirmar que a insistência de Thiong'o em escrever para trabalhadores e camponeses não é tão sem problemas quanto o escritor queniano supõe. E em sua crítica ele ecoa as palavras de outro pesquisador, Lewis Nkosi<sup>39</sup>. Nkosi (1981) aponta que qualquer que seja a língua que um escritor use, ele não conseguirá escapar do problema do que considera como ideal:

---

such as the novel. [...] Third-world texts, even those which are seemingly private and invested with a properly libidinal dynamic — necessarily project a political dimension in the form of national allegory: *the story of the private individual is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society.*" (JAMESON, 1986, p. 69, itálico no original).

<sup>39</sup> Na minha compreensão, ambas as situações são exemplos de falácia *ad hominem*, quando se tenta desqualificar uma pessoa, seus atos ou produções, recorrendo à desqualificação daquele que é criticado. Digo isso por um único motivo: ambos os autores fizeram suas críticas em língua inglesa (e as publicaram em revistas acadêmicas internacionais de sua escolha), justamente a escolha que criticam em Ngũgĩ wa Thiong'o. É óbvio que podem tê-lo feito primeiramente em suaíle, mas eu não tive acesso a isso.

De alguma forma, qualquer escritor fica aquém de seu verdadeiro ideal: sua luta com materiais, as tentativas de tirar da língua o sentido real do mundo que ele procura representar, é sempre interminável e incompleta. Incompleta, porque ao descrever os verdadeiros contornos do que o escritor vê com seu olho interior, a linguagem pode apenas aproximar as formas e imagens de sua imaginação. Nesse sentido, portanto, a situação do escritor africano não é singular. É a mesma luta com a língua. (NKOSI, 1981, p. 06).<sup>40</sup>

Além da língua usada, outra dificuldade diz respeito ao leitor, uma vez que tanto escrita quanto leitura são processos ativos. A leitura é uma batalha com a língua e o resultado não é previsível, pois ainda que o autor (qualquer que seja) soubesse exatamente o que quer dizer e escolhesse as palavras com precisão, não há certeza quando ao recebimento da mensagem por parte do leitor. Vamos acrescentar mais uma variável nessa equação já complexa: o leitor pretendido é iletrado.

Thiong'o defende que o romance, por exemplo, seja escrito na língua dos lavradores, no caso, quicúio. E na visão do autor tanto sua insistência na escolha quanto o resultado são bem sucedidos. As obras escritas em quicúio podem ser lidas pelos membros letrados, em reuniões familiares. Dessa forma, a obra "se torna parte da tradição oral da comunidade." (THIONG'O, 1985, p. 154)<sup>41</sup>. As obras

---

<sup>40</sup> No original: "In a way, any writer always falls short of his true ideal: his struggle with his materials, the attempt to wrestle from language the true meaning of the world he seeks to depict, is always endless and incomplete. Incomplete, because in describing the true lineaments of what the writer sees with his inner eye language can only approximate the shapes and figures of his imagination. In

em quicuío podiam ser lidas em *matatus*<sup>42</sup> ou mesmo em bares. E, ainda que não sejam compreendidas, podem ser apreciadas. Como se os lavradores quicuíos fossem ficar eternamente restritos a apenas falar, entender e, eventualmente, ler quicuío. Afinal, qual vantagem teriam ao aprender a ler em suaíle, inglês, francês ou qualquer outra língua? Certamente uma defesa vulnerável a críticas.

Há que se considerar ainda que, de acordo com especialistas, mais de 50% das línguas ditas subsaarianas não têm expressão escrita (ADEGBIJA, 1994); ainda, cerca de 80% das línguas africanas não contam com representação gráfica da escrita (MOSELEY; UNESCO, 2010<sup>43</sup>), o que, certamente, traz mais uma variável para o difícil problema. Isso acaba por, ainda que por vias tortas, autorizar o uso “oficial” da língua do colonizador devido ao fato de haver uma escrita, de essa língua ter uma audiência abrangente, ser internacional; ser uma língua globalizada.

A produção e o desenvolvimento do romance africano em línguas eurófonas foram afetados desde o início pelo controle dos missionários, pela

---

<sup>41</sup> No original: “[...] became part of the community’s oral tradition.” (THIONG’O, 1985, p. 154).

<sup>42</sup> O termo é usado em suaíle para se referir aos micro-ônibus que ainda circulam no Quênia e que no início de sua circulação (pouco depois da independência do país) cobravam três (*tatu*, em suaíle) centavos pela tarifa de um ponto a outro.

<sup>43</sup> Para mais informações, consultar: <http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap>. Acesso em: 12 jun 2020.

administração colonial, e pelo advento das universidades (normalmente filiais de instituições europeias) que estimulavam a produção de romances afro-europeus, como bem apontado por Thiong'o (2010; 1998). Tornaram-se, e de certa forma ainda o são, um bom investimento para o mercado editorial internacional. E, pelo fato de serem produções em línguas eurófonas, podem atingir um público bem maior. Ainda assim, essas obras são vistas como uma faca de dois gumes.

De acordo com Thiong'o, a produção de literatura africana eurófona ajudava a pequena burguesia a construir um passado, uma cultura e uma literatura com os quais confrontar a intolerância na Europa (THIONG'O, 1998; 1981). Não muito diferente do que Karen Blixen fez em *A Fazenda Africana*<sup>44</sup> (primeiramente publicado em 1937), e que Thiong'o critica em seu ensaio *Globalectics* (2012). Esqueceu-se o autor de que ele mesmo fazia parte dessa pequena burguesia, atrelada à educação bancária<sup>45</sup> colonial e fortalecendo-a no período pós-colonial. Essa postura foi posteriormente amadurecida e a produção seguinte do autor, tanto em inglês quanto em quicuío, segue uma agenda mais complexa. Aos poucos o autor está a descolonizar sua mente: após ter renunciado ao seu nome de batismo — James, e ao cristianismo, Thiong'o está cessando de escrever em inglês, e passando a escrever em quicuío. E é essa a decisão sobre a qual é mais

---

<sup>44</sup> BLIXEN, Karen. **A Fazenda Africana**. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Curiosamente, o romance foi escrito primeiramente em inglês e depois traduzido pela própria Karen Blixen para o dinamarquês. Ela atendia por vários *nom de plume* (pen names), dentre eles Isak Dinesen.

<sup>45</sup> Empréstimo a compreensão do termo de Paulo Freire (1968), em: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

questionado, uma vez que sua compreensão do que representa escrever em quicuío é ampla, e demonstra o quanto a língua é parte integrante da cultura e da identidade de um povo. No entanto, o autor continua produzindo em inglês, e é alvo de críticas também por isso<sup>46</sup>. Ou seja, qualquer que seja a língua de sua escolha, ele será criticado. Parece-me ser esse o ponto nevrálgico não apenas de sua produção, mas da produção de outros escritores ditos pós-coloniais: em qual língua escrever. E (des)agradar.

É como se, vindo de uma ex-colônia inglesa e por ter protestado fortemente contra o colonialismo, ele não tivesse o direito de escrever na língua do colonizador. Esquecem-se os críticos do fato de o autor escrever e publicar também em quicuío, sua língua materna. Ou seja, a autotradução<sup>47</sup> é, como já apontado por Maria Alice Gonçalves Antunes, parte do projeto político de Thiong’o de transformar sua língua primeira — quicuío — em uma língua literária (ANTUNES, 2018). O próprio autor já afirmou que a expressão “traduzido pelo autor” deveria vir impressa na primeira página de seu romance *Wizard of the Crow* (2006), originalmente escrito em quicuío e posteriormente traduzido para o inglês, para que os leitores saibam que existe um original em língua outra que não o inglês (THIONG’O, 2010)<sup>48</sup>. A escrita em quicuío e mesmo a tradução de suas obras em quicuío para outras línguas africanas poderia “empoderar” a África, mostrando que

---

<sup>46</sup> Outro ponto criticado na produção de Ngũgĩ é o fato de os personagens serem majoritariamente do sexo masculino. Não pretendo me debruçar sobre esse aspecto nessa tese, no entanto.

<sup>47</sup> Apesar de sua inegável importância, especialmente para a literatura mundial, a autotradução ainda não tem recebido a devida atenção, especialmente na área de Estudos da Tradução, em

ele é um escritor que se autotraduz, como indivíduo que age politicamente, que tem propósitos claros para um contexto social definido. Thiong’o mostra com isso que o quicuío é uma língua literária, ao colocá-la em um cenário mais amplo e trazer à tona uma plataforma de troca igualitária, que ele chama de “proteger a base”<sup>49</sup>, onde a premissa defendida é a da troca cultural, incluindo a literatura em tradução. Para que isso aconteça, é preciso primeiro estabelecer uma fundação estável na sua própria cultura. E nessa fundação estável, a arte e a imaginação são formas de se libertar, e a autotradução, como criação literária, é o caminho que o autor tomou.

---

parte por não ser representativa de práticas comuns da área.

<sup>48</sup> O exemplar que tenho do livro traz justamente essa indicação logo abaixo do título.

<sup>49</sup> Em inglês, “securing the base,” que dá título a um de seus ensaios: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Secure the Base**. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2016.

## 2.2. AUTOTRADUZIR PARA NÃO ESQUECER (-SE)

Segundo uma leitura bem aceita feita por certos estudiosos, as grandes famílias de línguas africanas são: afro-asiática, nilo-saariana, nigero-congolesa, khoisan e austronésia (NGUNGA, 2015; GREENBERG, 2010; MAHO, 2003). As línguas do grupo banto são faladas por cerca de 220 milhões de pessoas localizadas geograficamente entre a região dos montes Camarões (ao sul da Nigéria), junto à costa atlântica, até à foz do Rio Tana (no Quênia), que se prolonga até a África Austral (NGUNGA, 2015; PETTER, 2015; BANTOS, 2018)<sup>50</sup>.

Uma dessas línguas do grupo banto é o suaíle, tida como língua franca na África Oriental e usada em vários países da costa leste do continente africano como língua local/vernacular, oficial, nacional ou de comércio. Thiong'o escreveu em suaíle e em inglês, e alguns de seus textos foram autotraduções feitas enquanto estava em exílio<sup>51</sup>. Possíveis definições para o que seja a autotradução são fornecidas por Elena Bandín (2003), Christopher Whyte (2002), Susan Bassnett (2013) e Heidi Grönstrand (2014), entre outros, que, normalmente, trazem o nome do autor como expoente da prática. Vejamos o que esses autores dizem.

---

<sup>50</sup> Para uma leitura divertida, e ricamente exemplificada, sobre a evolução de diferentes línguas que falamos, e do surgimento de dialetos, por exemplo, sugiro o ensaio de: MCWHORTER, John. **The Power of Babel**. A Natural History of Language. New York: Harper Collins, 2003. A obra traz, inclusive, explicações para o surgimento da crioulização das línguas, aspecto que será trazido novamente à tona no capítulo 4 desta tese. Outra referência interessante do autor é:

<sup>51</sup> A relação entre autotradução e exílio na produção de Ngũgĩ já foi investigada, ainda que de forma sucinta por Maria Alice Gonçalves Antunes (2018) e apresentada em artigo referenciado nesta tese.

Para o tradutor e crítico Christopher Whyte (2002) a autotradução é o texto literário finalizado primeiramente em uma determinada língua por um autor que na sequência o reproduz em uma segunda língua. Esse segundo texto lembra o primeiro suficientemente para ser apresentado como sua tradução, portanto. Precisamente o que Thiong'o e outros escritores fazem com alguns de seus textos. As condições em que tais autotraduções são feitas, no entanto, poucas vezes são consideradas. A autotradução de Ngũgĩ wa Thiong'o, por exemplo, se inicia antes e se mantém durante o seu exílio, e a leitura que é feita de suas obras dá a entender que uma língua está tentando subjugar a outra. "Uma questão [no entanto] que tem recebido pouca atenção na história da autotradução é o "exílio" como um fator que leva os escritores para a atividade de traduzir seu próprio trabalho pelo menos uma vez em sua carreira [...]" (ANTUNES, 2018, p. 128), e a importância dessa escolha precisa ser explicitada.

Apenas mais recentemente o tema da autotradução<sup>52</sup> passou a receber atenção na área de Estudos da Tradução, não sem causar desconforto. Como bem aponta a professora Elena Bandín, da Universidade de León, na Espanha, estudar a autotradução implica em algumas questões incômodas para os profissionais da grande área, dentre elas, definições de equivalência e teorias bem aceitas poderiam ser invertidas, e noções como as de aceitabilidade, fidelidade e adequação precisariam ser revisitadas. (BANDÍN, 2003).

Esses questionamentos encontram suporte na afirmação, por parte de alguns críticos, de que "uma tradução produzida pelo próprio autor não pode ser tomada como uma tradução do original, mas como uma nova versão ou recriação do original."<sup>53</sup> (BANDÍN, 2003, p. 35). Para Bandín, a autotradução é uma atividade

---

<sup>52</sup> Um dos autores mais conhecidos por se autotraduzir é o escritor argentino-chileno naturalizado norte-americano Vladimiro Ariel Dorfman.

paralela à escrita, sendo ambas caracterizadas como processos criativos conduzidos pelo autor-tradutor. Susan Bassnett também entende que a autotradução pode ser “lida como uma etapa do desenvolvimento criativo” (2013, p. 288)<sup>54</sup>, um processo que é diferente daquele seguido pelo tradutor profissional quando traduz algo que não é de sua autoria.

Todavia nenhuma dessas definições leva em consideração a relação que o escritor tem com ambas as línguas que domina; afinal, o autotradutor é um escritor bilíngue, podendo escrever tanto em uma língua quanto em outra; e tanto uma quanto a outra podem ser seu idioma de origem. A escolha que ele faz por uma ou outra língua tem implicações. Como apontado pelo pesquisador James McGuire, “o escritor bilíngue precisa escolher uma língua. Tal escolha envolve considerações ao mesmo tempo pessoais e políticas, especialmente para o poliglota cujo status linguístico é um subproduto do colonialismo.” (1992, p. 107)<sup>55</sup>. Tal aspecto também foi apontado por Bandín (2003), e é no estudo dessa pesquisadora que busco

<sup>53</sup> No original: “a translation produced by the author himself cannot be regarded as a translation of the original but as a new version or recreation of the original.” (BANDÍN, 2003, p. 35).

<sup>54</sup> No original: “read as a stage of creative development.” (BASSNETT, 2013, p. 288).

<sup>55</sup> No original: “The bilingual writer must choose a language. Such a choice involves considerations at once personal and political, especially for the polyglot whose linguistic status is a by-product of

apoio para entender imbricações e consequências da produção literária de Thiong'o em língua inglesa.

Pode ser difícil para muitos autores identificarem qual língua é a dominante em sua trajetória, uma vez que parecem se inscrever em um “entrelugar”. E esse entrelugar pode ser o espaço existente entre duas línguas e duas culturas, fazendo com que não pertençam a apenas um grupo linguístico, mas a ambos, e ao mesmo tempo. Sua identidade é hifenizada, e eles vivem na brecha ocupada pelo hífen. (BANDÍN, 2003). Ngũgĩ wa Thiong'o seria anglo-keniano, de acordo com essa compreensão; sua escrita representaria esse espaço.

Ainda de acordo com Elena Bandín,

[n]o sentido metafórico, um autor-tradutor combina duas línguas e duas culturas em seu trabalho, uma vez que precisa ser visto como um composto de ambas, apesar de o mesmo trabalho ser escrito em duas línguas diferentes. Para poder estudar e analisar o trabalho de um autor-tradutor é preciso prestar atenção a seus trabalhos “originais” bem como em suas traduções, porque a noção de texto primário e secundário também está embaçada já que a tradução não pode ser considerada apenas em termos de fidelidade ou equivalência em relação a outro texto escrito previamente. É uma recriação daquele primeiro texto, um diálogo com aquele trabalho anterior. (2003, p. 36).<sup>56</sup>

---

colonialism.” (MCGUIRE, 1992, p. 107).

<sup>56</sup> No original: “In a metaphorical sense an author-translator combines two languages and two cultures in his work, since it must be seen as a compound of both, although the same work is written

Porque o autor-tradutor vive nesse “entrelugar”, sua autotradução não pode ser tomada isoladamente, mas cotejada com outros aspectos que considerem língua, cultura, sociedade, identidade. Apresenta-se, pois, como mais um aspecto, mais uma faceta da identidade de sujeitos pós-modernos fragmentados, se tomarmos a compreensão de Stuart Hall em seu texto de 2006, *A identidade cultural na pós-modernidade*. O fato de esses autores normalmente serem bilíngues lhes confere outro *status*, uma certa hibridização.

Esse aspecto da hibridização já foi apontado por Lawrence Venuti (2002) em relação à tradução, especificamente em contexto de culturas multilíngues (da África, Ásia e Caribe, por exemplo), onde ela ajuda a formar “identidades marcadas pela disjunção, formações híbridas que misturam tradições autóctones com tendências metropolitanas.” (VENUTI, 2002, p. 299). O referido autor ressalta ainda que, embora a hibridez cultural provocada pela tradução resulte em efeitos diversos e contraditórios, ela tem sido utilizada estrategicamente nos estilos e movimentos literários nacionais (ibid.). Os estudiosos da área da tradução Susan Bassnett e Harish Trivedi vão ainda mais longe e denunciam que a tradução é uma atividade altamente manipulativa de transferência através de fronteiras linguísticas e culturais (BASSNETT; TRIVEDI, 2002).

Assim como a tradução, a autotradução também não é certamente destituída de propósitos políticos ou ideológicos, e pode ser fruto de uma escolha ou de uma imposição. No caso de Thiong’o, me parece que o que iniciou como

---

in two different languages. In order to study and analyse the work of self-translators, one should pay attention to their *original* works as well as their self-translations, because the notion of primary and secondary texts is also blurred since a self-translation cannot be considered only in terms of fidelity or equivalence to another previously written text. It is a recreation of the first text, a dialogue with that previous work.” (BANDÍN, 2003, p. 36, grifo no original).

imposição (por questões de sobrevivência, de exílio) tornou-se escolha. A sua escrita autotradutória não é produzida apenas para entreter o público, mas apresenta propósitos de mobilização social e política claros<sup>57</sup>. A autotradução pode se tornar uma atividade de certa forma subversiva (BANDÍN, 2003; GENTZLER, 1993), portanto. Expandindo essa compreensão, temos uma proposta de definição do termo, que segue pela mesma tônica, nas palavras da pesquisadora Heidi Grönstrand (2014), qual seja a de que a autotradução é uma tarefa interpretativa que objetiva negociar equações culturais complexas que são sujeitas às alterações de tempo e lugar. Como se a autotradução fosse um organismo vivo, que se adapta.

No que tange ao contexto pós-colonial africano, outros estudos têm mostrado a diversidade de discursos e grupos linguísticos presentes. Bill Ashcroft *et al* (1989) distinguem três principais tipos de grupos linguísticos naquele contexto: o monoglótico, o diglótico e o poliglótico. Por natureza, as sociedades africanas são no mínimo diglóticas, com uma língua de uso mais doméstico e outra de uso oficial<sup>58</sup>; nesses contextos, o bilinguismo pode ser um arranjo social estável dentro de um coletivo. Línguas europeias, mas principalmente o inglês, têm sido adotadas para fins governamentais e econômicos, uma vez que após a

---

<sup>57</sup> Chama atenção a inscrição na primeira página do romance **The River Between** que diz: “Em **The River Between** a forma quicuo é usada corretamente para o povo e a língua da região quicuo.” (THIONG’O, 1965). Ou seja, o autor se preocupou tanto com a forma em inglês usada na escrita do romance, quanto com os eventuais registros em quicuo que também aparecem.

<sup>58</sup> O capítulo 2 trará o conceito de decolonial onde essa situação, aplicada daí para a compreensão do contexto latino-americano, é altamente significativa.

independência de seus colonizadores europeus, muitas nações africanas tiveram que assinar acordos, e se mantiveram sob rédeas curtas e supervisão de seus antigos “senhores”, e não por referendo popular. O uso de inglês, ou outra língua europeia, no entanto, se mostra como uma forma mais marcada de variação linguística (ASHCROFT *et al*, 2003; 1989; COOPER, 2014; 2005) em um continente das dimensões do africano. Não é possível afirmar, por exemplo, que a língua inglesa falada no Quênia seja a língua que o colonizador “ensinou”, uma vez que há mudanças na estrutura, sintaxe, vocabulário, entre outros aspectos. E nem adentramos o terreno da intenção com o uso de determinada língua... É como se os colonizados usassem a língua com propósitos diversos. Os tradutores não ficam de fora. Nas palavras de Edwin Gentzler,

[m]ais do que usar a tradução como ferramenta para dar apoio e extensão a um sistema conceitual baseado na filosofia e na religião ocidentais, tradutores pós-coloniais estão procurando reivindicar a tradução e usá-la como estratégia de resistência, o que perturba e desloca a construção das imagens de culturas não-ocidentais em vez de reinterpretá-las usando conceitos e linguagem normalizados e tradicionais. (1993, p. 176).<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> No original: “Rather than using translation as a tool to support and extend a conceptual system based upon Western philosophy and religion, postcolonial translators are seeking to reclaim translation and use it as a strategy of resistance, one that disturbs and displaces the construction of images of non-Western cultures rather than reinterpret them using traditional, normalized concepts and language.” (GENTZLER, 1993, p. 176).

Para a tradução pós-colonial, a “contaminação” da tradução em oposição à pureza do original — a heterogeneidade em vez da homogeneidade — são mais valiosas (GENTZLER, 1993). O quadro torna-se ainda mais complexo quando consideramos a autotradução. Como defende Bandín “de uma perspectiva pós-colonialista, a escolha por uma língua é determinante, uma vez que está relacionada a questões de identidade, nacionalismo e discurso (anti)colonial, entre outros.”<sup>60</sup> (1993, p. 39). É como se a língua fosse não só uma arma para impor uma cultura, mas também uma arma com a qual resistir a uma.

O questionamento de se a produção de um escritor africano que escreve em uma língua europeia pode ser considerada africana ainda permanece, e não apenas entre críticos, mas entre os próprios escritores. O escritor sul-africano Mazisi Kunene, por exemplo, defende que não, justificando com a própria questão da língua, que carrega valores filosóficos. De acordo com ele,

escritores que escrevem em uma língua estrangeira já são parte de uma instituição estrangeira; de uma forma ou outra; eles adotaram valores estrangeiros e atitudes filosóficas, e procuram de diversas formas ser um membro daquela cultura. [...] eles falam da perspectiva provida para eles pelo aparato eficiente de controle mental exercido pelo antigo poder colonial. (KUNENE, 1992, p. 32).<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> No original: “From a postcolonialist perspective, the election of language is determinant since it is related to questions of identity, nationalism and (anti) colonial discourse among others.” (BANDÍN,

De acordo com Daniel Kunene (1992), há duas vertentes de literatura no continente africano: a literatura produzida em línguas europeias e a literatura produzida nas milhares de línguas africanas encontradas ao redor do continente. Isso significa, para o referido pesquisador, que muitos escritores africanos escreveram, estão escrevendo ou continuarão escrevendo em línguas outras, especialmente europeias, que não sua língua materna (KUNENE, 1992). Mas e quanto àqueles escritores que escrevem tanto na língua do oprimido quanto na língua do opressor, não rejeitando nem suas raízes, nem a história? O que pode ser aferido dessa atitude é precisamente o que defende Ngũgĩ wa Thiong'o: a descolonização de mentes e ações. A autotradução seria a ferramenta encontrada pelo autor para isso. E seria uma atividade na qual a língua do colonizador funciona de outra forma<sup>62</sup>, pois a autotradução é um trabalho híbrido, de complemento de um texto anteriormente escrito.

---

2003, p. 39).

<sup>61</sup> No original: "writers who write in a foreign language are already part of the foreign institution; to one extent or another; they have adopted foreign values and philosophical attitudes, and they variously seek to be a member of that culture. [...] they speak from the perspective provided for them by the effective apparatus of mental control exercised by the former colonial power." (KUNENE, 1992, p. 32).

<sup>62</sup> É possível encontrar mais informações sobre estratégias textuais de resistência ao imperialismo linguístico e cultural nas escritas pós-coloniais no livro **The Empire Writes Back** de Bill Ashcroft;

O autor Moradewun Adejunmobi (1998) distingue três tipos principais de tradução em países africanos. São eles: 1) traduções de composição, quando não há versões originais de textos nas línguas originais (ex: ideias africanas, valores, línguas); 2) traduções autorizadas, quando existe um original escrito em uma língua africana; e 3) traduções complexas, quando há as duas línguas no texto. De acordo com essa classificação, uma autotradução seria uma tradução autorizada, não considerada em termos de equivalência, mas em termos de fluência, uma que busca transmitir não a língua do original, mas o sentido. Não é uma tradução estrangeirizada (ADEJUNMOBI, 1998), mas uma versão de um texto previamente escrito em uma língua africana, ainda que alguns teóricos dos estudos pós-coloniais defendam que a escrita bilíngue é um ato de tradução (MCGUIRE, 1992), uma articulação entre a voz da língua materna e a voz da língua estrangeira, articulação na qual o autor bilíngue sempre terá o seu projeto de escrita visto com suspeita pelos moldes culturais, históricos, geográficos, de raça, de credo etc, que aparecem retratados em sua escrita.

### 2.3. A ESCRITA E A INDÚSTRIA

---

Gareth Griffiths e Helen Tiffin de 1989.

Aqui, cabe um aparte em relação à indústria da publicação de produções escritas — as traduções também — nos ditos países em desenvolvimento<sup>63</sup>. Como bem apontado por Lawrence Venuti (2002), ao se referir primeiramente ao contexto indonésio e, na sequência, estender essa compreensão para o mercado em países da África:

[a]s editoras multinacionais gozam de uma hegemonia que não é política, mas cultural e econômica, não é repressiva quanto à dissensão, mas constitutiva e exploradora de um mercado. Contudo, na medida em que não reinvestem os resultados das vendas dos direitos estrangeiros em traduções das literaturas africana, asiática, sul-americana, suas estratégias de publicação conservam-se claramente imperialistas. (VENUTI, 2002, p. 314).

Sabe-se que as traduções de textos diversos não só influenciam o curso das tradições literárias (VENUTI, 2002; TYMOCZKO; GENTZLER, 2002; BASSNETT; TRIVEDI, 2002), como também ajudam governos coloniais na criação de culturas literárias locais que possam favorecer a dominação colonial, pois visam

---

<sup>63</sup> Um exemplo de empreendimento multinacional citado por Venuti (2002) é o da Série de Escritores Africanos da Heinemann que publicou 270 textos literários entre 1962 e 1983. A Heinemann dirigiu a série a partir de Londres e, mais tarde, abriu filiais na Nigéria e no Quênia, até a independência desses países em 1960 e 1963, respectivamente. Após a independência, a adoção dos livros pelas escolas garantiu a circulação desses exemplares, ainda que os escritos oferecessem uma representação bem limitada de escritores africanos. Vale mencionar que a Heinemann dedicou “a série a textos anglófonos e francófonos.” (VENUTI, 2002, p. 316).

um ideal que se encontra no texto ou na tradução dos textos da metrópole. Isso se dá na difusão de conhecimento e de princípios religiosos, e no estabelecimento de relações econômicas. Colonialismo e tradução, portanto, andam de mãos dadas (BASSNETT; TRIVEDI, 2002; TYMOCZKO, 2010a; 1999), e refletem uma prática linguística colonialista na qual, claramente, o cordão umbilical ainda não foi totalmente rompido (ADEGBIJA, 1994). Mostram uma ambivalência em relação à Europa que é ao mesmo tempo de admiração e tentativa de *mimese*, e ressentimento.

De acordo com estudos que traçaram o perfil dos autotradutores africanos, parece haver dois aspectos presentes em sua identidade bilíngue: devido ao colonialismo, todos são linguisticamente competentes em duas ou mais línguas, e eles viveram (ou ainda vivem) fora de seus contextos coloniais. Exemplos fáceis e rápidos são: Wole Soyinka, Chinua Achebe e Ngũgĩ wa Thiong’o. Muitas vezes esses escritores são incluídos, por exemplo, em antologias em inglês de escritores africanos, como se fossem uma continuação da tradição literária em língua inglesa, como se fossem subsequentes e não antecessores ou mesmo concomitantes em suas produções. Como se escrevessem “para gringo ver.” Não acrescentarei outra variável nesse dilema — qual seja, a divisão muitas vezes adotada para separar, ainda que por propósitos didáticos, os escritores que produzem a partir do continente africano e aqueles conhecidos por sua produção diaspórica — por questões de espaço. Precisamos, no entanto, avaliar a prática de muitos desses escritores, e que é circunscrita a uma experiência de exílio.

## 2.4. AUTOTRADUÇÃO E EXÍLIO

O ato de escrever tanto em inglês quanto em quicuío pode ser melhor entendido se considerarmos a condição de exílio de Ngũgĩ wa Thiong'o<sup>64</sup>. O autor foi levado à condição de exilado após ter passado um ano na cadeia no Quênia por ter escrito em quicuío e levado à público uma peça de teatro que criticava aspectos do governo na época — 1977 — e que estimulava a participação ativa da plateia durante as encenações. Apesar de, inicialmente, a condição de exilado ter representado “o fim de seus projetos educacionais e literários” em seu país natal (RODRIGUES, 2011a, p. 18)<sup>65</sup>, com o passar do tempo ela lhe permitiu ver e usar ambas as línguas com propósitos políticos, podendo, inclusive, ter representado uma chamada de atenção de autoridades acadêmicas e políticas no cenário mundial. Não pode ser esquecido, também, o fato de que escrever em inglês potencializa o número de prováveis leitores de uma obra em diferentes países. No caso de Thiong'o, a escolha por escrever tanto em inglês quanto em quicuío pode ser chamada de *estrategicamente política*.

---

<sup>64</sup> O autor e sua família vivem nos Estados Unidos desde 1989. Na única ocasião em que Ngũgĩ e sua esposa visitaram o Quênia, em agosto de 2004, foram barbaramente agredidos, e escaparam com vida por muito pouco.

<sup>65</sup> No original: “the end of his educational and literary projects.” (RODRIGUES, 2011a, p. 18).

O aspecto já foi abordado, mas é aqui resgatado para cotejo com outros elementos que circundam as publicações de Ngũgĩ wa Thiong'o, principalmente pelo aspecto político que o ato de *autotraduzir-se* enseja. Há que se ressaltar que a autotradução para Thiong'o parecia se configurar como um projeto literário, uma atitude de resistência na língua do colonizador, que o autorizasse como pesquisador, crítico e escritor a transitar pelos espaços que não lhe seriam possibilitados caso não falasse a língua considerada uma espécie de *green card* para tal.

A pesquisadora e professora de literatura comparada Maria Tymoczko aponta que há muitas semelhanças entre a tradução literária e a escrita pós-colonial, entendidas como dois tipos de produção escrita distintas. Nas palavras da autora, “a escrita pós-colonial poderia ser espelhada como uma forma de tradução [...], na qual relíquias veneráveis e sagradas [...] são movidas de um ponto santificado de veneração para outro mais central, de localização mais segura, no qual se pretende que o culto seja preservado, que crie raízes e encontre vida nova.”<sup>66</sup> (TYMOCZKO, 2002, p. 20, com subtração de exemplos).

Como coloca Christopher Whyte (2002) a respeito da autotradução: “Se a tradução é sobre cruzar fronteiras, contaminando uma língua com a experiência e os ritmos de outra, a autotradução ocorre em situação de exílio ou de pura subjugação, onde uma língua está tentando tomar o lugar de outra.”<sup>67</sup> (2002, p. 69) O que não temos na produção de Ngũgĩ wa Thiong'o é o nomadismo, muitas vezes associado à condição do exílio. De acordo com Zilá Bernd (2010), o nômade é aquele que não tem residência ou domicílio fixo, é um errante instável e móvel. Só

---

<sup>66</sup> No original: “[...] post-colonial writing might be imaged as a form of translation [...] in which venerable and holy [...] relics are moved from one sanctified spot of worship to another more central and more secure [...] location, at which the cult is intended to be preserved, to take root and find new life.” (TYMOCZKO, 2002, p. 20).

por essas contribuições em associação com o currículo do escritor queniano já sabemos que não é possível associar o termo a ele. Por que então trazê-lo à baila? Porque no contexto de escrita em exílio, vários termos são associados à prática. Dentre eles, nomadismo, mas também: mobilidade linguística, diáspora, deslocamento, e desvio.

Thiong'o é caracterizado como um escritor pós-colonial, mas não só. Como já apontado pelo pesquisador e crítico Homi Bhabha, "essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta." (2007, p. 22) Acima de tudo, ele é um escritor que ajuda na produção de uma cultura nacional a partir da perspectiva de minorias destituídas. (BHABHA, 2007, p. 25). Saliente-se que, de acordo com Simon Gikandi (1992; 1991), sua evolução como crítico literário e romancista tem sido ainda motivada por sua obsessão com a língua como uma categoria estruturante de cultura, pensamento e experiência. É, sem dúvida, uma proposta definida de contribuir para a criação de uma literatura e de uma cultura nacional. (GIKANDI, 1992; GURNAH, 1991; THIONG'O, 1986; 1985).

Ainda de acordo com Gikandi (1992), Ngũgĩ wa Thiong'o percebeu que a literatura é um reflexo da história e da cultura, e que para atingir libertação cultural, é preciso haver primeiro a libertação política (1986). O autor, então, voltou para suas raízes e "seu primeiro objetivo foi o de articular uma teoria materialista mais coerente de prática linguística e africanizar a língua colonial para que ele pudesse ajudar a liberar a cultura africana das instituições imperialistas remanescentes."<sup>68</sup> (GIKANDI, 1992, p. 136).

---

<sup>67</sup> No original: "If translation is about crossing barriers, contaminating one language with the experience and the rhythms of another, self-translation occurs in situations of exile or of crude subjugation, where one language is attempting to take the place of another." (WHYTE, 2002, p. 69).

O autor, no entanto, não abandonou a língua inglesa. Como ele mesmo aponta em *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1986), apesar de ter dito “adeus” para o inglês como veículo de escrita de seus romances, peças e contos em *Petals of Blood*<sup>69</sup>, e apesar de todas as suas produções criativas subsequentes terem sido em quicuío, ele continuou (e continua) escrevendo prosa explicativa (leia-se: ensaios) em inglês. O livro *Decolonizing the Mind* pretendia ser o último em inglês, e daquele momento em diante a produção do autor seria em quicuío e suaíle. O autor, porém, ainda dialoga com todas essas línguas, usando a tradução. (THIONG’O, 1986). Tal postura leva a crítica a questionar a validade de suas produções como representativas da literatura africana como um todo. Como se o fato de seus livros estarem escritos em inglês invalidasse uma possível leitura de suas obras em suaíle ou quicuío. Como se tivesse acontecido uma espécie de silenciamento e os críticos estivessem tentando silenciá-lo em represália. Uma dessas críticas vem da pesquisadora Maria Tymoczko (2002), quando coloca que “[...] talvez a maioria dos escritores pós-coloniais que têm conseguido reputação internacional também reside em um centro, uma metrópole estrangeira; o risco de tal escolha é, claro, que as demandas da proteção internacional comprometerão a forma, o conteúdo e as perspectivas dos próprios trabalhos pós-coloniais.” (2002, p. 31)<sup>70</sup>. De acordo com essa colocação, não apenas o sistema de crenças e valores de um determinado

---

<sup>68</sup> No original: “his primary goal was to articulate a more coherent materialist theory of linguistic practice and to Africanize the colonial language so that it could help liberate African culture from the surviving institutions of imperialism.” (GIKANDI, 1992, p. 136).

<sup>69</sup> THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Petals of Blood**. Nairobi/Kampala/Dar es Salaam/Kigali: East African Educational Publishers, 1977.

público afetarão as estratégias de tradução, mas também determinarão as normas de tradução. O que eu questiono é se isso pode ser colocado como uma crítica real à produção de Thiong'o, uma vez que o que ele faz atualmente é a tradução do que porventura escreveu em inglês para quicui e não o inverso.

## 2.5. LITERATURA DE TESTEMUNHO?

Toda vez que há uma tentativa de categorização de autores e suas práticas, os diferentes conceitos, para não dizer “rótulos”, usados se mostram curtos, imprecisos. Há quem pontue que o escritor, qualquer que seja, é uma testemunha dos eventos de seu tempo e que, portanto, a prática de escrita de Ngũgĩ wa Thiong'o é típica da literatura de testemunho, por exemplo. É o registro de quem sobreviveu para contar a história.

A pesquisadora Jeanne Marie Gagnebin propõe um conceito mais amplo de testemunha, envolvendo também “aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem

---

<sup>70</sup> No original: “[...] perhaps most post-colonial writers who have achieved an international reputation also reside in foreign metropolitan centres; the risk of such a choice is, of course, that the demands of international patronage will compromise the form, content and perspective of the post-colonial works themselves.” (TYMOCZKO, 2002, p. 31).

adiante, como num revezamento, a história do outro [...]” (GAGNEBIN, 2009, p. 57). Essa definição rápida também não dá conta da situação experienciada por Thiong’o, uma vez que o queniano não foi apenas testemunha, mas vítima. Além disso, não podemos dizer que ele foi embora porque quis, ao contrário. No entanto, o traço do testemunho encontra-se presente em sua escrita.

Também é possível defender a ideia de que ao contar sua história ele também está contando a história do outro (EAKIN, 1999), que não fala a mesma língua, possivelmente. Por conta disso, o movimento que ele faz é de retorno, ainda que seja na escolha pela língua, e não um movimento físico de retorno para o sul global, a periferia colonial. Pode-se aventar a ideia de que, por conta disso, sua atitude está mais próxima do queniano representante da tribo quicuio do que movimentos ideológicos como o pan-africanismo e o *négritude*, ambos pensados a partir do norte geográfico e do centro metropolitano, jamais estiveram. Ainda assim, a influência desses dois movimentos na formação do intelectual (neo)(pós) (de)colonial é indefectível. Em breves linhas, vejamos o que foram esses movimentos.

## 2.6. PAN-AFRICANISMO E *NÉGRITUDE*

Qualquer estudo sobre Ngũgĩ wa Thiong’o fica incompleto se não atentarmos a dois movimentos ideológicos que emergiram na segunda metade do século XX para resistir ao imperialismo, e nos quais, de certa forma, o autor se

inspirou: o Pan-Africanismo e o *Négritude*<sup>71</sup>. No período entre guerras mundiais, a ideia de que os africanos de diferentes países tinham mais semelhanças do que diferenças entre si começou a tomar forma. Em parte, isso se deveu ao fato de que todo o continente tinha sofrido com a colonização europeia e com o tráfico de escravizados. A ideia central do pan-africanismo era, pois, de que os negros do continente africano possuíam uma identidade comum e que isso deveria uni-los contra os colonizadores europeus. Um de seus líderes mais conhecidos, e que apoiou os diferentes movimentos de independência das nações africanas foi o sociólogo norte-americano William E. B. Du Bois (1868-1963).

Para Du Bois, as raças que apresentavam uma ancestralidade comum, atestada pelo estudo da história, não podiam ser diferentes. Com base nessa ideia, ele se tornou inspiração e o responsável pela consolidação do pan-africanismo enquanto movimento propulsor da independência dos países africanos, rejeitando atitudes separatistas e movimentos de “volta à África”.

Nos Estados Unidos, Du Bois ajudou a criar a *National Association for the Advancement of Colored People*<sup>72</sup> em 1909, uma organização para os direitos civis, pois ele reconhecia que o problema fulcral do século XX (e que perdura no século XXI) era a questão racial. Uma percepção central a orientar as ações da

---

<sup>71</sup> Em seu ensaio *Globalectics*, Thiong'o aponta que “quaisquer que sejam suas limitações como prática, método e teoria, a *Négritude* teve o efeito de abrir olhos para uma vasta literatura negra que abraçava a África, a América Negra, a América Latina, e era algo que nós podíamos apenas encontrar fora da sala de aula formal de Inglês, em casa ou no exterior.” (THIONG'O, 2012, p. 23).

<sup>72</sup> Mais informações sobre essa organização, que continua atuante nos Estados Unidos, podem ser encontradas em: <https://www.naacp.org/> Acesso em: 15 jun 2020.

organização era a da "dupla consciência" que o negro americano tinha 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 destroece. (DU BOIS, 1999, p. 54).

Interessado no marxismo, após uma viagem à antiga União Soviética, Du Bois passou a adotar uma postura voltada aos países de Terceiro Mundo e organizou o primeiro Congresso Pan-africano, em Paris (França) em 1919. Nesse congresso, a maioria esmagadora dos participantes não era de origem africana e foi somente quando aconteceu a quinta edição do evento, desta vez em Manchester (Inglaterra), em 1945, que os líderes africanos assumiram a linha de frente, criando as fundações práticas e intelectuais do que veio a ser conhecido como pan-africanismo.

O movimento, no entanto, foi essencialmente anglófono e esteve sempre restrito às intelectualidades europeias e norte-americanas. Ou seja, as origens do movimento de resistência ao colonialismo se deram longe de solo africano, nas metrópoles do norte global. Na África, sua influência real limitou-se a pequenos

centros urbanos localizados sobretudo nas colônias inglesas da parte ocidental do continente. No entanto, a condição que impulsionou a ideia como base para a criação dos novos Estados africanos foi o surgimento de uma elite africana europeizada.

Os novos grupos sociais dirigentes formaram-se graças ao trabalho realizado anteriormente por dois pilares: escolarização e evangelização cristã. A combinação desses dois elementos tornou possível que escolas missionárias autorizassem o ensino formal de alguns jovens africanos no exterior e que a formação desses jovens produzisse capital financeiro e poder aquisitivo, gerando outras demandas e outras necessidades, que mantinham a roda do capitalismo girando. De certa forma, foi essa mesma elite africana que gerenciou o contexto pós-colonial em seus países e deve receber críticas, assim como o imperialismo europeu (FALOLA, 2003).

Enquanto o pan-africanismo aspirava por estabelecer conexões políticas e culturais entre as populações negras vivendo na África, nos Estados Unidos e na região do Caribe, o segundo movimento, idealizado por Leopold Sédar Senghor (1906-2001) e Aimé Césaire (1913-2008) — aquele, senegalês e este, martinicano —, se propunha a ser um movimento centrado muito mais no aspecto cultural do que político do movimento, partindo da celebração da negritude.

Ambos, no entanto, contribuíram para o processo de de(s)colonização. E ambos foram criticados pelo pensador martinicano Frantz Fanon (1925-1961) por terem como base um passado africano, sem atentar para as especificidades políticas, históricas, sociais e econômicas que distinguem cada um dos 54 países (mais 9 territórios) daquele continente. A proposta de Fanon, iniciada em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008 [1952]) e explicitada em *Os Condenados da Terra*

(2013 [1961])<sup>73</sup> era de procurar obter uma consciência nacional para todos os condenados da Terra, os africanos. Não à toa, sua proposta, chamada de Cultura Nacional, que advoga que a liberação nacional é condição para a existência da cultura, fez com que ele fosse considerado o pai do anti-colonialismo.

Dentre as inúmeras vozes negras de influência no século XX, Frantz Fanon ocupa lugar de destaque. Fanon nasceu na Martinica, mas realizou seus estudos na França. Após se formar em psiquiatria, viajou para a Argélia para trabalhar. Enquanto residia naquele país, deu-se início o período de guerra pela independência da então colônia francesa, no qual ele se envolveu ativamente. Suas ideias tiveram impacto nas ações de movimentos não só localmente, mas em outros países da África. E enquanto outras lideranças se colocavam com termos mais conciliatórios, Fanon sempre defendeu a violência como sendo a única opção na luta pela independência por parte dos países africanos<sup>74</sup>.

Uma ideia central, principalmente em sua primeira obra, e que se coloca também como central em sua fala, é a do duplo narcisismo: os brancos se sentiriam superiores aos negros, como raça, e estes se colocariam como inferiores tentando a todo custo ter uma capacidade intelectual que fosse igual a dos brancos, em um claro processo de *mimese*. O objetivo maior de Fanon seria o de

---

<sup>73</sup> FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2013.

<sup>74</sup> Sua postura deu origem ao neologismo *fanonismo*, melhor descrito em ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (Eds.). **Postcolonial Studies. The Key Concepts**. 3<sup>rd</sup> ed. London, New York: Routledge, 2013. A referida obra traz ainda outros conceitos-chave para entender o pós-colonialismo.

libertar os negros de complexos internalizados durante a colonização europeia, e que justificam a dependência criada por parte dos povos africanos em relação às metrópoles. Os negros colonizados oscilam entre o desejo de ocupar o lugar do colonizador e a posição de subalterno na qual se encontram por conta desse mesmo colonizador. Fanon entendia muito claramente que os negros colonizados, quando ocupam uma elite intelectualizada, acabam por *mimetizar* a cultura do branco em suas práticas e em suas palavras, emulando do branco colonizador e da sua cultura; vestindo máscaras brancas em peles negras. Tornam-se como que marionetes, servindo para os propósitos do colonizador, esquecendo-se de suas raízes.

Sua defesa por uma resposta violenta encontrou repercussão em alguns dos movimentos de independência de países africanos. Um desses movimentos foi, sem dúvida, a Revolta Mau Mau, que será explicada mais adiante.

Thiong'o bebeu dessa fonte, uma vez que, assim como Fanon, considera que a consciência nacional e a cultura nacional não podem ser separadas uma da outra. Ele segue o que Fanon postula como sendo necessário para o intelectual africano nativo: ser um escritor politicamente comprometido e não simplesmente um porta-voz da riqueza cultural africana<sup>75</sup>. A responsabilidade é bem maior.

Para Fanon (2013; 2008), no entanto, Thiong'o pode ser considerado um nativo intelectual, uma espécie de alforriado do poder colonial, por ter passado — não sem dor — pelas três principais fases que caracterizam tal condição, a saber:

---

<sup>75</sup> O filósofo político parece ter antecipado em certa medida o que aconteceu em meados da década de 1970 na Índia: as versões bengalis de narrativas que se desenvolveram em situações coloniais (como, por exemplo, histórias policiais e de espionagem de escritores britânicos tais como Edgar Wallace e Ian Fleming) ajudaram a criar uma nova classe de leitores na Índia para os quais os livros foram objeto apenas de entretenimento e não de reflexão sobre sua situação pós-colonial. (VENUTI, 2002).

1. O nativo intelectual tenta se tornar parte de uma tradição europeia, e ao assimilar a cultura ocidental em seu trabalho temos clara demonstração disso.
2. O nativo intelectual rejeita os modelos ocidentais ao reivindicar a história cultural de seu próprio povo. Ao se voltar para a história e cultura do seu povo, o intelectual realiza uma nostálgica volta ao passado, passando a ignorar as lutas do dia a dia.
3. O nativo intelectual passa por uma fase de luta, se envolvendo diretamente com os conflitos de seu povo. Sua preocupação não é mais celebrar suas raízes e seu povo, mas mobilizá-lo, acordando-o para as inúmeras possibilidades, latentes e muitas vezes negadas, de identidade.

As produções de Ngũgĩ wa Thiong'o em língua inglesa não representavam ameaça para o poder neocolonial porque alcançavam apenas uma minoria alienada burguesa, e o próprio autor era consciente disso ao discorrer sobre literaturas africanas eurófonas. (THIONG'O, 2016; 1981). Ele e outros escritores africanos cooptaram o gênero romance, em um primeiro momento, como sendo a forma na qual registrar sua produção artística nas línguas deixadas pelos colonizadores. A revolução — e evolução — acontece quando a produção intelectual alcança o povo, e o empodera de certa maneira. Isso aconteceu com a mudança da produção literária de inglês para quicúio, na visão de Thiong'o (1986; 1985). É um despertar do povo e do intelectual. Seu público não é mais definido pelos opressores do seu povo; ele fala diretamente com seu povo agora. E ao rejeitar o inglês como língua para sua escrita criativa, ele rejeita o neocolonialismo. (BANDÍN, 2003).

Tanto a rejeição quanto a subversão são formas de resposta à dominação da língua inglesa e ambas acontecem no processo de de(s)colonização.

O processo de descolonização radical proposto por Ngũgĩ wa Thiong'o é uma boa demonstração da primeira alternativa. O programa de Ngũgĩ para restabelecer uma identidade ética ou nacional embutida na língua materna [quicuio] envolve uma rejeição ao inglês, uma recusa a usá-lo em sua escrita. [...] Essa postura de rejeição se apoia sobre a concepção de que uma identidade essencial quicuio pode ser recuperada, uma identidade que a língua do colonizador parece ter deslocado ou dispersado. (ASHCROFT et al, 1989, p. 283, acréscimo meu).<sup>76</sup>

Na África, a causa nacionalista levou à formação da Organização da União Africana<sup>77</sup>, em 1963 e, por volta de 1968, com exceção das colônias portuguesas e

---

<sup>76</sup> No original: "The process of radical decolonisation proposed by Ngũgĩ wa Thiong'o is a good demonstration of the first alternative. Ngũgĩ's programme for restoring an ethic or national identity embedded in the mother tongue involves a rejection of English, a refusal to use it for his writing [...]. This stance of rejection rests upon the assumption that an essential Gikuyu identity may be regained, an identity which the language of the colonizer seems to have displaced or dispersed." (ASHCROFT et al, 1989, p. 283).

<sup>77</sup> Mais informações podem ser encontradas no *site*: <https://www.sahistory.org.za/article/organisation-african-unity-oau>. Acesso em: 12 jun 2020.

de outros cinco territórios, todo o restante da África tinha conseguido sua independência das antigas metrópoles. O Quênia obteve sua independência em dezembro de 1963, ainda que tenha continuado como membro do chamado *Commonwealth* britânico (MAZRUI, 1967). E, mesmo que a efervescência e as ideias de liberdade tenham tomado mais corpo logo após a Segunda Guerra Mundial, foi a década de 1960 a mais turbulenta do século XX, cheia de radicalismos. Os antigos movimentos anticoloniais, por exemplo, agora se encontravam sob a forma de partidos políticos, muitos deles como partidos únicos que ainda que tenham garantido uma certa unidade de nação (mesmo que só na superfície) asseguraram também a existência de ditaduras militares.

## 2.7. O PROJETO DE CULTURA NACIONAL DEU CERTO?

O projeto de autotradução de Ngũgĩ wa Thiong'o parece ser um passo necessário para a de(s)colonização, e tem mostrado seu envolvimento não mais com a elite queniana, mas com o povo quicuio e suas lutas. Pode-se entender que é a terceira fase da alforria do poder colonial por parte do nativo intelectual, na proposta de Fanon (2008). Agora, por mais que alguns ainda entendam que

---

continua sendo um embate que envolve poder — uma vez que os quicuios constituem o maior grupo étnico do Quênia — sua proposta pode ser entendida como exemplo a ser seguido por outros povos. Usando as ferramentas do colonizado — a língua — adaptando sua cultura — oral para escrita — é possível se fazer ver nesse universo de individualidades, antes de sumir. Para aqueles que não dominam quicuiu, mas podem se identificar, por diferentes motivos, com as razões do projeto de Thiong’o, a língua inglesa se coloca como o meio em comum a ser utilizado. E não seria de se esperar outra coisa de uma língua tão heterogênea, que se alimentou e ainda se alimenta de outras de formas tão diversas. (MCWHORTER, 2014).

Acredito que o autor queniano compartilhou a decepção verbalizada por Soyinka, com a condição da África pós-independência, quando esse afirmou que “[u]ma das descobertas mais humilhantes que um africano pode fazer é exatamente o fato de que ele pode na verdade interpretar a ganância e o mal genérico do que se chama de mundo europeu nos rostos de seus companheiros mais próximos e íntimos.” (*apud* REIS, 2011, p. 16)<sup>78 79</sup>.

Ambos os autores podem ser considerados híbridos culturais, escrevendo a partir de um espaço liminar — tornado lugar provisório — entre temporalidades e histórias ambivalentes, entre o colonialismo e o pós-colonialismo. (REIS, 2011, p. 28). Ambos são sujeitos culturais, falando de dentro de sua cultura, mas também

---

<sup>78</sup> Entrevista concedida por Soyinka em 1972 (In DUERDEN, Dennis; PIETERSEN, Cosmo (Eds.). **African Writers Talking**. London/Ibadan, Nairobi: Heinemann, 1972, p. 174.)

<sup>79</sup> Tal constatação fica evidente em *Weep Not, Child* e em *Devil on the Cross*, ambos de Ngũgĩ.

de fora, como não pertencentes àqueles seus mundos, como que ocupando um terceiro lugar. A intenção de Thiong'o é de guerrilha: confundir-se com o ambiente como tática de resistência, falando inclusive a língua do colonizador, mas fazendo um esforço (ainda que pareça solitário, dado o aspecto mimético do Quênia como um todo em relação à Inglaterra) para manter sua língua nativa, quicuío, e suas narrativas orais. É o representar a realidade ao “parecer igual”, não “ser igual”, até porque essa última condição não parece ter sido seu objetivo, muito menos o ideal. Atente-se para o fato de que não é a ideia de *mímica* que se encontra colocada, mas de *mimese*. Devo esclarecer o que isso significa.

Ao tratar do conceito de mimese, ou *mimesis*, o filólogo e crítico literário Erich Auerbach entende a literatura como história. Tal premissa facilita a leitura de uma obra, visto que aproxima essas duas áreas do conhecimento que em várias ocasiões podem ser complementares. A compreensão aponta para uma transitoriedade, muito mais do que para uma fixidez do termo *mimesis* e da prática da literatura. Ainda, o autor, especialmente em sua obra *Mimesis* (2007), reforça a questão da transitoriedade na representação, principalmente em relação ao gênero ensaio, pois nesse a descontinuidade é essencial. Esse é um ponto que o aproxima do teórico Theodor Adorno<sup>80</sup>.

Auerbach (2007) aponta que a questão que orienta a leitura é o teor realista, a exposição da realidade na literatura ocidental. Ainda que essa não seja uma premissa passível de ser atrelada à compreensão do ensaio, se considerarmos que Thiong'o sofreu forte influência do cânone ocidental em sua formação como leitor e escritor, a ideia de que tal orientação se encontra em sua obra pode ser justificada, ainda que parcialmente. A compreensão de Auerbach

---

<sup>80</sup> Essa ideia será desenvolvida no capítulo 5 desta tese, que trata do ensaio.

acerca do texto — em um contexto histórico específico, seja esse texto um ensaio ou romance — considera uma questão ou problema do qual a análise deve partir. Isso ocorre como consequência de dois processos que são distintos e concomitantes: o primeiro diz respeito ao fato de que o autor parte de um método de análise que observa a integração dialética entre fatores internos e externos a uma dada obra estudada, onde o externo é extraído do texto para ser analisado. E, ainda, se um determinado fragmento de um texto apresenta a possibilidade de representar um todo mais amplo, ainda que não uma totalidade, então a literatura pode ser um ponto de partida para representar uma determinada época histórica. Essa abordagem serve para se pensar a relação entre texto e história, e autoriza que um determinado texto ou fragmento literário ilumine questões de um determinado tempo e de um determinado contexto.

O que fica evidente a partir de tal abordagem é outro ponto central tanto para o desenvolvimento de sua teoria, quanto para o trabalho do escritor literário, a saber, a perspectiva. Essa perspectiva pode ser prospectiva ou retrospectiva<sup>81</sup>. Na perspectiva prospectiva é possível ler uma obra do ponto de vista e com base nos limites de uma determinada época. Já a perspectiva retrospectiva permite que se leia uma determinada obra sabendo as circunstâncias temporais posteriores. É o que o crítico faz, e pode ser também o que o autor faz, como é o caso de Ngũgĩ wa Thiong'o<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Cabe ressaltar que o livro foi escrito enquanto Auerbach estava exilado em Istambul, entre 1942 e 1945, por conta da perseguição nazista.

<sup>82</sup> Essa premissa será desenvolvida no capítulo 6 onde comparo o romance e o ensaio do autor.

Épocas e contextos distintos requerem realismos distintos, formas específicas de se ler determinadas realidades apresentadas no texto literário. É por conta disso que faço uso principalmente de elementos da teoria crítica pós-colonial, na defesa que fazem de se ouvir (SPIVAK, 2010) e ler (TYMOCZKO, 2002; 1999) aquele que é considerado subalterno no contexto maior de um cânone ocidental já estabelecido, e da história, com seus registros documentais. O que tais pressupostos deixam ainda mais aparente é que não há inocência ou ingenuidade em relação ao realismo apresentado no romance e desenvolvido de forma mais didática no ensaio. Ambos não são leituras de passatempo, não geram mera fruição no leitor. Mesmo assim, não são retratos inteiros, são fragmentos e fragmentários. Precisam ser lidos em contraponto com um contexto maior.

Ainda assim, em sua argumentação, Erich Auerbach (2007) faz uso de um *corpus* literário composto por obras de literatura ocidental europeia branca e trata de questões específicas de épocas diversas, mas que não tem espaço para as questões de raça. Por conta disso, sua abordagem serve apenas parcialmente para a leitura das obras de Thiong'o e, justifica-se, no meu ponto de vista, apenas por conta de Auerbach (2007) também atuar no entrelugar, entre áreas, entre abordagens<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Em seu ensaio, Thiong'o informa que não teve contato com os escritos de Auerbach durante sua formação acadêmica inicial, só mais tarde. (THIONG'O, 2012).

Um ponto pacífico para Thiong’o parece ser a importância que a autotradução exerce em sua produção, e a importância que adquire em um cenário maior. Nesse sentido, e em relação ao romance *Devil on the Cross*, escrito em quicuio, o autor coloca:

Escrever em quicuio não me tira de outras comunidades de linguagem porque sempre há oportunidades para tradução. [...] Esperemos que chegue o momento em que esse romance seja traduzido diretamente para outras línguas africanas dentro e fora do Quênia, para que mais uma vez haja comunicação direta entre duas comunidades de línguas africanas em vez de comunicação indireta através de uma língua intermediária como o inglês ou o francês. (THIONG’O, 1985, p. 155).<sup>84</sup>

Escrever em quicuio é uma escolha motivada por questões identitárias, sim, mas que também pode ser entendida como uma posição confortável, ainda que cause desconforto no leitor, uma vez que o artista produz o seu melhor na língua na qual se sente mais à vontade (corroborando a perspectiva de KUNENE,

---

<sup>84</sup> No original: “Writing in Gĩkũyũ does not cut me off from other language communities because there are always opportunities for translation. [...] Hopefully a situation will arise where this novel is translated directly into other African languages within and outside Kenya, so that once again there will be direct communication between two African language communities rather than indirect communication through an intermediary language such as English or French.” (THIONG’O, 1985, p. 155).

1992). Por outro lado, essa escolha escancarou o fato de que a língua estrangeira não serviria de meio, de expressão de comunicação adequada.

Ainda, dentre os diversos escritores africanos produzindo literatura dentro ou fora do continente, um ponto levantado pelos diferentes críticos parece ser o de que por mais que Thiong'o não tenha sido o primeiro a defender o uso de línguas africanas para expressão cultural, ele é o representante mais bem sucedido dessa postura. Irônico ver que isso foi possível graças ao fato de ele ter se feito ouvir na língua do colonizador primeiro, para apenas na sequência retomar a produção em sua língua primeira.

Há algumas nuances na produção do autor que levam a entender que ao escrever tanto em inglês quanto em quicúio, o autor está exercendo sua agência. O termo tem a ver com uma noção, por vezes, ilusória, de controle do sujeito sobre o seu entorno e as consequências de suas ações. Por ter conquistado lugar de respeito entre intelectuais pós-coloniais, africanos ou não, a presunção de agência de Thiong'o o levou a retomar a trilha, e mostrar para esses mesmos intelectuais que produções artísticas desafiadoras e dignas de apreciação e estudo são feitas em línguas outras que não as majoritárias de um imperialismo linguístico. Por conta de sua bagagem de vida e de formação intelectual, esse elefante pode liderar os demais na trilha ainda por ser aberta.

Mas por que as escolhas de Thiong'o causam tanto desconforto mesmo entre seus conterrâneos? Uma possível explicação tem a ver com a exploração que o continente africano sofreu e ainda sofre. Termos como colonialismo, pós-colonialismo, neocolonialismo e decolonialidade podem nos ajudar a situar onde se localiza(m) a(s) ferida(s), e é sobre esses termos que falaremos no capítulo 2.

### 3. **CAPÍTULO 2** — “*I’M NOT YOUR NEGRO!*” — SOBRE O (NEO)(PÓS) (DE)COLONIALISMO

“Todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo.”  
(FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*).

“...the slavery of language is the slavery of the mind and nothing to be proud of.”  
(THIONG’O, Ngũgĩ wa. *Devil on the Cross*).

Ngũgĩ wa Thiong’o tem sido estudado como um escritor que se insere no pós-colonialismo, tomando tal termo como uma possível categorização que compreende aspectos sociais, políticos, econômicos e históricos, ou seja, algo bem abrangente. Uma maneira de entender tal conceito daria conta de uma ancestralidade dupla para a produção literária do escritor, característica essa compartilhada por produções de outros escritores africanos que carregam traços tanto de uma ancestralidade africana quanto do processo de colonização europeia, em especial no que toca o uso de uma determinada língua em suas produções.

Por razões óbvias, não é possível falar sobre algo “pós”, sem comentar a condição que o tornou posterior. Aqui, nos referimos ao pós-colonialismo, e ao colonialismo. E, também, ao neo pós-colonialismo, como será esclarecido na sequência. Para além desses termos, temos ainda a perspectiva decolonial que, nas palavras do pesquisador argentino Walter D. Mignolo (2012), pressupõe *an other thinking*, um outro pensamento, uma concepção que se faz pertinente para o *corpus* escolhido, ainda que o contexto levado em consideração para a proposta

desse termo por parte do referido autor tenha sido o da América Latina. Todos esses são termos discutidos em espaços acadêmicos e culturais com certa regularidade e frequência neste início de século XXI — mesmo não tendo sido essa a proposta inicial a nortear tais discussões em espaços de pluridiversidade e não de universidade — e suas implicações vão para além de questões históricas; envolvem aspectos culturais, geopolíticos, históricos, linguísticos, sociais.

Por entender o continente africano como o berço da civilização<sup>85</sup>, e por saber que milênios de história não podem ser satisfatoriamente recuperados em poucas linhas, optei por circunscrever minhas escolhas para momentos específicos da história daquele continente, que tem repercussão no Quênia, e que dizem respeito aos séculos XIX, XX e XXI, na medida do possível e pedindo desculpas pelo percurso relâmpago a ser feito.

### 3.1. COLONIALISMO

---

<sup>85</sup> A hipótese de origem única ainda é a mais aceita entre cientistas de diferentes áreas do conhecimento. De acordo com essa hipótese o *Homo sapiens* teria deixado o continente africano entre 50.000 e 100.000 anos atrás. Para uma referência com explicações que corroboram e extrapolam a hipótese mais aceita, e que traça uma linha histórica bem ilustrada da evolução do ser humano, sugere-se a leitura de HARARI, Yuval Noah. **Sapiens. Uma Breve História da Humanidade**. 38ª ed. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

Há controvérsias quando ao ponto inicial do colonialismo na África. Alguns apontam a tomada de Ceuta, cidade autônoma da Espanha situada na margem africana do Estreito de Gibraltar pelos portugueses em 1415 (por conta de sua posição estratégica e possibilidade de comunicação com o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico) como sendo o marco inicial de uma invasão mais agressiva àquele continente. Já outros identificam um surto neocolonial, a partir da segunda metade do século XIX, também conhecido como Segunda Revolução Industrial na Europa, como sendo o ocasionador de uma busca desenfreada por matérias-primas e novos mercados consumidores. Wole Soyinka (2001), por exemplo, defende que esse segundo momento pode ter se originado com a Conferência de Berlim (novembro de 1884 - fevereiro de 1885)<sup>86</sup>, que determinou a divisão da África pela Europa de maneira arbitrária, ocasionando a costura de nações de forma totalmente aleatória, separando até mesmo famílias e membros de uma mesma tribo<sup>87</sup>, o que ocasionou problemas sectários que existem ainda hoje naquele continente, e que dão conta de muitos dos conflitos chamados de tribais pelos *outsiders*<sup>88</sup>. Esse ponto também é corroborado pelo pesquisador Daniel Kunene (1992), quando ele afirma: “a Conferência de Berlim nos talhou em ilhas e então, com a ajuda de antropólogos e africanistas de outras crenças, colou os

---

<sup>86</sup> De acordo com essa Conferência, os seguintes países ficaram sob domínio inglês no continente africano: África do Sul, Egito (protetorado), Sudão, Gana, Nigéria, Gâmbia, Serra Leoa, Somália, Quênia, Uganda, Tanzânia, Zâmbia, Zimbábue, Maláui, Lesoto, Suazilândia, Botsuana (protetorado), Seicheles e Maurício. Entre 1880 e o início da Primeira Guerra Mundial, todo o continente esteve sob domínio de países europeus.

<sup>87</sup> REIS, Eliana L. L.; SOUZA, Angela L. de. “A África tem voz”. Entrevista com Wole Soyinka. **Carta Capital**, Ano VII, n. 143, p. 50-52, 28 mar. 2001b.

pedaços de forma crua em uma *homogeneidade* artificial.”<sup>89</sup> (KUNENE, 1992, p. 07, grifo no original). Essa colocação do pesquisador e tradutor Daniel Kunene é reforçada pelo historiador Martin Meredith:

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. (MEREDITH, 2006, p. 01-02).<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> São classificados como “conflitos tribais” por europeus, mas não dão conta da complexidade envolvida, e poderiam muito bem ser chamados de “conflitos entre nações”, pela diversidade de grupos existentes muitas vezes em um mesmo país.

<sup>89</sup> No original: “The Berlin Conference both carved us up into islands and then, with the help of anthropologists and Africanists of other persuasions, glued the pieces together rather crudely into an artificial *homogeneity*”. (KUNENE, 1992, p. 07).

Ainda, costumes, usos, ordens e culturas europeias foram impostos a sociedades africanas em diferentes estágios de desenvolvimento, em prejuízo de, e muitas vezes ignorando totalmente, o que já existia no solo e na alma africana. Observe-se que apenas a Libéria<sup>91</sup> e a Etiópia ficaram de fora da divisão imposta pelos países europeus. E o ponto pacífico para diferentes pesquisadores parece ser o de que antes da Conferência de Berlim a África era muito mais um local de passagem para outras colônias europeias do que um destino.

Se atentarmos apenas para as datas, o que chama atenção é que mais de quatro séculos separam um evento de outro. Durante esse tempo, o que se sabe, e que está profusamente documentado — ainda que intencionalmente fragmentado, e exposto separadamente — são os artefatos, documentos e amostras (vegetais, animais e minerais) que missionários da Igreja Católica e exploradores registraram ou levaram do continente até seus países europeus de origem. Ou outras colônias nas Américas e região do Caribe. O tráfico de escravizados, por exemplo, se deu durante esses quatro séculos, e foi apenas ao longo do século XIX que arrefeceu,

---

<sup>90</sup> No original: “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, 2006, p. 01-02).

<sup>91</sup> A Libéria foi fundada em 1847 por ex-escravizados libertos dos Estados Unidos. Há registro, no entanto, da presença de portugueses já no século XV, e de holandeses e britânicos no século XVII em sua costa.

por conta de uma combinação de fatores econômicos e religiosos aliados a ideais iluministas. No entanto, um grande estrago já tinha sido feito. E muitas das nações europeias que adentraram o continente pelas mais variadas razões acabaram por encontrar motivos para querer mais um pedaço para si próprias, e residir na África.

Já Winston Churchill aponta a queda de Napoleão Bonaparte (em 1815) como o evento propulsor da aceleração da ocupação de terras “desabitadas” no mundo. Na opinião do político e escritor, “o Novo Mundo oferecia uma saída para as vicissitudes e frustrações do Velho” (2009, p. 425); na compreensão dos europeus, o Velho Mundo era a Europa, uma vez que os conhecimentos sobre o continente africano eram parcos e incompletos. Ainda de acordo com Churchill, “[a] África do Sul, ao contrário da América, era pobre em atrativos para colonos e exploradores pioneiros. A meio caminho das Índias, muitos lá interromperam suas viagens, mas poucos se esforçaram por ficar.” (2009, p. 429). Além disso, holandeses já haviam se estabelecido na África do Sul, o que causava conflitos de interesses e desentendimentos com os poucos ingleses interessados.

A emigração para a África do Sul coincidiu com uma mudança de política por parte do governo, que se convenceu de que aquele lugar precisava se tornar parte do Império Britânico. Em 1820 e no ano seguinte, cerca de “cinco mil imigrantes foram trazidos da Inglaterra. O inglês começou a substituir o holandês como idioma oficial. Em 1828, o sistema judiciário foi reformado no modelo inglês. A moeda holandesa foi substituída pela inglesa, e o inglês passou a prevalecer nas igrejas e escolas.” (CHURCHILL, 2009, p. 42).

Algo semelhante ao que ocorreu na África do Sul aconteceu em outros pontos do continente africano. Afinal, com a presença de pequenas e numerosas ou grandes e poucas etnias, ocupando territórios muitas vezes delimitados por acordos ancestrais, e sem uma centralização de governo, não havia um exército contra o qual lutar. Se o houvesse, o poderio de fogo dos europeus, por conta de seu conhecimento e tecnologias, o suplantaria. Cabe informar que, após a Primeira

Guerra Mundial, uma leva substancial de oficiais e soldados britânicos foram redirecionados para colonizar o Quênia, por exemplo. No início da década de 1920, cerca de 500 desses antigos oficiais e suas famílias estavam residindo nas então chamadas *White Highlands*, terras desapropriadas, principalmente, dos quicuios (ELKINS, 2014).

Ainda, o dilema linguístico no continente africano, como consequência da conquista e subjugação da maior parte da África pelos poderes europeus, trouxe em sua esteira a introdução de línguas tais como francês, inglês e português. Como coloca o pesquisador Jair Ramos Braga Filho “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.” (2014, p. 53). Ou seja, se havia questões particulares, envolvendo diferentes etnias, essas questões foram, em alguns casos, exacerbadas pela proposta colonial, pois já não se sabia mais qual língua falar, ainda que se soubesse qual língua deveria ser aprendida para escrever, por exemplo.

Os poucos africanos que puderam obter algum grau de instrução nas escolas estabelecidas pelas nações europeias e nas missões complementares adquiriram a língua do colonizador e se tornaram uma elite letrada em uma língua estranha. Alguns deles foram para centros controlados pelos colonizadores e deram prosseguimento à sua educação, caso de Ngũgĩ wa Thiong’o, Wole Soyinka e Chinua Achebe. Como resultado, diferentes graus de alienação aconteceram, dentre eles o uso da língua do colonizador para a comunicação no dia a dia e para a produção literária. Uma “escolha” bastante paradoxal.

Braga Filho (2014) aponta algo crucial nesse contexto:

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. (RAMOS, 2014, p. 60).

Há que se considerar, no entanto, que a anglofonia tornou-se um problema pós-colonial porque continua sendo o único veículo de mobilidade e ascensão social, por estar associada à ideia de modernização. E, mesmo assim, apesar de termos produções artísticas em uma língua europeia, as produções artísticas de escritores africanos não são consideradas como parte da literatura inglesa, ou francesa. Surge então o rótulo, por exemplo, de literaturas de língua inglesa de expressão africana.

O romance africano resultante — e não mais uma produção oral, mas escrita — apresenta um discurso híbrido, e traços claros de intertextualidade com obras do cânone europeu. Esse romance pode ser visto, de certa forma, como uma transculturação, no sentido atribuído pelo pesquisador de literatura subsaariana Janheinz Jahn, por exemplo:

Os etnógrafos têm utilizado esta palavra [transculturação] 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, no entanto, determinar (em graus diversos) o que absorvem para si, como o utilizam e qual significado lhe outorgam. (JAHN, 1971, p. 32).<sup>92</sup>

O que muitas vezes é ignorado pela academia e alguns acadêmicos, por conta de uma polarização colocada como necessária para entender relações abusivas e exploratórias praticadas contra povos africanos negros, é que a colonização do continente africano se iniciou muito antes do século XV. Se não, como explicar que um “Egito todo negro se tornasse um Egito todo branco?” (WILLIAMS, 1987, p. 190)<sup>93</sup> (observe-se que os mulatos eram considerados brancos no Egito).

Muito da história da África aparece em fragmentos, pois os primeiros registros aceitos e divulgados eram de autores africanistas que se concentravam

---

<sup>92</sup> No original: “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.” (JAHN, 1971, p. 32). Essa compreensão é crucial para entender os paralelos que Thiong’o traça acerca da teoria pobre e das criações artísticas por parte de artistas africanos em condição de diáspora ou exílio, por exemplo, e que se encontram delineados em *Globalectics* (2012).

<sup>93</sup> No original: “How did all-black Egypt become all-white Egypt?” (WILLIAMS, 1987, p. 19).

nas diferenças étnicas, nos antagonismos tribais existentes. Há muitos séculos de história do continente ainda ignorada. Esquece-se muitas vezes das explicações necessárias e que dão conta da existência de negros nas Américas, nas Ilhas Caribenhas e na Ásia: eles foram levados para esses destinos a força (WILLIAMS, 1987). E só foram levados por conta de questões relativas à comércio (escravidão) e conhecimento. Há, ainda, mais um elemento que não pode ser esquecido, o da religião. Os papéis que tanto o Islã quanto o Cristianismo exerceram na subjugação do continente africano ainda estão por ser explicados (BURBANK; COOPER, 2011; COOPER, 2005; WILLIAMS, 2015; 1987), e remontam a um tempo bem anterior ao século XV. Uma parte da colonização do continente africano por indivíduos estrangeiros, bem antes do século XV, pode ser reconstruída apenas em fragmentos, pois muito da tradição e dos registros históricos foi sendo passado de geração a geração pela oralidade. Na falta de um registro escrito, algumas dessas tradições, costumes e aprendizados se perderam assim que o último membro de uma determinada família, aldeia, etnia ou nação morreu. O que pode ser encontrado de forma concreta (artefatos tais como mapas, joias, sarcófagos, instrumentos de trabalho, ferramentas, inventos tecnológicos, tecidos, e alguns registros escritos, entre outros objetos) está exposto em museus pelo mundo inteiro, de forma fragmentada, deslocada, reinventada por um passado colonial recodificado, e isso dificulta ainda mais a possibilidade de se saber sobre os diferentes reis e rainhas, mitos fundadores, dinastias, descobertas, inventos, tecnologias e costumes daqueles que agora compõem as mais de 50 nações do continente africano.

O que as práticas de diferentes levas de colonizadores no continente africano têm em comum parece se resumir no uso eficiente do trinômio: conhecimento, fé e comércio, uma equação que sustentou o imperialismo,

principalmente europeu, e a exploração por parte de povos do ocidente e do oriente<sup>94</sup> <sup>95</sup>. Esse trinômio também alterou de forma profunda a história do continente e de seus indivíduos, ao alterar sua forma de se organizar, sua religiosidade, seus costumes. Como Frantz Fanon (2013, [1961]) coloca, “o colonialismo não se satisfaz simplesmente ao deter um povo em suas garras e esvaziar os cérebros dos nativos de toda forma e conteúdo. Por uma lógica perversa, ele se volta para o passado de um povo oprimido, e o distorce, desfigura e destrói.” (2013, p. 210)<sup>96</sup>.

Quando, por exemplo, começou a ocorrer uma articulação nos diferentes países africanos, como resultado direto do descontentamento com relação à situação por eles enfrentada, mesmo que não tenha ocorrido de maneira

---

<sup>94</sup> Os três aspectos são apresentados sob essa perspectiva já nos capítulos iniciais do romance *Chore Não, Criança* de Ngũgĩ wa Thiong’o. O aspecto do comércio aparece nos capítulos 1 e 18, com a menção à importância das lojas de indianos; o aspecto do conhecimento encontra-se mais claramente nos capítulos 1 a 7, quando da ênfase ao ensino em inglês; e a questão da fé aparece na estória contada por um dos líderes tribais no capítulo 7, além de outras referências ao cristianismo como, por exemplo, as do capítulo 11 e 12.

<sup>95</sup> Para outra referência que trata desses elementos em relação à história do continente africano, ainda que de forma bastante resumida, consultar: BRAGA FILHO, Jair Ramos. **Poéticas da Alteridade: Chinua Achebe. Ngũgĩ wa Thiong’o e Mia Couto**. 169 p. [Tese apresentada no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná]. Curitiba: UFPR, 2014.

<sup>96</sup> No original: “Colonialism is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native’s brains of all form and content. By a kind of perversed logic, it turns to the past of oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it.” (FANON, 1961, p. 210).

simultânea em todas as colônias e assentamentos de colonizadores, foi, ainda assim, um movimento que aumentou de proporções rapidamente, considerado um fenômeno “africano”, muito mais do que um fenômeno desarticulado de um país a outro ou de uma região a outra. (KUNENE, 1992). A emancipação africana, por assim dizer, foi, como bem observado por Daniel Kunene, tanto física quando psicológica: “Foi a tomada de consciência de que um indivíduo não pode, de forma completa ou mesmo significativa, libertar o corpo das amarras a menos que a mente também seja libertada da escravidão.” (1992, p. 09)<sup>97</sup>. Essa emancipação, no entanto, não se deu na mesma época, na mesma medida, ou pelos mesmos motivos nas diferentes nações africanas. É possível mesmo afirmar que em algumas nações ela ainda não se deu. Em relação à independência de países africanos de suas metrópoles europeias, a primeira nação a se tornar independente foi a África do Sul em 1910, seguida do Egito em 1922 (ainda que em condições questionáveis e sendo uma independência só no papel), e a última foi a Eritreia em 1993. A grande maioria das nações africanas obteve ou negociou sua independência durante a década de 1960. Ainda, aponta-se que a única nação que não foi uma colônia europeia (ou norte-americana, como a Libéria) no continente africano foi a Etiópia.

De forma paradoxal, a literatura que articulava essas novas ideias e fomentava o desejo de fim de subalternidade ainda estava sendo escrita na língua do opressor. Uma das razões para tal escolha pode ter sido a decisão de enfrentar o colonizador em sua própria língua, utilizando-a como uma ferramenta, possivelmente mais afiada do que *pangas* e lanças.

---

<sup>97</sup> No original: “It was a realization that one cannot entirely, or even significantly, free the body from its chains unless one first frees the mind of its enslavement.” (KUNENE, 1992, p. 09).

Os levantes, no entanto, se avultaram, e ainda que não tenham sido organizados pela elite intelectual, tiveram resultados de toda ordem. Um dos mais sangrentos no continente africano foi a Revolta Mau Mau no Quênia (ELKINS, 2014).

### 3.2. A REVOLTA MAU MAU — CONTEXTUALIZAÇÃO

Além da Holanda, outra nação europeia que, acreditava-se, ameaçava o poderio inglês em novos territórios (africanos, em especial) era a Alemanha. Ainda que muitos ingleses achassem que a crença de ameaça era forçada, para os políticos ingleses ela mais do que justificava, por exemplo, a construção de uma estrada de ferro — a *Uganda Railway*, apelidada de “*Lunatic Express*” pelos ingleses — para “impedir” que a Alemanha tomasse Uganda e represasse as águas do Nilo, secando o Egito. A referida ferrovia possibilitaria por exemplo, o rápido acesso ao interior do continente africano por possíveis tropas inglesas. Sua construção foi iniciada em 1896 e finalizada em 1901, ligando o porto de Mombaça, no Quênia, ao interior do continente africano, passando pelo Lago Vitória e cruzando as terras férteis de Uganda. Apenas para referência, o Quênia se tornou colônia inglesa em 1920.

Em 1928, Jomo Kenyatta se tornou secretário geral da Associação Central dos quicuios e viajou para a Londres para protestar contra a política colonial adotada em solo queniano. Ele continuou viajando pela Europa e outros países, e

estudou em diversas instituições, inclusive na Universidade de Moscou. Durante a Segunda Guerra Mundial, Kenyatta permaneceu escrevendo e lecionando na Europa e só retornou ao Quênia em 1946<sup>98</sup> para se tornar presidente do Sindicato KAU — *Kenya African Union*, clamando pelo levante não violento de quicuios e não-quicuios contra o colonialismo vigente, em especial a política de desapropriação de terras dos nativos para realocar os recém chegados colonos ingleses. Kenyatta era um dos líderes Mau Mau<sup>99</sup>.

O que se sabe acerca dos Mau Mau é que eram um grupo grande formado por influentes representantes de diferentes famílias dos quicuios. Seu lema era *Ithaca na Wiyathi* — Terras e Liberdade, justamente porque o grupo se formou em resposta à política de desapropriação de terras por parte do governo colonial. No entanto, mesmo entre seus líderes havia simpatizantes dos britânicos. Um dos mais antigos, importantes e odiados era o chefe quicuio Waruhui que foi assassinado em 09 de outubro de 1952, no banco de trás de seu sedã Hudson, apenas 10 dias depois da chegada de Sir Evelyn Baring, que seria o novo governador da colônia com a missão de colocar fim nos levantes armados. (ELKINS, 2014).

No dia 21 de outubro de 1952 foi instaurado o Estado de Emergência, como ficou conhecido, em resposta ao assassinato do simpatizante dos britânicos.

---

<sup>98</sup> O retorno de Jomo Kenyatta da Inglaterra é referenciado no capítulo 2 do romance *Chore Não, Criança*.

<sup>99</sup> Há diferentes explicações para a origem do termo Mau Mau. Uma das mais aceitas registra o termo “mau-mau” como verbo, com o significado de intimidar com ameaças, ou confronto. Vide: MAU MAU. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mau-mau> Acesso em: 18 ago 2019.

Assegura-se que Jomo Kenyatta não teve muito a ver com o levante Mau Mau, ou com o assassinato de Waruhui, mas, mesmo assim, foi preso nesse mesmo dia, juntamente com outros cinco líderes do sindicato, dentre eles Paul Ngei, Fred Kubai e Bildad Kaggia (ELKINS, 2014, *passim*). Kenyatta passou 6 anos na prisão, em um lugar a cerca de 650 km ao norte de Nairóbi, chamado Lokitaung (vide localização na FIGURA 1) — na região pastoral, árida e desolada, conhecida como Turkana — e mais alguns meses em prisão domiciliar. As lideranças britânicas acreditavam que com a prisão de Kenyatta a rebelião civil Mau Mau arrefeceria.

O que aconteceu foi justamente o contrário. E, sem seus líderes mais velhos, os jovens Mau Mau se embrenharam nas matas, especialmente nos arredores do Monte Quênia, e se prepararam para a luta<sup>100</sup>. A maioria dos simpatizantes Mau Mau não tinham experiência de combate, mas alguns de seus líderes tinham servido junto ao exército britânico durante a Segunda Guerra Mundial e possuíam experiência suficiente para organizar suas tropas nas florestas. Eles até mesmo adotaram postos e graduações do exército britânico, para fins de organização, ainda que nem sempre seguissem suas próprias regras. Longe das florestas, os simpatizantes Mau Mau organizaram uma intrincada operação que privilegiava inteligência, armas, alimentos e outros suprimentos para os combatentes. (ELKINS, 2014, *passim*). Para se ter uma ideia do envolvimento da população, basta saber que “[o] governo colonial britânico estimava que o primeiro juramento Mau Mau<sup>101</sup>, ou juramento de unidade, foi administrado para cerca de 90% dos 1,5 milhões de quicuios.” (ELKINS, 2014, p. 27)<sup>102</sup>.

Indiscutivelmente o período compreendido pelo Estado de Emergência, de 1952 a 1963, foi o mais sangrento da história recente do Quênia. Muito ainda

---

<sup>100</sup> Nos capítulos 8 e 9 de *Chore Não, Criança* há referência a esses jovens como sendo os *Freedom Boys of the Forest* (*Ihii cia mutitu*).

está por ser descoberto. Muito se perdeu em pilhas de papéis meticulosamente anotados e depois queimados pelos britânicos antes de deixarem solo africano. Alguns desses arquivos foram encontrados e organizados pela pesquisadora norte-americana Caroline Elkins no que se tornou o seu livro *Britain's Gulag — The Brutal end of Empire in Kenya*, publicado pela primeira vez em 2005. No livro, a pesquisadora coletou, entre 1998 e 1999, e em anos subsequentes, um total de 600 horas de entrevistas com cerca de 300 ex-detentos e aldeões quenianos. Alguns dos entrevistados foram quicuios contrários aos Mau Mau, que solicitaram anonimato para responderem às dúvidas da pesquisadora. Esses depoimentos foram combinados com textos escritos e apresentam um mapa razoavelmente detalhado do que aconteceu com cerca de 1,5 milhão de quenianos (entre quicuios, merus e embus).

O mapa abaixo mostra onde eram os assentamentos<sup>103</sup> dos quicuios após terem suas propriedades férteis, as chamadas *highlands*, onde a agricultura era a fonte de renda, confiscadas e dadas aos colonos britânicos recém chegados ao

---

<sup>101</sup> Há referências ao Estado de Emergência e ao lema dos Mau Mau no capítulo “Interlúdio”; e a esse juramento, em especial, no capítulo 15 de *Chore Não, Criança*.

<sup>102</sup> No original: “The British colonial government estimated that the first Mau Mau oath, or the oath of unity, was administered to nearly 90 percent of the 1,5 million Kikuyu people.” (ELKINS, 2014, p. 27).

<sup>103</sup> Há menção a esses assentamentos no romance *Chore Não, Criança*, nos capítulos 5, 7 e 15. Alternativas aos aldeões que não queriam ser enviados para esses assentamentos eram: trabalhar como agregados de colonos britânicos ou para comerciantes indianos.

Quênia colônia. O que o mapa também mostra é que membros da etnia quicuiu foram realocados para terras que pertenciam a outras tribos, como meru e embu.

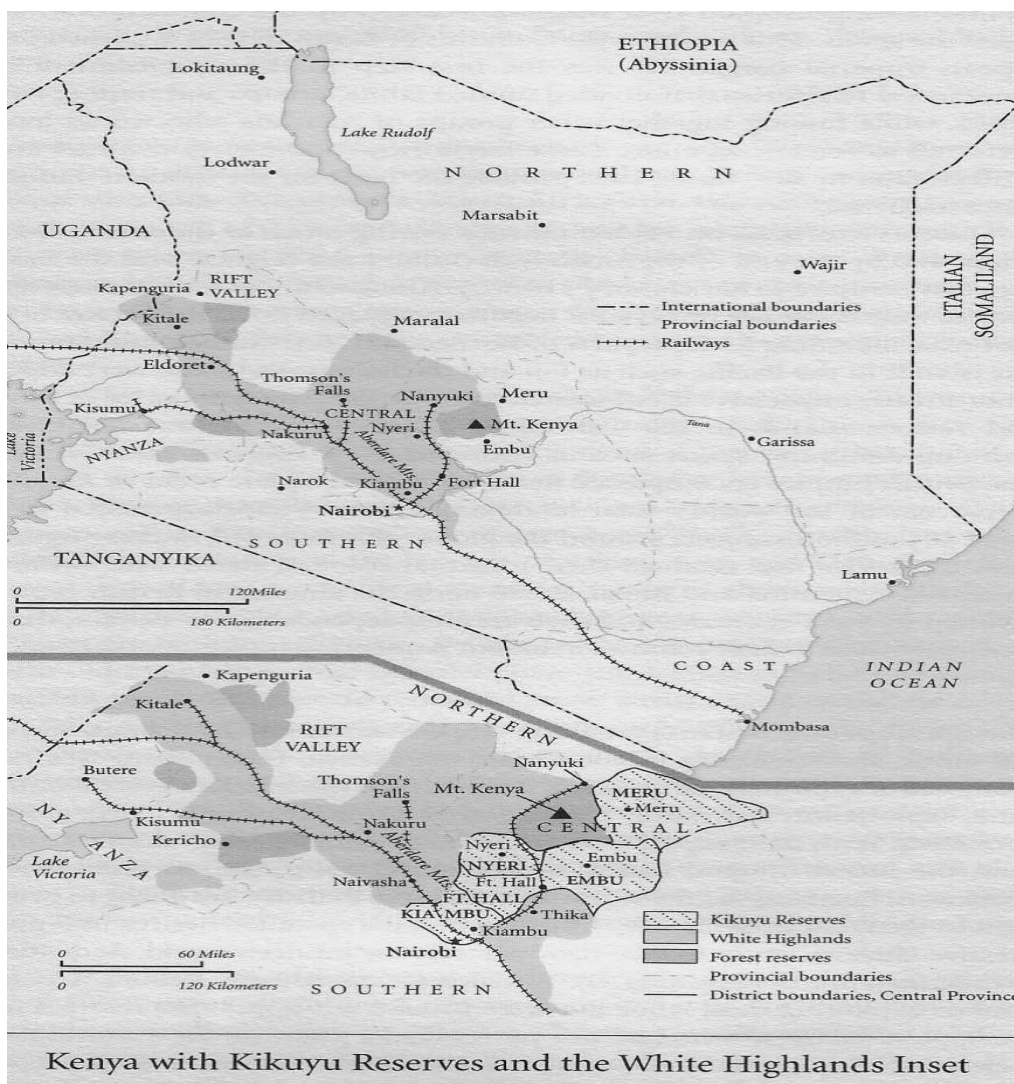


FIGURA 1 — MAPA MOSTRANDO AS RESERVAS DOS QICUIOS E OS ASSENTAMENTOS DOS COLONOS EUROPEUS.

FONTE: ELKINS, 2014, p. 06.

Para quem não é familiarizado com a geografia do país cabe apenas entender que as terras para onde os quicuios foram mandados não eram férteis, e

estavam localizadas próximo à costa. Ressalte-se que os antigos proprietários de terras em solo africano foram retirados de suas propriedades e enviados para outros lugares, ou sumariamente expulsos. Muitos acabaram por procurar emprego e condições de vida na capital<sup>104</sup>, mas apenas conseguiram superpovoar as periferias e dar origem a um mar de zinco, papelão e madeira<sup>105</sup>, que persiste, crescente, até os dias atuais. Já as terras dos colonos britânicos eram as faixas mais férteis e mais bem servidas de linhas de transporte, especialmente pela ferrovia.

Quando as rebeliões começaram, acreditava-se que os Mau Mau — insurgentes que queriam a restituição das terras que lhes foram tomadas pelos britânicos — encontravam-se entranhados no coração do país, nas áreas mais cobertas de vegetação e de mais difícil acesso, como mostra o mapa abaixo:

---

<sup>104</sup> Esse ponto aparece nos capítulos 1, 2, 3, 8 de *Chore Não, Criança* mais especificamente.

<sup>105</sup> Aqui, minha referência à Kibera, a maior favela urbana da África, é clara. Há registros de que a capital do Quênia, Nairóbi, foi fundada em 1899. Kibera iniciou como um assentamento informal de soldados da etnia núbica cerca de cinco anos depois.

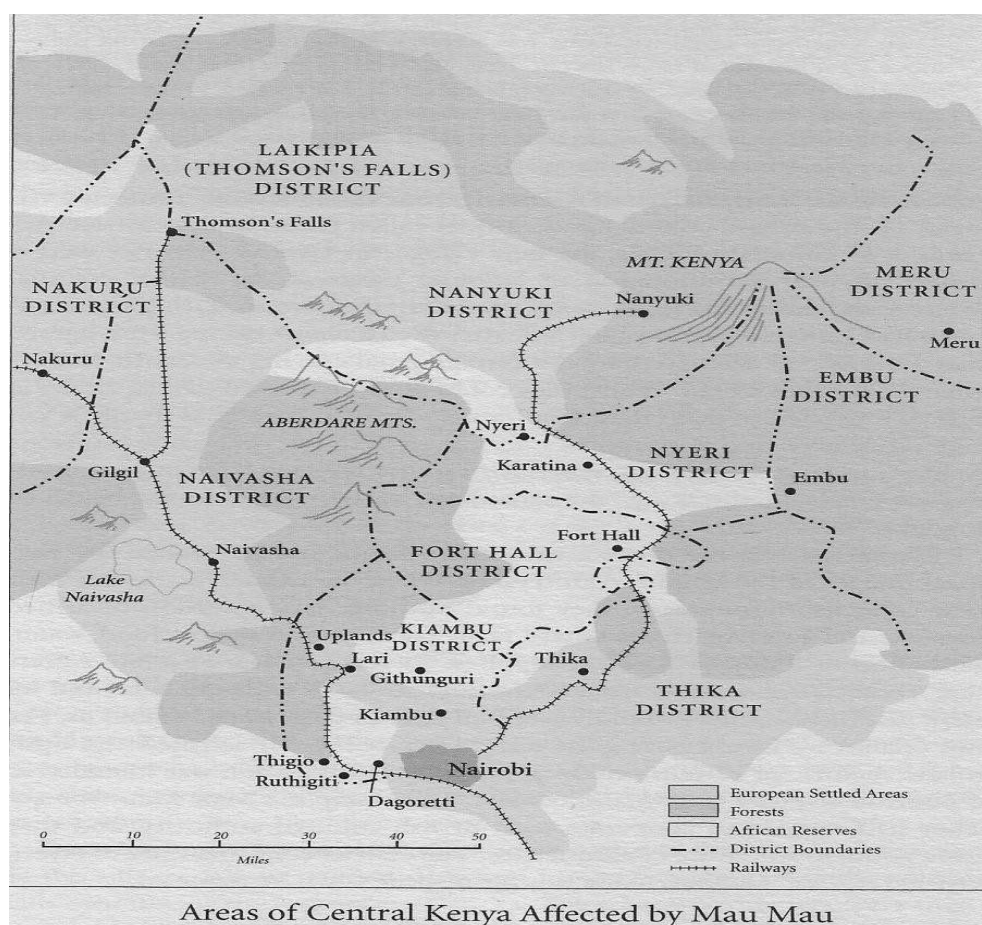


FIGURA 2 — MAPA DAS ÁREAS CENTRAIS DO QUÊNIA.

FONTE: ELKINS, 2014, p. 239.

Certamente a movimentação dos rebeldes pela região era facilitada pelo conhecimento do terreno, das matas, das montanhas. E essa movimentação contava com o apoio de mulheres, como levantado por Elkins (2014, p. xii). Para o governo britânico era necessário deter os Mau Mau e conter a influência dos rebeldes. E a Inglaterra fez, então, uso de um sistema já testado em outras ocasiões, por outras nações: campos de detenção. Claro que eles não eram chamados dessa forma. Os registros oficiais, alguns dos quais sobreviveram ao tempo e podem ser encontrados nos Arquivos Nacionais da Grã-Bretanha e no Arquivo Nacional do Quênia, apontam que eram conhecidos como vilas, com o

objetivo de serem uma missão civilizatória dos negros que não entendiam que os europeus estavam fazendo um favor a seu país. Essas vilas tinham acesso restrito, eram cercadas por arame farpado e vigiadas por guardas armados postados em torres de observação. Muitas vezes, e para não serem totalmente separados, os familiares de alguns detentos acabavam construindo barracos do lado de fora das cercas. O mapa abaixo mostra a localização de alguns desses campos de detenção:

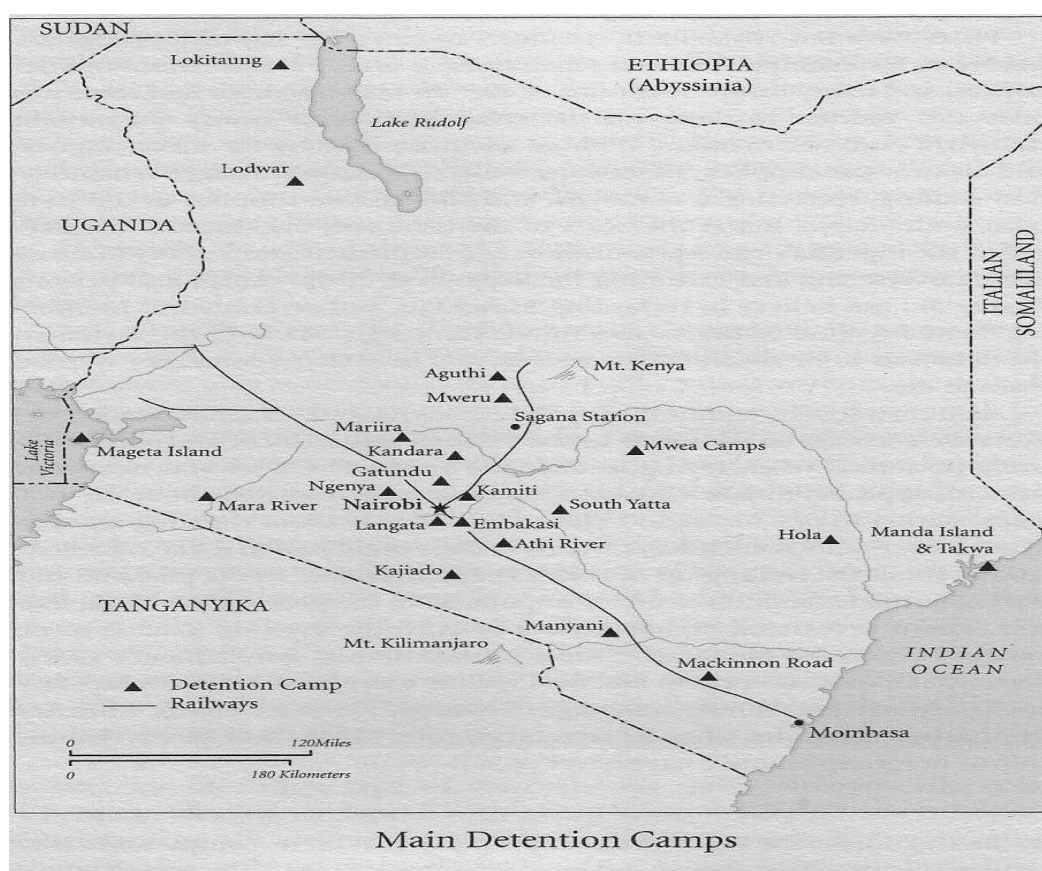


FIGURA 3 — LOCALIZAÇÃO DOS PRINCIPAIS CAMPOS DE DETENÇÃO DURANTE A REVOLTA MAU MAU.

FONTE: ELKINS, 2014, p. 150.

De acordo com Elkins (2014), não há registro completo de quantos campos de concentração estavam em funcionamento no Quênia de 1952 a 1963. Após cruzar dados e informações, a autora aponta para o seguinte gráfico:

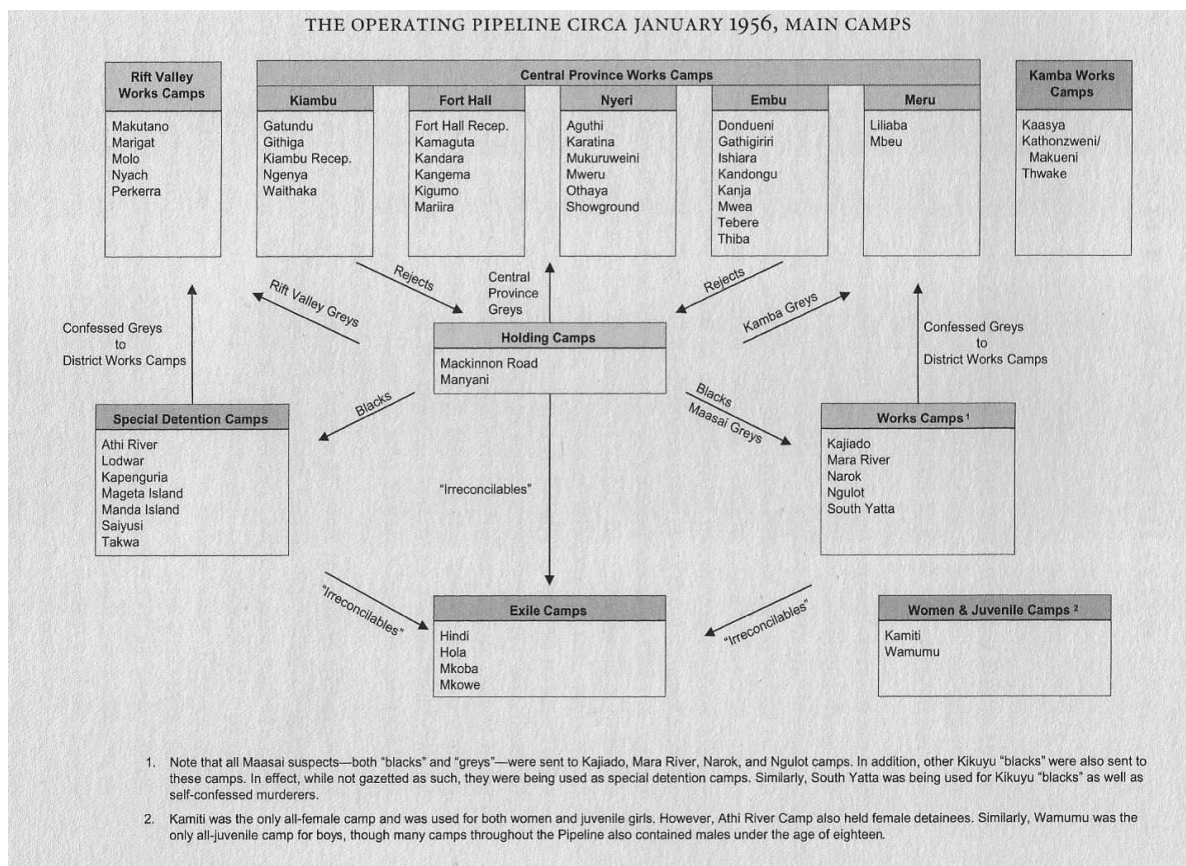


FIGURA 4 — ORGANOGRAMA DE FUNCIONAMENTO DOS PRINCIPAIS CAMPOS DE DETENÇÃO DURANTE A REVOLTA MAU MAU.

FONTE: ELKINS, 2014, p. 368.

Nesses registros é possível verificar que havia campos de concentração<sup>106</sup>, de detenção, de trabalhos forçados, e de exílio para aqueles considerados líderes do movimento, e mesmo para mulheres e meninas. A operação recebeu o nome de *pipeline*. A grande maioria dos presos era levada aos campos de detenção (reabilitação) sem julgamento.

Muitas foram as perdas humanas, econômicas, culturais, enfim, de toda ordem durante esse período sangrento da história do Quênia. O evento que colocou fim ao período foi a eleição de Jomo Kenyatta como presidente, ainda que ausente, do país pelo *Kenya African National Union* em 1960. Jomo Kenyatta foi libertado em 21 de agosto de 1961 e seguiu em 1962 para Londres para negociar a independência do Quênia, que aconteceu em 1963. O ano seguinte testemunhou o estabelecimento do país como uma república. Sob a liderança de Kenyatta, ocorreu o encorajamento da cooperação racial, o estabelecimento de políticas econômicas capitalistas e uma política externa pró-ocidente, ainda que na esfera política só houvesse um partido, o seu. Jomo Kenyatta seguiu como presidente do Quênia até 1978, quando morreu e o vice, Daniel arap Moi, assumiu (até 2002). Por muitos é considerado o fundador do Quênia<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> O Campo de Detenção Hola, para exílio dos rebeldes considerados irreconciliáveis, aparece mencionado no capítulo 18 do romance *Chore Não, Criança* de Ngũgĩ wa Thiong'o.

<sup>107</sup> Informações obtidas em: <https://www.history.com/this-day-in-history/kenyatta-freed>. Acesso em: 03 jun 2020.

### 3.3. PÓS-COLONIALISMO

Demorou mais de uma década para que a situação se tornasse insustentável para os ingleses, do ponto de vista econômico, e para que concordassem com a independência do Quênia. E os ingleses não saíram do Quênia. Ainda estão lá: na língua oficial falada no país, que é usada em situações econômicas, políticas e educacionais, em alguns dos costumes que se mantêm, nos monumentos, prédios, estradas, *shopping centers*, fábricas e na ferrovia. E, de forma mais significativa, na memória do povo.

Não é possível afirmar que o Quênia esteja caminhando com as próprias pernas desde sua independência; ou que tenha conseguido sarar as feridas abertas pelas longas décadas de colonialismo. E o que eu percebi no Quênia de 2015 (não só em sua capital) foi que apesar de integrantes de diferentes etnias ainda se reconhecerem, e reconhecerem quem é *mzungu*<sup>108</sup>, as lojas, em sua maioria localizadas no irrequieto centro de sua capital, estão nas mãos de indianos, assim como os empregos técnicos, especialmente em telecomunicações e computação. A presença de chineses é maciça: dos mais diferentes perfis e poderes aquisitivos, eles estão construindo a segunda estrada de ferro do país (exatamente ao lado da anterior, inglesa), ou a passeio em alguns dos *resorts* no

---

<sup>108</sup> E aqui a intercambialidade do termo *mzungu* — estrangeiro, aquele que observa — com o termo teoria pode ser estabelecida. Em *Globalectics*, Thiong'o coloca: "Temos que voltar para o sentido original de teoria no grego, *theoria*, significando uma visão e uma contemplação. A visão pressupõe um espectador, um terreno onde se postar, e o que é visto daquele ponto de vista." (2012, Cap. 1). Considerando que o autor faz no ensaio uma crítica à teoria externa, que não considera o contexto (pós)colonial, a crítica pode ser estendida ao *mzungu* que só chega, observa, usufrui e vai embora.

litoral ou próximo ao Monte Quênia ou ao Monte Kilimanjaro, na divisa com a Tanzânia. Os estrangeiros de outras nacionalidades que podem ser vistos circulando pelo país garantem o sustento emergencial de alguns trabalhadores autônomos ou assalariados de pequenos empreendimentos. A grande favela de Kibera continua a crescer, assim como o número de infectados pelo vírus HIV que residem nela. E, enquanto isso, a classe média queniana, composta em sua maioria por representantes de pouco mais de 6 das 42 etnias, está a enfrentar um problema típico de sua mais nova influência neocolonial, os Estados Unidos, a saber: os problemas cardiovasculares, por conta de uma nova dieta não mais rica em *sukuma wiki* e *ugali*, mas abundante em *chapati*, *samosas*<sup>109</sup> e industrializados. Conflitos entre diferentes etnias, desigualdade social e de gênero, subemprego... são todos problemas rotineiros no Quênia, ex-colônia britânica. Ainda assim, o Quênia é chamado de nação “em desenvolvimento”, termo usado para indicar uma posição subalterna na economia capitalista global, não há dúvidas. No continente africano como um todo, o Quênia ocupa posição entre as dez nações mais ricas, muito em função da indústria do turismo e da agricultura, principalmente com a produção de chá e café.

Nesse contexto, não só a língua inglesa, mas também a tradução de textos do suaíle ou outras línguas vernáculas africanas para o inglês tem sido compulsória. O caminho inverso ainda é uma trilha pouco explorada. Sabe-se que a língua inglesa tem sido a mais traduzida mundialmente, mas apesar das inovações tecnológicas e mesmo de uma aparente estabilidade das indústrias editoriais dos Estados Unidos e da Inglaterra, é uma das línguas para a qual menos

---

<sup>109</sup> Em suaíle, *sukuma wiki* são vegetais cozidos, especialmente couve, e *ugali* é uma espécie de polenta — esses dois ainda permanecem sendo dois pratos muito consumidos pela população interiorana no Quênia. *Chapati* é uma espécie de panqueca, bastante gordurosa, e *samosa* é um salgado frito que lembra o pastel brasileiro.

de traduz. Ou, seja, ganha-se muito dinheiro com traduções da língua inglesa, mas pouco dinheiro é investido na tradução para ela (VENUTI, 2002).

No contexto da descolonização, a tradução foi mantida pela “necessidade de tráfego nas línguas francas hegemônicas para preservar a autonomia política e promover o crescimento econômico. Assim, a tradução é uma prática cultural que está profundamente implicada nas relações de dominação e dependência, igualmente capaz de mantê-las ou interrompê-las.” (VENUTI, 2002, p. 297). Como bem colocado por diferentes estudiosos de questões de identidade e (pós) colonialismo (mais notadamente FANON, 2013; 2008; ADEJUNMOBI, 1998; AMOKO, 2010; ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2013; 2003; 1989), a colonização não teria acontecido se não tivesse ocorrido a tradução de textos e documentos da tríade “conhecimento, fé e comércio” que, como já explicado, sustenta o imperialismo e o colonialismo<sup>110</sup>. E após a independência de uma nação, o que fica? Justamente as marcas, indelévels ou não, dessa influência. O que alguns teóricos têm chamado de neocolonial (por exemplo, VENUTI, 2002; TYMOCZKO, 2010b). Primeiramente, vejamos o conceito de de(s)colonialidade, para depois tratarmos do neocolonial.

---

<sup>110</sup> Como sugestão de leitura para ampliação dessa noção, indico a obra de SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, Guerra e Escravidão**. Uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013, que trata da Mahdiyya, um movimento messiânico e político que colocou muçulmanos africanos e cristãos europeus em conflito em terras sudanesas. A autora se apoia em documentos produzidos por missionários católicos para organizar o seu trabalho.

### 3.4. DE(S)COLONIALIDADE

Um conceito que tem tomado os estudos acadêmicos, mais intensamente desde o início dos anos 2000, diz respeito ao termo *decolonial*, principalmente por conta das contribuições do pesquisador argentino Walter D. Mignolo (2012), ou dos textos de autoria de Catherine Walsh e Walter D. Mignolo (MIGNOLO; WALSH, 2018). E, ainda que o conceito tenha sido proposto e seja estudado e compreendido com base no contexto latino-americano, em especial o do Equador, e diga respeito a questões envolvendo os indígenas da América Latina, muitas dessas atinentes a esse contexto podem ser extrapoladas para compreendermos questões africanas, em especial a necessidade de um outro pensamento — *an other thinking*.

E de que forma esses conceitos encontram lugar e eco na produção de Ngũgĩ wa Thiong'o? Certamente não apenas pela perspectiva histórica, cronológica. A ideia de história como um discurso construído a partir de um lugar, um tempo e um sujeito entra em voga. E é exatamente essa a perspectiva que adoto na leitura, análise e tradução do ensaio e do romance de Thiong'o: considero o Quênia como sendo esse lugar, e de maneira óbvia a história do país entra de acréscimo para essa compreensão e não apenas para entender a sequência da condição daquele país de colônia para nação pós-colonial. Esses aspectos passam pelo par de lentes do sujeito, no caso o autor e, portanto, por sua compreensão de *insider*: vítima-testemunha-informante. As obras do autor são, pois, histórias contando a História.

Um fragmento que vejo como emblemático em relação à questão da de(s)colonialidade e que aparece no ensaio *Globalectics* (2012) diz respeito à primeira ocasião em que o autor visitou os Estados Unidos. O fragmento aparece

no capítulo *Introdução* de seu ensaio, onde se lê: “quando pisei pela primeira vez na *América* em 1966 por ocasião do Congresso Internacional PEN oferecido pelo Centro Americano PEN quando Arthur Miller foi presidente do PEN Internacional (...)” (p. 01, destaque meu). O autor estava se referindo aos Estados Unidos e utilizou o termo “América” para tal, em uma clara demonstração de subalternidade, já que América ou Américas se refere a um continente de extensão de cerca de 15 mil quilômetros, e o referido país é apenas um dentre os 36 países (+18 dependências) que compõem a América. Considerando a decolonialidade como um exercício de *an other thinking*, esse ainda precisava tomar forma para o autor.

Ainda, em relação à de(s)colonialidade, a questão da globalização é muito presente e está comumente associada à modernidade. A modernidade, estando normalmente atrelada aos avanços industriais e tecnológicos, costuma parecer (e ser vendida como) extremamente necessária para as diferentes comunidades do mundo. Como os teóricos da de(s)colonialidade, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh (2018), defendem, não há modernidade sem colonialidade, uma vez que a modernidade não é um conceito decolonial, mas a colonialidade o é; e ela é derivada da modernidade.

A colonialidade está atrelada à globalização, mas seu caráter ambíguo se deve ao fato de considerar que na maioria das vezes é necessário que a violência sistemática seja imposta sobre o outro. Essa violência pode ser articulada através do que o sociólogo e humanista peruano Aníbal Quijano chamou na década de 1990 de colonialidade (ou padrões coloniais/modernos). E a colonialidade pode ser entendida como um sistema que define a organização e a disseminação de recursos — sejam eles epistêmicos, materiais ou estéticos — de maneiras que reproduzam o projeto imperialista da modernidade. Para o contexto latino-americano, a colonialidade representa a espacialidade (controle expansionista das terras) — um dos principais estopins também para a revolta Mau Mau no Quênia — o racismo ontoepistêmico (eliminação e subjugação da diferença) — com a criação

dos *gulags*, ou campos de detenção durante a revolta Mau Mau — e a geopolítica da produção do conhecimento (violência epistêmica) — com a implementação da obrigatoriedade do ensino de língua inglesa nas escolas já durante a colonização, ainda que as condições locais (no Quênia) de aprendizagem sejam incoerentes com um mundo globalizado. Não à toa, e como defendem Walsh e Mignolo (2018), também William Du Bois, Frantz Fanon e Aimé Césaire são pensadores decoloniais. Ou seja, suas obras atravessaram os limites geográficos e influenciaram pensadores e articuladores ao redor do mundo<sup>111</sup>.

Nas palavras dos autores, “as genealogias do pensar e fazer decolonial (através dos espectros de raça e gênero) sempre andaram em paralelo com os avanços predatórios globais da colonialidade/modernidade.” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 08)<sup>112</sup>. Os autores ainda chamam a atenção para a necessidade do pensar-fazer e do fazer-pensar — duas ações essenciais para se engajar na de(s)colonialidade. Ainda que a matriz colonial de poder não seja mais controlada pelas antigas metrópoles, ela transforma aspectos da vida, em especial na colonialidade da política, da economia e do poder militar e na colonialidade dos três pilares do ser indivíduo no mundo: racismo, sexismo e naturalização da vida e da permanente regeneração dos vivos. Tanto a colonialidade quanto o colonialismo

---

<sup>111</sup> Ainda que, de acordo com Aníbal Quijano, o termo colonialidade tenha tomado forma com base na situação das antigas colônias da América Latina no final da Guerra Fria (MIGNOLO, 2002; MIGNOLO; WALSH, 2018), o segundo aspecto tem, aparentemente, uma ligação mais direta com a situação da África por conta do uso (e da prática) dos termos Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo.

<sup>112</sup> No original: “The genealogies of decolonial thinking and doing (across the spectrums of gender and race) have always marched parallel to the global predatory advance of modernity/coloniality.” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 08).

têm em comum as relações de poder, em que o elemento externo é o mais forte do ponto de vista da violência. (MIGNOLO; WALSH, 2018, *passim*). Se nas Américas tivemos as relações de conquistador e conquistado, na África, tivemos o uso dos termos colonizador e colonizado. A subjugação pela força foi igualmente imposta, ainda que não de forma igual.

Mesmo que a de(s)colonialidade e o pós-colonialismo enquanto áreas de pensamento e estudo do indivíduo no mundo se preocupem com questões de raça, gênero, relações de poder, ou seja, estejam ocupados com aspectos similares, os espaços e locais (conforme TUAN, 2013; 2012) são América Latina e África. A atitude de(s)colonial tem muitos aspectos em comum com o pan-africanismo proposto por W. E. B. Du Bois, como já apontado. No entanto, a decolonialidade se coloca de forma diferente do pós-colonialismo na medida em que se propõe a pensar *com* os indivíduos e não simplesmente *sobre* os indivíduos acerca de relações, lutas, conhecimento, fazeres e pensamentos. Ela precisa acontecer dentro do indivíduo e da comunidade e de dentro do indivíduo e da comunidade para fora<sup>113</sup>, em relações horizontais; e não de fora da comunidade, vindas da academia, por exemplo, em clara verticalidade. Conceitos como dentro e fora, centro e periferia são metáforas duplas que contam mais sobre os lugares de enunciação do que sobre a ontologia do mundo.

Dentro da colonialidade do poder, da subalternização do conhecimento, e da diferença colonial, o que há são diferentes vozes, falas, histórias sendo contadas; algumas apenas foram silenciadas, subjogadas por muito tempo. Essa compreensão encontra eco na obra de Charlotte Galves; Helder Garmes e

---

<sup>113</sup> Os autores propõe o uso dos termos “casa adentro” (*in house*) e “casa afuera” (*out of house*) (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 85). A relação é clara com a proposta apresentada anteriormente acerca das sociedades africanas serem no mínimo diglósicas. (ASHCROFT et al, 1989).

Fernando Rosa Ribeiro (2009) que analisa pontos de contato entre África e Brasil, da perspectiva de ex-colônias portuguesas. Os autores afirmam, por exemplo, que “poder e falta de poder não são categorias unitárias, imutáveis e absolutas. A linguagem e o discurso, em última instância, a literatura, mantém abertas as múltiplas possibilidades dos significados de subalternidade e dominação.” (2009, p. 89) E ainda: “[o] efeito emancipador de libertação de racionalidades (ditas) locais ficará, portanto, expresso na dispersão de outros centros e vozes, que vincariam a face ominosa e insustentável das hierarquias e da condição de subalternização.” (acréscimo meu, p. 91).

A de(s)colonialidade se propõe a ser prática e não teórica; uma das possibilidades dessa prática é recontar histórias já conhecidas (MIGNOLO, 2012), revisitar a ordem mundial geopolítica. É, como Quijano já havia apontado e aparece recuperado por Mignolo (2012) e Mignolo e Walsh (2018), uma questão de de(s)colonialidade e não de descolonização. E é por conta disso que entendo que Thiong’o avança para além de limites pós-coloniais em sua produção.

Ainda que a de(s)colonialidade deva iniciar em cada indivíduo, ela se dá no coletivo. E a decolonialidade ou descolonização que Thiong’o defende em seus ensaios parece apontar para um processo que lhe custou ter que passar por quatro etapas distintas, a saber:

	Etapa	Concepção de sentido	Prática
1.	Seguindo com a	Não há reconhecimento de que a	Estudo e assimilação da língua do

	corrente	de(s)colonização necessária.	seja colonizador (inglês); produção artística nessa língua para “fazer parte”.
2.	Reforma suave	Não há reconhecimento de que a de(s)colonização seja necessária, mas há a prática de ações de de(s)colonização.	Escrita na língua materna. Negociação de sentidos na produção; busca de equilíbrio na produção em duas línguas (a do colonizador e a do colonizado).
3.	Reforma radical (ou “criando presas”)	Reconhecimento de que a de(s)colonização se faz necessária.	Escrita de manifesto pela abolição do Departamento de Literaturas Inglesas em uma universidade africana. Rejeição de práticas ditas coloniais.
4.	Depois da reforma	Desmantelamento da mentalidade colonizada.	Produção artística em quicuío; manutenção da produção acadêmica em inglês.

TABELA 1 – A DESCOLONIZAÇÃO DE NGŪGĨ WA THING’O.

FONTE: A AUTORA, 2020.

De acordo com essa compreensão, inspirada na necessidade central da de(s)colonialidade, qual seja, de “*an other thinking*” — um outro pensamento —, verifica-se que o autor passou pelos estágios pontuados. No início, aproveitou as oportunidades de aprendizado de inglês e de inserção no meio acadêmico e tomou

a língua do colonizador para si, como se fosse sua, para sua escrita e expressão oral, para seu desenvolvimento como indivíduo em contexto colonial; em seguida, começou a produzir artisticamente em inglês e quicuío, como se quisesse fazer parte de ambos os contextos; metaforicamente falando, como se quisesse fazer parte da manada de elefantes e desse outro grupo em outro espaço (constituído pela língua do colonizador), ainda por ser definido, mas assumidamente híbrido. Na sequência, houve a tomada de conscientização sobre a necessidade de descolonizar a mente e a escrita, com apoio — ou seja, o fazer coletivo — de um manifesto contra o ensino de literatura inglesa em detrimento de literaturas africanas. Esse processo, para que sua mente pudesse ser de(s)colonizada, foi longo e lhe custou muitas decisões, dentre as quais, a retomada da escrita em quicuío, sua língua materna, e o seu reposicionamento como porta-voz ao querer contar aos seus concidadãos o que viveu e, quem sabe, manter viva com eles a tradição quicuío (queniana, africana). Agora, o intelectual pós-colonial circula em diferentes línguas, pois já experimentou diferentes mentalidades, entabulou diálogos com diferentes autoridades; pode construir pontes.

Se considerarmos a caracterização do nativo intelectual, conforme apresentada anteriormente por Fanon (2013; 2008), percebemos que as três etapas ainda constam desse quadro. O elemento que, no meu entender, faz com que Thiong'o se sobressaia é o segundo, da reforma suave, quando ainda parece não haver o reconhecimento de que a de(s)colonização seja necessária, ainda que haja práticas de ações de descolonização, como, por exemplo, a escrita (ou o retorno da escrita) na língua materna, com negociação de sentidos na produção. É um movimento que se inicia lento, e pode se manter por um longo período, mas que mostra que Thiong'o, por exemplo, nunca pretendeu se tornar o outro (branco, europeu, intelectual), mas que soube aproveitar as adversidades (soube se camuflar na "selva"?) e torná-las oportunidades de crescimento pessoal e intelectual de forma a garantir uma reforma mais radical em diferentes esferas,

sejam elas a linguística, a política, a cultural etc em sua nação de origem. Ainda, só nos cabe ponderar a diferença que Thiong'o teria feito no sistema educacional queniano tivesse sido, por exemplo, convidado a pensar um plano educacional nacional para o país em vez de ter sido preso e posteriormente exilado. O paralelo com o educador e filósofo brasileiro Paulo Freire é inevitável, uma vez que ambos defendiam a educação para os menos favorecidos, cada um a sua maneira.

As teorias viajam, chegam a novos lugares e são transformadas, transculturadas (MIGNOLO, 2012). E o que acontece quando chegam a lugares onde o legado colonial ainda está na memória de estudiosos e intelectuais? questiona Walter Mignolo (2012). É possível que sejam percebidas como novas formas de colonização, muito mais do que ferramentas para iluminar a inteligência existente nesses lugares, ou revelar uma realidade que não teria sido percebida caso não houvesse esse par de lentes de teoria acrescentado à equação. Seria um novo colonialismo? Um pós pós-colonialismo?

Thiong'o chama atenção para o fato de que o próprio termo pós-colonialismo, normalmente atribuído à sua produção, não é um conceito fácil de ser definido.

O termo pós-colonial, no entanto, é problemático, apesar de seu uso generalizado como descrição e teoria. Como periodização, ele suscita mais perguntas que respostas. A periodização de qualquer maneira, em ciência ou em história, como Tim Reiss nos avisou, é marcada por histórias, geografias, ideologias, e perspectivas conflitantes, dependendo de quem — onde, quando e como — está estabelecendo os marcadores diferenciadores de eventos e de tempo. No entanto, a periodização do pós-colonial é ainda mais intangível como marcador definido. Ela pode se referir ao período

logo após o ato e o fato da colonização. O período colonial que segue o ato também é pós-colonial? Podemos então ter um colonialismo pós-colonial? Isto levanta o espectro de numerosos *pós*. Ou o termo se refere exclusivamente ao período após a ruptura com a Europa imperialista, a era da independência, considerando o fim formal do colonialismo, o pós-fim do colonialismo? (THIONG'O, 2012, *Capítulo 3*).<sup>114</sup>

### 3.5. NEO (PÓS-)COLONIALISMO

Ainda que muitas das produções de Ngũgĩ wa Thiong'o estejam sendo escritas e divulgadas em quicuío, o autor mantém publicações em língua inglesa, sejam ensaios, palestras ou outros, como já informado. É possível perceber nessa escolha a determinação em se manter comunicável tanto com seus compatriotas quanto com aqueles que o acolheram, academicamente falando em especial (NICHOLLS, 2010). Tal atitude, no entanto, pode ser entendida como sendo neocolonial, ou um novo pós-colonialismo.

---

<sup>114</sup> Tomo a liberdade de, a partir deste ponto da tese, fazer uso, quando necessário, de excertos do ensaio, sem referenciar a página do original, posto que a sua tradução encontra-se nos anexos (ANEXO 2). Indicarei o capítulo, no entanto, de forma a facilitar a localização dos trechos.

Para Lawrence Venuti (2002), por exemplo, a grande quantidade de traduções de documentos de toda ordem, sejam eles contratos comerciais, manuais de instruções, ou livros, entre outros, é uma atitude que faz parte de projetos neocoloniais.

A funcionalidade da tradução se verifica igualmente nas iniciativas produzidas a partir das posições subordinadas, algumas direcionadas contra o império, outras em cumplicidade com um capital globalizado. As traduções de textos estrangeiros [por exemplo, de Du Bois e Fanon] contribuíram para o nacionalismo militante de movimentos anticoloniais. [...] Em países em desenvolvimento, as traduções têm desempenhado um papel crucial no enriquecimento das línguas e literaturas autóctones, incentivando a leitura e a publicação. Para as culturas orais, as traduções representam os primeiros livros. (VENUTI, 2002, p. 298, acréscimos meus).

O estudioso continua o seu argumento apontando que, em países em desenvolvimento, a tradução modela imagens dos Outros<sup>115</sup> hegemônicos de públicos-leitores específicos e deles próprios que podem tanto clamar por submissão, colaboração, ou resistência, que podem assimilar os valores estrangeiros dominantes com a aprovação ou aquiescência (em contextos de

---

<sup>115</sup> Neste trabalho adoto a compreensão de que o “eu” é quem vê de fora e o “outro” é quem é visto, observado, postura semelhante àquela adotada por Jair Ramos Braga Filho (2014) em sua tese sobre poéticas da alteridade africana, na qual um dos autores analisados foi justamente Thiong’o.

conhecimento, fé e comércio, por exemplo) ou revê-los criticamente para criar autoimagens domésticas de oposição. Ou seja, a tradução pode produzir essa gama de efeitos possíveis em culturas subalternas porque a domesticação cultural não origina necessariamente um processo de formação de identidade que seja homogeneizador. (VENUTI, 2002).

Thiong'o (2012) também se mostra consciente do conceito, e o coloca em cotejo com o termo pós-colonial. Ele escreve:

Há outras preocupações: por exemplo, a de que o termo *pós-colonial* dê a impressão de que o colonialismo, seu conteúdo e sua forma, é algo do passado. Quando dou aulas sobre teorias pós-coloniais e narrativas, sempre dedico um seminário ao neo-no-pós do pós-colonialismo. O neocolonialismo não é simplesmente a continuação do colonial, mas carrega o sentido de continuidade das estruturas coloniais em formas políticas modificadas. Ele também aumenta a possibilidade de um país que não foi uma colônia ser dominado de uma forma que apresente todas as características do neocolonial, por exemplo, as nações do Leste Europeu em relação a seus parceiros dominantes do ocidente; ou a possibilidade de relações neocoloniais serem desenvolvidas não com os antigos poderes coloniais, mas com os novos — por exemplo, o relacionamento colonial da América Latina com a Europa mudando para relacionamentos neocoloniais com o norte mais poderoso. O neocolonial é um importante fator definidor, apesar de não ser necessariamente o único, do pós-colonialismo. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 3*).

E, por conta disso, também afirma que “está claro que a globalidade tanto quanto a colonialidade são características constantes no pós-colonial, mesmo quando o termo se refere exclusivamente àquelas sociedades e povos impactados

pelo colonialismo imperial.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 3*). Nessa postura ele se encontra em diálogo com a decolonialidade e seus pressupostos. Além disso, Thiong’o indica a existência de relações de poder estabelecidas entre diferentes nações no contexto atual, de globalidade. E para tratarmos de globalidade, precisamos definir o que é global e o que é local.

### 3.6. POR UMA LITERATURA GLOCALIZADA

Quando a produção de Thiong’o é exposta como um leque e lida tendo seu contexto de produção e de publicação no horizonte, vemos que uma leitura simples e simplificada não pode mais acontecer. A ideia de que podemos ler a produção literária do autor como representação local, com repercussão local, apenas por ser produzida agora em sua língua materna, já não mais se sustenta.

É possível que essa percepção se coloque de forma mais clara para o leitor de seus ensaios. No entanto, ela está presente também em seus primeiros romances em língua inglesa, tanto quanto nos demais escritos. De que outra forma ler uma peça de teatro escrita em quicuio para ser dramatizada por trabalhadores, senão com o par de lentes da contestação com repercussões que extrapolam as fronteiras geográficas de um Quênia subjugado, onde escrever na língua das tribos ancestrais pode ser um ato de transgressão?

Ao fazer tal manifesto, podemos entender a produção do autor como representativa do que o sociólogo inglês Ronald Robertson chama de *glocal*

(ROBERTSON, 1999; 1994). Fazemos a compreensão do termo para entender a linha de raciocínio pretendida. De acordo com o pesquisador português Nelson Lourenço, o termo glocal é de uso corrente, e sua primeira referência remete aos anos de 1980. “O conceito foi inicialmente construído a partir do vocábulo japonês *dochakuka* que originalmente se referia à adaptação das novas técnicas agrícolas às condições locais de produção.” (2014, p. 18). O termo foi logo vulgarizado no mundo dos negócios e seu sentido mais comum passou a ser o de um produto ou serviço concebido e distribuído globalmente, mas adaptado aos hábitos e costumes de um determinado local. Para que acontecesse tal adaptação, era necessário que termos (e práticas) como global e local já fossem de uso corrente. Assim como o termo globalização, usado para explicar mudanças sociais, econômicas e culturais em diferentes sociedades ao redor do mundo.

Um dos teóricos a fazer uso do termo globalização foi o sociólogo Anthony Giddens (1995; 1984) em seus estudos sobre modernidade e a impossibilidade de tratar o termo sociedade como sinônimo de modernidade. Giddens definia globalização como “a intensificação das relações sociais à escala mundial, relações que ligam localidades de tal maneira que as ocorrências locais são moldadas por acontecimentos que se dão a muitos quilômetros de distância.” (1995, p. 52). Como se a globalização fosse o processo dialético entre o global e o local. A globalização não seria o fim do que é local, mas é certamente uma consequência da modernidade.

Já Roland Robertson, teórico mais conhecido quando o assunto é globalização, argumenta que a combinação globalização-modernidade é um resultado processual e temporal (LOURENÇO, 2014). Tal constatação leva à uma compreensão deturpada de que a sequência lógica seria uma homogeneização cultural, uma espécie de asfixia do que é local. Nesse sentido, Robertson sugere o uso do termo *glocalização* e o define como um processo em que local e global se entrosam para constituir o que vai ser chamado de *glocal* (1999; 1994). Ainda, para

o teórico a noção de local e de localidade pode se referir a realidades socialmente construídas — como seria, no caso de Thiong'o, o sentimento de pertencimento à etnia quicuio ainda que não resida mais na terra de seus ancestrais— ou a uma realidade concreta. Para Robertson, grande parte dos fenômenos que são considerados como locais existe em função de movimentos da globalização, feitas de cima ou de fora (ROBERTSON, 1999).

Em última instância, Robertson propõe ofuscar as fronteiras existentes entre local e global, uma vez que, para ele o local foi globalizado, e o global foi localizado (ROBERTSON, 1994). Em certa medida, exatamente o que aconteceu com a produção artística de Ngũgĩ wa Thiong'o.

Negar a tradição das línguas das diferentes etnias africanas significa não reconhecer um passado estabelecido, que deu origem àquele continente. Abraçar a língua do (ex) colonizador ainda é garantia de circulação no cenário mundial<sup>116</sup>. Como bem coloca Rodrigues: “[p]ode parecer evidente, mas vale repetir: o “civilizado” é constituído como tal na medida em que uma categoria simetricamente oposta, nesse caso, o primitivo, é ideologicamente produzido.” (2011b, p. 47). Como sobreviver? Uma das estratégias parece ser a de borrar os limites e, de certa maneira, tornar o local em global, e o global em local. Ainda, se a prática corrente no global colonial era a de dividir para conquistar, a do local ex-colonial pode ser a de unir para resistir. E essa prática de borrar os limites encontra possibilidade emancipatória no espaço literário (GALVES; GARMES; RIBEIRO, 2009).

---

<sup>116</sup> ... e mesmo no cenário local. As informações que circulam no Quênia são disponibilizadas em inglês por 4 jornais de circulação diária (*The Daily News*, *The Standard*, *The Kenya Times* e *The People*) e apenas um em suaíle (*Taifa Leo*), além de poucas publicações de frequência irregular nas línguas luo, kamba, quicuio, taita e suaíle. Os 5 canais de televisão usam a língua inglesa para transmissão, e há poucos noticiários em suaíle. Em linhas gerais, o inglês é a língua dominante da mídia e, como bem coloca o autor Paul Musau, a mídia no Quênia parece servir uma elite que fala inglês e que reside predominantemente em centros urbanos. (MUSAU, 2004).

É altamente sintomático que para dar conta dos acontecimentos, intervenções, mudanças na paisagem e no respirar de sociedades africanas inteiras a voz<sup>117</sup> não possa mais ser usada para ser ouvida. A tradição oral de narrar a história de formação do universo e dos diferentes povos do planeta ainda persiste, mas está muito mais tímida, se sustentando em pernas frágeis. Ela aparece eventualmente no registro escrito, repetida e reformulada, simplificada por vezes, de forma a não ser esquecida. O escritor africano faz, agora, uso de outras ferramentas para poder registrar sua história, suas mazelas e suas crenças: as línguas que estuda e domina, incluindo a do antigo colonizador, e a capacidade de cruzar fronteiras por terra, papel e água para dar a conhecer sobre esses feitos. No capítulo 3 tratarei de uma dessas ferramentas, qual seja, a tradução, que permite esse “cruzar de fronteiras” de forma mais pontual. O objetivo é marcar o projeto que me guiou em minha empreitada de dar nova voz a duas obras de Thiong’o, traduzindo-as para a língua portuguesa.

---

<sup>117</sup> Para uma referência que estabelece cotejo entre Brasil e África nesse quesito consultar: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. (Orgs.). **África-Brasil: Caminhos da Língua Portuguesa**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

#### 4. **CAPÍTULO 3** —“*NI MEBWAGA CHUMVI NYINGI*” — OU OS IMBRICAMENTOS DA TRADUÇÃO

Alguns tradutores e formadores de tradutores defendem que há um elenco de habilidades e competências imprescindíveis para a realização de uma tradução adequada (PYM, 2013, 2009; NORD, 2016; 2000; 1997). Dentre essas, e para citar apenas algumas, estão: competência linguística, competência cultural, competência intercultural e competência de pesquisa, além de conhecimento profissional e sobre recursos (PYM, 2013; NORD, 2000, 1997). Perpassando todas essas competências está a habilidade crítica do tradutor.

O teórico francês Antoine Berman (2002; 1984) reconhece o estatuto crítico da tradução colocando a Crítica com “C” maiúsculo, no sentido de a tradução ser prática produtora de significados. Sua abordagem nos Estudos da Tradução, portanto, é entendida como sendo descritiva e não normativa. O tradutor Mauricio Cardozo, em seu texto “O significado da diferença: a dimensão crítica da noção de projeto de tradução literária” (2009), segue caminho semelhante quando afirma que

a prática de tradução não pode mais ser entendida como uma simples atividade mecânica de substituição linguística, mas, sim, como propõe o teórico francês Antoine Berman, como uma “atividade de ordem crítica”. Por sua vez, a crítica de tradução passaria a ser entendida como “a crítica de um trabalho que já é, por si só, resultado de uma atividade de ordem crítica.” (CARDOZO, 2009, p. 103, destaques no original).

Como enfatiza Cardozo, compreender a tradução enquanto prática produtora de significados permite reconhecer o tradutor enquanto sujeito dessa prática e a tradução como uma atividade de ordem crítica (ibid., p. 103). Ao se entender a tradução dessa forma, não faz sentido pensar em crítica como sendo apenas um cotejo entre original e tradução para, a partir disso, realizar um levantamento das semelhanças e diferenças. Muito menos adotar uma postura normativa de tradução que indique perdas e ganhos, por exemplo. Sendo assim,

à crítica de tradução caberia [...] depreender, da leitura da própria tradução, bem como do cruzamento de toda a sorte de informações de que se puder valer, o movimento crítico que, de seu ponto de vista, seria constitutivo de um *projeto de tradução*, ou seja: a matriz crítica, o conjunto de decisões que possa ter orientado a proposta de tradução em questão. (CARDOZO, 2009, p. 109, grifos do autor).

Tendo no horizonte essa noção de “projeto de tradução”, um de meus objetivos foi realizar a leitura crítica da obra de Ngũgĩ wa Thiong’o buscando delinear qual seria o procedimento de tradução a ser adotado para guiar minhas decisões. No entanto, conforme ressalta Cardozo (2009), nem sempre um projeto de tradução apresenta-se sistematizado como tal, como na forma de um prefácio, por exemplo. Ainda, nem sempre é possível termos um procedimento infalível guiando as ações, ou escolhas tradutórias.

Optei, pois, por uma postura que abrisse caminho para outras possibilidades. Ainda assim, tive um projeto de tradução a me motivar e nortear, e

esse foi fundado e orientado para a função do texto do autor queniano<sup>118</sup>. Para isso, me apoiei nos estudos de Christiane Nord (2016), considerando que a proposta da autora é bem didática. Nord (2016) defende uma perspectiva funcionalista da tradução, na qual a situação comunicativa e os fatores culturais são o que contribuem, em última análise, para definir a adequação do texto-alvo (a tradução). Segundo esse princípio, é possível legitimar algumas das estratégias seguidas por um tradutor com o intuito de atingir o seu propósito. Esse “propósito” refere-se ao escopo da tradução, segundo a *Skopostheorie* (Teoria do Escopo) de Katharina Reiss e Hans Vermeer (1996) — teóricos que inspiraram a proposta didática de Nord — na qual toda tradução, enquanto ação, é realizada para um propósito específico e necessariamente possui um objetivo (o escopo), que orienta e justifica as ações do tradutor (decisões tradutórias), auxiliando-o, inclusive, a determinar os níveis de preservação e adaptação do texto-alvo em relação ao texto-fonte.

#### 4.1. ESTUDOS DESCRITIVOS DA TRADUÇÃO

---

<sup>118</sup> Por conta disso, nos capítulos 4 desta tese, onde trato do romance, e 5, onde apresento um estatuto teórico do gênero ensaio para então falar do ensaio do autor queniano especificamente, eu faço observações mais particulares nesse sentido.

Na grande área dos Estudos da Tradução, e em concordância com o mapa proposto por James Stratton Holmes (1988) — tradutor e estudioso de tradução que sistematizou a referida área e sugeriu o termo — as explicações que forneço para as escolhas tradutórias que fiz fazem com que essa tese tenha cunho descritivista e empírica, e não prescritivista, pois não tem o objetivo de prescrever normas segundo as quais os referidos romance e ensaio deveriam ser traduzidos. Entendo que é necessário que haja uma percepção da tradução como comunicação primariamente intercultural, algo que Holmes defende em seu artigo *The Name and Nature of Translation Studies* (1988) — texto basilar nos Estudos Descritivos da Tradução.

Holmes (1988) defende uma visão mais abrangente dos Estudos da Tradução, buscando constituir um campo de saber que se pretendia multidisciplinar e multidimensional, que descrevesse fenômenos particulares com base na experiência do tradutor e estabelecesse princípios gerais para explicar esses fenômenos. Para ele, os estudos da tradução descritiva podem ser divididos em três focos distintos: a) orientado para o produto; b) orientado para a função; e c) orientado para o processo. A primeira dessas categorias se debruça sobre traduções existentes e faz descrição centrada no texto da tradução, primeiramente. Na sequência, pode comparar essa tradução com outras existentes, tanto de uma língua apenas, como em várias. Já as traduções orientadas para a função se centram mais no estudo da função do texto na situação sociocultural do contexto em que a tradução é feita, muito mais do que no texto propriamente dito. Algumas das questões a que esse tipo de abordagem costuma responder são: quais textos foram ou não traduzidos em uma determinada época ou lugar, e que influências foram exercidas como consequência. A terceira categoria é orientada para o processo ou ato da tradução propriamente dita. Está mais preocupada com os processos mentais que acontecem com o tradutor e pressupõe um trabalho feito em laboratório de forma a identificar e mensurar determinadas estratégias de ação

do profissional em ação. A minha abordagem se centra muito mais na segunda dessas categorias e, por seu caráter empírico, se propõe a ser parcial e específica em seu escopo.

Ainda para Holmes as chamadas teorias de tradução parcial podem ser agrupadas em seis grupos, a saber, e de forma bem didática: a) teorias de tradução restritas ao meio (realizadas por pessoas, computadores ou uma combinação de ambos) podendo ser traduções do registro oral ou escrito; b) teorias restritas à área (restritas às línguas e/ou culturas envolvidas); c) teorias restritas a categorias ou níveis linguísticos (palavras, sentenças, texto); d) teorias restritas ao tipo de texto ou de discurso (textos literários e científicos, por exemplo; no entanto, ainda não há uma teoria formal para aplicar à tradução de diferentes textos, mensagens ou tipos de discursos); e) teorias restritas ao tempo (da tradução de textos contemporâneos ou antigos); e, por fim, f) teorias restritas a um dado problema (que se debruçam sobre questões como a tradução de metáforas, por exemplo) (HOLMES, 1988, *passim*).

As contribuições de Holmes (1988) repercutiram em muitas das teorias da tradução mais recentes e possibilitaram a inclusão de formas de tradução que costumavam ser excluídas dos estudos dentro da área, como a tradução audiovisual. Dentre essas teorias encontram-se a abordagem descritivista de Gideon Toury, o Funcionalismo de Christiane Nord e a *Skopostheorie* (ou Teoria do Escopo) de Katharina Reiss e Hans Vermeer. Entendo que minha proposta de tradução e crítica se propõe descritivista, orientada para a função, empírica e parcial em seu escopo. É preciso, ainda, entender o conceito de tradução funcional, conforme contribuições de Christiane Nord (2016; 1997).

Em seu livro *Translating as a Purposeful Activity* (1997), a autora contextualiza e descreve a chamada abordagem funcionalista, que se opõe às tradicionais abordagens linguísticas da tradução. A pesquisadora explica que, enquanto os estudiosos da tradução que adotavam perspectivas calcadas no

conceito de equivalência exigiam que o texto-alvo mantivesse as características do texto-fonte (ou original) — e consideravam quaisquer traduções que não buscassem ser o mais fiéis possíveis ao texto-fonte como “não-traduções” —, uma abordagem funcionalista deveria se concentrar “na função ou funções dos textos e das traduções”, já que *funcionalismo* é “um termo amplo para várias teorias que abordam a tradução dessa maneira” (p. 01)<sup>119</sup>.

Uma das abordagens que mais contribuiu com a visão funcionalista da tradução foi a *Skopostheorie* de Katharina Reiss e Hans Vermeer (1996; VERMEER, 1989), à qual Nord dedica uma seção inteira em seu livro. Ao abordar os pressupostos da *Skopostheorie*, a autora afirma:

O que o tradutor pode fazer, e deve fazer, é produzir um texto que seja no mínimo propenso a significar algo para os receptores da cultura-alvo. [...] Isso significa que o receptor deve ser capaz de entender o texto; o texto deve fazer sentido na cultura e situação comunicativa em que é recebido (cf. Pöchhacker 1995: 34). Uma interação comunicativa pode ser considerada bem-sucedida apenas se os receptores a interpretam como sendo suficientemente coerente com a sua situação. (1997, p. 32).<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> No original: “on the function or functions of texts and translations” e “a broad term for various theories that approach translation in this way.” (NORD, 1997, p. 01).

<sup>120</sup> No original: “What the translator can do, and should do, is to produce a text that is at least likely to be meaningful to target-culture receivers. [...] This means the receiver should be able to understand

## 4.2. DEFININDO A SKOPOSTHEORIE

A *Skopostheorie*, originalmente proposta pelo estudioso alemão Hans J. Vermeer em 1978, foi mais tarde vinculada aos pressupostos funcionais de Katharina Reiss. Juntos, os autores publicaram o livro *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* — traduzido do alemão para o inglês por Nord — com o objetivo de explicar a teoria. A palavra *skopos* vem do grego *skopós*, que significa “observador” e, mais tarde ganha o sentido de “alvo” e, por extensão, “objetivo”; os autores a empregam para se referirem à função que é proposta para a tradução.

Reiss e Vermeer (1996) assinalam que toda ação possui um objetivo. Portanto, uma vez que a tradução também é um tipo de ação, seu objetivo (ou *skopos*) deve ser considerado. Para que o tradutor possa alcançar um resultado satisfatório, é preciso que tome como ponto de partida o objetivo em questão, previamente acordado com o cliente que o encarregou da tradução. Assim sendo, o *skopos* serviria não apenas para guiar, mas também para justificar as escolhas do

---

it; it should make sense in the communicative situation and culture in which it is received (cf. Pöchhacker 1995: 34). A communicative interaction can only be regarded as successful if the receivers interpret it as being sufficiently coherent with their situation.” (NORD, 1997, p. 32).

tradutor durante o processo tradutório. Os autores também fazem questão de salientar que consideram a tradução (ou ação translatória) como sendo não apenas uma transferência linguística, mas também uma transferência cultural.

No texto "*Skopos and commission in translational action*", que se encontra no livro *The Translation Studies Reader*, organizado por Venuti (2000), Vermeer (1989) discorre sobre alguns outros aspectos da *Skopostheorie* e declara que o ato de meramente transpor o texto original para outra língua não é capaz de resultar em uma tradução que seja proveitosa para a cultura-alvo, cujo contexto é o que define, em última instância, a adequação do texto que foi traduzido. Isso significa que o texto-fonte e sua tradução (texto-alvo) podem apresentar diferenças em variados graus, tanto em conteúdo quanto nos objetivos pretendidos para cada um.

Um equívoco comum quando se trata da *Skopostheorie* é considerar que o texto-alvo *não* deve possuir o mesmo objetivo do texto-fonte, ou não deve tentar ser o mais fiel possível ao texto-fonte, quando, na realidade, essas são possibilidades viáveis. Vermeer afirma que seguir o *skopos* da tradução não significa obrigatoriamente ter que adaptar o texto à cultura-alvo, apenas que o tradutor *pode* fazê-lo, caso assim peça seu *skopos*. Além disso, ainda que se espere na *Skopostheorie* que a tradução seja coerente com a situação de seu receptor, também se espera que possua algum nível de relação com o texto-fonte. Essa relação é chamada por Vermeer (1989) de "coerência intertextual", e a forma que assume depende tanto da interpretação do texto-fonte feita pelo tradutor quanto do *skopos* da tradução.

### 4.3. A PROPOSTA DE NORD

É sabido que antes de traduzir um texto, o tradutor deve analisá-lo de forma abrangente, recorrendo a modelos de análise de acordo com a área do referido texto, principalmente porque finalidades diferentes demandam abordagens diferentes. Considerando que a tradução realizada foi de textos literários, nada mais adequado do que recorrer aos estudos literários para encontrar esses modelos. São os aportes fornecidos pela teoria da literatura e da crítica literária que deram o pavimento — o “caminho das pedras” — necessário para o trabalho apresentado em parte dos capítulos 4 e 5 dessa tese. A outra parte foi fornecida pelos estudos da tradução.

Além de referências específicas para explicar a tradução de forma mais abrangente (HOLMES, 1988), e de referencial específico para a compreensão da prática da tradução pós-colonial (BASSNETT; TRIVEDI, 2002, TYMOCZKO, 2010a, 2002), ainda faltava um “modelo de análise textual orientado para a tradução” (NORD, 2016), modelo esse que desse conta dos elementos e componentes essenciais do processo de ação tradutória, quais sejam: produtor do texto-fonte, emissor do texto-fonte, texto-fonte, receptor do texto fonte, iniciador, tradutor, texto alvo, receptor do texto alvo, justamente o modelo proposto por Christiane Nord (2016) e que será esmiuçado na sequência.

Preciso deixar claro que não entendo que as obras que traduzi de Ngũgĩ wa Thiong’o foram produzidas especificamente como texto-fonte, ou seja, apenas para tradução. Ainda assim, entendo que o autor foi o produtor do texto-fonte e seu emissor e defendo que tal compreensão parte do fato de Thiong’o ter usado a língua inglesa para a escrita. Os textos-fonte — o ensaio e o romance — foram

procurados por mim como leitora e, nessa equação, ao proceder com a tradução, me coloquei como a receptora dos textos-alvo. Ainda, e por vislumbrar o desafio de traduzir texto literário como texto técnico, me coloquei como iniciadora e tradutora dos textos-fonte, sendo, portanto, quem determinaria o curso da tradução. Faltava a produção dos textos-alvo (as traduções em si) e a materialização de um receptor. Esse último encontrava-se no horizonte, durante o processo todo, e foi o leitor brasileiro de ficção contemporânea para o romance e o leitor de ensaio argumentativo, especialmente na academia.

De acordo com Nord, “[d]o ponto de vista do emissor, o tradutor pode ser comparado a um escritor-fantasma, que produz um texto a pedido e para o uso de outrem.” (2016, p. 31). Essa consciência, no entanto, só se formou para mim a partir da leitura e da intervenção do meu orientador, que agiu como editor e revisor dos textos traduzidos. Por que isso ocorreu apenas mais tarde? Tenho em mente que foi por conta do desconhecimento em relação a um propósito para além da academia, que deveria nortear minhas escolhas.

De início, eu me encontrava tão apegada aos aspectos linguísticos do texto, com uma postura de reverência desmedida para com os originais, que optava por ignorar os eventuais problemas na redação que surgiam (no texto-fonte (TF) e que remanesciam no texto-alvo (TA)), por exemplo. Faltava que eu me posicionasse como “receptora crítica”, na compreensão do termo proposta por Nord, qual seja, a de alguém que estabelece “um filtro cultural entre o TF e o TA” (2016, p. 42) em consonância com a postura de Berman (2002; 1984) compartilhada por Cardozo (2009) — não poderia ser uma atividade de substituição linguística apenas. Faltava o estabelecimento de uma função prospectiva para o texto-alvo, para além da mera compreensão por mim, leitora primeira. E estava claro que a função dos textos não era exclusivamente de servirem para meu escrutínio enquanto redigia minha tese ou de serem traduções para a academia.

Alguns aspectos precisaram se manter presentes o tempo todo, e são elementos constitutivos do que seja fazer tradução. Um desses aspectos é a equivalência, entendida como a maior correspondência possível entre o texto-fonte e o texto-alvo (NORD, 2016). Além da necessidade de encontrar equivalentes, o quão fiel eu precisava ser na tradução? Eu precisava usar, por exemplo, os termos do texto-fonte na mesma sequência no texto-alvo de forma a poder argumentar que minha tradução era fiel ao original? Isso era ser fiel ao original? Quanta liberdade eu tinha, como acadêmica e tradutora com pouca experiência em tradução literária? E como autora de uma tradução, prospectando o mercado editorial? O equilíbrio entre esses aspectos é apontado como elemento de eternos debates nos estudos da tradução.

O acordo entre a fidelidade (traduzir fielmente o que está no texto) e servilismo (ser demasiadamente fiel), por um lado, e de liberdade (traduzir livremente) e excesso de autonomia (ser demasiadamente livre), por outro, é tido como critério para que uma versão “demasiada fiel” ou “demasiada livre” não [seja] equivalente e, portanto, não [possa] ser considerada como uma tradução em sentido estrito. (NORD, 2016, p. 51, destaques no original, alterações em colchetes minhas).

Em relação à equivalência, a autora salienta seu caráter ambíguo, mas sugere uma compreensão que adotei no meu trabalho, qual seja, como identidade de “sentido”, “valor” ou “efeito”, o que sugere que o texto-alvo deve reproduzir a interdependência dos fatores intratextuais (conteúdo e forma) e extratextuais (situacionais, e orientados ao receptor) (NORD, 2016). A busca pela equivalência

esteve presente desde a primeira versão das traduções, mas, certamente, ficou muito mais próxima no meu campo de visão a partir da revisão do texto. De acordo com Nord, “[...] traduções palavra por palavra e traduções literais ou traduções filológicas não são aceitas como traduções no sentido estrito da palavra, porque são demasiadamente fiéis na reprodução de alguns aspectos do original. Por outro lado, adaptações, traduções livres e paráfrases são consideradas igualmente inadmissíveis, uma vez que se afastam demais do texto fonte.” (2016, p. 53).

O que entendo agora é que na balança onde estavam os critérios que norteiam um bom trabalho de tradução (como produto) a fidelidade estava pesando mais do que a equivalência, no primeiro momento. Certamente a liberdade não foi um critério considerado, principalmente por minha pouca experiência com tradução literária.

Ainda, a partir do momento em que o cenário de produção das obras de Ngũgĩ wa Thiong’o se tornou mais claro, outra preocupação se materializou na balança: eu não poderia falsificar a intenção do autor (NORD, 2016). E seria lealdade um sinônimo possível para fidelidade? Nord esclarece:

[...] o tradutor está comprometido bilateralmente tanto com a situação do texto fonte como com a situação do texto alvo, e é responsável tanto pelo emissor do TF [...] quanto pelo receptor do TA. Essa responsabilidade é o que chamamos de “lealdade”. Lealdade é um princípio ético indispensável nas relações entre os seres humanos, que são parceiros de cooperação de um processo de comunicação. A fidelidade, por outro lado, é considerada uma relação mais ou menos técnica de semelhança entre dois textos. (NORD, 2016, p. 62-63).

Nesse sentido, e considerando todos esses aspectos, foi fundamental eu ter me proposto a realizar as traduções do romance e do ensaio *enquanto* pesquisava tanto sobre pressupostos teóricos para a contextualização da produção do autor quanto sobre pressupostos teóricos de estudos da tradução. Coloquei na prática o processo de tradução que é “um processo circular e recursivo que inclui um número indeterminado de retroalimentações e em que é possível, e até mesmo aconselhável, voltar a fases anteriores da análise.” (NORD, 2016, p. 65). Exatamente o que eu já realizava na prática com a tradução e versão de textos técnicos há mais de duas décadas. Por conta disso, minha suposição inicial de que o texto literário é também um texto técnico, para fins de tradução, se confirmou.

Na prática o processo circular se deu com a aplicação de três passos: análise, ou decodificação, compreensão dos textos-fonte; transferência (ou transcodificação) e síntese (recodificação). Na análise, realizei uma primeira leitura do ensaio e do romance com o objetivo de ter uma compreensão mais abrangente dos textos e identificar possíveis dificuldades tradutórias. Nesse momento, decidi que teria que fazer uso de notas explicativas para termos em suaíle, por exemplo, e, na minha compreensão, isso fazia parte do processo de transferência. Na sequência, enquanto realizava a segunda leitura do ensaio, que selecionei para traduzir por primeiro, dei mais atenção aos elementos estilísticos, gramaticais e semânticos do texto-fonte, de forma a entender o significado (tanto denotativo quanto conotativo) das informações, ao mesmo tempo em que realizava a primeira tradução. No entanto, o que percebi foi que fiquei muito presa na tentativa de ser fiel aos aspectos linguísticos. Após uma primeira revisão, adicionei a tentativa de encontrar equivalentes e ser leal à mensagem. Isso acontece na etapa da transferência (de acordo com NORD, 2016), na qual o significado da mensagem recebida precisa ser relacionado com a intenção da mensagem alvo. No terceiro passo, os elementos transferidos do texto-fonte foram reestruturados em um texto-

alvo em conformidade com as necessidades para uma boa recepção deste. Mais notas de rodapé, por exemplo, foram incluídas nessa etapa, de forma a recodificar as informações do texto-fonte.

Em linhas gerais, o que as propostas de Reiss e Vermeer (1996) e Nord (2016; 1997) contemplam é uma visão da tradução como comunicação não apenas entre duas línguas, mas entre duas culturas. O texto-alvo, ainda que constitua uma nova versão do texto-fonte, não irá pertencer ao contexto cultural do original, e, sim, a um sistema cultural distinto. Portanto, formular conclusões baseadas unicamente no texto-fonte, em sua situação de recepção, levaria apenas a novas prescrições dificilmente condizentes com a realidade de um processo tradutório. Para que se possa analisar se uma tradução funciona como tal em determinada cultura, e explicar como o faz, é necessário que o olhar de um possível pesquisador esteja direcionado, primordialmente, ao texto-fonte e seu contexto.

O que me colocou em uma situação relativamente confortável como tradutora, no meu entendimento, foi o fato de que eu não tinha um “cliente”, uma editora, por exemplo, com o qual tratar, nem mesmo um escopo externo e previamente colocado ao qual me adaptar. Isso me deu muita liberdade de escolha, e aumentou a responsabilidade com relação ao meu projeto de tradução. Alguém poderia afirmar que, ao fim e ao cabo, eu tinha um escopo a delimitar meu trabalho. Sendo esse o caso, certamente os termos “estrangeirização” e “domesticação”, conforme empregados por Venuti (1995) para designar escolhas tradutórias que ou mantêm elementos referentes à cultura-fonte, deixando claro que o texto em questão é algo estrangeiro (estrangeirização), ou adaptam referências da cultura-fonte a outras mais familiares ao receptor-alvo, ocultando grandes diferenças culturais (domesticação), serviriam de balizas para as escolhas tradutórias. De modo geral, devo dizer que optei pela estrangeirização quando da ocorrência de termos em línguas estrangeiras, em especial o suaíle. Tal escolha encontra

respaldo em teorias de tradução pós-colonial (BASSNETT; TRIVEDI, 2002), como será explicado na sequência.

Em relação à noção de equivalência em tradução, o linguista, e um dos pioneiros na área de teoria da tradução, Eugene Nida distingue duas formas: a equivalência formal, que consiste em verter de maneira mecânica a forma do original, e a equivalência dinâmica, que objetiva produzir o mesmo efeito do texto fonte na língua-alvo (NIDA, 1977; 1964; OUSTINOFF, 2011). Novamente, quando há questões culturais envolvidas a opção por uma equivalência dinâmica, priorizando o efeito, se sobrepõe.

Em concordância com essa necessidade de adequação de uma tradução por questões (neo)(pós)(de)coloniais, o tradutor brasileiro Paulo Henriques Britto (2016) resgata as contribuições de Holmes (1988) e ressalta que a chamada “virada cultural dos estudos da tradução não foi um fenômeno isolado, mas parte de um movimento geral ocorrido no campo das ciências humanas.” (2016, p. 20). Na área da literatura, houve o questionamento de alguns pressupostos básicos acerca do texto literário “em particular, a ideia de que o texto literário tem um sentido estável e único que pode ser determinado em caráter definitivo por meio de uma leitura cuidadosa.” (ibidem). O autor ainda discorre acerca de três posições que causam controvérsias entre estudiosos de tradução e tradutores.

Concordo com Britto (2016) quando ele defende que a) tradução literária e criação literária não são a mesma coisa (p. 33) e o faço movida pela constatação simples de que o trabalho que pretendia realizar, e que efetivamente realizei, foi de tradução, não de criação, principalmente por conta de vir em segunda posição (após o original). Já em relação ao conceito de b) fidelidade ao original ser de importância central na tradução, eu entendo o argumento que o autor coloca de que “é impossível que uma tradução seja *absolutamente* fiel a um original” (p. 36, grifo do autor). E eu pretendia, na minha ingenuidade, alcançar essa pretensa fidelidade, num primeiro momento. Ao realizar uma avaliação (subjetiva, sim,

mesmo assim avaliativa) de meu trabalho enquanto o realizava e após terminar a primeira versão das traduções, me deparei com o fato de que c) não só podemos como devemos avaliar criticamente as traduções feitas com certo grau de objetividade (p. 39), afinal, traduzir é “uma atividade pragmática” (p. 56). Foi por conta disso que busquei apoio na proposta de Nord (2016).

Ainda, creio ser central pensar na qualidade da tradução e nos aspectos que precisam ser considerados para dar conta dessa qualidade, ainda que o conceito seja abstrato, sem fronteiras claramente delimitadas e ausente nos modelos de avaliação de uma tradução (MELLINGER, 2018). Na questão da qualidade, a edição e a revisão são de suma importância. E, ainda que a edição e a revisão de um texto, seja ele literário ou não, se mostrem etapas necessárias especialmente nos trabalhos de tradução que incluem a máquina (MELLINGER, 2018; MOSSOP, 2010), essas etapas podem acontecer, e de fato aconteceram, em diferentes níveis e fases do processo de tradução de modo a otimizar tanto o processo quando o resultado.

Em relação à qualidade de uma tradução, o pesquisador Christopher Mellinger (2018) sugere três aspectos que podem ser levados em consideração quando da avaliação de um trabalho, a saber: adequação, cognição distribuída e saliência. Enquanto a adequação representa uma abordagem mais tradicional da qualidade de uma tradução, orientada para o produto, os dois últimos aspectos são mais pertinentes para a discussão das tarefas de edição e revisão durante o processo de tradução. (MELLINGER, 2018). Antes de definir os demais aspectos relativos à qualidade, é necessário distinguir as tarefas de edição e revisão, ainda que na maioria das vezes os termos sejam usados de maneira intercambiável.

“Como colocado pela ISO 17100<sup>121</sup>, o termo revisão se refere ocasionalmente à *edição bilíngue* [...] [já o termo] *edição* [é usado] para verificar uma tradução em confronto com o material da língua-fonte. O padrão ISO, no entanto, se refere a essa verificação bilíngue do texto-alvo em confronto com o conteúdo da língua-fonte como *revisão*.” (MELLINGER, 2018, p. 313, grifos no original, acréscimos meus)<sup>122</sup>. Para os objetivos desta tese, adotei a compreensão de que a edição de uma tradução envolve unicamente a revisão da língua-alvo usada em um texto traduzido (MOSSOP, 2010; ISO 17100), e a revisão envolve a verificação da versão em língua-alvo de um texto em comparação com o texto na língua-fonte (MOSSOP, 2010; ISO 17100). Ainda, “o revisor está em uma posição de avaliar a tradução. Padrões e praticantes frequentemente caracterizam o revisor como um tradutor mais experiente que possui os requisitos linguísticos e conhecimento específico do domínio para identificar *interpretações equivocadas* e infelicidades no esboço da tradução.” (MELLINGER, 2018, p. 318-319, grifos no original)<sup>123</sup>. A autorrevisão é o procedimento híbrido de uso tanto da edição quanto da revisão pelo próprio tradutor durante o seu trabalho.

---

<sup>121</sup> O padrão de avaliação ISO 17100 fornece os requisitos para processos, serviços e outros aspectos atinentes à tarefa de tradução. Mais informações em: <https://www.iso.org/standard/59149.html>. Acesso em: 20 fev 2020.

<sup>122</sup> No original: “As noted in ISO 17100, the term *revision* is occasionally referred to as *bilingual editing*. [...] *editing* to refer to a check of a translation against the source language material. The ISO standard, would refer to this bilingual check of the target text against the source language content as *revision*.” (MELLINGER, 2018, p. 313).

Considerando que o aspecto da adequação é representativo de uma abordagem mais orientada para o produto<sup>124</sup>, na avaliação da qualidade de uma tradução, é preciso verificar também os aspectos de cognição distribuída e saliência, que são abordagens orientadas para o processo. E em relação ao processo, esses aspectos são frequentemente verificados quando ocorre a tradução com ajuda da máquina.

A habilidade de usar máquinas de tradução e memórias de tradução tem sido incluída nos requisitos para contratação de tradutores profissionais. Um objetivo que parece guiar essa necessidade é a possibilidade de automação. O processo de tradução é uma instância de cognição distribuída na medida em que dois atores estão presentes assim como várias tecnologias que trabalham para o objetivo final da qualidade (MELLINGER, 2018). A cognição distribuída seria apenas facilitada pela tecnologia.

No caso da tradução auxiliada por computador e por máquina de tradução, o tradutor ou usuário de máquina de tradução realiza

---

<sup>123</sup> No original: “[...] the reviser as being in a position to evaluate the translation. Standards and practitioners often characterize the reviser as a more experienced translator who possesses the requisite linguistic and domain-specific knowledge to identify misinterpretations and infelicities in the draft translation.” (MELLINGER, 2018, p. 318-319).

<sup>124</sup> Observe-se que Vermeer (1989) já focava no aspecto da adequação orientando o texto-alvo para a cultura-alvo.

vários processos (ex. compreensão, transferência e produção) com o sistema de computação. O ato distribuído de cognição cria uma responsabilidade compartilhada pelo produto da tradução, em contraste com um modelo de produção de tradução apenas humano. (MELLINGER, 2018, p. 321).

Uma das tarefas do tradutor é determinar se o uso desses recursos realmente auxilia na tarefa tradutória. E, por mais que à primeira vista o trabalho do revisor pareça ficar redundante por conta dos múltiplos elementos auxiliando a tradução, sua contribuição é inestimável para o resultado final, principalmente porque ele não fica limitado pela escolha de uma determinada ferramenta ou máquina de tradução, como parece ser o caso com tradutores com pouca experiência. Ainda, há o fato de que o texto literário não é feito com propósitos que normalmente orientam a produção de textos técnicos para tradução e isso acarreta a falta de memória de tradução, ou a inexistência de material que dê apoio a uma tradução que se propõe inédita.

O outro aspecto pertinente e voltado ao processo é a saliência. Na linguística, e de forma bem breve, o termo saliência se refere ao grau de relativa proeminência de uma unidade de informação em relação a outras unidades de informação. A saliência pode ser percebida pelo tradutor com base em seu conhecimento de mundo, nas experiências anteriores com traduções e, com base no contexto, as expectativas que tem sobre o que deve ser informado<sup>125</sup>. A noção de saliência impacta, pois, o papel da tecnologia como auxiliar na tradução uma

---

<sup>125</sup> Para mais informações, sugere-se a leitura de ELLIS, Nick. "Saliency, Cognition, Language Complexity, and Complex Adaptive Systems." In **Studies in Second Language Acquisition** 38 (2),

vez que influencia na tomada de decisões por parte do tradutor e pode conflitar com as soluções apontadas por uma máquina de tradução. Ademais, ela deixa mais evidente o trinômio que ocorre na tradução, qual seja: identificação de problema, proposta de solução e avaliação da solução encontrada.

Se considerarmos os três aspectos mencionados — adequação, cognição distribuída e saliência — entendemos que o tradutor e a máquina (dicionário *online*, *software* de tradução, sites de busca etc.) podem trabalhar em conjunto. A decisão final, porém, ainda será do tradutor, com o apoio de um bom revisor.

Em relação às máquinas de tradução e memórias de tradução, é preciso fazer um aparte. Ainda que não sejam (principalmente as memórias de tradução) parte da rotina de um tradutor literário, os programas, recursos e *softwares* continuam evoluindo. De acordo com o pesquisador de estudos da tradução Anthony Pym (2013), as máquinas de tradução estão ficando melhores porque fazem uso de combinações estatísticas, redes neurais, inteligência artificial, *machine learning*, além de algoritmos linguísticos (saliência sendo um dos aspectos norteadores desse recurso) de métodos tradicionais. E as duas características que o pesquisador aponta como sendo as principais em relação às máquinas de tradução são: 1) a capacidade de aprender que as máquinas de tradução e as memórias de tradução apresentam (quanto mais um tradutor usá-las bem, melhores elas ficam), e 2) acessibilidade ao grande público (pois estão disponíveis *online* e, por consequência, são mais usadas) (PYM, 2013).

E qual é o impacto disso para o tradutor, seja ele profissional ou em formação? De acordo com Pym (2013; 2009) e corroborado por Nord (2000; 1997),

---

p. 341-351, 2016. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/studies-in-second-language-acquisition/article/saliency-cognition-language-complexity-and-complex-adaptive-systems/A412A77AB94120A23B83E1ED4875BF1B>. Acesso em: 23 fev 2020.

entre outros estudiosos da tradução (MELLINGER, 2018; MOSSOP, 2010), a competência tradutória é multicomponencial. Supõe-se que um bom tradutor tenha habilidades e conhecimentos (*know how* e *know that*) e algumas qualidades pessoais, que ainda estão pouco caracterizadas na literatura da área. Algumas das habilidades ou competências necessárias ao tradutor já foram colocadas: competência linguística, cultural, intercultural, e competência de pesquisa (para documentação, e que Pym chama de “competência para mineração de informações”<sup>126</sup>), além de conhecimento profissional e sobre recursos (PYM, 2013; NORD, 1997). Essas habilidades foram se configurando e reconfigurando de acordo com as necessidades e com os contextos em que a tradução está presente.

Pym (2013) ainda aponta que novas habilidades estão se fazendo necessárias para o tradutor. Dentre elas: 1) *habilidade de aprender* e que pode ser subdividida em: a) habilidade de aprender rápido, localizando e processando informações *online*; b) habilidade de avaliar a serventia de determinada ferramenta; c) habilidade de trabalhar com pares; d) habilidade de avaliar criticamente o processo com ferramentas; 2) *habilidade de confiar e desconfiar de informações*; 3) *habilidade de revisar traduções como textos*. Em relação a esse último quesito, o autor também aponta o que a prática ensina: que tanto a autorrevisão quanto a revisão feita por outros deveriam receber mais atenção na formação inicial de tradutores e na prática de tradução.

As habilidades específicas, (relacionadas ao *know how* muito mais do que ao *know that*, segundo o autor) seriam:

1. habilidade de detectar e corrigir erros supra sentenciais, principalmente aqueles relacionados à pontuação e coesão;

---

<sup>126</sup> No original: “information mining competence” (PYM, 2013, p. 489).

2. habilidade de conduzir revisão estilística substancial na fase pós-esboço;
3. habilidade de revisar e editar em equipe. (PYM, 2013, p. 496).

Diante dessas colocações, os limites entre habilidades e conhecimento passam a ser questionados, já que saber onde procurar conhecimento se torna mais importante do que internalizar o conhecimento propriamente dito (PYM, 2013), algo que é corroborado por Nord (2000) em seu texto sobre o que é necessário para um tradutor funcional, aquele que apresenta as competências que já foram elencadas. Na prática, isso significa que o tradutor está em constante aprendizado e que um recurso como, por exemplo, uma memória de tradução, pode ter serventia bem limitada.

Ainda, não podemos esquecer que o que está sendo feito é tradução em contexto pós-colonial. Como bem colocado por Maria Tymoczko, ao se referir a esse contexto, estamos em uma posição em que traduções são lidas e discutidas como registros de contestação cultural e lutas, muito mais do que como transposições linguísticas (TYMOCZKO, 2010a).

No próximo capítulo, faço uso desse referencial dos estudos da tradução para contextualizar escolhas tradutórias com as quais me deparei. Não sem antes apresentar, de forma breve, informações sobre o romance *Chore Não, Criança*, de Ngũgĩ wa Thiong'o.

## 5. **CAPÍTULO 4** — SOBRE O ROMANCE

“Foi a ficção que primeiro nos deu a teoria da situação colonial.” (THIONG’O, *Globallectics*).

“A ficção é a teoria pobre original.” (THIONG’O, *Globallectics*).

Na compreensão de uma obra literária como tal, o termo representação é primordial (MITCHELL, 1990). A noção que se atribui ao termo, no entanto, é extremamente elástica: pode ser uma maneira de se entender que a representação é sempre de algo ou alguém, feita por algo ou alguém, ou para alguém. Ainda assim, isso esclarece pouco.

Aristóteles já considerava a literatura como uma forma de representação e afirmava que as representações diferem uma da outra de três formas: no objeto, na maneira e no meio. O termo objeto diz respeito ao que é representado, a maneira é a forma como esse objeto é representado e o meio é o material usado para a representação. O meio usado na representação literária é a linguagem, mas há muitas formas de se empregar esse meio para representar diferentes coisas (e ideias) e atingir todo tipo de efeito. Aqui é possível estabelecer uma ligação muito clara entre representação e mimese (MITCHELL, 1990), da forma como já foi colocado no capítulo 3. Um texto escrito pode representar uma ação e também

indicar a presença de um autor como a causa da qual ele é efeito (MITCHELL, 1990). O que o acadêmico William Mitchell defende é que

a representação, mesmo a representação “estética” puramente ficcional de pessoas e eventos, não pode nunca ser completamente dissociada de questões políticas e ideológicas; pode-se argumentar, na verdade, que a representação é precisamente o ponto onde essas questões provavelmente adentram o trabalho literário. Se a literatura é a “representação da vida”, então representação é exatamente o lugar onde “vida”, em toda a sua complexidade social e subjetiva, entra no trabalho literário. (MITCHELL, 1990, p. 15, grifos no original).<sup>127</sup>

Conceitos tais como a identidade de um texto, a determinação de sentido, a integridade do autor, e a validade de interpretação, todos exercem papel no caráter representacional do texto literário. Ainda, toda representação tem um custo, na forma de perda de proximidade imediata, presença, verdade, ou na forma de lacuna entre intenção e realização, entre original e cópia. (MITCHELL, 1990, *passim*). Na minha compreensão, e tendo em vista o romance e o ensaio que traduzi e analisei, é justamente esse custo que o autor pagou e essa lacuna que

---

<sup>127</sup> No original: “[...] representation, even purely “aesthetic” representation of fictional persons and events, can never be completely divorced from political and ideological questions; one might argue, in fact, that representation is precisely the point where these questions are most likely to enter the literary work. If literature is a “representation of life”, then representation is exactly the place where “life”, in all its social and subjective complexity, gets into the literary work.” (MITCHELL, 1990, p. 15).

ele tentou preencher ao retomar sua criação ficcional com traços autobiográficos (o romance) e com questões relacionais que justificam o estudo da oratura como expressão artística (o ensaio). Para realizar tal empreitada, Thiong'o recorre a eventos de sua vida particular, e os entrelaça com eventos mundiais, fragmentos de literatura mundial, anedotas particulares e exercício de escrita ficcional.

No entanto, ainda que seja possível encontrar inúmeros elementos relacionáveis entre o romance — ficção e a vida pessoal do autor — como, por exemplo, o fato de ele ser um representante da etnia quicúio e o romance centrar-se nessa etnia, ou quando menciona, no capítulo 15 que o protagonista, Njoroge, adorava as aulas de inglês e literaturas de língua inglesa, assim como ele — não é possível classificarmos o romance como sendo um exemplo de autoficção, conceito normalmente entendido como a combinação entre autobiografia e ficção. É, na verdade, claramente uma criação ficcional com elementos biográficos, o que facilita a representação que a obra se propõe a fazer, na acepção para o termo proposta por Mitchell (1990).

De forma a entender qual tipo de criação literária o autor realizou, e para ter elementos suficientes à mão para analisar o romance, preciso tratar do processo de criação ficcional, discutindo, primeiramente, o conceito de ficção, para na sequência entender como se constrói uma autoficção. Para tanto, recorro a referencial próprio da teoria da literatura, em especial Anna Faedrich Martins (2015; 2014) e Robert Scholes et al (1991).

## 5.1. FICÇÃO E AUTOFICÇÃO

Embora a definição para o termo “autoficção” seja ainda imprecisa, pois há poucos estudos críticos sendo conduzidos a respeito (MARTINS, 2014), as barreiras que diferem a autoficção da autobiografia parecem ser o grande alvo das teses em seu entorno. Como saber se um livro que se vende como autobiográfico contém, de fato, a vida da figura autobiografada?

Para Anna Martins (2015), também, a diferença entre essas duas formas, a autobiografia e a autoficção, se encontra no fato de que

[o] movimento da autobiografia é da *vida* para o *texto*, e da autoficção, do *texto* para a *vida*. Isso quer dizer que, na autobiografia, o narrador-protagonista é, geralmente, alguém famoso, “digno de uma autobiografia”. Justamente por ser uma celebridade desperta interesse e curiosidade no público-leitor. Na autoficção, um autor pode chamar a atenção para a sua biografia por meio do texto ficcional, mas é sempre o texto literário que está em primeiro plano. Os biografemas estão ali funcionando como estratégia literária de ficcionalização de si. (MARTINS, 2015, p. 47, grifos da autora).

Um dos aspectos que saltam aos olhos, e que parecem relacionar as duas abordagens, é o impacto que ambas as formas têm na construção da identidade de um sujeito escrito ou escritor. De acordo com o maior expoente teórico em

autobiografia, o ensaísta Phillippe Lejeune, o termo “autobiografia” se aplica à narrativa cujo narrador em primeira pessoa se identifica de forma clara como “autor biográfico” e afirma estar se atendo aos fatos de sua vida (2008). Essa modalidade de escrita se propõe a diluir as fronteiras entre fato e ficção. Ainda, conforme Lejeune, uma autobiografia é uma narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, enfocando a história de sua personalidade (LEJEUNE, 2008). Mas essa tentativa de definição esbarra em alguns limites. Em última análise, na autobiografia, o que mais importa é a matéria autobiografada, ou seja, a personagem a ser biografada, enquanto na autoficção sobem à superfície o texto literário e os mecanismos usados para alcançar seus objetivos — a construção. O que essas formas de escrita têm em comum é o aspecto da representação (cf MITCHELL, 1990). Ainda, trazem a necessidade de se entender elementos caros à literatura e à escrita de ficção, a saber: os conceitos de fato, ficção e verossimilhança.

Uma distinção possível entre fato e ficção parece ser aquela proposta pelo filósofo Aristóteles em seu *A Arte Poética*, qual seja: a de que ao se narrar o fato, atribuição normalmente dada à história, a preocupação centra-se no que já aconteceu, e ao se narrar ficção, a preocupação estaria centrada no que poderia ter acontecido. Na prática, ou na concretização em texto, por exemplo, essa distinção tão claramente feita extrapola as linhas divisórias do aconteceu/poderia ter acontecido, ou da síntese, normalmente associada ao texto histórico (que aparece frequentemente chamado de documento) e das ampliações presentes no texto literário. Encontramos inúmeros exemplos de textos literários que tematizam ocorrências que se tornam realidades históricas quando contempladas de um ponto mais amplo, colocando o estatuto científico da história em xeque e precisando dar conta de outras variáveis — como, por exemplo, autor e autoria. Em vista disso, literatura e história podem se complementar, e colaborar na tarefa de explicar o mundo e o ser humano.

Considerando que a questão não é extrapolar conceitos, ou restabelecer novas fronteiras entre as duas áreas, aqui essa distinção basta. Ainda assim, há um outro recurso estilístico usado na criação literária que carece de apresentação, o de verossimilhança. Como colocado por Aristóteles “[é] preferível escolher o impossível verossímil ao possível incrível” (2020, p. 41). A verossimilhança é, pois, a criação de um efeito de real possível e necessário para o tipo de proposta que se desenvolve no texto literário. No romance *Chore Não, Criança* (2015 [1964]), a apresentação dos eventos em uma sequência cronológica crescente aliada às intervenções do narrador dão esse tom. As eventuais lacunas nas sequências de eventos apenas apontam para um outro aspecto caro ao texto literário: o de que se deve confiar na memória para se contar uma história. Aliando-se fato, ficção e verossimilhança temos uma tríade que ajuda na sustentação do texto ficcional. E quais seriam esses elementos que colocam *Chore Não, Criança* como exemplo de criação ficcional com elementos biográficos? Vejamos na sequência.

## 5.2. LENDO O ROMANCE — ESTRUTURA E ANÁLISE

O que fica claro já nas primeiras linhas é que o romance está centrado na figura do menino Njoroge, de seus familiares e de sua amiga Mwihaki e a família dela. Esses personagens estão inseridos em um contexto maior: o da insurreição Mau Mau no interior do Quênia. As famílias de ambos residem em Mahua, localidade no interior de Kipanga, de onde a cidade de Nairóbi é avistada pelas

crianças como um farol brilhante ao longe nas ocasiões em que sobem um monturo de lixo — imagem altamente significativa sobre o que estava sendo feito com o interior do país por conta do colonialismo. Também é significativa na colocação que faz da capital do país e de como essa era vista de longe pelos personagens.

Os eventuais elos familiares e ancestrais que aparecem ao longo da narrativa lembram o leitor de que estamos tratando de um país em específico, de uma cultura — a quicuio — que está sendo esmagada pelas perdas sofridas nas duas grandes guerras mundiais, e que se intensificam na guerra que está se desenrolando em solo queniano no tempo da narrativa, ainda que seja uma guerra sem aviões ou bombas.

O romance é organizado em duas partes (a primeira do capítulo 1 ao 7 e a segunda do capítulo 8 ao 18), divididas em 19 capítulos (um deles intitulado “Interlúdio”, entre as partes 1 e 2), e a impressão que o leitor tem ao chegar no final é de que atingiu a maioridade, ainda que seja uma maioridade que não apresenta respostas às dúvidas iniciais do jovem Njoroge, ou de suas mães, que são os personagens que chegam ao fim, entrando em casa, como que para se esconderem da realidade que não conseguem entender, muito menos mudar. O que o final do romance deixa para o leitor é o amargo do colonialismo, em toda a sua destruição. É, pois, um romance pessimista, ainda que com rasgos de esperança aqui e ali.

Ao longo da narrativa, acompanhamos os eventos cronológicos que expressam vontades individuais e realidades coletivas. A vontade do menino Njoroge de ir para a escola e aprender a língua do branco, como se isso fosse garantia de um futuro melhor que pudesse lhe trazer de volta as terras ancestrais que haviam sido tomadas, já que as vidas de seus irmãos, meios-irmãos, vizinhos, amigos e conterrâneos não podem ser restauradas, é o elemento medular da narrativa. O leitor acompanha a rotina, os desafios, as alegrias e tristezas que

tocam esse menino, ainda que nem todos os seus pensamentos e ações sejam dados ao conhecimento daquele que lê.

### 5.3. ANÁLISE DOS ELEMENTOS ESTRUTURAIS DO ROMANCE

O romance inicia com uma promessa esperançosa, afinal, Njoroge, o personagem principal, iria começar a estudar. O leitor entende o que essa ação representa, por conta do diálogo entabulado entre o menino e a mãe já nas primeiras linhas<sup>128</sup>. Mais tarde, no capítulo 14, a entrada de Njoroge em uma escola secundária de prestígio, onde receberá aulas apenas em inglês, é vista como bom auspício para ele, sua família, sua comunidade, e mesmo para seu país. O jovem está decidido a fazer a diferença.

---

<sup>128</sup> Uma das raras ocasiões em que é dada voz a uma personagem mulher no romance.

### 5.3.1. Narrador

O narrador é onisciente, mas sua onisciência é seletiva (FRIEDMAN, 2002; LEITE, 2002), uma vez que acessa algumas das motivações e pensamentos de apenas um dos personagens, Njoroge, e parece narrar os demais eventos como um caleidoscópio que só se centra naqueles que dizem respeito ao seu eleito. Essa limitação parece remeter à insuficiência da figura do narrador, seu poder restrito diante da totalidade dos fenômenos, a partir dos quais ele só pode coletar e reorganizar recortes. Tal escolha parece confirmar também o caráter autobiográfico atribuído por alguns críticos a essa obra, relacionando a idade do personagem principal e sua formação educacional com as do próprio autor.

### 5.3.2. Ponto de vista

Há lacunas que o leitor precisa preencher na leitura. E, nesse tablado, as personagens são peças controladas por um narrador com um propósito ainda a ser definido. Nem as motivações dos personagens são claras e, por vezes, há brechas na continuidade das ações que, ainda que não tenham sido deixadas para causar confusão, podem levar o leitor a não ter uma imagem completa de tudo o que se

passa na narrativa. É como se ficasse claro que não há como colar todos as peças do quebra-cabeça, pois alguns elementos continuarão faltando. Algumas vozes ainda não foram ouvidas; alguns registros se perderam. É o exemplo perfeito do que se passou com as antigas colônias em solo africano.

Mesmo assim, é possível construir compreensões do desenrolar da trama. Temos a presença de diálogos diretos, mas a ocorrência do discurso indireto dá a entender que os personagens — representativos de uma nação inteira — não têm sua própria voz; não comunicam suas intenções e sentimentos, aspecto que será melhor explicitado na sequência. Acompanhamos, na qualidade de leitores, a narrativa qual testemunhas, mas não temos acesso ao quadro todo.

### 5.3.3. Personagens

De acordo com a classificação fornecida por Edward Morgan Forster em seu clássico estudo originalmente publicado em 1927, *Aspects of the Novel* (2005)<sup>129</sup>, os personagens de uma obra literária podem ser planos e redondos. Os personagens planos são aqueles que representam algo já esperado, sem

---

<sup>129</sup> Ainda que razoavelmente antiga, a referência se prova útil na caracterização das personagens, especialmente por consistir em um referencial ao qual o próprio autor teve acesso quando de sua

desenvolvimento de personalidade, enquanto os redondos são complexos e com personalidade aprofundada. Ainda de acordo com o autor, os personagens planos possuem baixa densidade psicológica, ou seja, não têm desenvolvidas suas características nesse aspecto. Os personagens planos da subcategoria “tipo”, muito presentes nas obras naturalistas, são identificados por meio de sua categoria social, e suas ações são previsíveis, confirmando os valores que socialmente lhes são atribuídos. Já os planos com tendência a redondos, outro recurso muito utilizado nessa estética, ainda de acordo com Forster (2005), são aqueles que apresentam grau mediano de densidade psicológica, ou seja, manifestam certa individualização, mas são ainda marcados por seu grupo social.

A maioria dos personagens em *Chore Não, Criança* tem um nome e densidade psicológica mediana. É possível observar neles a construção de uma identidade, mas ainda é perceptível também que cada um é a representação de tipos de indivíduos dentro de um grupo pouco favorecido economicamente e vítima de segregação e outras formas de preconceito. Essa apresentação dos personagens pode ser entendida como sendo pobre, carente de profundidade, o que costuma ser motivo de crítica e reservas por parte dos críticos em geral, não só ocidentais, em relação aos romances de literaturas africanas. Nesse romance em especial, chama a atenção também o fato de que as personagens femininas, ainda que sua presença seja crucial para garantir o desenrolar das ações, não falam com frequência. Temos, inclusive, poucas menções a discurso indireto que possam ser relacionadas a elas, o que ajuda a entendê-las como exemplos de personagens planas e subalternas. Tal aspecto já serviu de mote para a crítica da

---

formação acadêmica. Ainda, a caracterização de personagens aqui apresentada é reforçada por SCHOLLES, Robert; COMLEY, Nancy R.; KLAUS, Carl H.; SILVERMAN, Michael (Eds.). **Elements of Literature**: Essay, Fiction, Poetry, Drama, Film. New York, Oxford: OUP, 1991.

obra do autor queniano. Acredito que a crítica, nesse caso em especial, se justifica, especialmente se considerarmos uma das compreensões para o termo representação, e seu uso no contexto da literatura em especial, como fornecido pela pesquisadora e crítica literária Gayatri Spivak, grande amiga do autor. Para a autora, “a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e de um ouvinte.” (SPIVAK, 2010, p. 13). Ora, as personagens mulheres no romance são colocadas em posição subalterna, quase não falam, portanto, “esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar.” (ibid.). Tal representação no romance, no entanto, é representação de um ponto de vista, ainda que parcial, de um momento específico da história e de um grupo daquele país. É representação da organização familiar que o autor testemunha e traz para a composição do seu romance.

A noção de família, de núcleo familiar, é bastante relevante para a cultura africana como um todo, e essa importância perpassa o enredo do romance. Uma dessas famílias é a do Sr. Howlands, casado com Suzannah e pai de uma moça, que se torna missionária, e de Stephen, um menino de idade próxima a de Njoroge, nosso personagem principal. Um outro filho do Sr. Howlands e de Suzannah havia sido morto durante a Segunda Guerra Mundial. Chama a atenção do leitor que o Sr. Howlands é o único personagem ao qual é atribuído um sobrenome e um título que o antecede. Por ser o único personagem declaradamente branco de ascendência europeia a ter voz ao longo do romance, a escolha por apresentá-lo com um título antecedendo seu sobrenome pode ser entendida de duas maneiras, principalmente. Se por um lado, a presença do título indica um tom respeitoso, de deferência, por outro enfatiza o distanciamento não apenas social, mas também emocional. É o aspecto colonial exemplificado na ficção. O Sr. Howlands é morto por Boro, um dos irmãos de Njoroge, no capítulo 17.

Há ainda a família de Njoroge, composta por seu pai, Ngotho, por sua mãe Nyokabi e pela outra esposa de seu pai, Njeri. Tal formação parece contraditória, uma vez que vemos que Njoroge frequenta uma igreja, e que a poligamia é amplamente aceita entre muçulmanos, mas não entre cristãos modernos. O que rege a prática na tradição quicuio é, na verdade, a capacidade que um homem tem de sustentar mais de uma mulher e a família que tiver com ela, e isso se aplica a esse contexto familiar em específico. Ainda, em termos históricos, os muçulmanos haviam chegado à África muito antes dos Europeus, ou seja, a prática já tinha sido estabelecida.

Sabemos que Njoroge tem irmãos, Boro, Kori e Kamau, filhos de seu pai com Njeri, a primeira esposa. Com Nyokabi, sua segunda esposa, Ngotho teve Njoroge e Mwangi, que também morreu lutando pelo exército inglês na Segunda Guerra Mundial. Há uma breve menção no Capítulo 1 sobre irmãs, mas não se sabe quantas Njoroge tem, muito menos quais sejam os seus nomes.

A relação entre todos os membros é de pertencimento ao mesmo núcleo familiar, ainda que Ngotho tenha uma cabana e cada uma de suas esposas a sua onde vivem com os filhos. Ngotho é um trabalhador rural agregado<sup>130</sup> na propriedade de Jacobo, um pequeno proprietário de terras que aparece descrito no

---

<sup>130</sup> A figura do trabalhador rural agregado também existia no Brasil, até a aprovação do Estatuto do Trabalhador Rural (ETR), Lei nº 4.214/1963 (substituída em 1973). Ou seja, até a aprovação da referida lei, era comum, nas propriedades rurais, especialmente dedicadas à agricultura de pequeno ou médio porte, a figura do agregado ou trabalhador que morava na propriedade do empregador e que a ele prestava serviços quando solicitado, principalmente em períodos de plantio e colheita. Esse trabalhador, que normalmente residia nas imediações da propriedade onde trabalhava, recebia pelos dias trabalhados e nos demais poderia trabalhar para si ou para terceiros. Tal prática era comum também no Quênia, e foi colocada à prova especialmente durante a insurgência Mau Mau, que teve seu início logo após o final da Segunda Guerra Mundial em 1946 (e cujos anos mais críticos foram entre 1952 e 1963 (ELKINS, 2014)). Dentro da comunidade quicuio, a ascensão do capitalismo deixou as pessoas, chamadas de *ahoi*, já destituídas de suas terras, em situação ainda mais delicada. Os *ahoi* foram então forçados a procurar trabalho em centros urbanos,

romance como subserviente em relação ao famoso Sr. Howlands. Jacobo seria a personificação do indivíduo de pele negra que veste máscaras brancas, de acordo com a concepção para essa ideia proposta por Fanon (2008), uma vez que suas atitudes mostram claramente que ele admira e mesmo imita o Sr. Howlands, esquecendo-se de quem é, qual posição ocupa e em que momento histórico vive. Um personagem tipo como vários outros que podem ser encontrados em romances de escritores africanos.

#### 5.3.4. Espaço

O espaço físico e geográfico onde as ações se desenrolam no romance é a vila natal de Njoroge e dos demais personagens negros, Mahua, localidade no interior de Kipanga. Todo o desenrolar dos eventos se passa nesse local, ainda que haja referências distantes a eventos em outros países, como, por exemplo, Índia, Alemanha, Inglaterra, ou mesmo outras cidades, no caso, a capital do Quênia. É altamente significativo que apenas os poucos personagens brancos

---

sobrecarregando o sistema social e econômico do país, ou em fazendas de propriedade de europeus, como a situação que se apresenta no romance. Esse cenário agravou ainda mais as condições de vida, e exaltou os ânimos e o descontentamento de quenianos de diferentes etnias. (ELKINS, 2014). Não há notícias sobre o fim do sistema de trabalhadores agregados no Quênia, como aconteceu no Brasil, até a presente data.

sejam originalmente de outros lugares, especificamente da Inglaterra. Eles são vistos e colocados como invasores, não apenas como *wazungu*<sup>131</sup>.

Além desse espaço físico e geográfico limitado das ações dos personagens principais, temos a menção a outros espaços. As ações do personagem principal e de seu núcleo de relações acontecem em espaços tornados lugares, a saber: as diferentes casas — do pai e das mães, as lojas dos indianos e dos africanos, a barbearia, as diferentes escolas, os espaços abertos próximos às casas, a segunda residência para onde Njoroge e sua família precisam se mudar logo depois que seu pai é preso (por suspeita de envolvimento com o levante Mau Mau) e, conseqüentemente, mandado embora de seu emprego como agregado de Jacobo, as matas próximas à comunidade onde residiam, a igreja, a cadeia. Em todos esses espaços, Njoroge passa por experiências alegres, tristes, de conquista, de respeito, de humilhação, de dúvida, de confusão, de violência, de perda, de abandono, de desprezo, de orgulho. São espaços de formação da identidade do sujeito pelas experiências que proporcionam. E são essas experiências que tornam os espaços em lugares, de acordo com a distinção proposta por Yi-Fu Tuan (2013; 2012), que será apresentada na sequência.

---

<sup>131</sup> Plural de *mzungu*, em suaíle significa “homens brancos”, “estrangeiros”.

### 5.3.5. Espaço e lugar

A obra do geógrafo Yi-Fu Tuan contribuiu para o estabelecimento dos pilares de um ramo da geografia, o da geografia humanística (ou humanista), e ajudou a consolidar a geografia como uma ciência aplicada. Com sua obra *Topofilia* (2012), o autor difundiu “uma geografia que se voltava para o ser humano, em sua condição própria, e [que] buscava compreender as experiências geográficas em relação à sua dimensão existencial, psicológica, cultural e geográfica ao mesmo tempo” (MARANDOLA Jr. 2013, p. 09, inserção minha); uma aplicação da geografia que buscava ajudar a construir um pensamento baseado na afeição e no envolvimento do ser humano com um lugar. O destaque é dado aos espaços felizes (tomando emprestado o termo de Gaston Bachelard (2008)), mas Tuan extrapola essa compreensão ao introduzir a distinção entre os termos “espaço” e “lugar”, que é esmiuçada e exemplificada mais profusamente em sua obra *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência* (2013).

De acordo com a geografia humanista, o termo “espaço” é um símbolo de amplidão e considerado um sinal comum de liberdade no mundo ocidental. No aspecto positivo, sugere futuro e um convite para a vida, enquanto no aspecto negativo, espaço e liberdade tornam-se uma ameaça, já que estar aberto e livre significa estar exposto e vulnerável. O termo “lugar” é normalmente associado “a um objeto estável que chama nossa atenção” (TUAN, 2013, p. 179). Para um adulto, um “lugar” pode adquirir um significado mais profundo ao longo do tempo à medida que sentimentos, positivos ou negativos, são associados a ele. O lugar, nesse sentido, seria o espaço fechado e humanizado (TUAN, 2013). Além disso, e ainda de acordo com o autor, a noção de espaço é mundialmente reconhecida

como um símbolo de prestígio, além de ser uma necessidade biológica para os seres vivos. Para esses, é um pré-requisito social e mesmo uma atribuição espiritual significando liberdade e salvação. Visões negativas podem ser atreladas a esse espaço, uma vez que ele ainda não é algo estável, conhecido; não é lugar, uma vez que “espaço é [um conceito] mais abstrato do que lugar. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor” (TUAN, 2013, p. 14, inserções minhas); não são, necessariamente, espaços/lugares felizes. Quando ocorrem associações negativas a determinados espaços, temos exemplos de lugares e experiências que os seres humanos aprendem a temer. Por exemplo, as crianças em crescimento podem ser ensinadas a temer a natureza, em especial as florestas. O ser humano pode aprender a temer entidades que podem ser encontradas em determinados espaços tornados lugares como, por exemplo, bruxas, fantasmas<sup>132</sup>.

Essas distinções encontram aplicação nos diferentes espaços e lugares ocupados principalmente pelo personagem Njoroge. Vejamos alguns exemplos: quando o menino fantasia com a possibilidade de ir para a escola e aprender, e quando o espaço da escola ainda lhe é desconhecido, “sugere futuro” (TUAN, 2013). Assim que Njoroge passa a frequentar esse espaço, a conhecê-lo melhor, algumas emoções negativas são suscitadas. Um exemplo é quando ele não consegue entender o raciocínio da professora explicando a estrutura de algumas frases em inglês, nos capítulos 4 e 5, e, por consequência, falha em reproduzir esses fragmentos da forma esperada.

De modo geral, no entanto, são as emoções positivas que aparecem com mais frequência, atreladas aos espaços tornados lugares, e que lhe são imputadas

---

<sup>132</sup> Exemplos como esses (e ainda outros) são encontrados na seguinte referência: TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do Medo**. Trad. Lívia de Oliveira. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

quando Njoroge recebe reconhecimento por seu esforço em tirar boas notas e aprender, o que culmina com o fato de que ele vai para a escola secundária, no capítulo 13. Tais emoções são possibilitadas pela experiência, e o termo “experenciado” é central para a geografia humanista. De acordo com essa perspectiva:

[e]xperenciado é vencer os perigos. A palavra “experiência” provém da mesma raiz latina (per) de “experimento”, “experto” e “perigo”. Para experienciar no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto. Para se tornar um experto, cumpre arriscar-se a enfrentar os perigos do novo. (TUAN, 2013, p. 18, grifo e destaques no original).

Quando temos o jovem Njoroge em diferentes momentos, seja com seu irmão Kamau ou com sua amiga de infância Mwihaki, observando a cidade de Nairóbi ao longe por sobre um monturo de terra e lixo, temos o que Tuan (2013) chama de espaço mítico. Considerando que “o conhecimento que temos como indivíduos e como membros de determinada sociedade permanece muito limitado, seletivo e influenciado pelas paixões da vida” (2013, p. 109), e aplicando tal noção à compreensão das atitudes da personagem Njoroge, precisamos fazer a distinção entre dois tipos principais de espaço mítico, a saber: a) aquele que “é uma área imprecisa de conhecimento envolvendo o empiricamente conhecido”, e b) aquele que “é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas”. (TUAN, 2013, p. 110). Ambos os tipos de espaço persistem no mundo moderno, ainda que

tenham sido, primeiramente, amplamente descritos em relação a sociedades iletradas e tradicionais (TUAN, 2013; 2005).

O primeiro espaço mítico se apresenta como extensão conceitual dos espaços familiares e cotidianos por meio da experiência direta. Ao observar a cidade de Nairóbi ao longe, Kamau vislumbra a possibilidade de melhorar de vida, e transmite esse desejo a Njoroge. Ao sair de casa, no entanto, o que acontece ao jovem Kamau é ser cooptado pela guerrilha Mau Mau e agir de acordo com os preceitos dela. O jovem Njoroge continua sonhando com a possibilidade de estudar e, quem sabe, terminar seus estudos na Inglaterra, e depois poder voltar para ajudar a sua comunidade e a sua nação. Ele não teve a experiência direta de sair de casa e conhecer Nairóbi, apenas observa a cidade iluminada ao longe e sonha.

Aplicando ainda a distinção entre espaço e lugar e cotejando o personagem Njoroge, enquanto representação, e o autor Ngũgĩ wa Thiong’o enquanto representante, temos que a casa de Njoroge (em sua comunidade), assim como a casa de Ngũgĩ wa Thiong’o (sua pátria), se configuram em “lugar”. O aspecto positivo que temos é que o autor fez o movimento de saída, ainda que forçada, e fez uso do instrumental estrangeiro — a língua inglesa — para ter acesso e experienciar o mundo exterior e agir com ele. Ainda que tal movimento não lhe tenha garantido uma volta para casa, ele lhe possibilita contar a história do Quênia para quem souber fazer uso desse mesmo instrumental estrangeiro. E isso é tornado possível pelo experienciar. Se é possível aplicar essa compreensão tanto para um personagem quanto para um indivíduo real, é apenas porque estou tratando de representação de uma forma mais ampla.

Ainda, cabe a menção de que os espaços tornados lugares no romance dizem respeito ao trinômio conhecimento, fé e comércio. Njoroge estuda na escola, onde a maior parte de suas experiências lhe traz alguma compensação, ainda que apenas imaterial; frequenta a igreja e, ao se deslocar desse lugar para sua casa testemunha a polícia matando seu antigo professor (capítulo 12) — um exemplo

claro de fato adentrando a ficção (por verossimilhança), uma vez que muitos foram os exemplos desse tipo de prática durante o Estado de Emergência; e trabalha em uma loja na vila que pertence a um indiano — esse espaço de início lhe é desconhecido e observado de longe, mas acaba por ser a sua alternativa de subsistência (capítulo 17). O único desses espaços tornado lugar que parece não trazer grandes conflitos para o personagem parece ser aquele associado ao conhecimento, ainda que nem todas as suas experiências nele tenham sido positivas.

Alguns desses aspectos podem ser atribuídos às experiências de Ngũgĩ wa Thiong'o, o que nos traz de volta ao pressuposto de que o romance tem especificidades que o caracterizam como escrita ficcional de si por parte do autor queniano. Em seu ensaio *Globalectics*, ele coloca: “eu nasci e cresci em uma colônia. Os primeiros anos de minha infância se passaram com a Segunda Guerra Mundial ao fundo. Minha educação do fundamental à universidade foi durante a guerra da guerrilha Mau Mau contra o estado dos colonos britânicos.” (THIONG'O, 2012, *Capítulo 1*), exatamente como aconteceu com o personagem Njoroge.

#### 5.3.6. Tempo

Cabe fazermos uma colocação em relação ao tempo cronológico do romance em comparação com os anos da história do Quênia colocados como pano de fundo. Quando o romance inicia, nosso jovem protagonista tem entre 10 e 12

anos. Ao final, já sabemos que ele está com 20. O Estado de Emergência do Quênia durou de 1952 a 1959, e a independência do Quênia só ocorreu em 1963, após o retorno de Jomo Kenyatta da Inglaterra. Kenyatta havia ficado preso no Quênia de 1952 a 1961. A referência a sua prisão acontece no capítulo “Interlúdio” (entre os capítulos 7 e 8), quando há menção de que cerca de 2 anos e meio haviam se passado desde os acontecimentos do primeiro capítulo. Logo, podemos inferir que os acontecimentos descritos no romance dão conta de um período que, possivelmente, compreende os anos de 1950-1960, por conta das represálias aos envolvidos ou associados com os Mau Mau — o que mostra que o movimento já estava organizado e em ação — e pouco antes da libertação de Jomo Kenyatta. A referência mais clara a esse período conturbado aparece na divisão em duas partes do romance, sendo que na primeira temos “A luz bruxuleante” e na segunda, “Trevas caem”. Ou seja, o romance termina sem apontar uma esperança — a libertação de Jomo Kenyatta e sua escolha como líder (luz bruxuleante), pois essa aconteceria apenas alguns anos mais tarde.

Apesar de sabermos que uma obra de ficção não tem um contrato firmado com fatos históricos, a verossimilhança encontrada nesse detalhamento nos permite situá-lo num *continuum* do tempo. Também pode informar a compreensão de um leitor mais atento quanto ao desfecho do romance, que se dá na voz de nosso protagonista: “Eu sou covarde.” (2015, p. 134). Seria essa a fala de alguém que se propõe a ser um líder? De qualquer forma, e extrapolando essa fala do personagem Njoroge para o representante quicuio, Jomo, foi dessa maneira que muitos quenianos entenderam as concessões feitas por Kenyatta para garantir a independência da abatida e machucada nação queniana.

É altamente significativo que o protagonista do romance seja um adolescente, cheio de planos, cujo maior desejo é estudar, e que se torna jovem adulto, um tanto sem rumo, privado de seus sonhos de mudar as condições de vida de sua família, de sua comunidade e de seu país. É a representação de como o

autor vê sua nação. Fica a compreensão de que o trinômio que sustenta o estatuto colonial, qual seja, conhecimento, fé e comércio, encontra produtos positivos e caminhos possíveis apenas pelo viés do primeiro. Ainda que não de todo sem sofrimento e perdas.

A cena final, do capítulo 18, logo após Njoroge ser resgatado de sua tentativa de suicídio por uma de suas mães é altamente significativa quanto ao papel ocupado pelos jovens do Quênia. Njoroge correu rapidamente na frente de suas duas mães e abriu-lhes a porta de casa. Para si, o jovem justifica tanto o fato de não ter se enforcado quanto o fato de não ter saído de sua antiga comunidade para o mundo: “Eu sou covarde.” (THIONG’O, 2015, p. 134).

Se o leitor se recordar da promessa de esperança que inicia o romance — o fato de que o pequeno Njoroge iria começar a estudar logo —, e a confronta com essa cena do capítulo final, percebe que as portas serão fechadas para o mundo externo. É um final com tom pessimista, ainda que haja certa garantia de sobrevivência. Quem o salva do suicídio é sua mãe, outra representação emblemática se considerarmos contextos de guerra, em especial o contexto da guerrilha Mau Mau. E, no romance, a figura materna está no início da jornada e no final; um lembrete poético de que tudo começa e termina nela, seja ela a figura da mãe ou da Mãe África, tanto para personagem quanto para o escritor.

### 5.3.7. Temas e Linguagem

Os aspectos apontados anteriormente, e que parecem funcionar como espinha dorsal do colonialismo, encontram-se claramente colocados no romance. O conhecimento que aparece valorizado de forma mais clara é aquele que vem de fora, seja de fora da casa — por exemplo, a escola, a comunidade, ou as informações que são trazidas da capital, ou do país — como por exemplo, o conhecimento estrangeiro representado pela oportunidade de aprender inglês, mas de forma mais clara de fora do país. Ainda assim, o conhecimento dos indivíduos mais velhos da comunidade quicuio é valorizado. Exemplos disso aparecem no capítulo 2: quando Njoroge pede à sua mãe que lhe conte novamente as histórias dos quicuios; quando o narrador confirma tal informação apontando: “Contar histórias era um entretenimento comum na família.”; e quando Ngotho, o pai de Njoroge, conta para os aldeões reunidos a respeito da criação do mundo e de Gikuyu e Mumbi, em uma versão bastante semelhante ao que se conhece de outros livros sagrados, dentre eles o livro do Gênesis da Bíblia no ocidente. A prática de falar sobre o passado, em vez de escrever sobre ele, confirma em certa medida o que foi apontado por Efurosibina Adegbija (1994) como sendo uma das brechas a autorizar a dependência que as colônias sentem das metrópoles europeias que, por sua vez, se preocupam em analisar o universo em vez de apenas contemplá-lo.

Para a pesquisadora Maria Tymoczko, “[n]a escrita pós-colonial a quantidade de material cultural que é apresentada de forma explícita serve como uma espécie de índice do público pretendido e da gradiência cultural entre o escritor/sujeito e o público, com maior quantidade de material explícito indicando que o texto objetiva os colonizadores e/ou um público internacional dominante.”<sup>133</sup> (2002, p. 29). A autora menciona outro romance do escritor, *Um grão de trigo* (2015)<sup>134</sup>, como apresentando essa ocorrência, justificando que esses esclarecimentos e explicitações são necessários para um público internacional que os desconhece.

Outro aspecto digno de nota diz respeito à linguagem usada no decorrer da trama. Em relação aos diálogos que perpassam o romance, identifiquei a presença de discurso semiformal, ou seja, as regras da língua inglesa padrão são observadas, apesar de haver claras marcas de estrangeirização dessa língua que não pertence ao colonizado, mas ao colonizador. Por razões semelhantes, optei por manter o registro de tal discurso na tradução do português padrão, e não me eximi de incluir algumas marcas de oralidade, especialmente nos diálogos. O uso de tal registro justifica-se por dois motivos: as conversas entre os personagens eram espontâneas em sua maioria, e eu quis preservar essa espontaneidade. Ao

---

<sup>133</sup> No original: “In post-colonial writing the amount of cultural material that is explained explicitly serves as a kind of index of the intended audience and of the cultural gradient between the writer/subject and the audience, with greater amounts of explicit material indicating that a text is aimed at the former colonizers and/or a dominant international audience.” (TYMOCZKO, 2002, p. 29).

<sup>134</sup> É, novamente, um exemplo das repetições e reformulações presentes na obra de Ngũgĩ wa Thiong'o, dessa vez envolvendo dois de seus romances.

mesmo tempo, tal registro não poderia ser traduzido exatamente da mesma forma como é ouvido, uma vez que isso poderia provocar pausas na leitura que eu considerava indesejáveis para o texto alvo. Em linhas gerais, essa escolha pode ser respaldada por Britto (2016) em sua defesa por manter os elementos que estão marcados no texto fonte também marcados no texto alvo, e realizar o mesmo com os elementos não marcados.

Em termos estruturais envolvendo escolhas linguísticas, chama a atenção o fato de que o capítulo 9 relata o impacto que a prisão de Jomo Kenyatta teve na família de Njoroge. Nesse capítulo, a presença de advérbios de negação é maciça, e optei por manter a tradução tão carregada quanto possível, de forma que o leitor percebesse que a derrota do representante queniano significava, possivelmente, mais desilusão e perdas do que qualquer outra derrota ou perda anterior.

De forma mais abrangente, e em relação à revolta Mau Mau e aos danos causados pelo colonialismo, o autor mesmo tenta colocar em seu ensaio *Globalectics* o sentimento de que foi tomado:

Anos mais tarde, quando li a descrição de Césaire<sup>135</sup> sobre a destruição forjada pelo colonialismo em termos de “sociedades drenadas de sua essência, culturas espezinhadas, instituições enfraquecidas, terras confiscadas, religiões esmagadas, criações artísticas magníficas destruídas, possibilidades extraordinárias aniquiladas,” eu pensava nessa cena de desenraizamento de tudo que havia sido parte da minha identidade em um determinado lugar e período de tempo, mas na maioria das vezes relembra a mais

---

<sup>135</sup> Recomendo a leitura de CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000.

pura incompreensão e a reversão das minhas expectativas. Essas me perseguiram. O ensaio em prosa não conseguia ordenar o caos daquela experiência.

Eu me voltei para a ficção para me ajudar a entender o encontro com o caos. (THIONG'O, *Capítulo 1*, 2012).

#### 5.3.8. Escolhas tradutórias balizadas pelo gênero romance

Em linhas gerais, dois conceitos-chave em estudos da tradução balizaram minha tradução do romance, a saber: estrangeirização e domesticação. Ambos são empregados por Venuti (2000; 1995) para designar escolhas tradutórias que ou mantêm elementos referentes à cultura-fonte e língua-fonte, deixando claro que o texto em questão é algo estrangeiro (estrangeirização), ou adaptam referências da cultura-fonte e da língua-fonte a outras mais familiares ao receptor-alvo, ocultando grandes diferenças culturais (domesticação).

Já outro teórico dos estudos da tradução, Antoine Berman (2002), defende que, para a tradução de um texto literário, a estratégia mais apropriada é a tradução literal, que permitiria justamente a manutenção da estrangeiridade de um texto fonte no texto alvo. Para o autor, a tradução que nega a estranheza da obra estrangeira seria insatisfatória, e mesmo antiética, uma forma de tradução etnocêntrica. No entanto, entre o etnocentrismo e o literalismo há uma linha, não

facilmente identificável, na qual pode estar tanto o terrível quanto o maravilhoso do texto a ser traduzido, e seria nessa linha que a tradução operaria. Minha tarefa como tradutora seria, de acordo com Berman (2002) traçar essa linha divisória, enfrentando o terrível e o maravilhoso, sem apagar a dimensão do estrangeiro. Por conta disso, e por entender que o autor era imbuído de uma intenção no uso de termos e expressões em suaíle, optei por, nesse caso, não domesticar esses termos ou oferecer possíveis equivalentes em português, atitude que certamente tiraria boa parte do lirismo do original, e os mantive com o mesmo registro escrito, porém em itálico e com notas de rodapé explicativas quanto ao significado.

Ainda, a tradução proposta foi informada pelos conceitos apresentados nos capítulos 2 e 3 desta tese. Ponderei para as escolhas, portanto, aspectos i) históricos; ii) de gênero textual e iii) de entrelaçamento com o ensaio.

Uma das dificuldades postas pela tradução do romance diz respeito à forma como o autor incorpora explicações narrativas antecedidas ou precedidas de falas de seus personagens. Optei por fazer as quebras, indicando as colocações de narrador, e sinalizando as falas separadamente. Entendo que eram situações claras em que o próprio autor não conseguia atribuir voz a seus personagens, e que isso tem imbricamentos com questões pós-coloniais.

Aqui, pretendo apresentar algumas das categorias que colocaram mais dificuldades quando da tradução, e de Christiane Nord (2016) me aproprio de outra contribuição importante, qual seja, a da classificação dos problemas de tradução.

Em linhas gerais, os problemas de tradução podem ser classificados em quatro categorias, a saber: 1) problemas de tradução de ordem pragmática; 2) problemas relacionados a convenções; 3) problemas de ordem linguística; e 4) problemas específicos do texto. Os problemas de tradução de ordem pragmática dizem respeito a elementos extratextuais, tais como: emissor, intenção, público, meio, lugar, tempo, motivo e função do texto. Os problemas de tradução relacionados a convenções “são resultado das diferenças de hábitos (verbais e não

verbais), de normas e convenções culturais.” (NORD, 2016, p. 275). Um exemplo seriam as convenções de medidas usadas em países falantes de inglês (como a jarda, a milha) e que não são usados em outros países. Havia exemplos desses no romance e eu optei por readequá-los ao sistema brasileiro de medidas para facilitar a compreensão.

Os problemas de tradução de ordem linguística dizem respeito às diferenças estruturais entre duas línguas, no seu léxico e na sintaxe, em especial. E não se trata de questões relativas a uma competência linguística insuficiente por parte do tradutor. Um exemplo possível desse problema diz respeito à tradução para verbos modais presentes no inglês e para os quais o tradutor precisa encontrar equivalentes.

A quarta e última categoria de problemas de tradução colocada por Nord (2016) diz respeito àqueles específicos do texto e que não se enquadram nas anteriores; exemplos dessa seriam “figuras retóricas e a criação individual de palavras” (NORD, 2016, p. 277). No entanto, para esse quesito, uma possível solução encontrada não serve como generalização. Exemplos dessa categoria serão mostrados quando da análise do ensaio no próximo capítulo.

Por considerar a categorização de Nord como sendo abrangente e passível de aplicação para qualquer tradução, optei por me concentrar nos *problemas de tradução de ordem linguística*, e também por ser essa a categoria mais desafiadora quando da tradução do romance. Nessa categoria acrescentei os problemas de tradução de convenções e fiz a apresentação de excertos do texto-fonte e minhas sugestões de tradução para o texto-alvo em tabelas, de maneira a facilitar a visualização das informações.

### 5.3.9. Problemas de tradução de ordem linguística — breve escrutínio da tradução

As eventuais mudanças feitas (acréscimos, subtrações, inversões etc.) levaram em consideração que a tradução é a leitura mais cuidadosa que pode ser feita de um texto. Não era objetivo maior fornecer apenas um equivalente em termos estruturais para as informações apresentadas, mas apresentar o sentido que ficaria mais bem apreendido em língua portuguesa, no meu ponto de vista de leitora e tradutora, por meio de adequações linguísticas que deixassem o texto mais transparente, evitando danificar o seu sentido lírico sempre que possível. Após a primeira revisão, optei por não seguir o procedimento de tradução literal (BERMAN, 2002), termo a termo, para o romance por considerá-lo inadequado e reducionista.

Os exemplos que serão apresentados foram retirados da segunda metade do romance em diante. Justifico tal escolha com o fato de que eu precisava conhecer um pouco mais a fundo o estilo do autor antes de propor uma análise, ainda que superficial, das escolhas tradutórias que fiz. Minha segunda leitura do romance foi realizada com o objetivo da tradução, mas meu envolvimento com o enredo e com minhas escolhas tradutórias interferia com a necessária racionalidade que a seleção de fragmentos e a caracterização deles exigia. Ademais, indico apenas as páginas do romance físico e não do arquivo digital da tradução (que se encontra no ANEXO 1), por razões de conveniência de referência. O número distinto de exemplos de cada categoria é representativo, ao indicar qual apresentava maior incidência nas minhas sugestões de tradução, e será explicado após a apresentação de todos os exemplos, ainda que estes sejam mera amostragem.

Acréscimos linguísticos:

No original	Tradução proposta
<p>a) "... looked at the photographs that were hung all around the room." (p. 90)</p> <p>b) "There was Lucia as a child, as a teacher, and two taken at her wedding." (p. 90)</p> <p>c) "Stephen was now in the High School for Europeans..." (p. 96)</p> <p>d) "Why didn't you?" (p. 108)</p> <p>e) "One had a red beard and the other grey eyes." (p. 114)</p>	<p>a) "... olhou para as fotografias que estavam penduradas <i>nas paredes</i> do cômodo."</p> <p>b) "Havia <i>fotos</i> de Lúcia quando criança, como professora, e duas tiradas em seu casamento."</p> <p>c) "Stephen estava agora no Ensino Médio <i>na escola</i> para europeus..."</p> <p>d) "E por que não <i>conversou</i>?"</p> <p>e) "Um <i>deles</i> tinha uma barba ruiva e o outro <i>tinha</i> olhos acinzentados."</p>

TABELA 2 — EXEMPLOS DE ACRÉSCIMOS LINGUÍSTICOS.

FONTE: A AUTORA, 2020.

Em três dos casos escolhidos, (a), (b) e (c), optei por acrescentar os substantivos que estavam sendo referenciados de forma que não houvesse ambiguidade na leitura. Nos exemplo (d) explicitiei com o uso de "conversou" na tradução qual era o verbo que o auxiliar "didn't" substituía; já no exemplo (e) fiz o acréscimo de um pronome e de um verbo, de forma a esclarecer a situação

comunicativa. A maioria dos acréscimos foram palavras isoladas, e serviram exclusivamente para deixar clara a ideia transmitida por determinado segmento.

Apagamentos ou esclarecimentos:

No original	Tradução proposta
<p>a) “Who could have thought of Mwihaki from her physical appearance as being lonely or troubled at heart?” (p. 86)</p> <p>b) “Some cried — crying for those whom they would see no more.” (p. 87)</p> <p>c) “He suppressed this...” (p. 93)</p> <p>d) “He liked this piece of reasoning.” (p. 93)</p> <p>e) “Is it a promise?” (p. 94)</p> <p>f) “‘He looked lonely and sad,’ he had finished.” (p. 112)</p> <p>g) “Tears rolled down his cheeks in spite of himself.” (p. 115)</p> <p>h) “He was only conscious that he had failed her and the last word of his father...” (p. 134)</p>	<p>a) “Quem diria que com sua aparência Mwihaki se sentia sozinha ou que teria problemas?”</p> <p>b) “Alguns choravam por aqueles que não mais veriam.”</p> <p>c) “Afastou o pensamento...”.</p> <p>d) “Ele gostava dessa ideia.”</p> <p>e) “Promete?”</p> <p>f) “‘Ele parecia solitário e triste’, ele escreveu por fim.”</p> <p>g) “Lágrimas rolaram bochecha abaixo apesar de ele não querer.”</p> <p>h) “Sabia apenas que tinha decepcionado <i>sua mãe</i> e seu pai, <i>que tinha pedido para que cuidasse das mulheres</i>, como último desejo.”</p>

TABELA 3 — EXEMPLOS DE APAGAMENTOS OU ESCLARECIMENTOS.

FONTE: A AUTORA, 2020.

Os exemplos de apagamento de unidades lexicais podem ser encontrados nas letras (a), (b), (d) e (e). Especialmente em relação aos exemplos das letras (a) e (b), entendo que eliminei um tanto do lirismo presente no texto fonte, mas saliento que optei por fazer isso com o objetivo que não causar estranhamento na

leitura do texto alvo. Há ainda exemplos de esclarecimentos, que se deram pelo acréscimo de palavras ou unidades lexicais, como nos casos das letras (c), (f), (g) e (h). Dentre esses, o maior acréscimo se deu no exemplo (f), pois traduzir “the last word of his father” como “a última palavra de seu pai” não esclareceria qual pedido havia sido feito ao jovem Njoroge, e que se encontrava apenas subentendido no contexto. Tenho consciência de que dessa forma facilitei bastante a leitura e que, ainda que não tenha domesticado a tradução (na acepção do termo conforme VENUTI, 2000; 1995), acabei por, de certa forma, domesticar o sentido.

Por vezes, a alteração na tradução de uma sequência de termos objetivava proporcionar uma maior fluidez das ideias apresentadas e minimizar a estranheza no leitor de língua portuguesa (tendo a questão da necessidade de recorrer a uma competência intercultural (cf PYM, 2013 e NORD, 2000) em mente). A alteração no tempo verbal usado se configurou em outra dessas alterações, como pode ser visto nos exemplos a seguir:

Mudanças de tempo verbal:

No original	Tradução proposta
-------------	-------------------

<p>a) "I know it is Jacobo." (p. 78)</p> <p>b) "And when someone saw him approach his home, he automatically knew that something was wrong." (p. 89)</p> <p>c) "Only people had to believe in and trust God." (p. 92)</p> <p>d) "The few who remained would be satisfied..." (p. 95)</p> <p>e) "And yet the man was speaking." (p. 116)</p> <p>f) "She had wept as she had never done before." (p. 128).</p>	<p>a) "Sei que <i>foi</i> o Jacobo."</p> <p>b) "E quando alguém o via se aproximando da casa, sabia automaticamente que algo estava errado."</p> <p>c) "As pessoas <i>precisam</i> apenas acreditar e confiar em Deus."</p> <p>d) "Os poucos que sobrarem ficarão satisfeitos..."</p> <p>e) "E mesmo assim o homem <i>falava</i>."</p> <p>f) "Ela <i>chorou</i> como nunca antes."</p>
--	--

TABELA 4 — EXEMPLOS DE MUDANÇAS DE TEMPO VERBAL.

FONTE: A AUTORA, 2020.

A escolha feita pelo autor de colocar, por exemplo, na letra (a) o verbo no presente não se justificava pelo contexto da informação que se referia a algo que já tinha acontecido. O mesmo aconteceu nos demais exemplos. Dentre esses, saliento o exemplo (f) que traz no trecho do texto fonte os verbos indicando duas ações distintas registradas no mesmo tempo verbal, ainda que a ideia passada no referido contexto não seja compatível com esse uso.

As mudanças linguísticas, por sua vez, dão conta de aspectos não apenas sintáticos, em relação à posição dos termos na frase em inglês, mas também do sentido proposto. Por esse motivo, a tradução literal não se mostrou adequada e algumas mudanças linguísticas foram feitas. Vejamos alguns exemplos:

Mudanças linguísticas:

No original	Tradução proposta
<p>a) “He knew that something had happened to Ngotho who no longer looked anybody straight in the face...” (p. 79)</p> <p>b) “Njoroge was sure that if a child hit Ngotho, he would probably submit.” (p. 79)</p> <p>c) “Just let him get learning.” (p. 80)</p> <p>d) “For a time there was a tension in the atmosphere.” (p. 80)</p> <p>e) “We must go on our knees and behold the animal hung on the tree yonder.” (p. 87)</p> <p>f) “They dared not turn their heads.” (p. 99)</p> <p>g) “‘A tooth for a tooth’, it was better for Ngotho to offer his old tooth that had failed to bite deep into anything.” (p. 117)</p>	<p>a) “Ele sabia que alguma coisa tinha acontecido com Ngotho que não olhava mais ninguém nos olhos...”</p> <p>b) “Njoroge tinha certeza de que se alguma criança batesse em Ngotho, ele não revidaria.”</p> <p>c) “Ele só precisava aprender.”</p> <p>d) “Por um tempo, houve tensão no ar.”</p> <p>e) “Devemos nos ajoelhar e contemplar Aquele que está pregado na cruz.”</p> <p>f) “Não se atreveram a olhar para trás.”</p> <p>g) “‘Olho por olho’, era melhor para Ngotho oferecer seu olho cansado que tinha sido incapaz de enxergar as coisas em profundidade.”</p>

TABELA 5 — EXEMPLOS DE MUDANÇAS LINGUÍSTICAS.

FONTE: A AUTORA, 2020.

Os dois exemplos mais claros de alteração de unidades lexicais estão nas letras (f) e (g), duas ocorrências relacionadas a questões religiosas. O famoso provérbio “A tooth for a tooth” tem equivalente em língua portuguesa na expressão “Olho por olho”, então optei por essa alteração linguística — do léxico usado — de forma a preservar a ideia. Mais uma vez essa escolha tradutória se coloca como exemplo na prática do exercício necessário de competências cultural e intercultural para tradução (PYM, 2013; NORD, 2000). Ainda, chamo a atenção para o exemplo (b) que traz no texto fonte a ideia clara de submissão que tentei preservar no texto alvo ao escolher a versão pacífica de “não revidaria” como equivalente, e para o exemplo (d) com o uso de “tension in the atmosphere” no texto fonte, uma expressão que causaria bastante estranheza se traduzida de forma literal para a língua portuguesa.

A não possibilidade de traduzir determinados trechos de maneira literal fez com que eu alterasse a sequência dos termos no texto alvo, como pode ser visto em alguns exemplos na tabela abaixo:

Alterações na sequência dos termos:

No original	Tradução proposta
a) “...a well-pressed clean pair of khaki shorts.” (p. 86)	a) “... uma bermuda cáqui, limpa e bem passada.”

<p>b) "... and she was only a woman, a girl." (p. 91)</p> <p>c) "Haven't you planted men to watch Ngotho's movements and report on them?" (p. 95)</p>	<p>b) "... e ela era mulher, apenas uma menina."</p> <p>c) "Você não tem homens infiltrados para observar e reportar os movimentos de Ngotho?"</p>
---	--

TABELA 6 — EXEMPLOS DE ALTERAÇÕES NA SEQUÊNCIA DOS TERMOS.

FONTE: A AUTORA, 2020.

Em relação ao exemplo (a), há que se destacar que a língua inglesa conta com adjetivos compostos ("well-pressed") que não tem equivalente literal em português. Pode, à primeira vista se configurar em exemplo de alteração linguística, mas considere que aqui a alteração foi mais significativa, da ordem da sequência dos termos. O exemplo (c) traz outra ocorrência em que não é possível manter a mesma sequência dos termos do texto fonte no texto alvo, por conta da estrutura necessária para se formular uma pergunta em língua inglesa. Novamente, o objetivo era não causar estranhamento na leitura dos trechos traduzidos.

De modo geral, todas as alterações feitas prezaram a) a comunicação da mensagem do texto fonte; b) a manutenção de certa economia linguística, e c) a familiaridade pretendida para o leitor na leitura do texto alvo. Ainda, e de modo a entender a tradução do romance como um todo, as traduções que forneci se pautaram em pressupostos de Nord (2016) acerca da classificação dos problemas de tradução, na tentativa de solucioná-los, de Nord (2000) e Pym (2013) em relação à defesa que esses autores fazem da necessidade de uma competência intercultural no exercício tradutório, e de Britto (2016) por sua indicação de manter o que estiver marcado no texto fonte também marcado no texto alvo, e seguir a mesma premissa quanto ao que não está marcado.

Além dos exemplos citados, fiz inúmeras alterações na pontuação do texto como um todo. No original em inglês, o autor fazia uso de vírgulas com muita frequência, mesmo quando nenhum sinal de pontuação era necessário, ou o ponto final teria sido mais adequado. Outras vezes, a vírgula era omitida, em especial em orações condicionais, como se a pausa não fosse necessária, como se a condição estivesse por demais ligada e não fosse impositiva, mas parte de uma ideia anterior. Havia também vírgulas omitidas entre apostos, em especial a segunda, indicativa de seu final. Entendo que tais ocorrências podem indicar: a) certa negligência na revisão do texto, ou b) uma escolha que sinaliza para um contexto maior de uso da língua inglesa como língua estrangeira e da omissão como marcação dessa escolha, para que o leitor não se sinta de todo confortável. O uso de estratégias semelhantes foi verificado em outros registros escritos de produções em contexto pós-colonial (TYMOCZKO, 2002) e chamam a atenção para o fato de que há muito mais envolvido na tradução de tais produções do que o elemento língua.

De forma mais pontual, saliento o uso que o autor fez do verbo “to be” em situações nas quais o verbo “to become”, pelo contexto, poderia ser mais adequado. Um exemplo é: “*The children were frightened by his blank stare.*” (2015, p. 127). Tal escolha pode ser atribuída ao fato de o autor querer causar certo estranhamento mesmo no uso da língua inglesa, o que seria mais uma indicação de seu projeto visando usar tal inglesa de uma forma única, sua. Possivelmente, seria um dos inúmeros exemplos de autotradução na prática e dos questionamentos que o próprio autor pode suscitar ao fazer uso de tal prática (BANDÍN, 2003).

Ainda, em outras ocasiões havia, como já mencionado, o uso de termos em suaíle, alguns traduzidos pelo próprio autor em inserções entre parênteses, exemplos claros de presença de escrita pós-colonial na produção (TYMOCZKO, 2002). Optei por deixar os parênteses com as traduções no texto e também inserir

as traduções desses termos em notas de rodapé. Além dessa alteração, aponto minha escolha pelo uso de ponto de interrogação acompanhado de ponto de exclamação quando julguei apropriado em substituição a 3 exemplos de uso de ponto de interrogação que na minha leitura não colocavam questionamentos no texto alvo; tal escolha pode se configurar em domesticação (VENUTI, 2000) na pontuação usada. Os três exemplos aparecem no capítulo 14, na conversa entre os meninos Njoroge e Stephen e não foram colocados nas tabelas apresentadas.

Por entender que o sentido deveria prevalecer sobre a estrutura, fiz as alterações que julguei devidas. Ainda, por mais que eu tenha iniciado o trabalho de tradução do romance com uma postura pró-fonte, após a primeira revisão (na aceção para o termo conforme colocada por MELLINGER, 2018) de meu orientador percebi que meu compromisso maior teria que ser com o público que teria acesso às traduções fora da academia. Por conta disso, minha abordagem mudou para uma que fosse mais pró-alvo (na compreensão que Michaël Oustinoff (2003) apresenta para os termos).

Ainda, entendo que a dicotomia tradicional entre original e tradução só se mantém em termos de secundariedade (BERMAN, 1984), pois o original vem primeiro. Mas considero a contribuição de Henri Meschonnic (1973) em defesa da minha tradução. De acordo com o autor, “[s]e a tradução de um texto é estruturada como um texto, ela funciona como um texto, ela é a escrita de uma leitura-escrita, aventura histórica de um sujeito. Ela não é transparência em comparação com o original.” (p. 307, tradução minha)<sup>136</sup>. O texto alvo, a tradução, portanto, foi pensado de forma a se bastar como um texto e foi claramente uma leitura-escrita.

---

<sup>136</sup> No original: “Si la traduction d’un texte est structurée e reçue comme un texte, elle fonctionne comme un texte, elle est l’écriture d’une lecture-écriture, aventure historique d’un sujet. Elle n’est pas transparente par rapport à l’original.” (MESCHONNIC, 1973, p. 307).

Não utilizei ferramenta alguma que registrasse ou controlasse as minhas escolhas tradutórias, as teclas que digitei (TRANSLOG), ou o movimento dos olhos. Isso não desacredita o processo de tradução mas, com certeza, não acrescenta aos passos para que alguém critique a tradução que executei. Uma entrevista retrospectiva, por exemplo, não vai trazer grandes esclarecimentos sobre os procedimentos que segui. Ainda, não fiz uso de qualquer memória de tradução, posto que esse romance foi o primeiro que traduzi na íntegra. Anteriormente, eu havia traduzido apenas contos. Outro ponto que é preciso levantar e que distingue a tradução feita (literária) de outras traduções de textos técnicos diz respeito ao fato de que eu não tive acesso ao texto em programa de computador para poder trabalhar com os textos única e exclusivamente no computador e melhor organizar a tradução em si. Tanto o romance quanto o ensaio foram acessados em seus formatos físicos. Isso demandou um trabalho de edição e revisão muito mais demorado, obviamente.

Os exemplos que apresentei anteriormente não indicam, no entanto, erros em relação ao uso da língua inglesa<sup>137</sup> ou crioulização da língua (ver *The Power of Babel* (MCWHORTER, 2008)), pois concordo com o apontamento de John McWhorter ao se referir à língua inglesa e às diferentes línguas germânicas e o que têm em comum (ou não): tais construções refletem o desconforto humano natural com o que não é familiar (2008, p. 67). Em outras palavras, o desconforto do autor ao escrever uma história queniana, baseada nas suas lembranças e vivências, em uma língua outra que não a sua materna.

---

<sup>137</sup> Entendo que, em relação a esse aspecto, eu poderia justificar de maneira mais abrangente recorrendo a pressupostos da ecolinguística, em especial em relação ao termo ecologia das línguas que, de acordo com Hildo Couto (2007; 2013) é o estudo das inter-relações entre as línguas, tais como pidginização, crioulização, obsolescência e morte de língua, empréstimo entre outras. Optei por não fazê-lo, pois minha agenda, quando da tradução, não era (exclusivamente) linguística.

Ainda de acordo com McWhorter, as línguas coloniais deixaram muitas contribuições lexicais nas línguas locais, mas afetaram pouco a gramática (2008, p. 91). Parece ser uma justificativa viável para o maior número de exemplos, dadas as ocorrências que apontei, que causaram questionamentos durante minha tradução em relação ao uso do léxico do que em relação ao uso de tempos verbais, por exemplo. Novamente, tais mudanças não refletem o que pode ser chamado por certas vertentes dos estudos de aquisição de segunda língua como sendo crioulização, e não deram origem a uma nova língua no texto de Thiong'o.

De acordo com Derek Bickerton (1988), uma língua pode surgir de duas maneiras: de forma gradual ou de forma catastrófica. As línguas crioulas seriam, de acordo com essa compreensão, línguas que surgem a partir de um contexto emergencial para facilitar e promover a comunicação. A professora de linguística Claire Lefebvre (2001) aponta os crioulos como sendo línguas mistas com características e propriedades derivadas de suas línguas de substrato<sup>138</sup> e outras propriedades derivadas da língua de superstrato<sup>139</sup>. Ainda, segundo a autora, a mistura que gera o crioulo não é aleatória e arbitrária — parece existir um padrão que faz com que as formas fonológicas das entradas lexicais de um crioulo advenham da língua de superstrato e as características semânticas e sintáticas das entradas lexicais sigam os padrões das línguas de substrato (LEFEBVRE, 2001). O inglês usado por Thiong'o em seu romance não tem elementos que apontem para algum processo de crioulização da língua em curso.

---

<sup>138</sup> Língua(s) minoritária(s) de um povo que foi colonizado.

<sup>139</sup> É, normalmente, a língua do colonizador.

Ainda, em alguma medida, tanto o uso da língua inglesa quanto o uso pontual de expressões em suaíle pode refletir um certo sentido de rebanho, no caso, mostrando dois distintos e ocupando o espaço que é o entrelugar entre eles. Ressalto que, em relação às palavras e expressões usadas em suaíle, muitas vezes em que as pesquisei em dicionários *online* encontrei a indicação de que eram exemplos da língua alemã (“*ahoi*”), ou vietnamita (“*hoi*”), ou do esloveno (“*ni wega*”), podendo ser do iorubá também. Precisei, então recorrer às minhas anotações das aulas de suaíle, a um dicionário físico de inglês e suaíle<sup>140</sup>, a uma gramática simplificada do suaíle<sup>141</sup> e à leitura atenta do contexto para poder encontrar um equivalente, e uma explicação razoável, como compensação, para o leitor. Ou seja, em última instância, as máquinas de tradução estão evoluindo, mas ainda não substituem o trabalho de autorrevisão (PYM, 2013; MOSSOP, 2010) de um tradutor atento.

A presença de termos em suaíle ao longo do romance, em alguma medida, causa estranhamento no leitor, mas não com o propósito exótico do estrangeiro. Acredito que a escolha é intencional e faz com que o leitor não se esqueça de que é uma história contada em uma língua que entende, mas de um período, de um país, de uma comunidade, de um indivíduo que ainda não lhe é familiar. É, na minha compreensão do termo, uma postura claramente (neo)(pós)(de) (anti)colonialista, com todas as implicações pairando no entorno dessa postura.

---

<sup>140</sup> A referência do dicionário é: TUKI ENGLISH-SWAHILI DICTIONARY. KAMUSI YA KIINGEREZA-KISWAHILI. Dar es Salaam: Institute of Kiswahili Research/University of Dar es Salaam, 2006.

<sup>141</sup> WILSON, Peter M. **Simplified Swahili**. Harlow: Longman, 1985.

Walter Benjamin (2008) faz uso da metáfora do vaso da língua pura que está eternamente fraturado. Nessa metáfora, a tradução pode apenas ser uma mera reconstituição de tal fragmentação, um emblema de sua própria falha em ser primária, sendo apenas secundária em termos não apenas históricos. Os fragmentos presentes na língua primeira são fragmentos na segunda e podem, portanto, ser apenas isso: fragmentos. Não há totalidade a ser resgatada na língua primeira e, portanto, não há totalidade a ser resgatada na segunda. Há intenções, há pontos em comum, há possibilidades de conversas e essas, sim, justificam o esforço da tradução.

De forma mais ampla, pode-se entender que o escritor pós-colonial bilíngue é essencialmente um tradutor, mais especificamente um autotradutor. Seu trabalho não se resume a responder o questionamento “em qual língua escrever”, mas talvez “como escrever duas línguas simultaneamente, como escrever a vida vivida entre línguas”, como bem coloca James McGuire (1992, p. 112). Em algumas ocasiões é necessário, portanto, fazer uso de duas (ou mais) línguas na escrita de forma a passar uma noção mais abrangente do que o escritor propõe representar.

E Thiong’o mostra que vê sua formação intelectual como uma escolha consciente: equipar-se de conhecimento suficiente para poder ajudar os seus. O que temos no romance, então, é o exemplo de uma tecnologia que elabora sistemas imaginários a partir do mundo-do-sujeito, o Quênia, e do sujeito-no-mundo, Ngũgĩ wa Thiong’o (cf. MIRANDA, 2019). O que acontece na sequência, em sua defesa pelo ensino de uma literatura africana, foge do seu controle. Vejamos no próximo capítulo a defesa que o autor constrói em seu ensaio *Globallectics* (2012) pelo estudo da literatura e da oratória.

## 6. **CAPÍTULO 5** —SOBRE O ENSAIO: Por uma ética e uma dialética globais

“(...) queremos libertar e ser libertados pelo texto? Depende de como lemos, e de que bagagem trazemos para ele. Pode-se esperar que a obra de arte contenha aquilo que nos faz olhar de novo, criticamente, para a nossa própria bagagem.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 3*).

“A escrita e a oralidade eram aliadas naturais, não antagonistas; assim como a oratura e a literatura.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 4*).

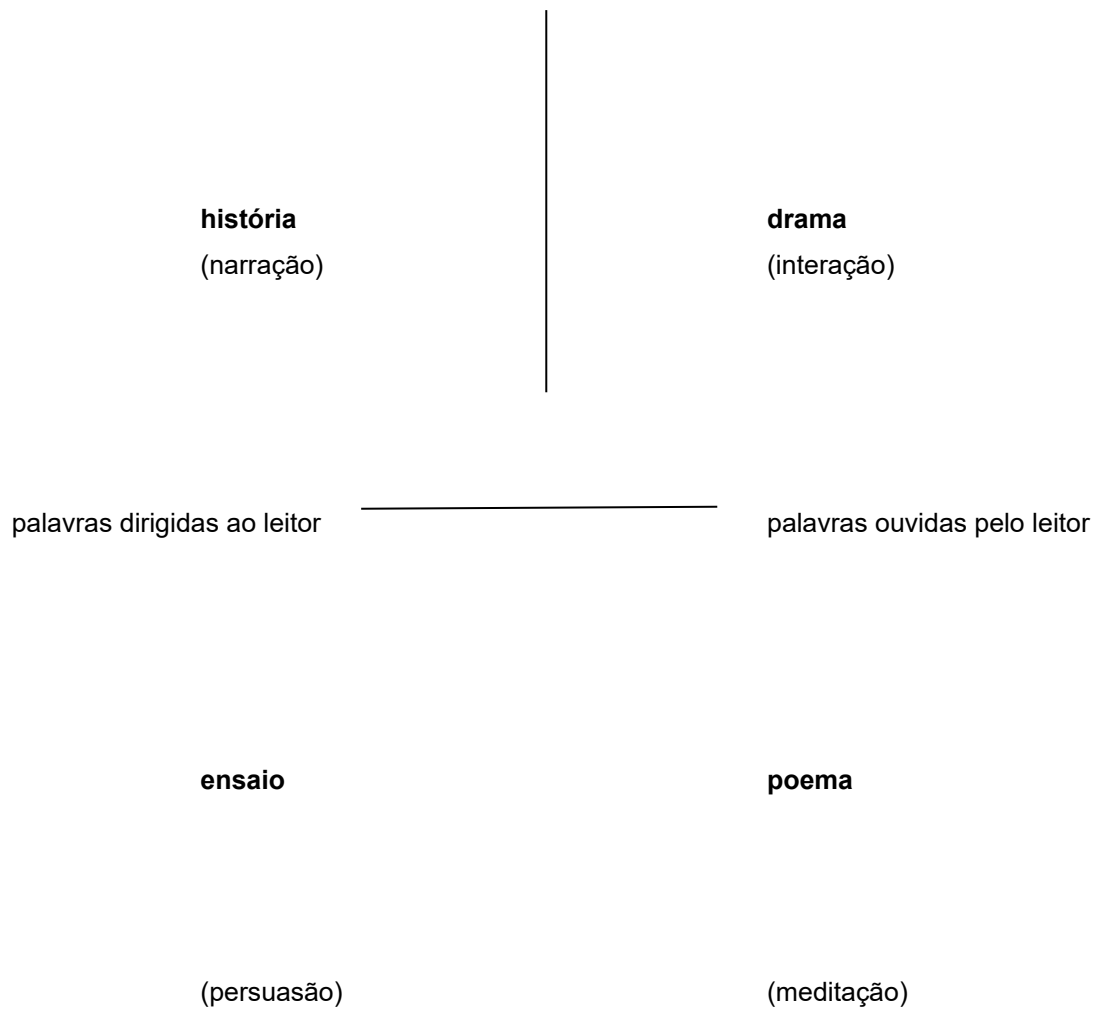
Se considerarmos o romance como “uma tecnologia que elabora sistemas imaginários a partir do mundo-do-sujeito e do sujeito-do-mundo” (MIRANDA, 2019,

p. 45), como podemos entender o ensaio? Que tecnologia é essa? Uma possibilidade de compreensão entende que esse gênero elabora sistemas reais entrelaçados aos imaginários a partir da posição do sujeito no tempo e no espaço de uma perspectiva de mundo-do-sujeito em tentativa de diálogo com outros mundos-de-sujeitos (MIRANDA, 2019). O ponto de vista não deixa de ser o do sujeito-no-mundo mas, como desenvolverei na sequência, sofre outras influências.

Neste capítulo, faço uma análise da estrutura e do conteúdo do ensaio *Globalectics* (2012) de Ngũgĩ wa Thiong’o, e aponto aspectos que me fizeram optar por determinadas escolhas de tradução, por conta do perfil do referido gênero textual e do estilo do autor. Ainda, faço apontamentos relativos a uma literatura universal, noção defendida por Thiong’o, e que parece justificar sua obra ensaística em geral, especialmente o fato de produzi-la ainda em inglês. Para construir tal argumento, me apoio em referencial teórico sobre o gênero ensaio, em seus aspectos estruturais, suprido por Robert Scholes et al (1991), Theodore Adorno (1991), Jean Starobinski ([1985], 2011) e René Wellek e Austin Warren (2003) — essa última referência é uma das principais a moldar a escrita em língua inglesa de Ngũgĩ wa Thiong’o, de acordo com o próprio autor. E, para poder analisar com mais cuidado o conteúdo ou teor do ensaio em si, opto por pressupostos fornecidos sobre a tradução em contexto pós-colonial, em especial Susan Bassnett e Harish Trivedi (2002) e Maria Tymoczko (2010a; 2002). Ressalto, todavia, que não é meu objetivo exaurir as possibilidades de compreensão acerca do gênero ou do ensaio mencionado; o faço muito mais com propósitos pedagógicos.

E, seguindo um formato mais pedagógico, trago um diagrama para representar as expressões literárias e definir cada uma de acordo com sua maneira única de usar as palavras e comunicá-las ao leitor. A proposta foi retirada de Robert Scholes et al (1991):

Palavras usadas para criar pessoas e eventos imaginários



Palavras usadas para expressar ideias e sentimentos  
FIGURA 5 – DIAGRAMA DIDÁTICO DE EXPRESSÕES LITERÁRIAS.  
FONTE: SCHOLLES, Robert et al., 1991, p. XXX, tradução minha.

Ainda que os termos selecionados para distinguir uma forma de expressão de outra possam ser vistos como reducionistas, a ideia geral está posta. Ademais,

o diagrama coloca os traços distintivos que cada gênero pode apresentar e o elemento que os aproxima. Muito adequadamente temos que enquanto no romance (narrativa) as palavras são usadas para criar pessoas e eventos imaginários em um enredo, no ensaio as palavras são usadas de forma mais frequente para expressar ideias e sentimentos, e o argumento se constrói habitualmente pela persuasão. Já o traço em comum para romance e ensaio é o uso de palavras direcionadas ao leitor. Na sequência veremos que há outros elementos que precisam ser considerados quando da análise do gênero ensaio.

Para alguns teóricos, o ensaio é o gênero literário mais disruptivo (ADORNO, 1991) e flexível (SCHOLES et al, 1991), justamente por não se encaixar em limites, quaisquer que sejam. Ensaio são normalmente textos avulsos, que podem ser longos ou curtos, factuais ou ficcionais, de ordem prática ou lúdica (SCHOLES et al, 1991), alheios a uma caracterização definida de seus limites, objetivos, forma e estilo. Não farei aqui uma retrospectiva em relação à origem do termo, apenas tecerei algumas linhas de modo que possa me apoiar nelas para prosseguir com a análise do ensaio em questão.

Para auxiliar no entendimento e na tradução de *Globalectics* (2012) optei por fazer uso de referencial teórico acerca do gênero e recorri a Scholes et al (1991), por exemplo, quanto à distinção que fazem entre ensaio literário e não-literário. De acordo com os autores, os ensaios não-literários seriam normalmente organizados de forma sistemática, orientados para fatos e cuidadosamente fundamentados. A forma é eficiente e a utilidade é clara. Muitos escritores, como por exemplo George Orwell, queriam transformar a escrita política em arte, e a experiência mudava de figura. O ensaio passava então a ser não apenas utilitário, mas algo mais. Talvez a remoção do leitor das atividades cotidianas e sua imersão no mundo da imaginação fossem o objetivo ulterior.

De acordo com Jean Starobinski (2011), uma possível compreensão do que seja o ensaio, em alusão a um de seus mais famosos produtores — Montaigne<sup>142</sup> — é a de que ele tem “valor como uma interpretação original de um problema controverso.” (2011, p. 14). Ainda, “[e]le alerta o leitor e o faz esperar por uma renovação de perspectivas, ou ao menos a enunciação dos princípios fundamentais a partir dos quais um pensamento novo será possível.” (ibid). Para tanto, sua qualidade essencial é a persuasão, mas não só, pois não há uma única intenção para o gênero, e o ensaio literário pode também ser narrativo, dramático ou poético na forma, ou mesmo uma combinação desses modos (SCHOLES et al, 1991), como veremos na sequência.

Em sua forma mais pura, o ensaio explicitamente se esforça para persuadir o leitor de algo por meio de um apelo e de um argumento que o autor dirige diretamente ao leitor. Tal característica cabe tanto para o ensaio literário quanto para o não-literário. Irei, no entanto, me ater ao ensaio literário, e considerar aqueles que são mais longos, como é o caso de *Globalectics* (2012). A perspectiva nesse gênero é genuinamente pessoal e particular<sup>143</sup>, e não há descrição de algo como Outro vê esse algo, ou como esse algo é. O pacto de confiança entre leitor e autor precisa ser seguido.

---

<sup>142</sup> Robert Scholes et al (1991, p. 04) oferecem a seguinte retrospectiva: o ensaio é um gênero flexível desde sua origem no século XVI com o escritor francês Montaigne que o usava como uma forma de explorar a si e suas ideias sobre a experiência humana. Seus textos eram tentativas informais chamadas de *essai*, um termo derivado do verbo francês *essayer* — tentar. As bases estavam lançadas.

<sup>143</sup> A questão quanto ao eu ficcional será apresentada mais tarde nesse mesmo capítulo.

O ensaio como gênero, entretanto, não é unanimidade, e apresenta suas imprecisões. Afinal, é ensaio, experimento, teste; não é conclusão, remate ou fecho. Não à toa é visto muitas vezes como coisa de amador, situado na “zona suspeita da não-cientificidade.” (STAROBINSKI, 2011, p. 15). É um exercício preliminar, inacabado. E, por vezes, repete-se, como acontece com os escritos de Ngũgĩ wa Thiong’o, uma vez que o autor queniano reformula e traz novamente fragmentos de *Decolonizing the Mind* (1986) em *Globalectics* (2012) e *In the House of the Interpreter: a Memoir* (2012), assim como faz com *Weep Not, Child* (1967) em *Decolonizing the mind* (1986) e *Dreams in times of War* (2010)<sup>144</sup>. O próprio autor reconhece isso na “Apresentação” de seu ensaio *Globalectics*<sup>145</sup> (2012), quando afirma que esse foi parcialmente resultante de um “olhar para o tema do retorno que percorre minha vida e meu trabalho” (2012, ix). Para alguns leitores e críticos, é como se o autor andasse em círculos. Outros, eu incluída, entendem que são reformulações necessárias, visto que os tempos são outros. São recomposições das ideias antevendo movimento, amadurecendo argumentos; são alongamentos, exercícios inacabados, e que continuam dessa forma porque o acabamento é o fim que o autor não pretende atingir. O exercício da sua escrita é um exercício necessário; enquanto escreve, o autor consegue verbalizar,

---

<sup>144</sup> É possível ler a tradução da obra para Língua Portuguesa: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Sonhos em Tempos de Guerra**. Memórias de Infância. Trad. Fábio Bonillo e Elton Mesquita. Biblioteca Azul. São Paulo: Editora Globo, 2015.

<sup>145</sup> Incluí 107 notas explicativas (ou informativas de referências) na tradução do ensaio, além das 111 que o texto apresentava originalmente, totalizando, assim, 218 notas.

ressignificar, e mesmo transcender suas dores e as de seu país. É escrita terapêutica, em uma possível compreensão.

De forma semelhante a Montaigne e seus escritos, ele, Ngũgĩ wa Thiong’o, é a matéria de seus ensaios. Neles, o autor pode ser único e múltiplos. O papel que ele desempenha é determinado por seu “eu ficcional” (SCHOLES et al, 1991, p. 08) em equilíbrio com o eu real, e o leitor fica constantemente também equilibrando os dois em sua leitura. Os ensaios são compostos por palavras e não por carne e ossos; portanto, a personalidade presente no ensaio é em grande medida ficcional, na ênfase dada ao termo como sendo de natureza imaginativa. É algo criado com palavras. Uma vez atentos ao eu ficcional do ensaísta, podemos responder de maneira adequada à forma literária escolhida por ele (SCHOLES, 1991), já que esse sujeito que nos é apresentado aparece filtrado pelo ponto de vista, pelo estilo de uma determinada personalidade. E, como defendem Scholes et al (1991), ler um ensaio é como outra relação humana qualquer: depende do toma-lá-dá-cá, da ação e da reação. O ensaio também assim o permite, pois é gênero livre, insubordinado, imprevisível. (STAROBINSKI, 2011).

Ainda, podemos identificar quatro tipos básicos de ensaio literário e os tipos de interpretação requeridos para cada, de acordo com Scholes et al (1991, *passim*). São eles: ensaio como argumento, ou persuasivo, ensaio como história, ensaio como poema, ou meditação, e ensaio como peça, ou diálogo. Uma breve caracterização de cada um deles pode ser útil.

No ensaio literário narrativo, o autor é o narrador, um contador de histórias, que reporta sobre pessoas e eventos. Um ensaio narrativo vê o seu sujeito no tempo e o apresenta na forma de uma história. Já o ensaio dramático toma a forma de um diálogo entre dois ou mais personagens, e o autor está presente, quando está, apenas para exercer as funções de um diretor: estabelecer a cena e identificar os personagens cujas palavras e ações são vistas, testemunhadas, pelo leitor. Já um ensaio é poético caso seu autor ou eu lírico pareça falar mais para si

próprio do que para os outros, como se fosse uma meditação, ouvida pelo leitor. Todos esses tipos de ensaio têm propósito persuasivo, e são formas de se olhar para algo muito mais do que o objeto, esse algo, em si.

O ensaio como argumento estabelece uma tese para alguma ideia. A forma básica é direta e simples, já que um ponto de vista precisa ser defendido e argumentos precisam ser apresentados para apoiá-lo. O ponto de vista pode anteceder as evidências, pode se apresentar após as evidências ou estar cuidadosamente entrelaçado com elas (SCHOLLES et al, 1991). O exemplo mais claro de tal formato se apresenta nos Capítulos 3 — Imaginação Globalética: o Mundo no Pós-colonial, e 4 — O Nativo que Fala e o Mestre que Escreve: Oratura, Oralidade e Ciberoralidade, de *Globalectics* (2012). No Capítulo 3, o autor recorre àqueles que considera como sendo os grandes escritores da literatura mundial: Shakespeare, Defoe, Hegel e Fanon e justifica tais escolhas, não sem digressões, ao mesmo tempo em que apresenta o contexto pós-colonial específico da África e lista o nome de três escritores africanos nobelizados, a saber, Wole Soyinka, Nadine Gordimer e John Coetzee. O propósito é, claramente, apresentar um contexto favorável, apoiado em nomes reconhecidos artística e intelectualmente, de forma a tornar mais palatável o seu argumento em defesa de uma literatura mundial (a exemplo de Goethe, séculos antes) que considere a oratura, grande herança do continente africano para o mundo, como necessária e digna de estudo na academia. Esse ponto é recuperado e aprofundado no Capítulo 4, onde o autor aponta mais uma vez a diferença entre o colonizado e o colonizador, ou melhor, entre o nativo que fala e o mestre que escreve. Oratura, oralidade e ciberoralidade são conceitos introduzidos de forma a criticar o “feudalismo artístico” e a hegemonia da literatura escrita sobre a oratura: ambas são estatutos inquestionáveis na produção artística mundial, mas o que se encontra mais frequentemente na academia (e mesmo fora dela) é que a oratura é ignorada, ou no mínimo relegada a uma posição subalterna. O paralelo estabelecido nesse

capítulo do ensaio encontra-se em outro exemplo de incompreensão do sul geográfico por parte do norte e vem do território brasileiro e da cultura oral dos nambiquara. E a crítica é posta de forma explícita pelo autor quando ele menciona a escritora dinamarquesa Karen Blixen, cujo romance ambientado no Quênia recebe tanta ou mais atenção e credibilidade por parte do norte geográfico do que qualquer outra produção feita pelo nativo que fala — e escreve — em inglês, no caso, ele mesmo — Ngũgĩ wa Thiong’o.

Fato é que essa perspectiva de argumento no ensaio se constrói após a apresentação feita nos Capítulos 1- O Senhor Inglês e o Servo (*Bondsman*) Colonial, e 2- A Educação do (*Bondsman*) Escravizado Colonial. Thiong’o conhece bem o seu público e sabe que seu argumento — apresentado em língua inglesa — só terá a atenção devida se ele: a) puder mostrar “conhecimento de causa”, deixando claro que leu o cânone branco ocidental, b) mostrar que reconhece a importância desse cânone para a literatura africana e na construção da nação Quênia, c) der provas de seu respeito ao apontar as lacunas que tal educação bancária não conseguiu suprir e, assim, d) explicar sua defesa por uma oratura ou ciberoralidade de forma que justifique sua (re)escrita de si. Só após chamar a atenção do leitor, com os exemplos da esfera pública potencializados pelos eventos de sua vida e formação acadêmica, combinados com o argumento posto por Goethe em defesa de uma literatura mundial, é que Thiong’o se vê autorizado a apresentar seu argumento.

Em momentos bem pontuais temos a contribuição de outros elementos para a construção do argumento maior e, portanto, exemplos do ensaio como história — em especial quando o autor apresenta eventos de sua vida e formação acadêmica —, ensaio como poema, ou meditação — quando traz excertos de poemas produzidos por africanos, de forma mais pontual nos Capítulos 1 e 4 — e exemplos de ensaio como peça, ou diálogo — em especial com a menção à peça

de William Shakespeare, *Rei Lear*, e os fragmentos de *A Tempestade*<sup>146</sup>, ou fragmentos de um poema de T. S. Eliot, nos Capítulos 2 e 4. Tais exemplos, no entanto, não se sobrepõem ao fio condutor do ensaio como um todo que é a defesa do ensino e do estudo da oratura e das literaturas africanas, até porque os excertos de poemas escritos por africanos e os fragmentos de músicas de denúncia (do período do Estado de Emergência) que aparecem nos Capítulos 1 e 4 claramente colocam que literatura e oratura devem ser igualmente estudadas.

Algumas dúvidas quanto à escolha pelo gênero ensaio e à organização do texto ficam para o leitor após a leitura de *Globalectics* (2012). Seria possível argumentar que, por conta dessa aparente organização do texto, o *Globalectics* de Thiong'o não deveria ser considerado um ensaio, já que é sistemático e não se apresenta metodicamente sem método? Seria esse ensaio um trabalho acadêmico? De qualquer forma, esses questionamentos quanto à forma não invalidam os argumentos apresentados pelo autor.

O estilo circular, as repetições, os exemplos pontuais e mesmo a linguagem usada por Ngũgĩ wa Thiong'o podem ser vistos por alguns como pontos fortes do argumento e, por outros, como sendo justamente os pontos frágeis do texto. De modo geral, a crítica se debruça muito mais sobre o gênero escolhido do que sobre o argumento defendido — ou ainda, dá mais atenção à forma do que ao conteúdo. Vejamos um crítico do gênero ensaio de modo mais amplo.

Theodore Adorno (1991), apontou na primeira metade do século XX, a ideia, válida ainda atualmente, de que a forma do ensaio não tem seus limites

---

<sup>146</sup> De acordo com a crítica e tradutora Bárbara Heliodora, *Rei Lear*, tragédia escrita por volta de 1605, é conhecida como a grande obra de William Shakespeare. Já entre as comédias, *A Tempestade* aparece em primeiro lugar. Essa peça foi sempre muito linda em escolas inglesas graças à sua simplicidade e à elegância de sua estrutura. Foi, também, a última peça que William Shakespeare escreveu sozinho (por volta de 1611). (conforme notas em SHAKESPEARE, 2011).

definidos, pelo menos não como outros gêneros literários. O propósito mais amplo ainda parece ser o de despertar resistência ao evocar liberdade acadêmica<sup>147</sup> e esse, no meu entendimento, é exatamente o propósito de *Globalectics* (2012) em sua defesa da oratura.

Em relação ao ensaísta (quem quer que seja) e sua produção, o filósofo Adorno afirma que

[e]m vez de realizar algo cientificamente ou criar algo de forma artística, seus esforços refletem o prazer de uma pessoa pueril que não tem escrúpulos de pegar sua inspiração do que outros fizeram antes. O ensaio reflete o que é amado ou odiado em vez de apresentar a mente como criação *ex nihilo* no modelo de uma ética de trabalho desenfreada. Sorte e jogo são essenciais para ele. [...] Por isso é classificado como uma empreitada trivial. Seus conceitos não são derivados de um primeiro conceito, nem preenchem os requisitos para se tornarem princípios finais. (ADORNO, 1991, p. 04).<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Ainda que as amarras da academia estejam a cercear sua liberdade, a escolha pelo gênero ensaio parece ser intencional.

<sup>148</sup> No original: "Instead of accomplishing something scientifically or creating something artistically, its efforts reflect the leisure of a childlike person who has no qualms about taking his inspiration from what others have done before him. The essay reflects what is loved and hated instead of presenting the mind as creation *ex nihilo* on the model of an unrestrained work ethic. Luck and play are essential to it. (...) Hence it is classified a [sic] trivial endeavor. Its concepts are not derived from a first principle, nor do they fill out to become ultimate principles." (ADORNO, 1991, p. 04, itálico no

Para o referido teórico, o equilíbrio entre uma falsa profundidade e uma superficialidade rasa, ou ainda, entre trabalho artístico e *commodity*, é algo difícil de ser mantido.

Ainda assim, fico com a compreensão do historiador, ensaísta e crítico literário Jean Starobinski, e sua defesa pelo gênero ensaio, ainda que prospectando sua função, qual seja:

Partindo de uma liberdade que escolhe seus objetos, que inventa sua linguagem e seus métodos, o ensaio, nesse limite ideal em que apenas *ensaio* concebê-lo, deveria aliar ciência e poesia. Ele deveria ser, ao mesmo tempo, compreensão da linguagem do outro e invenção de uma linguagem própria; escuta de um sentido comunicado e criação de relações inesperadas no seio do presente. O ensaio, que lê o mundo e se dá a ler, exige a mobilização simultânea de uma hermenêutica e de uma audácia aventureira. Quanto melhor ele perceber a força atuante da palavra, tanto melhor ele agirá por sua vez... (STAROBINSKI, 2011, p. 24, destaque no original, destaque no original).

Em última instância, “o ensaio deve soltar as amarras e tentar ser ele mesmo uma obra, de sua própria e vacilante autoridade.” (STAROBINSKI, 2011, p. 24). Os críticos literários René Wellek e Austin Warren (2003), defendem que um

---

original).

gênero literário segue um tipo de organização ou estrutura especificamente literárias (p. 307), mas mesmo esses autores reconhecem que os gêneros não permanecem fixos (p. 308). Como forma de entender o funcionamento da literatura, os autores apontam três divisões: ficção, drama e poesia como sendo as grandes categorias existentes na literatura imaginativa e, ainda, alguns exemplos para cada: a) ficção — romance, conto, epopeia, b) drama — em prosa ou verso; c) poesia — correspondente à antiga poesia lírica. Onde se situa, qual é o lugar do ensaio *Globalectics* (2012) na teoria proposta pelos grandes mestres de Thiong'o?

Os referidos autores defendem que uma classificação dos gêneros deve levar em consideração a forma interior (estrutura específica) e a exterior (tema e público) do texto e o fazem com base em uma análise retrospectiva de exemplos de produções variadas. Essa concepção, relativamente fixa, porém, muda no século XIX, principalmente por conta da ampliação do público leitor, que se dá graças à difusão mais rápida de textos. O que temos é que os diferentes textos passam por transições mais rapidamente. Colocam a roda para girar mais rápido. Os autores, ainda, defendem que o ensaio seria o estágio anterior ao romance que, como gênero, representaria a maturidade (WELLEK; WARREN, 2003, p. 322) da escrita. A produção de Thiong'o não parece seguir por esse caminho.

## 6.1. O ENSAIO ARGUMENTATIVO COMO DISCURSO — CONSTRUINDO A ALTERIDADE

Para a compreensão e análise dos argumentos presentes no ensaio, adoto a visão de Mikhail Bakhtin acerca do discurso que, segundo ele “pode ser definido como a língua em sua integridade concreta, obtido por meio de uma abstração absolutamente necessária de alguns aspectos da vida concreta.” (2008, p. 207). A concepção do linguista sobre o assunto é clara. Para ele o discurso é linguagem em ação, ou seja, a verdadeira “substância da língua é constituída justamente nas relações sociais, via interação verbal, realizada por meio da enunciação”<sup>149</sup>. (2008, p. 123). Partindo desse pressuposto, defende-se a ideia de que nenhum discurso é isento de parcialidade, mas fruto de um contexto social no qual está inserido e por meio do qual é construído. Logo, analisar o discurso depende também de determinadas especificidades de seu tempo. E a representação, na acepção do termo conforme apresentada no Capítulo 4 desta tese, escolhida para concretizar o discurso de Thiong’o foi o gênero ensaio.

Ainda de acordo com Bakhtin, “a alteridade é a condição da identidade: os outros constituem dialogicamente o eu que se transforma dialogicamente num outro de novos eus” (2008, p. 89), no sentido de que um indivíduo deve “passar pela consciência do outro para se constituir” (2008, p. 96). Justamente um ponto levantado em relação ao romance de Ngũgĩ wa Thiong’o que apresenta a perspectiva de mundo-do-sujeito em tentativa de diálogo com outros mundos-de-sujeitos. Também é a perspectiva adotada no ensaio, uma vez que, se atentarmos para o que defendem alguns críticos da produção artística africana nas línguas dos

---

<sup>149</sup> Cabe apontar que o teórico dos estudos da tradução (em especial, autotradução e tradução e semiótica), Michaël Oustinoff, também aponta o termo *enunciado* como passível de uso para designar texto-fonte como em *enunciado-fonte* e texto-alvo como *enunciado-alvo*. De acordo com a explicação que ele faz, o termo *texto* excluiria “arbitrariamente a tradução oral.” (OUSTINOFF, 2011, p. 74). Não concordo com a colocação do referido teórico, por isso não fiz uso dela no meu trabalho e me ative apenas à contribuição de Bakhtin sobre enunciado (em contexto de interação social).

colonizadores, Thiong'o estaria passando pela consciência de Outro para se constituir ensaísta, pois adota outra língua, a língua do colonizador, validada internacionalmente e academicamente, para expressar suas ideias.

Além de trazer esse arrazoado em termos de estrutura e conteúdo do ensaio, na segunda parte deste capítulo me concentro na apresentação de aspectos que identifiquei quando do processo tradutório, e procuro embasar tais aspectos com excertos traduzidos do próprio ensaio do autor. Não farei, no entanto, a apresentação em tabela de exemplos específicos e categorizados das escolhas tradutórias para não me estender em demasia no trabalho e repetir procedimento adotado no capítulo anterior.

## 6.2. ESCOLHAS TRADUTÓRIAS BALIZADAS PELO GÊNERO ENSAIO

Assim como o romance pode apresentar ponto de vista, o ensaio escrito por Thiong'o também o apresenta, e nele fica clara a defesa que o autor faz 1) de uma compreensão mais globalizada do que seja literatura mundial, uma que inclua as produções de África, Ásia, América Latina e Caribe; 2) da necessidade de rever

a posição subalterna da oratura<sup>150</sup> em relação à literatura; e 3) de um retorno às origens, na expressão pela escolha da língua quicuia para suas produções futuras. Na minha compreensão, tal defesa se configura em seu projeto de produção artística, política e intelectual, e será esmiuçado na sequência com a apresentação de elementos estruturantes do ensaio e dos imbricamentos possíveis entre produção intelectual e produção literária tornados possíveis pelos fios das diferentes línguas usadas nessa tessitura.

Um dos pressupostos a guiar minhas escolhas veio do ensaio propriamente dito. Por se apresentar de uma perspectiva global, me vali de contribuições igualmente generalizantes de Venuti (2002). Ou seja, as escolhas tradutórias não tiveram o intuito de localizar o ensaio, ou domesticá-lo. Além disso, considerei o ensaio como forma objetiva de expressão racional, por conta da compreensão que pode ser construída de sua organização como sendo exemplo de prosa acadêmica, muito mais do que de uma produção artística. Assim, optei por seguir mais claramente a compreensão dos argumentos do que a sequência dos termos nas frases, por exemplo.

Aponto exemplos específicos das três categorias que mostram a defesa feita pelo autor da necessidade de se estudar a oratura. A primeira dessas diz respeito a sua compreensão do que seja literatura mundial. De forma bastante diplomática, o autor não exclui exemplos de expoentes da literatura universal (como já mencionado). O que chama a atenção, e eu optei por deixar o registro na tradução, é a repetição que Thiong'o faz de determinados termos e argumentos.

---

<sup>150</sup> Aqui, cabe um aparte: Wellek e Warren (2003) colocam a literatura oral (ou folclórica) como um gênero primitivo, anterior a uma literatura desenvolvida (p. 321) e se apoiam nos formalistas russos (Chklovsky, em especial) que defendem que as formas de arte novas são a canonização de gêneros inferiores. Thiong'o bebeu dessa fonte, mas claramente se posiciona de outra forma.

Novamente, entendo que a repetição é, em certa medida, uma estratégia do autor para se fazer ouvir. Vejamos o trecho a seguir do Capítulo *Introdução* do ensaio:

Apesar de ao longo dos anos ter havido conversas sobre cursos de **literatura mundial**, esse interesse tem se intensificado, recentemente, por exemplo, com os vários esforços para organizar cursos em **literatura mundial**; as publicações de antologias de **literatura mundial**; e até debates teóricos sobre o conceito em trabalhos tais como *Debating World Literature*, editado por Christopher Prendergast, e *What Is World Literature?* de David Damrosch, que contém contribuições destacadas de proponentes de uma **literatura mundial**. (THIONG'O, 2012, *Introdução*).

Em destaque encontra-se o termo “literatura mundial”. Ainda que haja possibilidade de defesa do uso do termo repetido tantas vezes como mero lapso, sou levada a crer que a repetição é intencional. Ademais, o trecho como um todo destaca que há iniciativas para o estudo da temática, mas os exemplos fornecidos são de uma elite masculina branca, de renomados centros de estudo. A repetição dá a entender que há “mais do mesmo”. Optei, pois, por manter a repetição. Após esse trecho, em seu texto, Thiong’o menciona o debate ocorrido em Nairóbi, mostrando que há outras iniciativas sobre literatura mundial dignas de estudo. Me pareceu, portanto, que marcar o que estava marcado no texto fonte (BRITTO, 2016) seria o melhor procedimento a ser adotado na tradução.

Na sequência, o autor usa novamente da repetição de termos para elaborar outra crítica, dessa vez é uma crítica a métodos de leitura que não funcionam completamente em um contexto colonial, a saber, a leitura detalhada (*close*

*reading*), e que aparece no Capítulo 1, onde ele presta reverência ao cânone branco ocidental:

A **leitura detalhada** deveria ser uma companhia importante para a teoria pobre. Mas, sem aquela ampla estrutura político-ideológica, a **leitura detalhada** e a obsessão por elementos formais pode se tornar uma tentativa de espremer o mundo do texto literário através do buraco de agulha da crítica, uma contribuição para a pobreza da teoria. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 1*).

Uma, rápida, primeira leitura pode não colocar isso em evidência, mas são, novamente, quatro repetições no mesmo parágrafo (as duas ocorrências anteriores podem ser verificadas na tradução completa do ensaio disponibilizada no ANEXO 2). Fica evidente que o autor tem um argumento a defender e que escolhe a repetição de termos-chave para explicitá-lo. No campo das ideias, ele coloca, mais adiante no mesmo capítulo do ensaio, que valoriza o método da leitura detalhada até os dias atuais.

Como terceiro exemplo do argumento em defesa de uma compreensão globalizada do que seja literatura universal, trago o seguinte excerto do ensaio:

Não era deliberado, mas o título, “On the Abolition of the English Department”, possuía claros ecos da abolição da escravatura. O ensaio, no entanto, não era uma conclamação pela abolição da

literatura inglesa. Ao solicitar uma mudança de nome de Departamento de Inglês para simplesmente Literatura, e a reorganização do currículo de forma que a literatura africana e literaturas relacionadas constituíssem um círculo interno, com a inglesa e outras literaturas europeias em tradução em círculos externos, simplesmente se questionava o processo cognitivo, o que era central e o que era ancilar, e seu relacionamento na aquisição de conhecimento em um contexto pós-colonial. Questionava-se o papel da organização de conhecimento na produção do sujeito colonial e pós-colonial. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 1*).

No trecho acima, o autor resgata um dos argumentos com os quais abre o Capítulo 1 do ensaio, sobre o manifesto escrito por ele e mais dois colegas da Universidade de Nairóbi em defesa da abolição do Departamento de Inglês naquela instituição. O uso do termo “abolição” é destacado pelo autor em sua clara referência à escravidão; ou seja, a escolha foi intencional. Thiong'o esclarece que o que se queria não era a “abolição da literatura inglesa” e, sim, uma mudança do nome do departamento que refletisse uma mudança também no currículo e consequente ensino de literaturas, acomodando as literaturas africanas e outras relacionadas em um círculo interno e a literatura inglesa e outras literaturas europeias em uma posição ancilar. Chama atenção que esse ensaio tenha sido publicado 57 anos depois do referido manifesto. Ou seja, quase 6 décadas depois, o ex-colonizado precisa justificar uma postura e uma escolha que não seria questionada se os papéis fossem invertidos! Ainda, o fato de não colocar literaturas inglesas e literaturas africanas como únicos exemplos em lados opostos, mas chamar todas as literaturas possíveis para estudo, se apresenta como uma consciência do que entendo ser sua maior defesa: uma visão globalizada do que sejam oratura e literatura.

No Capítulo 2 do ensaio, o autor traz esse argumento de forma revisitada:

O documento, “On the Abolition of the English Department”, não era uma conclamação pelo recuo e o isolamento, era um manifesto a favor da de(s)colonização do processo cognitivo. Ao olhar para trás, agora, vejo que ele estava fazendo algo mais. O documento também estava questionando, e mesmo atacando, o estudo da literatura dentro de limites puramente nacionais, ou ainda criticando a autoclausura intelectual do estudo exclusivo de uma literatura nacional, tanto mais que no nosso caso não era nem nossa própria literatura nacional. Era uma literatura nacional estrangeira que usava a máscara da universalidade. (THIONG’O, 2012, *Capítulo 2*).

A crítica feita é dura, e o fato de o documento ter sido mencionado mais uma vez, bem como o argumento principal que defendia ter sido repetido, reforça a compreensão de que para se fazer ouvir, o autor revisita ideias já postas. É a mais clara mostra de que para que a fala do sujeito (neo)(pós)(de)colonial— que ainda se vê em um contexto maior como subalterno — seja ouvida, ela tenha que ser iterada.

Ainda nessa esteira, o autor traz, também no Capítulo 2, o exemplo da Índia como ex-colônia inglesa que, assim como o Quênia, sofreu duras mudanças em sua estrutura: “O sistema indiano precisa morrer para tornar possível a vida do sistema inglês. (...) Seu passado deve dar lugar ao meu passado, sua literatura deve dar lugar à minha literatura, meu caminho é o caminho certo, na verdade, o único caminho.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 2*). As marcas deixadas pelo colonialismo inglês nos sistemas de vida da Índia e do Quênia ainda hoje não permitem que as duas nações e seus cidadãos se desvencilhem das amarras. Amarras essas que ainda que não tenham apagado todas as outras línguas dos

referidos países, colocaram apenas a língua inglesa como sendo a língua oficial. E isso altera todo o resto.

O segundo ponto, qual seja, o da necessidade de rever a posição subalterna da oratura em relação à literatura, se beneficia de uma compreensão do que seja a oralidade na literatura, como pontos em contato com a literatura oral, e com a oratura. De acordo com a pesquisadora Elena Brugioni (2019), há uma pluralidade de entendimentos no que tange “aos desdobramentos críticos que pautam os horizontes de recepção e as práticas interpretativas do texto literário africano.” (2019, p. 84). Uma dessas dimensões críticas, de acordo com a referida pesquisadora, redefine a *oralidade* como *voz* e proporciona entendimentos “críticos que configuram o texto literário como o *lugar*<sup>151</sup> onde a palavra dita — a voz — se torna uma categoria central da ação política.” (ibidem, grifo meu). Ora, se considerarmos as premissas defendidas por Ngũgĩ wa Thiong’o em seu ensaio — em especial no Capítulo 4 — temos justamente essa defesa da oralidade que se constitui em voz para o africano, e que ajuda a explicar o que existe, como parte integrante e constitutiva do ser humano:

Os principais elementos genéricos da oratura clássica — enigmas, provérbios, estória, música, poesia, drama, dança e mito — como outros produtos estéticos da imaginação, o pictórico e o escultural, por exemplo, também nutriram a imaginação e explicaram o universo, ajudando os humanos a aceitarem-no. As artes são para a imaginação o que o alimento é para o corpo e a espiritualidade é

---

<sup>151</sup> A compreensão que adoto para o uso do termo “lugar” aqui é a mesma de Yi-Fu Tuan (2013), já apresentada no Capítulo 4 desta tese.

para a alma, mas elas têm o caráter adicional de guiar todas as atividades humanas. Essa é a razão pela qual as artes em geral, e a oratura em especial, sempre fizeram parte da sociedade humana. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 4*).

De forma a complementar essa defesa, a pesquisadora acrescenta que o surgimento de uma revisão crítica que possa contribuir para (re)definir a língua na condição pós-colonial e que considere a expressão vocal e os repertórios orais de um povo “como elementos que, desconstruindo a oposição binária entre escrita e oralidade, proporcionam uma descolonização conceitual indispensável para (re)situar o significado do dito nas literaturas africanas e, logo, nos contextos em que essas se inscrevem” (BRUGIONI, 2019, p. 85), pode ser a resposta para entendermos que há uma primazia da voz em relação à palavra. Essa nossa perspectiva, no entendimento da pesquisadora e na leitura que faço da produção de Thiong’o, se configura em estratégia estética e política que, “ao dar voz ao texto, dá corpo a um *outro* e a uma *diferença*.” (BRUGIONI, 2019, p. 86). No Capítulo 4 de seu ensaio, Thiong’o ainda coloca: “A estética oral vem sendo enterrada sob o peso da escrita, assim como a validade do oral na vida colonial foi suplantada pela da escrita, tanto como prova em disputas legais quanto como fonte em pesquisas históricas. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 4*). Fica clara a crítica à história oficial que foi escrita pelo colonizador em detrimento da história do africano, escravizado, que foi desconsiderada.

Ainda, no Capítulo 3, o autor faz mais uma defesa em favor do estudo das literaturas mundiais, apelando à autoridade do escritor alemão Johann Goethe ao dizer que “[a] literatura mundial precisa incluir o que já está formado no mundo bem como o que agora está sendo informado pelo mundo, simultaneamente uma

coalizão, uma coesão, uma união de literaturas em línguas mundiais para uma consciência global. É um processo.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 3*). E continua:

Atualmente, o pós-colonial é o mais próximo da concepção goethiana e marxista de literatura mundial por ser produto de diferentes correntes e influências de diversos pontos do globo, uma variedade de fontes que por sua vez ele reflete. O pós-colonial é inerentemente exterior, inerentemente internacional em sua própria constituição em termos de temas, línguas e formação intelectual de seus escritores. Seria razoavelmente produtivo olhar para a literatura mundial, mesmo que não exclusivamente, através do pós-colonialismo. (THIONG’O, 2012, *Capítulo 3*).

Em relação à defesa por um retorno à escrita em quicuio, temos uma colocação contundente no Capítulo 2 e um exemplo da cultura quicuio no Capítulo 4. Nesse segundo, o autor traz uma breve narrativa sobre uma prática da sua tribo, a de desafios orais: “Adivinhações são frequentemente parte integrante dos desafios de um entretenimento noturno. Isso com frequência toma a forma de desafios para a memória e o conhecimento, uma vez que muitos dos enigmas e suas respostas já são conhecidos.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 4*). Tal prática se configura em aprendizado, entretenimento, criação e fortalecimento de laços, e intensifica a noção de pertencimento<sup>152</sup>. Não há o que a literatura escrita possa

---

<sup>152</sup> Ainda, acredito que o uso que o autor faz dos termos “orature”, “orality” e “cyborality”, que eu traduzi, respectivamente, como “oratura”, “oralidade” e “ciberoralidade”, ao se referir aos contextos

fazer nesse sentido para suplantando a oratura, por exemplo. No máximo temos o aprendizado do indivíduo, mas não o aprendizado coletivo de uma comunidade. Ou seja, isso também tem o seu valor.

O argumento mais contundente, porém, em defesa da oratura, em especial da oratura de alguém que já foi colonizado, como os quicuios, aparece no Capítulo 2, qual seja: “O escravizado (*bondsman*) conhece o mestre de uma forma que o mestre não o conhece. Ele conhece a linguagem e a cultura que estão sendo impostas a ele, mas o mestre não conhece a língua do escravizado ou a cultura que essa carrega. Ele não pensa que elas tenham algo a oferecer porque já as condenou como não sendo humanas.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 2*). Ou seja, a partir do momento que há esse “basta” e que o antigo escravizado retoma a oratura e a literatura na sua língua materna, o antigo “mestre” já não tem mais como entender o que está se passando. O antigo escravizado aprendeu tão bem que agora ensina. E agora, “[o] que ele faz é teoria pobre da arte na prática”, que em inglês se lê: “His is poor theory of art in practice.” (THIONG’O, 2012, *Introdução*).

E o autor conclui: “o problema não foi o fato do oral ou do escrito, mas sua disposição em uma hierarquia. Redes, não hierarquia, libertarão a riqueza da estética, oral ou literária.” (THIONG’O, 2012, *Capítulo 4*).

---

atuais de expressão artística da língua quicuiu em contexto pós-colonial são exemplos de uma das categorias que podem apresentar problemas de tradução e cujas soluções não servem como generalizações, qual seja a de criações de palavras. (NORD, 2016).

## 7. **CAPÍTULO 6** — COTEJO — O ensaio informando o romance e vice-versa: uma agenda política, linguística e literária

“Porque no final, o romance, qualquer que seja a sua forma, precisa lidar com a experiência vivida.”  
(THIONG’O, 2012, *Globalectics*).

A produção artística de Ngũgĩ versa sobre o universo colonial e pós-colonial do Quênia e pode, de certa forma, ser lida como circular, no sentido de que retoma vários pontos, repete e reforça outros. Eu entendo que a produção do autor é em espiral, e que os movimentos circulares podem ser traçados na tentativa de tornar o espaço em lugar, conforme a distinção proposta por Yi-Fu Tuan (2013) e já apresentada. O movimento em espiral, sendo essa definida como uma curva plana, gerada por um ponto móvel que gira em torno de um ponto fixo, afastando-se ou aproximando-se deste segundo uma lei determinada, é a melhor imagem que consigo formar da produção do autor. A espiral de Arquimedes<sup>153</sup> dá conta de apresentar visualmente como entendo essa colocação:

---

<sup>153</sup> Ainda que em seu ensaio Thiong’o faça menção (no Capítulo 4) de uma imagem similar que a escritora Micere Mugo sugere (a de uma cebola, que vai sendo descascada), considero que a imagem da espiral de Arquimedes representa melhor a escrita de Thiong’o.

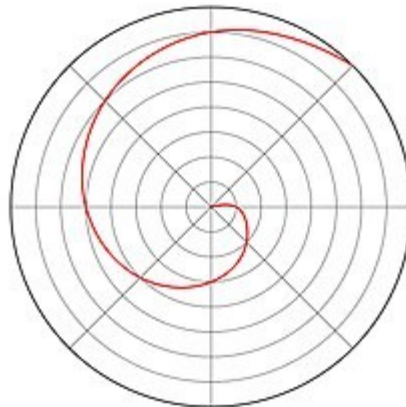


FIGURA 6 — A ESPIRAL DE ARQUIMEDES

FONTE: Imagem de Google — Creative Commons. (26.06.2020)

O ponto controverso que, a meu ver, minha compreensão pode suscitar diz respeito aos limites — postos na imagem, principalmente, pelo círculo mais externo — e que no meu entendimento se referem ao contexto experienciado pelo autor e que podem ser transcritos, mas que não alcançam sua potencialidade em uma tradução para o português, por exemplo, pois dependem do ponto de vista — o elemento mais central ao círculo/esfera/cilindro (numa primeira compreensão) — do autor. Esse contexto experienciado, e que pode ser vislumbrado na linha do horizonte, quando a imagem é posta de forma unidimensional e o leitor passa a ocupar a posição central, tem limites postos pela questão linguística em um primeiro momento, e por questões outras entrelaçadas, dentre elas: contexto, história, política.

Quando esses elementos são acrescentados ao repertório do leitor, esse passa a ter uma compreensão bidimensional da obra do queniano. Afinal eles acrescentam e iluminam intuições. Eu não diria que a experiência de viver no Quênia tenha me capacitado a uma leitura tridimensional do ensaio e do romance

de Ngũgĩ wa Thiong’o que traduzi. Essa dimensão, acredito, só é acessível ao próprio autor.

Nele encontro, também, o suporte necessário para a compreensão dessa ideia, e que está no cerne de sua definição do que seja “globalética”, ou a ética global do (e em) diálogo:

[...] eu acredito na liberação da literatura das camisas de força do nacionalismo. Daí o meu uso do termo globalética. A globalética é derivada do formato do globo. Em sua superfície, não há apenas um centro; qualquer ponto é igualmente o centro. Quanto ao centro interno do globo, todos os pontos da superfície são equidistantes dele — como os raios de uma roda de bicicleta que se encontram no cubo. A globalética combina o global e o dialético para descrever um diálogo que se afeta reciprocamente, ou um multi diálogo, no fenômeno do que é inato e do que é culturalmente aprendido em um espaço global que está rapidamente transcendendo aquele que foi artificialmente delimitado, como nações e regiões. O global é o que veem os humanos em naves espaciais ou na estação espacial internacional; o dialético é a dinâmica interna que eles não veem. A globalética abarca o todo, a interconectividade, a igualdade de potencialidades das partes, tensão e movimento. É uma forma de pensar e se relacionar com o mundo, especialmente na era do globalismo e da globalização. (THIONG’O, 2012, *Capítulo 4*).

Ainda em relação ao autor, pode-se dizer que o plano de fundo, aquele que dá sustentação à espiral, seria sua agenda político-linguística, que não muda em essência ou propósito e segue uma lógica composicional determinada. Já a produção artística é a linha espiral, que por vezes se afasta do centro — como, por exemplo, quando o autor escolhe escrever em inglês após ter escrito em quicuío,

ou quando se autotraduz — e que acaba por retornar ao ponto inicial: o uso da ferramenta quicuo para apresentação de ideias e possibilidades de diálogos outros. O movimento se repete porque é necessário para uma cura. Não é um movimento que forme um círculo perfeito, pois os limites não são sempre os mesmos: temos os limites de um ensaio, de uma peça, de um romance. A maneira de expressar argumentos difere também. E isso reforça a ideia de que o intelectual africano que produz em diferentes gêneros textuais precisa dar conta de uma multiplicidade de olhares, de forma a dar credibilidade ao que escreve, e de forma a contemplar aspectos que acabam por ser questionados por parte da crítica (GLAD, 1990, BONGMBA, 2006). É o intelectual subalternizado que se coloca, que fala (SPIVAK, 2010) e que escreve tanto em sua língua materna, quanto na língua de quem quis silenciá-lo.

Em relação à língua usada para a escrita, a língua inglesa, cabem aqui ainda algumas colocações que foram iniciadas no Capítulo 1 e desenvolvidas por veredas distintas nos capítulos seguintes, qual seja o seu estatuto imperialista (PHILLIPSON, 2012 [1992]). A língua inglesa é uma mercadoria valiosa, não só pelos inúmeros aspectos já apontados (mercados editoriais e de tradução, língua franca no cenário global, língua usada para a sustentação do trinômio base do imperialismo e do colonialismo), mas porque é o instrumento que garante a continuidade de formas de dominação cultural (por alguns críticos chamada de neocolonialismo, por outros de recolonização) após o fim do regime colonial britânico. Em sua obra *Linguistic Imperialism* (1992), o pesquisador Robert Phillipson aponta que a hegemonia da língua inglesa pode ser justificada com base em três argumentos. O primeiro deles diz respeito à crença de que a língua inglesa tem qualidades intrínsecas que facilitam sua aprendizagem, o que tornaria sua universalização possível. Nesse sentido, o acadêmico John McWhorter (2008) levanta aspectos que chamam a atenção para o caráter híbrido de formação dessa língua, e que poderiam explicar (mas não justificam!) sua difusão no continente

européu, por exemplo. Ainda que justifiquem a difusão no continente europeu, não justificam, por si só, a ampla difusão no continente africano, ou seja, não houve difusão e, sim, imposição. O segundo argumento diz respeito ao arsenal que pode ser acessado para o uso dessa língua ao redor do globo, em relação a recursos materiais e imateriais, e que parece justificar a prevalência da língua inglesa sobre outras, restritas a determinadas áreas do globo. Essa colocação parece justificada para o contexto do final do século XX, mas se mostra falha no início do século XXI. Por fim, o terceiro argumento dá conta da capacidade que a língua inglesa tem de qualificar profissionais e dar acesso a tecnologias em áreas científicas, facilitando a comunicação entre falantes de diferentes línguas e levando informação (conhecimento, fé e comércio!) para os mais diferentes lugares do globo.

Ao fim e ao cabo, esses argumentos apenas apontam que a globalização como um fenômeno que promove a diversidade é uma falácia. A globalização tem traços de verossimilhança e, possivelmente por conta disso, passa sem levantar grandes suspeitas, mas não tem espaço para a diferença, nem ajuda a promovê-la.

A oficialização das línguas coloniais, dentre elas a língua inglesa, no pós-independência de países africanos pode ser vista como mais um obstáculo para a valorização das línguas locais e minoritárias. E o fato de instituições internacionais respeitadas, como a UNESCO, se colocarem em defesa e à favor das línguas africanas em risco de desaparecerem<sup>154</sup> não tem muitos efeitos práticos.<sup>155</sup> O que

---

<sup>154</sup> Para mais informações, consultar: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>. Acesso em: 23 jul 2020.

<sup>155</sup> Em 27 de julho de 1981, na XVIII Assembleia dos Chefes de Estado e Governo da Organização da Unidade Africana (OUA) (sucedida pela União Africana em 2002), em Nairóbi no Quênia, foi

pode ser feito então? Eu entendo que uma saída possível é justamente o projeto político e linguístico de Ngũgĩ wa Thiong’o, que coloca inglês e quicuío, simultaneamente, como instrumentos de práticas de resistência cultural e política. No entanto, mesmo essa escolha, claro, não é livre de críticas. Afinal, quicuío é a língua da etnia mais numerosa do Quênia. Não seria essa uma língua em posição assimétrica de poder em relação às demais naquele país? Onde estão as outras línguas, as outras vozes?

Se considerarmos apenas os dois gêneros traduzidos e analisados nesta tese — ambos escritos em língua inglesa — temos que o ensaio *Globalectics* (2012) é como um jogo de uma voz, permeado por muitas outras que são, por vezes, de contemporâneos e conterrâneos do autor e, por outras, autoridades respeitadas — como Shakespeare e René Wellek — em suas áreas distintas. Podem, portanto, ser figuras reais, ou personagens de ficção, a depender do argumento sendo construído. É, no entanto, um ensaio acadêmico, *stricto sensu*. Já o romance se constrói como um jogo de muitas vozes (polissêmico) conduzidas por uma única, a do narrador. Enquanto o ensaio organiza questões políticas, históricas, sociais e literárias como uma reflexão mais sofisticada, apurada, o romance apenas os sugeriu, deixou crus ao relento, por vezes apodrecendo ao sol. É o pêndulo entre o absolutamente ficcionista e o absolutamente ensaísta que permeia a produção do autor nesses dois exemplos e seu movimento segue o movimento sugerido pela imagem de espiral mostrada anteriormente.

---

adotada a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, composta por 68 artigos, e ratificada por todas as nações daquele continente, à exceção do Sudão do Sul. A referida carta visa a garantir os direitos humanos em caráter continental. É, sem dúvidas, um importante documento, ainda que na prática pouco tenha mudado nos diferentes países. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/banjul.htm> Acesso em: 01 dez 2020.

Independente de suas características individuais, vejo que o romance informa o ensaio. Foi necessário que um fosse escrito para que o outro o seguisse quase cinco décadas depois. Ambos, como já foi dito, fazem parte de uma agenda que excede os limites do linguístico de escolha por uma ou outra língua. Tal abordagem justifica duas colocações de Thiong'o, quais sejam: 1) de que “[n]o fim das contas, a literatura é uma contribuição coletiva para o humano” (*Globalectics*, 2012), e de que 2) o romance consegue ordenar o caos da experiência pós-colonial de uma forma que o ensaio em prosa não consegue (*Globalectics*, 2012), ambas aparecem no Capítulo 1 de seu ensaio.

Ainda, é altamente sintomático que no final do capítulo 14 do romance *Chore Não, Criança*, o autor tenha escrito:

Njoroge se perguntava quais mudanças encontraria em casa quando o final do ano chegasse. E ele realmente queria ir para casa? Se fosse, a tristeza roeria sua paz de espírito. Não queria voltar. Acreditava que seria uma volta mais proveitosa se ficasse até que tivesse se equipado o suficiente com conhecimento. (THIONG'O, 1964, p. 111).

Considero tal excerto premonitório por relacioná-lo com a trajetória do autor. Dessa forma, mesmo tendo escrito o romance antes de ser preso e depois exilado, o autor antecipa qual seria a sua escolha para ajudar a sua nação: equipar-se de conhecimento suficiente para poder escrever e reescrever na língua mais lida no mundo e, assim, ajudar os seus. Outro aspecto que parece amparar sua escolha vem de seus mestres intelectuais. No capítulo *Introdução* do ensaio, o

autor coloca que Welles e Warren (2003), em sua defesa pela comparabilidade, censuravam a falta de contato entre os estudantes de diferentes línguas e as muitas consequências ruins quando questões literárias são discutidas com o apoio de pontos de vista em uma língua apenas. Apesar da referência ser clara às línguas europeias, Ngũgĩ wa Thiong'o parece ter levado a questão mais longe, fazendo uso de diferentes línguas em sua escrita. É uma pena que ele não queira manter o suaíle como sendo sua língua de produção artística, pois se a escrita fosse em suaíle, ampliaria consideravelmente o público leitor. Por outro lado, ao escrever em quicúio, o autor lança uma proposta que é, sim, universal, qual seja, a de resposta local ao domínio estrangeiro (MIGNOLO, 2012). É, pois, revolucionário.

A escolha de Thiong'o pela escrita em quicúio vem também como resposta à questão da ambivalência em relação à Europa, e ao colonialismo, e está de acordo com a defesa que Abiola Irele (1992) faz em seu texto "In praise of alienation". Irele clama por uma alienação da alienação negativa do colonialismo como sendo a saída possível para o sentimento de ambivalência da mente africana que impede o desenvolvimento da África. Essa alienação da alienação negativa seria uma resposta adequada ao que ele sintetiza da seguinte forma: "Toda a nossa expressão moderna em literatura e ideologia se desenvolveu de uma preocupação inicial com a patologia da alienação como sendo inscrita em nossa experiência como povo colonizado."<sup>156</sup> (IRELE, 1992, p. 202).

Para o autor, o atraso econômico na África resultou do fato de que enquanto os africanos estão satisfeitos em celebrar o universo<sup>157</sup>, os ocidentais se envolveram em analisá-lo, seguindo um método próprio. Enquanto estão curando

---

<sup>156</sup> No original: "All of our modern expression in literature and ideology has developed from a primary concern with the pathology of alienation as inscribed in our experience as a colonized people." (IRELE, 1992, p. 202).

suas feridas, os africanos deveriam voltar-se para sua capacidade criativa de forma a agirem no mundo de maneira positiva.

## 7.1. ORGANIZANDO O MAPA — A REVISÃO DAS TRADUÇÕES

A tradução-texto, que é como chamo os dois produtos dessa tese — a tradução do romance e a tradução do ensaio — pressupõe a minha presença, como tradutora. De acordo com Michaël Oustinoff (2011) essa presença é determinada por três fatores: a *posição tradutória*, ou a maneira como concebo o que é a atividade de tradução; o *projeto de tradução*, que estabelece a maneira como um tradutor traduz e, por fim, o *horizonte do tradutor*.

A *posição* que adotei como tradutora foi, acredito, de muito respeito, quase de reverência, inicialmente. Tal postura, no entanto, não me trouxe segurança no fazer tradutório; ao contrário, me fez incorrer em inadequações lexicais tolas que afetaram a compreensão do todo. A partir do momento em que foi feita a primeira leitura em voz alta do ensaio da primeira tradução-texto e após a intervenção do revisor pude perceber que meu projeto de tradução deveria ser ajustado. De

---

<sup>157</sup> Essa colocação encontra sustentação no romance *Chore Não, Criança*, especialmente no Capítulo 2, quando o patriarca da família conta aos ouvintes sobre a origem do planeta Terra de acordo com seus antepassados.

tradução que tentasse passar 100% do linguístico do inglês para o português, precisei encontrar o ponto certo de forma que a (primeira) tradução-texto resultante pudesse ultrapassar os limites da academia em um futuro próximo. Esse se constituiu em meu horizonte como tradutora das obras.

Meu *projeto* de tradução passou a ser guiado por conceitos-chave da proposta de Nord (2016), aliados a outros aspectos que se fizeram necessários por conta de minha preocupação com o linguístico. Se Thiong'o havia escolhido a língua inglesa para escrever seus textos, se a autotradução era uma prática inúmeras vezes revisitada em seus escritos, se seus textos ecoam conceitos e elementos explorados em textos anteriores e se sua produção artística parece tão coesa na defesa que faz da necessidade de termos a oratura — por ser a expressão máxima artística dos países africanos nos períodos de pré-colonialismo, colonialismo e pós-colonialismo — como objeto de estudo, eu precisava atentar para o linguístico, sim, e fazer escolhas que dessem conta do arcabouço de leituras e vivências pelas quais o autor havia passado, ainda que com certo distanciamento científico. Precisava apresentar traduções-textos organizadas, bem feitas.

De forma a realizar uma apresentação limpa e organizada dos textos traduzidos, os seguintes procedimentos foram seguidos: a) leitura dos textos literários (1 — ensaio, 2 — romance); b) leitura de referencial teórico sobre a história do Quênia; c) leitura de referencial teórico sobre estudos (neo)(pós) (de)coloniais, em especial aplicados ao contexto do Quênia, e de referencial teórico dos estudos da tradução; d) tradução do ensaio com apontamentos e dúvidas, e) leitura do texto 1 por parte do revisor, f) tradução do romance com apontamentos e dúvidas; g) leitura do texto 2 por parte do revisor, h) revisão das traduções feitas com base nos comentários do revisor e seguindo critérios propostos por referencial de prática de revisão adequado (MELLINGER, 2018, MOSSOP, 2010).

Em relação a esse último aspecto, segui as sugestões de Brian Mossop (2010), ainda que os critérios propostos pelo autor sejam sugestões para a revisão

de textos técnicos e não literários. Optei por segui-los justamente por não concordar com essa distinção no fazer tradutório. Para mim, o texto literário é técnico em suas especificidades. De acordo com Mossop (2010), os critérios podem ser classificados em quatro grandes grupos, a saber: a) transferência, b) conteúdo, c) linguagem e d) apresentação. As questões que nortearam cada uma dessas categorias são apresentadas na sequência, sem possíveis desdobramentos, seguidas de comentários gerais de forma não a esgotar os critérios, mas ilustrá-los. Saliento que tais observações foram levantadas depois da revisão das traduções do ensaio e do romance. Ainda, optei por apresentar os critérios em uma tabela para facilitar a visualização:

Categorias	Questões norteadoras	Observações gerais
<i>Transferência</i>	1. Acurácia — A tradução reflete a mensagem do texto fonte?  2. Completude — Algum elemento da mensagem foi deixado de fora?	Após a revisão feita pelo revisor, que também foi editor, optou-se pelo uso de mais notas de rodapé explicativas, tanto no ensaio quanto no romance.  Eventuais supressões de termos, em especial pronomes e, eventualmente, alguns verbos, justificam-se para manutenção da fluidez na leitura.

<i>Conteúdo</i>	<p>3. Lógica — A sequência de ideias faz sentido?</p> <p>4. Fatos — Há erros factuais ou conceituais?</p>	<p>A revisão pós tradução mostrou que as ideias foram mantidas na sequência seguida nos textos originais.</p> <p>A revisão por parte do editor apontou o nome de um escritor grafado errado no ensaio no texto fonte. A correção foi feita na tradução.</p>
<i>Linguagem</i>	<p>5. Fluidez — O texto flui?</p> <p>6. Ourivesaria — A linguagem usada é adequada?</p> <p>7. Linguagem — O estilo é adequado ao gênero?</p> <p>8. Idioma — A tradução observa as preferências retóricas da língua alvo?</p> <p>9. Mecânica — As regras de gramática, pontuação, registro, uso da língua foram observadas?</p>	<p>Percebe-se que a leitura dos textos traduzidos flui.</p> <p>Alguns ajustes foram feitos no uso de tempos verbais compostos que não foram mantidos na tradução.</p> <p>Percebe-se que o autor fez uso de estilos distintos e a tradução tentou manter as especificidades.</p> <p>De forma a distinguir um gênero do outro, manteve-se as escolhas do autor por eventuais termos em língua outra que não inglês.</p> <p>A revisão pós-tradução, a revisão do editor, e a revisão pós-edição visaram a garantir certa uniformidade de registro.</p>
<i>Apresentação</i>	<p>10. Esboço — há problemas na apresentação visual do texto na página?</p>	<p>Não foram percebidos problemas. Manteve-se a apresentação de ambos, inclusive com as notas explicativas ou referências que constavam do ensaio.</p>

	<p>11. Tipografia — Há problemas de formatação (itálico, sublinhado, letras maiúsculas etc.)</p> <p>12. Organização — Há problemas na organização do documento?</p>	<p>Em alguns trechos do ensaio percebeu-se que o uso de itálico não foi observado. Optou-se pela correção no texto-alvo. Ainda, o termo “Emergência” aparecia apenas uma única vez grafado com maiúscula. Optou-se por uma nota explicativa.</p> <p>Observou-se a mesma organização dos textos-fontes nas suas traduções.</p>
--	---	---

TABELA 7 – CRITÉRIOS PARA REVISÃO DE TRADUÇÕES TÉCNICA.

FONTE: Traduzido e adaptado de MOSSOP, 2010, p. 125.

É sabido que muitos desses aspectos são verificados, alterados ou mesmo corrigidos à medida que a tradução e, posteriormente, a revisão vão sendo feitas. No entanto, por entender que o texto literário é também um texto técnico, optei por explicitar algumas das categorias verificadas. Em linhas gerais, as mudanças que fiz visavam os elementos que me propus observar acima de tudo, quais sejam, comunicar a mensagem do texto inicial, mantendo certa economia linguística e optando sempre por trazer o efeito de familiaridade na leitura do texto-alvo. E, ainda que eu não tivesse um possível mercado editorial na linha do horizonte, o trabalho feito não prescinde dessa possibilidade.

Ressalto que inicialmente minha preocupação era com o léxico, no sentido de seguir vocábulo por vocábulo, mas após a primeira revisão essa postura mudou. E, depois da revisão do orientador, tomou outra direção: meu objetivo se consolidou como sendo o de passar a mensagem original, mantendo, quando fosse possível, a tradução mais “colada” dos termos usados em inglês, mas não tendo essa mais como sendo a prática preponderante.

## 8. **CAPÍTULO 7** — *NINAJUA KIDOGO* — CONSIDERAÇÕES FINAIS

“No fim das contas, a literatura é uma contribuição coletiva para o humano.” (THIONG’O, *Globalectics*).

Ngũgĩ wa Thiong’o já foi cotado muitas vezes para o Nobel de Literatura. Tal prêmio apenas confirmaria para o Ocidente sua inegável importância como escritor de língua inglesa de expressão africana, e sua contribuição de valor inestimável para o povo queniano em particular e para a literatura africana de maneira mais ampla. Até o presente ano de 2020 o prêmio ainda não lhe foi conferido. Ainda, até o presente momento um trabalho acadêmico de mais fôlego sobre o autor exclusivamente e sua produção havia sido postergado, como mostra uma breve pesquisa no Portal de Teses e Dissertações da CAPES<sup>158</sup> que apontou a existência de apenas 01 tese e 02 dissertações que versam sobre produção do autor em cotejo com outros escritores. Em outros trabalhos, tanto de crítica literária, quanto de estudos pós-coloniais ou da tradução, o autor queniano figura normalmente como mais um exemplo, e não como o foco da pesquisa.

---

<sup>158</sup> A última consulta ao Portal foi realizada em 11 ago 2020.

Normalmente ele aparece em cotejo com outros escritores por suas práticas de autoficção e autotradução. Há as três traduções já mencionadas de obras de Thiong'o para o mercado editorial no Brasil.

Considerando seu lugar de fala, e o contexto de sua produção, me parece evidente que o rótulo de 'pós-colonial' é extrapolado de inúmeras formas; é um rótulo fácil. Por conta disso, optei por sempre deixar a expressão (neo)(pós) (de)colonial presente ao longo do texto quando se tratava de esmiuçar os escritos do autor. Acredito que essa escolha se justifica se considerarmos o pós-colonial como um paradoxo no *continuum* espaço-tempo, onde indivíduos de diferentes origens, representando diferentes comunidades, defendendo identidades de sujeito(s) e de grupo(s), atravessam fronteiras o tempo todo. No pós-colonial, a compreensão de posturas, identidades e produções, ainda que complexa, se apresenta mais passível de fixidez. Por que um escritor queniano que fora educado em inglês deve escrever nessa língua que representa o jugo de décadas de sofrimento por parte de um senhor, mestre colonial, e ser criticado, e depois retomar sua produção em sua língua mãe e ser criticado igualmente se tal postura não é para questionar alguma rigidez ou fixidez no sistema?

É como se para escapar dos limites, do confinamento de sua vida colonial, o autor mergulhasse na fonte de tais limites e confinamentos e usasse a arma mais eficaz, a língua, para sobreviver — tanto no contexto colonial quanto no pós-colonial. Se não para procurar a origem, posto que essa é inalcançável e não possui uma única fonte, quem sabe em busca de certa ancestralidade, e quiçá para implodir o sistema de dentro? Não é a história de uma única pessoa, mas é certamente um projeto de identidade. É fechar um círculo. Mesmo que colocado em espiral e, portanto, infinito em seu movimento. É a roda da vida, que gira.

## 8.1. SOBRE A CONTEXTUALIZAÇÃO

Não há como reduzir o legado deixado pelo império britânico para suas ex-colônias, em especial o Quênia, como sendo de todo negativo, e a produção de Ngũgĩ wa Thiong'o em língua inglesa é só um exemplo dessa impossibilidade reducionista, ainda que isso seja uma afirmação questionável. Não há como voltar e apagar as brutalidades cometidas em prol de um projeto inglês para uma nação (sucursal?) africana. Antes dos britânicos, outros impérios se fizeram presentes, outras atrocidades foram cometidas em solo queniano. Como bem coloca Yuval Noah Harari, “reconhecer a complexidade do dilema e aceitar que a divisão simplista entre mocinhos e bandidos não leva a lugar nenhum” (2018, p. 214) parecem ser as atitudes cabíveis.

Ainda, escrever sobre as lutas, desafios, derrotas e pequenas conquistas individuais ou coletivas pode não lhes conferir importância, apenas refleti-las. Não deixa de ser necessário, justamente para que a reflexão gere consciência, e uma possível mudança. Não de aceitação da produção feita na língua do colonizador, mas da literatura de língua inglesa de expressão africana como um todo. E, nesse contexto, a tradução (para diferentes línguas) pode ser uma ferramenta poderosa.

## 8.2. SOBRE O PROCESSO DE TRADUÇÃO

A felicidade momentânea, historicamente circunscrita, de traduzir, implica a aceitação de uma perda: o abandono do sonho de tradução perfeita, de um absoluto linguístico que aboliria a diferença entre o próprio e o estrangeiro. Deixando de lado essa aspiração irrealizável, o tradutor encontra sua recompensa, seu ganho, no próprio “reconhecimento do estatuto incontornável da dialogicidade do ato de traduzir como horizonte razoável do desejo de traduzir.” (RICOUER in LAVELLE, 2011, p. 08, destaques no original).

De forma a localizar melhor as escolhas tradutórias realizadas, optei por contextualizar histórica e geograficamente o trabalho que empreendi. Dessa forma, após apresentar o autor, sua obra e os principais temas relacionados à sua produção, principalmente a prática da autotradução, no Capítulo 1, prossegui no Capítulo 2 com a contextualização sobre colonialismo, pós-colonialismo e decolonialidade, por entender tais conceitos como centrais ao projeto político e linguístico do autor, em uma busca ingênua por um termo que pudesse ser atrelado qual apêndice ou rótulo toda vez que me referisse a Ngũgĩ wa Thiong’o. Fico feliz por não ter me proposto chegar a esse termo a qualquer custo, posto que a busca não encontraria lugar (na concepção proposta por TUAN, 2013) de destino. Foi, mesmo assim, uma motivação válida para justificar o esforço despendido.

No Capítulo 3, estabeleci alguns conceitos basilares dos estudos da tradução de forma a melhor traduzir e melhor compreender as traduções que fiz, ao mesmo tempo em que traduzia as obras do autor. Ainda, busquei a fortuna crítica disponível sobre seus escritos e verifiquei que essa é revisitada de tempos em tempos; as críticas e defesas ao autor e sua produção não se apresentam como unanimidade, o que é bem desafiador. Some-se a isso o fato de estarem dispostas em fragmentos em diferentes referências e a procura se revela verdadeiro garimpo.

No Capítulo 4, apresentei, em linhas gerais, o primeiro romance do escritor e uma análise de sua estrutura e enredo. Além disso, trouxe alguns exemplos de minhas escolhas tradutórias, objetivando exercer o exercício tradutório de forma crítica e refletir sobre esse processo. Para a análise do romance, fiz uso de pressupostos e textos teóricos e analíticos que dessem conta de um contexto prementemente pós-colonial aliados a um referencial canônico, por conta da formação intelectual do escritor. Minha compreensão era de que o rótulo pós-colonial poderia descolar facilmente e, por conta disso, busquei suporte em diferentes áreas do conhecimento de modo a iluminar aspectos da obra em questão. Essa proposta encontra apoio mesmo em teorias de tradução que abordam questões pós-coloniais (TYMOCZKO, 2010a, 2002).

No Capítulo 5, optei por percorrer um trajeto distinto daquele traçado no capítulo 4 e apresentei as principais características do gênero ensaio, me atendo às contribuições de Robert Sholes et al (1991), principalmente. Trouxe um breve apanhado de algumas ideias defendidas por Thiong'o em seu ensaio com o objetivo de apresentar um panorama de seu projeto em defesa do estudo da oratura. Ao fim e ao cabo, considerei que a proposta do autor por uma dialética global não me autorizava a fazer restrições linguísticas delimitadas.

No Capítulo 6, estabeleci o cotejo entre ensaio e romance, mostrando de que forma um informava o outro, me apoiando, para tanto, nas traduções que eu havia proposto. Considero que mesmo que haja um intervalo de quase cinco

décadas a separar as duas obras, o romance informa o ensaio, e pode ser lido como o grão que é plantado na terra fértil e germina, enquanto o ensaio já é a planta formada, que dá frutos. O projeto abrangente iniciado por Thiong'o cinco décadas antes não é finalizado no ensaio, mas viabiliza sua existência, e autoriza a revisitação de aspectos ainda não resolvidos do passado da nação e do indivíduo. E mais: autoriza a sua leitura em um contexto distinto, um contexto que justifica o retorno à produção em quicuío por parte do autor. Nesse formato, não houve uma teoria que se sobrepusesse a outra. Os pressupostos usados encontram-se em conversa, em rede, como o próprio autor defende em seu ensaio:

Tenho defendido a derrubada dessa hierarquia para que se possa ver o relacionamento entre línguas, culturas e literaturas em termos de rede (...). Em uma rede não há um único centro, todos são pontos equilibrados e relacionados uns com os outros pelo princípio de dar e receber. A organização pedagógica da literatura deveria refletir o sentido de uma herança comum de doação e recebimento simultâneos que se supõe de uma rede. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 3*).

E, ainda:

Central para a empresa pedagógica é a prática da tradução. A tradução é a língua das línguas. Ela abre os portões das prisões nacionais e linguísticas. É, portanto, um dos aliados mais

importantes da literatura mundial e da consciência global. Mas mais importante é a leitura globalética da palavra. A globalética se tornou a forma de ler a literatura mundial. Fazer uma leitura globalética significa arrombar a prisão da imaginação construída pelas teorias e pontos-de-vista que aparentemente significariam que o conteúdo já está classificado, aberto para apenas uns poucos. Isso envolve desclassificar a teoria no sentido de torná-la acessível — uma ferramenta para classificar conexões interativas e interconexões do fenômeno social e seus impactos mútuos no espaço local e global, uma forma de iluminar o interno e o externo, a dinâmica local e global do ser social. Pode também significar que o ato de ler se torna um processo de autoanálise. (THIONG'O, 2012, *Capítulo 3*).

### 8.3. LIMITAÇÕES DO ESTUDO EMPREENDIDO

Na medida do possível, optei por manter o ato de traduzir e o desejo de traduzir em equilíbrio. Eu sabia da minha agenda — política, social, econômica, informada, ignorante, tendenciosa, bem intencionada, falha — ao realizar as leituras e traduções das obras de Ngũgĩ wa Thiong'o. Objetivei uma presumida equivalência que se construía no ato mesmo de traduzir, e que estava construída tendo informações sobre neo pós-colonialismo e questões de identidade e autotradução como pano de fundo. Por estar historicamente localizada, creio que a refutação de escolhas que fiz implicaria em um trabalho de retradução por parte de outra pessoa. Apoio-me aqui nos pressupostos de Paul Ricoeur (2012), não por

acreditar que meu trabalho esteja circunscrito na hermenêutica, em sua acepção original, mas por acreditar que segui um método de leitura e interpretação das obras do autor para, na sequência, empreender a tradução de dois de seus textos, e por ter incluído nesse estudo e nesse método, a exploração de pressuposições, pré-conceitos que eu trazia anteriores a minha vivência no Quênia e posteriores a esse período.

Não abordei e traduzi, pois, as obras com o objetivo de confirmar ou exemplificar teorias da tradução. Não escolhi um aparato teórico, ou um modelo de tradução a ser seguido, e sei que poderia ter feito. No máximo, procurei amparo maior em teóricos (neo)(pós)(de)coloniais por necessitar de apoio e o rótulo fácil atribuído ao autor por boa parte da crítica ter me autorizada tal escolha. Ainda, entendo que em vários aspectos, quando considerada a obra de Thiong'o, seja possível colocar outro prefixo antes do termo colonial, a saber, *anti*. Anticolonial. Mas mesmo esse é reducionista e fadado a críticas *ad aeternum*. *Milele na milele*.

Enfatizo que tentei, de todas as formas, evitar grandes perdas nas traduções que propus. Por conta disso, todos os acréscimos que fiz, majoritariamente em notas de pé de página, foram feitos com o intuito de auxiliar a compreensão do leitor. Minha função foi de guia minimamente preparada que descobria novas trilhas a medida que percorria os caminhos e voltava para “buscar pela mão” um possível leitor. Muitos dos mapas usados, apesar de estarem disponíveis, não se mostraram adequados para o tipo de leitura feita ou mesmo para o objetivo que eu tinha em mente: aproximar a literatura queniana de um possível público-leitor brasileiro.

Vi-me como mediadora que, ao traduzir as obras, invocava a presença do autor, a sua voz (BRUGIONI, 2019; WHYTE, 2002), instando os leitores a quererem lê-lo, pois o idioma já não seria mais uma barreira. Para dar conta disso, optei por traduzir os dois textos seguindo processos distintos: ao traduzir o ensaio, o fiz de forma rápida, com um mínimo de controle e com a colocação de algumas

observações em janelas de comentários. Ao traduzir o romance, optei por fazê-lo a passos curtos, relendo e revendo minhas escolhas de forma a deixar o texto o mais uniforme possível ao final. Esses procedimentos foram adotados com base em minha pequena experiência prévia com tradução literária e não se assemelham ao que faço quando executo traduções de textos técnicos não literários. O procedimento que segui encontra respaldo em Brian Mossop, quando o autor afirma que tradutores muitas vezes realizam edição estilística mental aliada à edição mental de estrutura e conteúdo enquanto traduzem (2010, p. 33)<sup>159</sup>.

Traduzi sem acessar as traduções das obras disponíveis em outras línguas, pois não tinha o objetivo de cotejar minhas escolhas com outras possíveis. Considerei esse processo arriscado ainda que mais fiel a minha própria intenção inicial de traduzir como exercício de análise e crítica literária. Defendo, pois, que traduzir é um excelente *modus operandi* para a crítica. De maneira a não tornar as perdas sofridas por minhas traduções como irreparáveis, fiz questão de manter notas explicativas não só ao longo da tese, como também ao longo das traduções do romance e do ensaio. Tais notas teriam um efeito de sobrevida, em concordância com o que Walter Benjamin coloca em seu *A Tarefa do Tradutor* (2008). Saliento que optei pela escolha de um registro da língua padrão, ainda que informal, e não a imposição por um determinado sotaque, talvez regional, que produziria um efeito forçado, invariavelmente datado, e que não condiz com a condição atemporal que tanto o romance quanto o ensaio têm em seus DNAs. Posso ter, ainda que não intencionalmente, realizado alguns apagamentos.

Ainda assim, concordo com o autor James McGuire quando ele coloca que “em qualquer ato de tradução há um resíduo de infidelidade em relação à

---

<sup>159</sup> No original: “... they (translators) engage in what might be called mental stylistic editing and mental structure/content editing while they translate.” (MOSSOP, 2010, p. 33).

linguagem, um traço da intenção de subvertê-la e deslocá-la, dentro da consciência do tradutor/da tradutora quanto a sua inabilidade de reproduzir o original, de transportá-lo [de uma língua a outra] intacto.” (1992, p. 111)<sup>160</sup>, ainda que a tradução de um texto seja também um texto (MESCHONNIC, 1973).

Reitero que tenho plena convicção de que as obras escritas pelo referido escritor, sejam ensaios, peças, romances ou contos, fazem parte, na minha compreensão, de um projeto maior, um “projeto político ngugiano” que encontrou na língua inglesa a ferramenta adequada para sua divulgação. Essa ferramenta, porém, precisa agora ser substituída por outra, pois outras pessoas precisam ter acesso a sua produção.

Enfatizo que não pretendi estabelecer juízo de valor ou criticar o autor em seu processo de produção artística ou de autotradução. Me ative às suas produções e tentei me informar minimamente sobre o contexto delas de forma a poder traduzir. Minha tarefa foi facilitada por minhas escolhas: tanto o romance quanto o ensaio foram escritos em inglês. Nos últimos tempos o autor vem produzindo mais em quicuio, escolha essa ditada pela redefinição de seu público-alvo por questões sócio-políticas (KUNENE, 1992). Thiong’o se mantém ainda como um dos poucos escritores africanos a ter feito essa escolha, de mudar de uma língua europeia para sua língua materna. Por entender sua máxima: “Ni mebwaga chumvi nyingi”, defendo que ele tem todo o direito. Ainda, reforço que é um movimento mais sutil do que aquele que separou membros de mesma etnia, ‘redesenhou’ o mapa da África de acordo com interesses econômicos, e não levou em consideração geografia, história, língua, cultura e identidade do Outro.

---

<sup>160</sup> No original: “In any act of translation, there is a residue of infidelity towards language, a trace of the intention to subvert and dislocate it, within the translator’s awareness of his or her inability to reproduce the original, to “carry it over” intact.” (MCGUIRE, 1992, p. 111).

E, ainda que eu considere o ensaio e o romance traduzidos como parte integrante desta tese, optei por anexá-los ao trabalho, de forma a não distrair o olhar daqueles que iriam ler e avaliar o meu texto como um trabalho acadêmico, no qual dois produtos foram o ensaio e o romance. Ao fim e ao cabo, essa tese foi um texto sobre o autor, sua obra, seu tempo e seu espaço, ainda que não deixasse de ser uma obra sobre tradução e o fazer tradutório. Se debruçou sobre um exemplo da prosa ficcional e da prosa acadêmica do autor por entender que uma informa a outra e que ambas se complementam na representação de um cenário maior<sup>161</sup>.

Fica como filigrana que para traduzir uma obra de determinada língua e cultura não é suficiente saber “apenas” a língua em que a referida obra foi escrita. Há outros elementos, que passam muitas vezes imperceptíveis ao tradutor, interferindo nessa tarefa. Não são “só” palavras, é uma cultura que está sendo traduzida, de forma a possibilitar comunicação, diálogo, troca, conhecimento, ensinamento, aprendizado. São sons, cheiros, cores e sabores impressos nos termos escolhidos pelo autor. É esse umami que insiste em ficar.

Por fim, eu não pretendia com esse trabalho me debruçar sobre todas as obras do autor, ou mesmo analisá-las em detalhe. Tal lacuna pode ser eventualmente corrigida em pesquisas futuras que podem ainda colocar obras do autor em contato com outras produções neo pós-decoloniais — do Quênia ou de outros países africanos ou não — de forma a esclarecer imbricamentos possíveis ou que matizem outras teorias e abordagens que eu não usei. Ressalto que a escolha pelo primeiro romance e por um dos ensaios foi mera amostragem do potencial crítico e instigador da produção de Thiong’o. Traduzir é fazer escolhas; é um ato político.

---

<sup>161</sup> As futuras publicações do romance e do ensaio devem vir acompanhadas de paratextos explicativos que antecipem para o leitor algumas das escolhas feitas e suas justificativas.

## REFERÊNCIAS

*Obras sobre teorias (neo)(pós)(de)coloniais e história:*

ADEGBIJA, Efurosibina. **Language Attitudes in Sub-Saharan Africa: A Socialist Overview**. Clevedon: Multilingual Matters, 1994.

AMOKO, Apollo O. **Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution**. Ngũgĩ wa Thiong'o and the idea of African Literature. New York: Macmillan Palgrave, 2010.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (Eds.). **Postcolonial Studies. The Key Concepts**. 3<sup>rd</sup> ed. London, New York: Routledge, 2013.

\_\_\_\_\_. **The Post-colonial Studies Reader**. London, New York: Routledge, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London, New York: Routledge, 1989.

BANTOS: Quatrocentos grupos étnicos falam línguas bantas atualmente. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/bantos-quatrocentos-grupos-etnicos-falam-linguas-bantas-atualmente.htm>. Acesso em: 08 mai 2013.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

BONGMBA, Elias K. **The Dialects of Transformation in Africa**. New York: Macmillan Palgrave, 2006.

BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. **Imperios. Una Nueva Visión de la Historia Universal**. Trad. Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Barcelona: Editorial Crítica, 2011. Epub.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas Híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham New York: Monthly Review Press.

CHURCHILL, Winston S. **Uma História dos Povos de Língua Inglesa**. Trad. Vera Giambastiani; Antonio Sepulveda; Gleuber Vieira. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2009.

COOPER, Frederick. **Africa in the World. Capitalism, Empire, Nation-State**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History.** Berkeley: University of California Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Decolonization and African Society.** The labor question in French and British Africa. Ann Harbor: University of Michigan, 1996.

DUERDEN, Dennis; PIETERSEN, Cosmo (Eds.). **African Writers Talking.** London/Ibadan, Nairobi: Heinemann, 1972.

DU BOIS, William E. B. **As Almas da Gente Negra.** Trad. José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

ELKINS, Caroline. **Britain's Gulag.** The brutal end of empire in Kenya. London: The Bodley Head, 2014.

FALOLA, Toyin. **The Power of African Cultures.** Nova York: University of Rochester Press, 2003.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2013.

\_\_\_\_\_. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

\_\_\_\_\_. **The Wretched of the Earth.** Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 1961.

\_\_\_\_\_. **Black Skin, White Masks.** Trans. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press, 1952.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Memória, história, testemunho". In \_\_\_\_\_. **Lembrar escrever esquecer.** 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 49-58.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade.** Oeiras: Celta Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Identidade Pessoal.** Oeiras: Celta Editora, 1984.

GLAD, John. "Preface". In \_\_\_\_\_. **Literature in Exile.** Durhan: Duke University Press, 1990.

GREENBERG, Joseph H. Classificação das línguas da África. In KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África: metodologia e pré-história da África.** Vol.1. Brasília: UNESCO, 2010, p. 317-326.

HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais.** Trad. Adelaide La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonaram Amaral. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARARI, Yuval N. **Sapiens. Uma breve história da humanidade**. 38ª ed. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

IRELE, Abiola. "In praise of alienation". In MUDIMBE, Valentin Yves. (Org.) **The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987**. London: The University of Chicago Press, 1992, p. 201-225.

JAHN, Janheinz. **Las Literaturas Neoafricanas**. Madrid: Guadarrama, 1971.

KUNENE, Mazisi. "Problems in African Literature". In **Research in African Literatures**, 23 (1), 1992, p. 27-44.

KUNENE, Daniel P. "African-Language Literature: Tragedy and Hope". In **Research in African Literatures**, 23 (1), 1992, p. 07-15.

LOURENÇO, Nelson. "Globalização e glocalização. O difícil diálogo entre o global e o local". In **Mulemba**. Revista Angolana de Ciências Sociais. 4 (8), 2014, p. 17-31. Disponível em: <https://journals.openedition.org/mulemba/203>. Acesso em: 12 jul 2020.

MAHO, Jouni A. "Classification of the bantu languages an update of Guthrie's referential system". In NURSE, D.; PHILIPPSON, G. (Eds.). **The Bantu Languages**. London/ New York: Routledge, 2003, p. 639-650.

MALOPA, Wunyabari O. **The Anatomy of Neo-colonialism in Kenya. British Imperialism and Kenyatta, 1963-1978**. Newark: Macmillan Palgrave, 2017.

MAU MAU. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mau-mau>. Acesso em 18 ago 2019.

MAZRUI, Ali A. **The Anglo-African Commonwealth**. Political Friction and Cultural Fusion. Oxford: Pergamon Press, 1967.

MCWORTHER, John. **Our Magnificent Bastard Tongue**. The untold history of English. New York: Penguin Group (Gotham Group), 2008.

\_\_\_\_\_. **The Story of Human Language**. Audio CD. New York: Teaching Company, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Power of Babel**. New York: Harper Publishers, 2003.

MEREDITH, Martin. **The State of Africa: A history of fifty years of independence**. Jeppesstown: Jonathan Ball Publishers Ltd., 2006.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking**. 2<sup>nd</sup> ed. with new preface. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. **On Decoloniality**. Concepts, Analytics, Praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

MOSELEY, Christopher. (Ed.). **Atlas of the World's Languages in Danger**. 3<sup>rd</sup> ed. Paris, UNESCO Publishing. 2010. Disponível em: <http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap> Acesso em: 12 ago 2020.

MUSAU, Paul M. "Linguistic Human Rights in Africa: Challenges and Prospects for Indigenous Languages in Africa." In MUTHWII, Margaret J. & KIOKO, Angelina N. (Orgs.). **Language, Culture and Curriculum — New Language Bearing in Africa: A Fresh Quest**. Vol. 16: 2, 2003, p. 155-164.

NGUNGA, Armindo. **Introdução à Linguística Bantu**. 2<sup>a</sup> ed. Maputo: Imprensa Universitária, 2015.

NKOSI, Lewis. **Tasks and Masks: Themes and Styles of African Literature**. Harlow, England: Longman, 1981.

PETTER, Margarida. (Org.). **Introdução à Linguística Africana**. São Paulo: Contexto, 2015.

PHILLIPSON, Robert. **Linguistic Imperialism**. Oxford: Oxford University Press, 2012 [1992].

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural**. A literatura de Wole Soyinka. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

REIS, Eliana L. L.; SOUZA, Angela L. de. "A África tem voz". Entrevista com Wole Soyinka. **Carta Capital**. São Paulo, ano VII, Nº 143, p. 50-52, 28 mar. 2001b.

ROBERTSON, Roland. **Globalização: Teoria Social e Cultura Global**. Trad. João R. Barroso. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. "Globalisation or Glocalisation?" In **Journal of International Communication**. Vol. 1, Nº 1, 1994, p. 33-52.

SAID, Edward W. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books — Random House, Inc., 1993.

SANTOS, Diego J. da Silva et al. "Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar". In **Dental Press J Orthod**. Vol. 15, Nº 3, p. 121-124, mai./jun. 2010.

SANTOS, Patrícia T. **Fé, Guerra e Escravidão**. Uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>. Data de acesso: 23 jul 2020.

WILLIAMS, Chancellor. **The Rebirth of African Civilization**. Washington, D.C.: Martino Publishing, 2015.

\_\_\_\_\_. **The Destruction of Black Civilization**. Great issues of a race from 4500 B.C. to 2000 A.D. Chicago, Illinois: Third World Press, 1987.

*Obras literárias, sobre teorias da tradução, e outras teorias:*

ADEJUNMOBI, Moradewun. Translation and Postcolonial Identity. African Writing and European Languages. In **The Translator**. Taylor & Francis Online. Vol. 4, Nº. 2, 1998, p. 163-181.

ADORNO, Theodore. "The Essay as Form". In TIEDEMANN, Rolf (Ed.). Trans. from the German by NICHOLSEN, W. Shierry. **Notes to Literature**. Volume One. New York: Columbia University Press, 1991, p. 03-23.

ARISTÓTELES. **A Arte Poética**. Disponível: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000005.pdf>. Acesso em: 03 mar 2020.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. Trad. Editorial Perspectiva. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1946].

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2008.

BANDÍN, Elena. **The Role of Self-translation in the Decolonisation Process of African Countries**. Universidade de León, 2003, p. 35-53. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/283237317\\_The\\_role\\_of\\_self-translation\\_in\\_the\\_colonisation\\_process\\_of\\_african\\_countries](https://www.researchgate.net/publication/283237317_The_role_of_self-translation_in_the_colonisation_process_of_african_countries). Acesso em: 13 jan 2018.

BASSNETT, Susan. "Rejoinder". In **Orbis Litterarum**. Vol. 68, Nº 3, 2013, p. 282-289.

\_\_\_\_\_. **Translation Studies**. 3<sup>rd</sup> ed. London & New York: Routledge, 2002.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. (Eds.). **Post-colonial Translation**. Theory and Practice. London and New York: Routledge, 2002.

BENJAMIN, Walter. **A Tarefa do Tradutor**. Lucia Castello Branco (Org.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. Disponível em: <http://escritoriadolivro.com.br/bibliografia/Benjamin.pdf>. Acesso em: 18 fev 2018.

BERMAN, Antoine. **A Prova do Estrangeiro**. Trad. Maria Emília Pereira Chanut. Bauru: EDUSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **L'épreuve de l'étranger**: Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique. Paris: Gallimard, 1984.

BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das Mobilidades Culturais**: percursos americanos. Porto Alegre: Literalis, 2010.

BICKERTON, Derek. "Creole languages and the bioprogram". In NEWMAYER, Frederick. K. (Org.). **The Cambridge Survey**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 268-284. v. II.

BRITTO, Paulo Henriques. **A Tradução Literária**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BRUGIONI, Elena. **Literaturas Africanas Comparadas**. Paradigmas Críticos e representações em Contraponto. Campinas: Editora da UNICAMP, 2019.

CÂNDIDO, Antonio. "O Direito à Literatura". In \_\_\_\_\_. **Vários Escritos**. 4ª ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Duas Cidades, Ouro sobre Azul, 2004, p. 169-191.

CARDOZO, Maurício Mendonça. "O Significado da Diferença: A dimensão crítica da noção de projeto de tradução literária." In **Tradução e Comunicação**. Revista Brasileira de Tradutores. N° 18, 2009, p. 101-117.

CARDOZO, Mauricio Mendonça; VERAS, Viviane. "Tempo e tradução: apresentação." In **Revista Letras**, Curitiba, n. 95, p. 03-08, jan./jun. 2017.

EAKIN, Paul J. **How our Lives Become Stories: Making Selves**. London: Cornell University Press, 1999.

ELLIS, Nick. "Salience, Cognition, Language Complexity, and Complex Adaptive Systems." In **Studies in Second Language Acquisition** 38 (2), p. 341-351, 2016. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/studies-in-second-language-acquisition/article/salience-cognition-language-complexity-and-complex-adaptive-systems/A412A77AB94120A23B83E1ED4875BF1B> Acesso em: 23 mar 2020.

FORSTER, Edward Morgan. **Aspectos do Romance**. 4ª ed. Trad. Sergio Alcides. São Paulo: Globo, 2005 [1927].

FOUCAULT, Michel. **O que é um Autor?** Lisboa: Ed. Veja, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2005.

FRIEDMAN, Norman. "O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico". Trad. Fábio Fonseca de Melo. **Revista USP**, São Paulo, N°. 53, p. 166-182, mar./maio 2002. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33195/35933>. Acesso em: 04 fev 2020.

- GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. (Orgs.). **África-Brasil: Caminhos da Língua Portuguesa**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- GENTZLER, Edwin. **Contemporary Translation Theories**. 2<sup>nd</sup>. ed. London: Routledge, 1993.
- GRÖNSTRAND, Heidi. "Self-translating: linking languages, literary traditions and cultural spheres." In **Collegium — Cosmopolitanism and Transnationalism: Visions, Ethics, Practices**. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2014, p. 116-137.
- HOLMES, James S. "The Name and Nature of Translation Studies". In \_\_\_\_\_. James S. **Translated! Papers on Literary and Translation Studies**. Amsterdam: Rodopi, 1988, p. 66-80.
- JAMESON, Fredric. "Third-world literature in the era of multinational capitalism". In **Social Text**, 15, 1986.
- LEFEBVRE, Claire. "Relexification in Creole genesis and its effects on the development of the creole". In SMITH, Norval; VEENSTRA, Tonjes. (Eds.). **Creolization and Contact**. John Benjamins Publishing, 2001, p. 09-42.
- LEFÉVERE, André. **Tradução, Reescrita e Manipulação da Fama Literária**. Trad. Claudia Matos Seligmann. Bauru: EDUSC, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Composing the other." In BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. (Eds.). **Post-colonial Translation**. London and New York: Routledge, 2002, p. 75-94.
- \_\_\_\_\_. **Translating Literature**. Practice and Theory in a Comparative Literature Context. New York: The Modern Language Association of America, 1992.
- LEITE, Ligia Chiappini Moraes. **O Foco Narrativo**. São Paulo: Ática, 2002.
- LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico: de Rousseau à Internet**. In NORONHA, Jovita Maria Gerheim (Org.). Trad. Jovita Maria GerheimNoronha e Maria Inês Coimbra Guedes, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.
- MARANDOLA, Jr., Eduardo. "Prefácio". In TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. A perspectiva da Experiência. Londrina: EDUEL, 2013.
- MARTINS, Anna Faedrich. "O Conceito de Autoficção: demarcações a partir da literatura brasileira contemporânea". In **Itinerários**, Araraquara. N<sup>o</sup>. 40, p. 45-60, jan./jun. 2015.
- \_\_\_\_\_. **Autoficções: do conceito teórico à prática na literatura brasileira contemporânea**. Tese. 252 p. Tese de Doutorado em Teoria da Literatura. Porto Alegre: PUC — RS, 2014.
- MCGUIRE, James. "Forked tongues, Marginal Bodies: Writing as Translation in Khatibi". In **Research in African Literatures**, Vol. 23, N<sup>o</sup> 1, The Language Question

(Spring, 1992), Indiana University Press, p. 107-116. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3819953>. Acesso em: 16 jun 2020.

MELLINGER, Christopher D. "Re-thinking translation quality. Revision in the digital age." In **Target** 302, 2018, p. 310-331, Disponível em: <https://benjamins.com/catalog/target.16104.mel> Acesso em: 15 abr 2018.

MESCHONNIC, Henri. **Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction.** Paris: Gallimard, 1973.

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios prescritos: Estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006).** Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MITCHELL, William J. T. "Representation". In LENTRICCHIA, Frank & MACLAUGHIN, Thomas. **Critical Terms for Literary Studies.** 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 11-22.

MOSSOP, Brian. **Revising and Editing for Translators.** Manchester, UK; Kinderhook, USA: St. Jerome Publishing, 2010.

NIDA, Eugene. **Language Structure and Translations.** California: Stanford University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. **Toward a Science of Translating:** Leiden: Brill, 1964.

NORD, Christiane. **Análise Textual em Tradução:** bases teóricas, métodos e aplicação didática. Coordenação de trad. e adaptação de Meta Zipser. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016, p. 15-243.

\_\_\_\_\_. "Training Functional Translators". In **Cadernos de Tradução.** Vol. 1, Nº 5, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5606/5083> Acesso em: 14 ago 2017.

\_\_\_\_\_. **Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained.** Manchester-UK: St. Jerome, 1997.

OUSTINOFF, Michaël. **Tradução:** História, Teorias e Métodos. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

PYM, Anthony. "Translation Skill-Sets in a Machine-Translation Age." In **META**, vol. 583, 2013, p. 487-503.

\_\_\_\_\_. "Translator Training." In **Oxford Companion to Translation Studies.** 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/297128820> Acesso em: 12 fev 2019.

REISS, Katharina; VERMEER, Hans J. **Fundamentos para una Teoría Funcional de la Traducción.** Trad. Sandra García Reina; Celia Martín de León. Madrid: Akal, 1996.

RICOEUR, Paul. **Sobre a Tradução**. Trad. Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SCHOLES, Robert; COMLEY, Nancy R.; KLAUS, Carl H.; SILVERMAN, Michael (Eds.). **Elements of Literature**: Essay, Fiction, Poetry, Drama, Film. New York, Oxford: OUP, 1991.

SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Trad. e Intro. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2011.

\_\_\_\_\_. **Rei Lear**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Lacerda, 1998.

STAROBINSKI, Jean. “É possível definir o ensaio?” Trad. Bruna Torlay. In **Remate de Males**, Campinas/SP, 31.1-2, p. 13-24, jan/dez 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 2013.

\_\_\_\_\_. **Topofilia**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 2012.

\_\_\_\_\_. **Paisagens do Medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 2005.

TUKI ENGLISH-SWAHILI DICTIONARY. KAMUSI YA KIINGEREZA-KISWAHILI. Dar es Salaam: Institute of Kiswahili Research/University of Dar es Salaam, 2006.

TYMOCZKO, Maria. **Translation, Resistance, Activism**. Amherst, Boston: University of Massachusetts Press, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Enlarging Translation, Empowering Translators**. London, New York: Routledge, 2010b.

\_\_\_\_\_. “Post-colonial writing and literary translation”. In BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (Eds.). **Post-colonial Translation**. London and New York: Routledge, 2002, p. 19-40.

\_\_\_\_\_. **Translation in a Post-colonial Context**. London, New York, 1999.

TYMOCZKO, Maria; GENTZLER, Edwin. **Translation and Power**. Amherst, Boston: University of Massachusetts Press, 2002.

VENUTI, Lawrence. **Escândalos da Tradução**. Por uma ética da diferença. Trad. Laureano Pelegrin; Lucinéia Marcelino Villela; Marileide Dias Esqueda; Valéria Biondo. Bauru: EDUSC, 2002.

\_\_\_\_\_. (Ed.) **The Translation Studies Reader**. London/New York: 2000.

\_\_\_\_\_. **The translator’s Invisibility**. London: Routledge, 1995.

VERMEER, Hans J. “Skopos and commission in translational action” Trans. Andrew Chesterman. In CHESTERMAN, Andrew (trans. and ed.). **Readings in Translation Theory**. Helsinki: Oy Finn Lectura Ob, 1989, p. 173-187.

WELLEK, René; WARREN, Austin. **Teoria da Literatura e Metodologia dos Estudos Críticos**. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WESTLEY, David. "Choice of Language and African Literature: a Bibliographic Essay." In **Research in African Literatures**, Vol. 23, Nº 1, The Language Question (Spring, 1992), Indiana University Press, p. 159-171. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3819958>. Acesso em: 16 jun 2020.

WHYTE, Christopher. "Against self-translation". In **Translation and Literature**. Edimburgh University Press. Vol.11, n. 1, 2002, p. 64-71.

WILSON, Peter M. **Simplified Swahili**. Harlow: Longman, 1985.

*Obras sobre o autor e sua produção literária:*

ANTUNES, Maria Alice Gonçalves. "Self-translation and exile: a study of the cases of Ngũgĩ wa Thiong'o and Ariel Dorfman". In **Cadernos de Tradução**. Florianópolis, Vol. 38, Nº 1, jan-abr, 2018, p. 127-145.

BRAGA FILHO, Jair Ramos. **Poéticas da Alteridade: Chinua Achebe. Ngũgĩ wa Thiong'o e Mia Couto**. 169 p. [Tese apresentada no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná]. Curitiba: UFPR, 2014.

GIKANDI, Simon. **Cambridge Studies in African and Caribbean Literature**. Ngũgĩ wa Thiong'o. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. "Ngũgĩ's Conversion: Writing and the Politics of Language". **Research in African Literatures**, 23 (1), 1992, p.131-144.

\_\_\_\_\_. "The Epistemology of Translation: Ngũgĩ, Matigari, and the Politics of Language". **Research in African Literature**. Vol. 22, Nº 4, 1991, p.161-167.

GURNAH, Abdulrazak. "Matigari: A Tract of Resistance". **Research in African Literatures**. Vol. 22, Nº 4, 1991, p. 169-172.

JUSSAWALLA, Feroza; WAY DASENBROCK, Reed. "Ngũgĩ wa Thiong'o". In **Interviews with Writers of the Post-Colonial World**. Jackson University Press of Mississippi, 1992, p. 24-41.

LOVESAY, Oliver. **The Postcolonial Intellectual: Ngũgĩ wa Thiong'o in Context**. London: Routledge Taylor and Francis Group, 2015.

MAZRUI, Alamin; MPHANDE, Lupenga. "Orality and the Literature of Combat: The Legacy of Fanon". In Peter Nazareth (Ed.) **Critical Essays on Ngũgĩ wa Thiong'o**. New York: Twayne Publishers, 2000, p. 228-248.

MBELE, Joseph. "Language in African Literature: An Aside to Ngũgĩ". **Research in African Literatures**. vol. 23, n. 1, 1992, p.145-151.

NICHOLLS, Brendon. "Ngũgĩ wa Thiong'o". In **Gender and the Ethics of Postcolonial Reading**. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2010. E-book.

N'GANA, Yéo. "Interview with Ngũgĩ wa Thiong'o". In **Cadernos de Tradução**, Florianópolis. Vol. 38, Nº 1, 2018, p. 261-268.

ROBSON, James S. **Ngũgĩ wa Thiong'o's Fight Against Colonialism and Neocolonialism: an Exploration of the Theme of Betrayal**. Thesis. 198 p. Simon Fraser University, 1987.

RODRIGUES, Ângela Lamas. "Pétalas de sangue: natureza, violência e redenção no Quênia pós-colonial". In **Acta Scientiarum. Language and Culture**. Maringá. Vol. 36, Nº 3, 2014, p. 275-281.

\_\_\_\_\_. Ngũgĩ wa Thiong'o's politics of language: commitment and complicity. In **Acta Scientiarum. Language and Culture**. Maringá. Vol. 33, Nº 1, 2011a, p. 13-21.

\_\_\_\_\_. **A Língua Inglesa na África: Opressão, Negociação, Resistência**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011b.

WILLIAMS, Katherine. "Decolonizing the Word: Language, Culture, and the Self in the Works of Ngũgĩ wa Thiong'o and Gabriel Okara". **Research in African Literatures**. Vol. 22, Nº 4, 1991, p. 53-61.

#### *Obras do autor:*

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Secure the Base**. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2016.

\_\_\_\_\_. **Weep Not, Child**. Nairobi/Kampala/Dar es Salaam/Kigali/Lusaka: East African Educational Publishers, Ltd. 2015 [1964].

\_\_\_\_\_. **A Grain of Wheat**. Nairobi/Kampala/Dar es Salaam/Kigali/Lilongwe/Lusaka: East African Educational Publishers, Ltd., 2015 [1967].

\_\_\_\_\_. **Um grão de trigo**. Trad. Roberto Grey. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

\_\_\_\_\_. **Sonhos em Tempo de Guerra**. Memórias de Infância. Trad. Fábio Bonillo e Elton Mesquita. Biblioteca Azul. São Paulo: Editora Globo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Globalectics**. Theory and the Politics of Knowing. New York: Columbia University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Petals of blood**. Nairobi/Kampala/Dar es Salaam/Kigali/Lilongwe/Lusaka: East African Educational Publishers, Ltd., 2011 [1977].

\_\_\_\_\_. **Dreams in a time of war**. A childhood memoir. New York: Anchor Books/Random House, Inc., 2010.

\_\_\_\_\_. **Wizard of the Crow**. A translation from *Gĩkũyũ* by the author. New York: Anchor Books/Random House, Inc., 2006.

\_\_\_\_\_. **Penpoints, Gunpoints, and Dreams**. Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa. New York: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature**. London: Routledge, 1986.

\_\_\_\_\_. "On writing in *Gĩkũyũ*". **Research in African Literatures** 16.2, 1985, p. 151-156.

\_\_\_\_\_. **Devil on the cross**. Nairobi/Kampala/Dar es Salaam/Kigali/Lilongwe/Lusaka: East African Educational Publishers, Ltd., 1982.

\_\_\_\_\_. **Writers in Politics**. Essays. London: Heinemann; Nairobi: Ibadan, 1981.

\_\_\_\_\_. **The River Between**. Harlow: Heinemann, 1965.

## ANEXO 1 — Tradução Anotada de CHORE NÃO, CRIANÇA

Ngũgĩ wa Thiong'o

Para Jasbir Kalsi

Chore não, criança  
Chore não, minha querida  
Com estes beijos deixe-me remover suas lágrimas,  
As arrebatadoras nuvens não serão vitoriosas por muito tempo,  
Elas não possuirão o céu por muito tempo... (Walt Whitman, *On the Beach at Night*)

### PARTE 1 A LUZ BRUXULEANTE

#### CAPÍTULO UM

Nyokabi o chamou. Ela era uma negra baixinha, de rosto sério e corajoso. Podia-se dizer por seus pequenos olhos cheios de vida e cordialidade que um dia tinha sido bonita. Mas o tempo e as adversidades não favorecem a beleza. Mesmo assim, Nyokabi havia retido seu sorriso — um sorriso que iluminava o rosto escuro.

— Você quer ir pra escola?

— Ah, mãe! — Njoroge se engasgou. Ele tinha medo de que a mulher desistisse de suas palavras. Houve um curto silêncio até que ela falou novamente:

— Nós<sup>162</sup> somos pobres. Você sabe disso.

---

<sup>162</sup> N.T.: a opção pela escolha de marcar a presença de pronomes pessoais em determinados momentos se deve a questões de sentido atreladas a esses termos.

— Sim, mãe. — O coração dele bateu ligeiro contra suas costelas. Sua voz estava trêmula.

— Então você não vai ter uma refeição ao meio-dia como as outras crianças.

— Eu sei.

— Não vai me envergonhar não querendo ir pra escola algum dia?

*Ah, mãe, eu nunca vou envergonhar você. Apenas me deixe chegar lá, me deixe.* O sonho de sua infância se abriu de novo diante dele. Por um tempo, contemplou seu sonho. Ele se via sozinho nele. Estava lá, só pra ele; um futuro brilhante... Em voz alta, disse:

— Eu gosto da escola.

Disse isso bem calmo. Sua mãe o compreendeu.

— Certo. Você começa na segunda. Assim que seu pai receber o salário dele, vamos às compras. Vou comprar uma camisa e uma bermuda pra você.

*Ah, mãe, você é um anjo de Deus, você é, você é.* E então ele se perguntou. Será que ela tinha ido até um adivinho? Se não, como tinha adivinhado seu desejo inconfesso, seu sonho não revelado? *Aqui estou, vestindo só um pedaço de chita e logo terei uma camisa e uma bermuda pela primeira vez.*

— Eu agradeço, mãe, muito mesmo. — Njoroge queria dizer mais. Mas não era acostumado a expressar sentimentos fortes em palavras. Seus olhos, no entanto, disseram tudo. E novamente Nyokabi entendeu. Ela estava feliz.

Quando Kamau retornou à noite, Njoroge o levou para um canto.

— Kamau, eu vou pra escola.

— Pra escola?

— Sim!

— Quem disse? Foi o pai? — Kamau perguntou.

— Não. Foi a mãe. Nossa mãe mais velha disse isso pra você também?

— Não, irmão. Você sabe que estou sendo treinado pra ser carpinteiro. Não posso abandonar o treinamento. Mas estou feliz que você vai pra escola.

— Estou tão, mas tão feliz! Mas queria que você também pudesse ir.

— Não se preocupe comigo. Tudo vai ficar bem. Consiga o diploma e eu vou ser carpinteiro. Então no futuro vamos ter condições de ter uma casa nova e melhor pra família inteira.

— Sim, — Njoroge disse pensativo. — É isso que eu quero. E, sabe, acho que Jacobo é tão rico quanto o Sr. Howlands porque ele tem um diploma. E é por isso que ele leva os filhos pra escola, porque é claro que eles sabem o valor disso.

— É verdade. Mas alguns, você sabe, precisam estudar, enquanto outros precisam aprender algum trabalho manual, — Kamau disse.

— Bom, você sabe, eu estava pensando que se nós dois pudéssemos aprender e ser como John, o filho mais velho de Jacobo, seria bom. As pessoas dizem que agora que ele terminou os estudos todos aqui no Quênia, ele vai pra bem longe pra —

— Inglaterra.

— Ou Birmânia.

— Inglaterra e Birmânia e Bombai e Índia são todos o mesmo lugar. Você precisa atravessar o mar antes de chegar.

— É de onde o Sr. Howlands vem? — Njoroge perguntou.

— É.

— Me pergunto por que ele deixou a Inglaterra, a terra da erudição, e veio pra cá. Ele deve ser louco.

— Não sei. Não tem como entender o homem branco.

Havia apenas uma estrada que cruzava a vila. Era longa e larga e brilhava com o asfalto preto, e quando você viajava por ela em dias quentes via pequenos lagos à frente. Mas quando você se aproximava, os lagos desapareciam para aparecer novamente um pouco mais à frente. Algumas pessoas chamavam de

águas do diabo porque elas iludiam você e te faziam ficar com mais sede ainda se sua garganta estivesse seca. E a estrada que cruzava a vila era longa e larga, não tinha início nem fim. Pelo menos, poucas pessoas conheciam sua origem. Apenas se você a percorresse, ela o levaria para a capital e o deixaria lá enquanto seguiria para o além, pelo desconhecido, talvez se juntando ao mar. Quem fez a estrada? Havia rumores de que tinha chegado com o homem branco e alguns diziam que tinha sido reconstruída pelos prisioneiros italianos durante a Segunda Guerra que fora travada longe dali. As pessoas não sabiam o quão grande a guerra tinha sido porque a maioria nunca tinha visto uma grande guerra com aviões, veneno, fogo e bombas — bombas que dariam cabo do país rapidinho depois de jogadas do céu. Foi uma grande guerra, de verdade, porque fez os britânicos se preocuparem e rezarem, e aqueles filhos negros da terra que tinham saído para lutar disseram que foi uma grande guerra. Tinha acontecido outra grande guerra antes. A primeira foi para tirar os alemães que ameaçaram atacar e reduzir os povos negros a escravizados. Ou era isso que tinham contado. Mas isso tinha sido muito longe e há muito tempo e só os mais velhos e os adultos se lembravam. Não tinha sido tão grande quanto a segunda porque não teve bombas, e os negros não foram para o Egito ou para a Birmânia.

Os prisioneiros italianos que construíram a longa estrada de asfalto tinham deixado de herança os seus nomes porque alguns deles se envolveram com mulheres negras e essas tiveram filhos brancos. Só que os filhos de mulheres negras com prisioneiros italianos que eram também homens brancos não eram filhos “brancos” como de costume. Alguns eram feios e cresceram com pequenas feridas por todo o corpo, principalmente ao redor da boca, de forma que as moscas os seguiam todo o tempo e por todos os lugares. Alguns disseram que era um castigo. As negras não deviam ter se deitado com os homens brancos que mandavam nelas e as tratavam mal.

Por que os homens brancos tinham que lutar? Aaah! Você nunca sabia do que eram capazes. Apesar de serem todos brancos, eles se mataram com veneno, fogo e grandes bombas que destruíram a terra. Eles tinham até chamado os negros para ajudar a se matarem uns aos outros. Era perturbador. Não dava para entender de verdade porque embora eles dissessem que estavam lutando contra Hitler (ah! Hitler, aquele homem arrojado que todos os britânicos temiam, e ele nunca foi morto, você sabe, sumiu assim, do nada), Hitler também era um homem branco. Isso não te levava a lugar algum. Era melhor desistir da tentativa e se contentar em conhecer a terra onde morava, e as pessoas que moravam perto de você. E se isso não bastasse e você quisesse ver mais pessoas e ouvir mais histórias de todos os cantos — mesmo histórias do outro lado do mar, Rússia, Inglaterra, Birmânia — você podia se desviar da vigilância da esposa e ir para o povoado local, Kipanga. Podia, por exemplo, dizer para ela que estava indo comprar um pouco de carne para a família. Isso era importante.

— Ok. Vá e não fique vadiando muito no povoado. Eu conheço vocês, homens. Quando querem evitar trabalho vão para o povoado e bebem enquanto nós, suas escravas, ficamos na labuta, suando.

— Volto logo.

— Veja só como vira os olhos. Não consegue nem me olhar na cara porque sabe que vai ficar lá o dia todo...

— Pare, confie em mim que volto logo.

— Até parece!

Havia muitos caminhos da vila de Mahua até Kipanga. Dava para seguir pela rodovia, que passava perto do povoado. Ou dava para seguir uma trilha que atravessava um vale, até o povoado. Em um país de cordilheiras, como era a Terra dos Quicuios, há muitos vales e pequenas planícies. Até mesmo a rodovia atravessava o vale do lado oposto. Onde os dois se encontravam, eles se abraçavam e se alargavam para a planície. E a planície, mais ou menos retangular

na forma, tinha quatro vales que entravam ou saíam dela pelos cantos. Os primeiros dois vales adentravam o País do Povo Negro. Os outros dois separavam as terras do Povo Negro das terras do Povo Branco. Isso significava que havia quatro cordilheiras vigiando umas às outras. Duas das cordilheiras dos lados opostos do lado maior da planície eram amplas e próximas uma da outra. As outras duas eram estreitas, com extremidades pontudas. Sabia-se qual era a terra do Povo Negro porque ela era vermelha, acidentada e fraca, enquanto a terra dos colonos brancos era verde e não estava lacerada em pequenas faixas.

A cidade de Kipanga era construída nessa área. Não era uma cidade grande como a capital. Tinha, no entanto, uma fábrica de sapatos e muitos negros ganhavam a vida lá. As lojas dos indianos também eram muitas. Dizia-se que os comerciantes indianos eram muito ricos. Eles também empregavam alguns meninos negros que tratavam como um nada. Não dava para gostar dos indianos porque seus costumes eram estranhos e engraçados de um jeito ruim. Mas suas lojas eram grandes e cheias de mercadorias. Os colonos brancos, com suas esposas e crianças, frequentemente vinham aos ricos indianos e compravam tudo o que queriam. E, como os indianos temiam os europeus, se você fosse comprar em uma de suas lojas e um homem branco entrasse, os indianos parariam de vender para você, tremendo inteiros, e começariam a servir os brancos. Mas alguns diziam que essa era uma forma ardilosa de enganar as mulheres brancas porque, quando os indianos tremiam e ficavam “Sim, por favor, *Memsahib*<sup>163</sup>, mais alguma coisa?”, as mulheres pagariam qualquer preço cobrado porque acreditavam que um indiano que tivesse medo delas não se atreveria a trapacear nos preços.

---

<sup>163</sup> N.T.: o termo significa “senhora” e é usado para se referir às mulheres brancas casadas.

Os negros também compravam mercadorias dos indianos. Mas também compravam nas lojas africanas que ficavam isoladas de um lado do povoado, perto dos correios. Os africanos não tinham muitas coisas em suas lojas e geralmente cobravam preços mais altos, de forma que apesar de as pessoas não gostarem dos indianos e de eles abusarem das mulheres, usando palavrões que tinham aprendido em suaíle, as pessoas achavam que era mais sábio e conveniente comprar deles. Algumas pessoas diziam que os negros deviam se unir e comercializar apenas com seus irmãos<sup>164</sup> negros. Então, certo dia, uma velha senhora disse, “Vamos, nós africanos, ficar juntos e cobrar preços bem baixos. Somos todos negros. Se não for assim, por que se ressentir de uma pobre mulher que compra de outro, seja ele branco ou vermelho, que cobra menos por suas coisas?”

No bazar indiano, os negros se misturavam com os brancos e os indianos. E você não sabia como chamar o indiano. Ele também era branco? Também vinha da Inglaterra? Algumas pessoas que tinham ido pra Birmânia diziam que os indianos eram pobres em seu país e também eram mandados pelos brancos. Tinham até um homem na Índia chamado Gandhi, que era um profeta estranho. Sempre lutou pela liberdade dos indianos. Era um homem magro e sempre usava roupas simples, apenas uma túnica jogada por cima do corpo ossudo. Caminhando pelas lojas, dava para ver sua fotografia em cada estabelecimento indiano. Os indianos o chamavam de *Babu*, e dizia-se que Babu era na verdade o seu deus. Ele tinha dito pra eles não irem pra guerra de modo que enquanto os negros tinham sido levados pelo exército, os indianos tinham se recusado terminantemente e foram deixados pra trás sozinhos. Havia rumores de que o homem branco no

---

<sup>164</sup> N. T.: No original, “bretheren”, termo utilizado para se referir a membros de determinados grupos religiosos, “irmãos”.

Quênia não gostava dele porque tinha se recusado a ir pra a guerra contra Hitler. Isso mostrava que os indianos eram covardes. E os africanos eram inclinados a concordar com essa ideia.

As lojas africanas eram construídas em duas fileiras umas de frente com as outras. O ar estava cheio de barulho e, perto dos açougues, tinha um forte fedor de carne queimada. Alguns rapazes passavam o tempo fazendo nada, só vadiando pelas lojas. Outros trabalhavam o dia todo por meio quilo de carne. Eram chamados de preguiçosos e as pessoas no vilarejo diziam que esses rapazes mais tarde se voltariam para o roubo e o crime. Essa ideia sempre fazia com que as pessoas estremeassem porque assassinato a sangue frio era uma coisa imunda. Um homem que matasse era pra sempre uma maldição no céu e na terra. Era sempre possível reconhecer esses rapazes porque eram vistos às voltas das lojas de chá, dos açougues e mesmo do bazar indiano, esperando por qualquer recado que os fizesse ganhar a carne do dia. Às vezes eles se chamavam de jovens Hitlers.

A loja do barbeiro era um lugar famoso. O barbeiro era um homem pequeno e marrom com seu cabelo cuidadosamente escovado. Ele era muito engraçado e sabia contar histórias que faziam as pessoas rirem. Conhecia todo mundo e todo mundo o conhecia. Não o chamavam de nenhum outro nome a não ser barbeiro. Se você dissesse que não sabia quem o barbeiro era, ou onde sua loja ficava, as pessoas saberiam de imediato que você era ou um estrangeiro ou um tonto. Um tonto, no vocabulário do vilarejo, significava um homem que tinha uma mulher que não o deixava sair da barra da sua saia nem por um minuto. Como alguém poderia não apelar para o barbeiro que sabia cantar e dançar e falar inglês?

—Eu aprendi durante a Segunda Guerra.

—E ela foi tão grande assim?

(E o barbeiro deixa seu aparador fazer click – click – click – click. Todos parados esperam ansiosamente ouvir sobre a Grande Guerra. O barbeiro toma seu tempo.)

—Meu caro, você não perguntaria isso se tivesse estado lá. Um tanto de bombas e metralhadoras fazendo boom-crunch! Boom-crunch! Troo! Troo! E granadas e pessoas chorando e morrendo. Aha, eu queria só ver, se você estivesse lá, — dizia o barbeiro.

—Foi igual a Primeira Guerra talvez?

—Ha! Ha! Ha! Aquela foi uma lutinha de bebês. Aconteceu apenas aqui. Os africanos que foram naquela eram apenas porteiros. Mas essa... Vire a cabeça para esse lado. Não, esse lado. Isso, assim. Nessa nós carregávamos armas e matávamos homens brancos.

—Homens brancos?

—S-i-i-i-m. Eles não são deuses como pensávamos que eram. Até dormimos com suas mulheres, — retrucou o barbeiro.

—Ha! E como elas são?

—Nada demais. Nada demais. Eu gosto de um bom corpo carnudo suado e negro. Mas elas são... você sabe... tão magrelas... sem carnes... nada.

—Mas deve ter sido fabuloso...

—Bem! Antes de começar... você até pensaria... eh — eh fabuloso. Mas depois... não era nada. E tinha que pagar, — o barbeiro respondia.

—E tinha...?

—Muitas! Muitas, dispostas a vender. Era como em Jerusalém.

As pessoas se espantavam.

—Você não está dizendo que Jerusalém existe, certo?

—Ha! Ha! Ha! Você não sabe. Você não sabe. Vimos coisas e lugares. Agora, está pronto. Não! Espere um minuto (flick-lick). Pronto. Você está elegante. Se tivesse ido a Jerusalém...

—Está ficando tarde!

—Preciso ir. Preciso comprar alguma coisa pra quem ficou em casa.

—Eu também. Disse para as mulheres que vinha comprar carne pra elas.

Agora está quase anoitecendo.

—Essas mulheres!

—Ah, sim, mulheres!

E com essas palavras, Ngotho abriu caminho entre a multidão. Sempre gostou de ouvir o barbeiro. De alguma forma, sempre se lembrava de suas próprias viagens e problemas durante a Primeira Grande Guerra. Quando menino, foi recrutado e obrigado a carregar coisas para os combatentes brancos. Também teve que roçar mato e fazer estradas. Na época, ele e os outros não tinham permissão para usar armas. Mas na guerra do barbeiro! Ah! Essa foi diferente. Seus dois filhos tinham ido para essa. Só um tinha voltado. E aquele que retornou nunca tinha falado muito sobre a guerra em si, só dizia que tinha sido uma tremenda perda (de vida).

Ngotho comprou dois quilos de carne, divididos em dois fardos, cada um de um quilo. Um fardo era para sua primeira esposa, Njeri, e o outro era para Nyokabi, sua segunda esposa. Um marido precisava ser sábio nesses assuntos se não uma pequena falha ou aparente preferência podia facilmente gerar uma guerra civil na família. Não que Ngotho tivesse medo disso. Sabia que suas duas esposas gostavam uma da outra e eram boas companheiras e amigas. Mas não dava para confiar por completo nas mulheres. Eram inconstantes e ciumentas. Se uma mulher ficasse com raiva não tinha surra que apaziguasse. Ngotho não batia muito em suas esposas. Ao contrário, sua casa era conhecida como um lugar de paz. Mesmo assim, precisava ser cauteloso.

Ele atravessou os campos. Não queria seguir a rodovia ou o vale porque ambos eram muito longos. Se perguntou o que Nyokabi e Njeri diriam. Não tinha mantido o combinado de voltar logo. Mas, também, ele não tinha mesmo a intenção

de voltar para casa logo. Suas esposas eram boas mulheres. Não era fácil conseguir mulheres assim hoje em dia. Era bem verdade o que o barbeiro tinha dito sobre ter um corpo negro, carnudo e suado. Veja aquela *Memsahib* para cujo marido ele trabalhava. Era tão magra, mas tão magra que ele, Ngotho, se perguntava se tinha alguma carne no corpo. Por que um homem iria querer esse tipo de mulher? Um homem iria querer uma mulher gorda. Tal mulher ele tinha em Njeri e Nyokabi especialmente quando se casou com elas. Mas o tempo mudou as duas... Se perguntava se o barbeiro tinha falado a verdade — aquela parte de se deitar com uma mulher branca. Quem acreditaria que uma mulher branca como a Sra. Howlands se venderia barato e se deitaria com um homem negro? Verdade era que dava para acreditar em tudo hoje em dia. Se perguntou se seu filho Boro tinha feito isso. Claro, era alguma coisa ter um filho que fizesse isso — mas a ideia de comprar não era nada boa. E se elas não tivessem algo mais, então, era melhor ter uma mulher negra.

— Que rápido que você voltou! — Nyokaby o acolheu.

— Você sabe que os homens são sempre muuuito rápidos, — acrescentou Njeri no mesmo tom sarcástico. As duas costumavam estar juntas para “apressar” ou “encurtar” a noite. Ngotho ficava intimamente satisfeito. Sabia que quando elas usavam aquele tom estavam querendo ser simpáticas.

— Fui no barbeiro.

— Como se não pudéssemos usar uma lâmina de barbear para raspar o seu cabelo...

— Bom, os tempos são outros. Como *Bwana*<sup>165</sup> Howlands diz...

— Você quer ser como um homem branco moderno.

---

<sup>165</sup> N.T.: o termo “bwana” significa “senhor” em suaíle.

— Vocês são duas encrenqueiras. Peguem essa carne de uma vez, — Ngotho retrucou.

Nyokabi pegou a sua parte, e Njeri a outra.

— Agora é hora de perturbar os jovens, — Njeri disse. Todos os filhos de Ngotho bem como outros jovens rapazes e moças de Mahua estavam na cabana de Njeri. Eles costumavam ir lá, para aproveitar a noite. Nessas horas Njeri os deixava ficarem e se sentava com Nyokabi. Quando eles se encontravam na cabana de Nyokabi, ela fazia igual: deixava-os e ia visitar Njeri. Mas em algumas noites os jovens queriam ouvir histórias de Ngotho ou das mulheres. Nessas ocasiões elas permaneciam no mesmo lugar.

— Diga a Njoroge pra vir e mostrar suas novas roupas pro pai. — Nyokabi disse a Njeri enquanto esta saía.

Ngotho tinha orgulho de ver seu filho indo para a escola. Quando alguém lhe perguntava se ele tinha levado algum dos seus filhos para a escola, ele respondia:

— Sim!

Isso fazia com que se sentisse quase igual a Jacobo.

— Quando ele começa? — Ngotho perguntou.

— Na segunda, — Nyokabi respondeu.

— E gostou da ideia?

— Ele pareceu feliz, — Nyokabi retrucou.

Ela estava certa. O coração de Njoroge parecia querer explodir de alegria e gratidão quando soube que ele, assim como Mwihaki, a filha de Jacobo, começaria a aprender a ler e escrever.

## CAPÍTULO DOIS

Na segunda-feira, Njoroge foi para a escola. Ele não sabia exatamente onde ficava; nunca tinha ido até lá, mesmo sabendo em que direção era. Mwihaki lhe mostrou o caminho e o levou. Ela era uma menininha. Njoroge sempre a tinha admirado. E teve uma vez em que alguns meninos pastores brigaram com os irmãos de Mwihaki. Eles jogaram pedras e uma delas acertou. Depois disso, os irmãos dela espantaram os meninos pastores pra longe. E ela ficou sozinha, chorando. Njoroge, que tinha assistido à cena de longe, se aproximou e se viu obrigado a acalmar a criança que chorava. Agora ela, a mais experiente, era quem o levava até a escola.

Mwihaki era filha de Jacobo. E Jacobo era dono das terras onde Ngotho vivia. Ngotho era um *muhoi*<sup>166</sup>. Njoroge nunca tinha entendido como o seu pai tinha se tornado um *muhoi*. Talvez uma criança não entendesse desses assuntos. Eram muito profundos para ele. Jacobo tinha filhos pequenos, um filho mais velho e uma filha mais velha. A filha mais velha era professora; seu nome era Lucia. Njoroge sempre achou que Lucia era um nome bonito. Todas as suas irmãs tinham nomes feios. Não como Lucia.

Os meninos eram rudes. Riam dele e faziam piadas grosseiras que chocavam. Sua antiga opinião dos meninos da escola estava abalada. Pensou que nunca iria fazer esse tipo de piadas. Nyokabi, sua mãe, ficaria brava se ele fizesse.

Um menino lhe disse:

---

<sup>166</sup> N.T.: um “ahoi” é um “trabalhador agregado”, locatário ou arrendatário, ou seja, alguém que não é dono da terra que cultiva (ELKINS, 2015).

— Você é um *njuka*.<sup>167</sup>

— Eu não sou *nju-u-ka*, — ele disse.

— E o que você é?

— Eu sou Njoroge.

Riram com vontade. Ele se sentiu incomodado. Tinha dito algo engraçado?

Outro menino lhe ordenou:

— Carregue essa bolsa. Você é um *njuka*.

Ele foi pegar a bolsa. Mas Mwihaki veio em sua ajuda.

— Ele é meu *njuka*. Você não pode tocar nele. — Alguns riram. Outros zombaram.

— Deixe o *njuka* da Mwihaki em paz.

— Ele é o menino da Mwihaki.

— Ele será um bom marido. Um *njuka* será um marido para a Mwihaki.

— Um *njuka* é um *njuka*. Só precisa carregar minha bolsa pra mim.

Toda essa conversa envergonhou e confundiu Njoroge. Não sabia o que fazer. Mwihaki estava irritada, tanto que gritou:

— Sim, ele é meu *njuka*. E não encostem nele!

Silêncio se seguiu a isso. Njoroge se sentiu agradecido. Aparentemente os meninos tinham medo dela porque sua irmã era a professora e Mwihaki podia contar tudo pra ela.

A escola era um lugar estranho. Mas fascinante. A igreja, enorme e vazia, o atraiu. Parecia assombrada. Ele sabia que era a Casa de Deus. Mas alguns meninos gritavam enquanto estavam lá dentro. Isso também o chocou. Tinha sido

---

<sup>167</sup> N.T.: pelo contexto é possível inferir que a palavra significa “carregador”, e está sendo usada em tom depreciativo.

educado para respeitar todos os lugares sagrados, como cemitérios e os arbustos ao redor das figueiras.<sup>168</sup>

A professora vestia uma blusa branca e uma saia verde. Njoroge gostava de branco e verde porque era como uma flor branca desabrochando em uma planta verde. A grama nesse lado do país era verde no clima chuvoso e as flores desabrochavam brancas sobre a terra, especialmente na estação *Njahi*<sup>169</sup>. Njoroge, no entanto, teve medo dela quando dois dias mais tarde ela bateu em um menino, whack! whack! ('Mostre a outra mão') whack! whack! whack! O galho quebrou em pedaços. Njoroge quase podia sentir a dor. Era como se estivesse sendo passada para ele mesmo sem o contato físico. A professora olhava feio enquanto batia no menino. Njoroge odiava ver alguém ser surrado e sentiu pena. Mas ele não deveria

---

<sup>168</sup> N.T.: a referência aqui é à árvore sagrada que aparece em diferentes textos da Bíblia. A figueira pode ser encontrada em todos os continentes, menos na Antártida, e seu fruto é considerado sagrado para cristãos e judeus. A árvore é sagrada também para budistas e mesmo maias e astecas usavam suas cascas para produzir papel para seus livros sagrados.

<sup>169</sup> N. T.: pelo contexto entende-se que se trata do período de março a junho. O clima do Quênia é predominantemente temperado a tropical, mas sua rica geografia faz com que tenha paisagens quase desérticas e regiões áridas e semi-áridas. As estações são definidas pela quantidade de chuvas: de março a junho é a época de chuvas fortes, de julho a outubro ocorrem as chuvas de curta duração; de outubro a dezembro praticamente não chove e de janeiro a março, o período mais quente do ano, chove novamente, com moderação. O período em que se passa a ação corresponde ao início do ano letivo no Quênia, de acordo com o calendário britânico, ou seja, agosto.

ter intimidado um *njuka*. Foi naquele dia que Njoroge aprendeu que Njuka era o nome dado a um novato.

Njoroge normalmente ficava sozinho. E ele sempre chegava em casa antes dos outros meninos da vila. Afinal, não queria chegar em casa no escuro. Os meninos maus caminhavam devagar depois da escola porque se chegassem mais cedo em casa seriam chamados para ajudar nas tarefas ao anoitecer. Quando eles chegavam em casa, diziam:

— A professora Lucia (ou o professor Isaac) nos segurou até tarde.

Mas algumas vezes eles eram descobertos e apanhavam. Njoroge não gostava de apanhar.

Depois de três semanas, ele deixou sua mãe brava. Foi culpa de Mwihaki. Ela tinha pedido que ele esperasse para que pudessem voltar para casa juntos. Afinal, suas casas ficavam perto uma da outra. Além disso, ela disse que tinha medo de certos meninos. Njoroge se sentiu satisfeito. Juntos eles seguiram pela estrada para casa, bem devagar, conversando. Quando chegaram no topo da colina próxima à vila, se sentaram e começaram a brincar. Era gostoso brincar com uma menina especialmente se ela vinha de uma família de classe social mais alta do que a dele. Ela parecia mais preciosa porque isso era raro. Era pequena e delicada. Logo se esqueceu de que o sol estava se pondo enquanto ele e Mwihaki competiam em atirar pedras para ver quem atirava mais longe. E essa foi a hora em que sua mãe veio e os viu. Nyokabi tinha visto o sol se pondo devagar sem ver o seu filho aparecer em casa. Tinha ficado preocupada com ele e com o coração ansioso foi procurá-lo. Njoroge não apanhou. Mas sabia bem demais que ela estava aborrecida. Ela não queria seu filho associado com uma família de ricos porque isso não seria saudável para ele.

Njoroge pensou que tudo era culpa de Mwihaki. E também pensou que ela era uma menina má e prometeu a si mesmo que não brincaria mais com ela. Nem mesmo esperaria por ela.

Alguns dias depois ele chegou em casa e encontrou sua mãe debulhando vagens de rícino. Ela fazia isso com frequência e quando, depois de alguns meses, acumulava o suficiente, levava para vender no mercado.

— Mãe, me deixe ajudar.

— Vá e faça suas tarefas da escola primeiro, — disse Nyokabi.

Nyokabi tinha orgulho de ter um filho na escola. Sua alma ficava feliz e leve quando o via debruçado por sobre uma lousa ou contando o que tinha visto na escola. Se sentia eufórica quando mandava seu filho fazer algumas leituras ou contas. Era para ela a maior recompensa que conseguiria pela maternidade se um dia descobrisse seu filho escrevendo cartas, fazendo aritmética e falando inglês. Tentava imaginar o que aquela mulher Howlands sentia tendo uma filha e um filho na escola. Ela queria ser igual. Ou ser como Juliana. Juliana era a esposa de Jacobo e devia com certeza sentir orgulho de ter uma filha que era professora e um filho que logo estaria voando para países estrangeiros. Isso era importante. Isso era a vida real. Não importava se alguém morresse pobre contanto que ele ou ela pudesse um dia dizer:

— Olha só, aqui na região ninguém tem um filho melhor e tão bem educado quanto eu.

Você não precisava ser letrado para saber disso. O instinto da sua mãe, que ansiava por algo maior do que aquilo, que poderia ser conseguido em suas condições e circunstâncias sociais, viu isso. Essa era a razão pela qual tinha inculcado em seu marido Ngotho a necessidade de ter um filho educado. Seu outro filho tinha morrido na Grande Guerra. Isso tinha machucado demais. Por que ele precisava ter morrido em uma guerra de homens brancos? Ela não queria sacrificar o que era seu para outras pessoas. Se Njoroge pudesse agora ter todo o aprendizado dos homens brancos, Ngotho trabalharia para Howlands e especialmente para a esposa com reputação de má? De novo, eles continuariam,

como família, a viver como *Ahoi*<sup>170</sup> nas terras de outro homem, um homem que claramente se ressentia de sua presença? Muitos motivos tinham realmente se combinado em um desejo, o desejo de ter um filho que pudesse aprender tudo o que fosse possível. Esses dias ela ainda pensou que se tivesse muito dinheiro mandaria suas filhas casadas para a escola. Todos teriam estudo e saberiam pelo menos falar inglês.

— Mãe, você precisa me contar todas essas histórias de novo, — ele implorou, se ajoelhando para ajudá-la a despeito da recusa da mãe.

— Hmmmm, — ela murmurou enquanto soprava sujeira para longe das sementes que tinha em mãos. Parou um instante e sorriu.

— Seu espertinho. É por isso que se ofereceu pra ajudar, foi?

— Mãe, você precisa, — ele disse com seriedade.

— E por que eu *preciso*? — ela perguntou despreocupadamente enquanto voltava a sua tarefa.

— Me disseram pra contar uma história hoje. Me lembrei da história que você contou sobre *Irimu*, o ogro. Mas quando fiquei parado na frente da turma e todos olharam para mim fixamente, eu fiquei com medo.

Ele pausou.

— Eu perdi a história. — Ele terminou num tom dramático como se tais incidentes raramente acontecessem.

— Um homem nunca deve ter medo. Devia ter fuçado na cabeça pra achar outra história. Você tem muitas. Ou sua velha avó e eu perdemos nosso tempo contando todas aquelas histórias sobre nossa tribo?

---

<sup>170</sup> N.T.: O termo significa “trabalhador agregado”, “arrendatário”. Um fato curioso diz respeito à raiz do termo — “hoi”, que significa “useless state”, estado imprestável. Informação que pode ser mera coincidência, mas quando lida no contexto de seu emprego denota relações de exploração e subserviência.

— Te digo, mãe, eu esqueci todas elas. — Ele implorou com tanto vigor que Nyokabi teve que rir. Njoroge podia ser bem sério sobre certas coisas. Mas agora ele também estava rindo. Ele amava muito sua mãe, quando ela ria. Ela tinha grandes dentes brancos como o leite e que o tempo não tinha estragado.

— *Ni wega*<sup>171</sup>, tudo bem. Contarei algumas ao anoitecer. Ah, eu esqueci. Sua mãe quer que você vá atrás do seu irmão. Faça isso logo.

Ele entrou na cabana, jogou sua lousa, e correu para fora.

— Njoroge! Njoroge! — Nyokabi gritou.

Ele voltou.

— Não vai tirar sua roupa da escola?

Ele se sentiu envergonhado. Não deveria ter se esquecido. Voltou para a cabana e tirou todas as roupas. Colocou sua velha roupa de chita. Isso também fazia parte do contrato. Era necessário preservar as roupas intactas por tanto tempo quanto fosse possível.

O caminho que seguiu passava logo abaixo da casa de Mwihaki. As casas eram escondidas por uma grande sebe de abetos<sup>172</sup> que circundava a residência. Era possível ver o telhado de zinco e as paredes de madeira da imponente construção através de uma abertura ou duas na sebe. Njoroge já tinha ido lá, do lado de fora do pátio, algumas vezes quando ele e os outros foram coletar dinheiro

---

<sup>171</sup> N. T.: Algo como “Você é único,” ou “Você é uma figura”. O dicionário traz que a expressão é yorubá, mas também existe em suaíle.

<sup>172</sup> N. T.: *Fir trees*, no original, ou Abies, uma espécie de conífera, parente dos cedros, encontrada também no norte da África.

por terem colhido flores de piretro<sup>173</sup> para Jacobo. O lugar parecia uma casa de europeu e Njoroge sempre ficava embasbacado pela atmosfera da propriedade toda. Nunca tinha entrado na grande residência e sempre teve curiosidade de saber como era lá dentro.

Mas ele tinha ido para a cozinha uma vez. A cozinha era uma cabana separada, redonda, de paredes de barro e sapê usada para cozinhar de tudo. Era também onde todos os empregados dormiam. Ele tinha ido para aquela cabana no dia de Natal quando muitas crianças que trabalhavam para Jacobo eram convidadas por Juliana para uma festa. Ela era uma mulher gorda, com um rosto redondo e bonito e olhos arrogantes. Mas era simpática com as crianças e naquela ocasião tinha comprado muito pão. Pareciam tão apetitosos, ali, na bandeja, formando uma montanha branca pontuda e brilhante! A boca de Njoroge salivou e ele teve muita dificuldade em engolir a saliva com medo de fazer algum barulho audível na garganta que o trairia para a anfitriã e suas crianças. Mas a parte trágica do dia veio quando todos tiveram que fechar os olhos para dar graças. Foi durante a oração que uma das crianças fez um barulho engraçado que logo fez Njoroge rir. E tão logo ele começou a rir, foi seguido de outro, que riu ainda mais alto, até que os dois riram tão alto que fizeram a oração ser abruptamente interrompida. As crianças estavam com fome. Juliana estava aborrecida e deu um longo sermão

---

<sup>173</sup> N. T.: *Pyrethrum* flowers, no original, ou flores de piretro que são cultivadas e podem ser classificadas como crisântemo. O piretro extraído delas é um inseticida comum, com baixa toxicidade para humanos e animais domésticos.

para Njoroge e todas as crianças que estavam lá. Se os dois desafortunados que tinham se comportado mal fossem filhos dela, ela disse claramente, ficariam sem comer por dois dias. Mas os filhos dela nunca teriam feito algo assim. Ela os tinha educado para valorizarem *ustaarabu*<sup>174</sup>, e as boas maneiras. Concluiu seu discurso dizendo que era sua opinião mais profunda que todas as crianças deviam ser educadas como ela educava as suas. Como as pessoas, no entanto, não faziam isso, ela não gostava de ver seus filhos associados com lares primitivos. Njoroge sentiu que a forma como tinha sido educado estava sendo criticada. Foi naquele dia que ele valorizou Mwihaki por ter, depois do sermão, se interessado por ele, talvez para acalmar seus sentimentos feridos. Tudo isso tinha sido há muito tempo.

Antes de Njoroge andar muito, ele a viu vindo pelo caminho, mas na direção oposta. Se fosse atrás dela, ia alcançá-la. De repente se deu conta de que não queria encontrá-la vestindo aquele pedaço de chita que, quando soprado pelo vento, deixava as partes baixas de seu corpo descobertas. Por um tempo ficou parado e se odiou por se sentir daquele jeito por conta das roupas que vestia. Antes de começar a ir para a escola, na verdade, mesmo quando fizera aquele acordo com sua mãe, ele nunca tinha se sentido envergonhado por conta da túnica de chita, a única vestimenta que tinha vestido desde que nascera.

Virou para a esquerda e seguiu outro caminho. Tudo ao seu redor era o campo inclinado de piretro que pertencia a Jacobo. Abaixo, a floresta. Ainda mais para baixo estavam as lojas dos indianos e africanos. Mas apenas alguns telhados podiam ser vistos. As terras pertencentes ao Sr. Howlands eram adjacentes a um dos cumes estreitos e pequenos que podiam ser vistos à direita. Lá era onde

---

<sup>174</sup> N. T.: Civilização, ou civilidade, em suaíle.

Ngotho, o pai de Njoroge, trabalhava. Njoroge sempre passava por lá em seu caminho para a escola.

Ele deixou o campo de piretro, tomou outro rumo para chegar até a rota que tinha evitado e então adentrou o próximo campo. Podia avistar a residência de Nganga. Nganga era o carpinteiro da vila. Kamau era seu aprendiz. Ngotho precisava pagar com um bode macho gordo e mais cinquenta xelins<sup>175</sup> em cima. Nganga era rico. Ele possuía terras. Qualquer homem que tivesse terras era considerado rico. Se um homem tivesse muito dinheiro, muitos carros, mas não possuísse terras, ele nunca seria visto como rico. Um homem que andasse maltrapilho, mas tivesse pelo menos um acre<sup>176</sup> de terra vermelha estava em melhores condições do que um homem com dinheiro. Nganga podia sustentar três esposas, apesar de ser mais jovem do que Ngotho. Ele não tinha ido nem pra Primeira e nem pra Segunda Guerra. Mas se dizia que era esperto, apesar de ser um pouco rude e não muito honesto. Todos na vila levavam suas *pangas*, *jembes* ou uma faca para ele consertar seus cabos. Ele também consertava cercas quebradas e fabricava mesas e camas de todo tipo. E sabia contar uma história. Isso era uma grande coisa para um homem.

Njoroge não tinha ainda alcançado o quintal quando viu seu irmão vindo. Kamau tinha recém terminado suas obrigações. Njoroge ficou feliz quando o viu, pois apesar de Kamau ser mais velho os dois se davam bem.

---

<sup>175</sup> N. T.: O equivalente a U\$0,50. A quantia era grande se considerarmos que o escambo e não o trato com dinheiro era a prática frequente.

<sup>176</sup> N. T.: Um acre é equivalente a 0,404685642 hectares, ou 4046,8564224 metros quadrados.

— Vamos, irmão. — disse Kamau ao puxar Njoroge pela mão. Seu olhar era sombrio.

— Hoje você está atrasado.

— É esse homem.

Njoroge achou que algo estava errado. Não era muito comum seu irmão ficar tão bravo.

— Ele não é um bom homem? — perguntou Njoroge.

— Bom homem! Se eu não soubesse que o pai iria ficar bravo por pagar todo aquele dinheiro, não vinha mais. Já estou trabalhando aqui há seis meses e mesmo assim só ontem ele me deixou pôr a mão numa plaina. Ele está sempre me dizendo: “Segure aqui! Segure ali!” e sempre me pedindo para observar e anotar tudinho. Como pode um homem aprender só observando, sem praticar? Com certeza não varrendo o pátio e levando embora o lixo e carregando as ferramentas pra ele. Mas se eu tocar em algo! E você sabe, — e aqui Kamau falou com repulsa, — a esposa mais nova dele me faz segurar seu filho como se ela fosse uma europeia e eu fosse sua *ayah*. Ah, pobre de mim! É uma coisinha suja que fica só uivando e...

— Por que você não conta pro pai?

— Você não sabe. O pai provavelmente iria defender Nganga, principalmente sobre observar, porque é assim que as pessoas costumavam aprender seus ofícios antigamente. Eles não percebem que os tempos estão mudando!

Os dois ficaram em silêncio por um tempo enquanto seguiam para casa na escuridão que se fechava, o prelúdio da noite. Então Njoroge, como se tivesse recém pensado em uma grande dúvida, perguntou:

— Mas por que ele trata você desse jeito? Ele é um homem negro?

— Ser negro não é o suficiente para fazer dele um homem, — Kamau disse com amargura. Há algumas pessoas, sejam elas negras ou brancas, que não

querem que os outros cresçam mais do que elas. Querem ser a fonte de todo o conhecimento e o dividem em parcelas para os outros que são menos dotados. E isso é que está errado com todos esses carpinteiros e homens que tem um certo conhecimento. É a mesma coisa com as pessoas ricas. Um homem rico não quer que os outros fiquem ricos porque ele quer ser o único com riquezas.

— Provavelmente, — Njoroge disse, impressionado. Nunca tinha ouvido Kamau falar tanto e por tanto tempo.

—... alguns europeus são melhores do que os africanos.

Novamente Njoroge estava impressionado.

— É por isso que algumas vezes você escuta o pai dizendo que ele preferia trabalhar pra um homem branco. Um branco é um branco. Mas um negro tentando ser um branco é mau e cruel.

Njoroge não conseguia entender Kamau. Mas sentia pena de seu irmão e jurava que ele mesmo não se tornaria um carpinteiro. A única coisa boa era a educação. Tentou mudar de assunto.

— A mãe vai nos contar uma história.

— Ah, ela vai?, — Kamau retrucou.

Os dois gostavam de histórias. Contar histórias era um entretenimento comum na família. Kori, assim como Ngotho, era um bom contador de histórias e conseguia manter um grupo todo atento ouvindo e rindo. Boro, que tinha ido para a guerra, não sabia muitas histórias da tribo. Ele bebia muito e estava sempre triste e retraído. Nunca falava muito sobre as experiências na guerra exceto quando estava bêbado ou quando se sentia ressentido contra o governo e os colonos.

— Nós lutamos por eles, lutamos pra salvar eles das mãos de seus irmãos brancos...

Então, nessas ocasiões, ele falava só um pouco sobre as guerras de verdade. Mas muito raramente aludia à morte de Mwangi. Era de conhecimento

comum que eles se amavam muito. Antes da guerra sempre se dizia que esse tipo de amor entre irmãos não era natural e não anunciava nada de bom.

Boro, Kori e Kamau eram todos filhos de Njeri, a esposa mais velha de Ngotho. O único irmão de verdade de Njoroge era Mwangi que tinha morrido na guerra. Mas todos se comportavam como se fossem filhos de uma única mãe. Kori trabalhava em uma loja de chás africana chamada *Green Hotel*. O *Green Hotel* era um lugar sujo, cheio de moscas zumbindo, com o fedor de decadência pairando no ar como uma nuvem pesada. Mas era um lugar muito popular porque tinha um rádio. Njoroge esperava ansioso que Kori viesse para casa porque trazia consigo as fofocas da cidade e o que estava acontecendo no país. Por exemplo, quando Jomo voltou da Inglaterra, foi Kori quem trouxe as notícias para casa. A casa era um lugar especialmente bom quando todos os irmãos e muitas das moças e rapazes da vila vinham à noite e, sentados ao redor do fogo em um grande círculo, fofocavam, riam e jogavam. Njoroge sempre ansiava pelo dia em que seria um homem, porque então ele teria a liberdade de sentar-se com as moças circuncidadas<sup>177</sup> e tocá-las como ele via os rapazes fazendo. Mas algumas vezes seus irmãos não vinham. A casa era sem graça nessas ocasiões. Mas as mães sabiam contar histórias. E Ngotho também, quando estava com vontade.

— Nossa mãe mais velha estava procurando por você, — Njoroge disse quando ele chegou em casa. Já estava escuro. Enquanto Njeri era sempre “nossa”,

---

<sup>177</sup> N.T.: Acredita-se que a prática da mutilação genital feminina (MGF) pode ter se originado no 1º ou 2º milênio a.C. possivelmente no Egito. É ainda prática corrente em muitos países e localidades não só, mas principalmente, pobres, na África e na Ásia. Mais da metade dos casos documentados concentram-se em 3 países: Etiópia, Egito e Indonésia. A idade para a prática varia de alguns dias após o nascimento até a puberdade. Apenas em 2012 a Assembleia Geral das Nações Unidas reconheceu a MGF como violação de direitos humanos e votou com unanimidade pela sua abolição. <https://www.unicef.org/protection/female-genital-mutilation>

ou “minha mãe mais velha”, Nyokabi, sendo a esposa mais jovem era sempre a “mãe”. Era um hábito observado e aceito por todos.

— O que ela quer? — perguntou Kamau.

— Não sei.

Kamau começou a se mover. Njoroge ficou parado observando em silêncio.

Então ele levantou a voz:

— Mas não deixe de voltar pra nossa cabana. Lembre-se da história.

— Sim, Kamau replicou. — Sua voz soava fina na escuridão.

Naquela noite Kamau foi até a cabana de Nyokabi.

— Conta aí uma história pra gente.

— Calma, calma, não sejam encrenqueiros, — Nyokabi disse.

— É uma mulher má. Se eu fosse meu pai, não teria casado com ela. —

Kamau disse provocando Nyokabi. Naquela noite sua provocação parecia forçada. Não causou risadas.

— Ah, mas ele não resistiria a mim, — disse Njeri.

— Não é verdade, — disse Ngotho que havia recém entrado na cabana. Você devia ver quão alegre ela estava quando a pedi em casamento. Ninguém queria pegá-la. Então fiquei com pena dela.

— Eu recusei todos os rapazes que me queriam. Mas seu pai teria morrido se eu tivesse recusado ele, — disse Nyokabi.

— Não acredite em uma só palavra que ela diz!

Ngotho recebeu comida. Começou a comer e por um tempo houve um silêncio constrangedor. As crianças não podiam contar piadas ou fazer graça na presença do pai. Njoroge quebrou o silêncio.

— Conta uma história. Você prometeu, sabe.

— Vocês, crianças. Nunca pedem pro seu pai contar histórias. Hoje ele *vai* contar, — ela disse de forma risonha para seu marido. Estava feliz.

— Se todos vierem pra minha *thingira*<sup>178</sup>, eu vou contar uma ou duas.

Njoroge tinha medo de seu pai. Mas sempre se sentia bem ouvindo-o.

“... Havia vento e chuva. E tinha também trovões e raios terríveis. A terra e a floresta ao redor de Kerinyaga tremeram. Os animais da floresta que o Criador tinha recém colocado lá estavam com medo. Não tinha luz do sol. Ficou desse jeito por muitos dias de forma que a terra toda estava na escuridão. Porque os animais não podiam se mover, eles apenas ficaram sentados se queixando com o vento. As plantas e as árvores permaneciam mudas. Era, nossos antigos nos contam, tudo morto com exceção dos trovões, uma violência que parecia estrangular a vida. Era uma noite escura cuja profundidade não se podia medir, nem você ou eu podemos conceber seu pretume; ela não iria deixar o sol perfurá-la.

Mas nessa escuridão, no pé do Kerinyaga, uma árvore surgiu. No início era uma árvore pequena que cresceu e encontrou um caminho, mesmo através da escuridão. Ela queria encontrar a luz e o sol. Essa árvore tinha vida. Ela subiu, subiu, mandando adiante a quentura rica de uma árvore em flor — você reconhece uma árvore sagrada na noite escura de trovões e gemidos. Essa era Mukuyu, a árvore de Deus. Agora você sabe que no início das coisas havia apenas um único homem (Quicuio) e uma mulher (Mumbi). Foi embaixo dessa Mukuyu que ele colocou os dois no início. E imediatamente o sol apareceu, e a noite escura

---

<sup>178</sup> N. T.: Na tradição quicuio, homens e mulheres vivem em casas separadas; o homem mora em uma cabana chamada *thingira*, construída na entrada da propriedade. Já a mulher mora em uma cabana chamada *nyumba*.

desapareceu. O sol brilhou com uma quentura que deu vida pra todas as coisas. O vento e os raios e os trovões cessaram. Os animais pararam de admirar e se mexeram. Eles não gemiam mais, mas prestavam homenagem ao Criador, a Quicuio e Mumbi. E o Criador, que também é chamado de Murungu, levou Quicuio e Mumbi de sua montanha sagrada. Ele levou os dois pro interior das cordilheiras próximas a Siriana e lá colocou sobre um grande cume antes de finalmente levar os dois pra Mukuruwe wa Gathanga sobre o qual vocês já ouviram muito. Mas ele tinha mostrado pra eles todas as terras — sim, crianças, Deus mostrou a Quicuio e Mumbi toda a terra e disse:

— Esta terra eu entrego a vocês. Oh, Homem e Mulher.

É de vocês pra governar e cultivar na serenidade sacrificando

Apenas para mim, seu Deus, sob minha árvore sagrada...”

Havia algo estranho nos olhos de Ngotho. Parecia que ele tinha se esquecido de todos que estavam presentes, Kamau, Njoroge, Boro, Kori e muitos outros jovens rapazes e moças que tinham vindo encurtar as longas horas da noite ao ouvir histórias. Era como se ele estivesse contando um segredo pela primeira vez, mas para si mesmo. Boro estava sentado em um canto. A expressão em seu rosto não podia ser vista. Não se moveu uma única vez, mas ficou olhando para além de seu pai. Era como se Boro e Ngotho fossem os únicos dois que estavam lá no início quando essas coisas aconteceram. Njoroge também podia imaginar a cena. Ele viu o sol nascer e brilhar na noite escura. Ele viu o medo, as trevas e o terror das criaturas vivas do Criador, derretendo, tocadas pela quentura da árvore sagrada. Devia ter sido um mundo novo. O homem e a mulher deviam ter sido abençoados para caminhar no novo Reino com Murungu. Desejou ter estado lá próximo d’Ele em Seu lugar sagrado e para perscrutar toda a terra. Njoroge não pode evitar dizer:

— Pra onde foi toda a terra?

Todos olharam para ele.

— Eu sou velho agora. Mas também já fiz essa pergunta acordado e dormindo. Eu disse: “O que aconteceu, oh, Murungu, com a terra que nos deste? Pra onde, oh, Criador, foi nossa terra prometida? Às vezes, fico com vontade de chorar ou me machucar pra mandar embora a maldição que nos tirou das terras ancestrais. Eu pergunto: Você deixou seus filhos nus, oh, Murungu?”

Eu lhes digo. Houve uma grande seca enviada para a terra pelos maus que deviam ter inveja da prosperidade dos filhos do Altíssimo. Mas talvez também os filhos de Mumbi tenham se esquecido de queimar sacrifícios pra Murungu. Então ele não derramou suas lágrimas abençoadas que fazem as plantações crescerem. O sol queimou livremente. As pragas vieram pra terra. Os rebanhos morreram e as pessoas diminuíram de tamanho. Então vieram os homens brancos como já há muito tinha sido profetizado por Mugo wa Kibiro, aquele vidente antigo dos Quicuios. Ele veio das terras das cordilheiras, longe daqui. Mugo tinha falado pras pessoas que o homem branco viria. Ele tinha avisado a tribo. Então os homens vieram e tomaram as terras. Mas no início não tudo.

E então veio a guerra. Foi a Primeira Grande Guerra. Eu era jovem então, só um menino, mesmo que já circuncidado.<sup>179</sup> Todos nós fomos levados à força. Fizemos estradas e cortamos o mato pros brancos em guerra poderem se mover com rapidez. A guerra terminou. Estávamos todos cansados. Voltamos pra casa

---

<sup>179</sup> N.T.: Acredita-se que cerca de um terço dos homens no mundo seja circuncidado. Na África a prática existe por questões culturais e religiosas, e o Quênia ocupa os noticiários internacionais com notícias boas e ruins acerca do assunto. Estudos mostram que a prática não traz problemas para a vida sexual dos homens e pode ainda ajudar a reduzir a possibilidade de contrair HIV. <https://news.un.org/en/story/2011/12/397192-un-launches-plan-accelerate-male-circumcision-aids-prevention-africa>.

gastos, mas muito prontos pro que quer que a Inglaterra nos desse como recompensa. Mas, mais do que isso, queríamos voltar pra terra e cuidar dela, não destruir. Mas *ng'o!*<sup>180</sup> A terra se fora. Meu pai e muitos outros tinham se mudado das terras de nossos ancestrais. Ele morreu sozinho, um homem pobre esperando o homem branco sair. Mugo tinha avisado que isso aconteceria. O homem branco não se foi e ele morreu na condição de *muhoi*<sup>181</sup> em sua própria terra. Ela pertencia a Chahira antes de ser vendida a Jacobo. Eu cresci lá, mas trabalhando... (e aqui Ngotho olhou ao redor para os rostos em silêncio e depois continuou) ... trabalhando na terra que pertencia aos nossos ancestrais.

— Você diz a terra que Howlands cultivava? — a voz de Boro estava entrecortada, mas clara.

— Sim. A mesma terra. Meu pai mostrou tudo pra mim. Também estou trabalhando lá, esperando que a profecia se cumpra.

— E você acha que algum dia ela vai se cumprir? — Era Kori quem perguntava para quebrar o silêncio que se seguiu à resposta de Ngotho.

— Não sei. Uma vez na terra das cordilheiras onde as colinas e cumes estão dispostos juntos como leões, um homem se levantou. As pessoas pensaram que ele era o homem que tinha sido enviado pra mandar embora o homem branco. Mas ele foi morto por pessoas perversas porque disse que as pessoas deveriam

---

<sup>180</sup> N.T.: em suaíle, significa “de manhã”.

<sup>181</sup> N.T.: em suaíle, significa “gazela”; por conta do significado passado, a compreensão possível para o uso do termo diz respeito à docilidade do animal, que coabita com outros em seu território. “Morrer como um *muhoi*” seria como morrer docilmente, como um inquilino em sua própria terra.

ficar unidas. Eu tenho esperado que a profecia se cumpra. Pode ser que não se realize enquanto eu estiver vivo... mas oh, Murungu, eu esperava que sim.

Alguém tossiu. E então o silêncio. De um canto, um jovem rapaz tentou fazer uma piada sobre a chegada do homem branco e sobre o que as pessoas pensavam de sua pele. Ninguém deu bola. Ele riu sozinho e logo parou. Para Njoroge, foi uma revelação surpreendente, saber que a terra ocupada pelo Sr. Howlands no início pertencia a eles.

Boro pensou em seu pai que tinha lutado na guerra apenas para ser espoliado. Ele também tinha ido para a guerra, contra Hitler. E tinha ido para o Egito, Jerusalém e Birmânia. Tinha visto coisas. Também tinha escapado por pouco da morte. Mas o que ele não conseguia esquecer era a morte de seu meio-irmão, Mwangi. Por quem ou pra que *e/le* tinha morrido?

Quando a guerra terminou, Boro tinha voltado para casa, não mais um menino, mas um homem com experiência e ideias, apenas para descobrir que pra ele não teria emprego. Não havia terra onde pudesse se estabelecer, mesmo que tivesse tido condições para isso. À medida que ele ouvia a história, todas essas coisas vieram a sua mente com raiva crescente. Como essas pessoas puderam deixar o homem branco ocupar uma terra sem reagir? E o que era toda essa crença supersticiosa em uma profecia?

Em um suspiro que soou como um berro, ele disse:

— Pro inferno com a profecia.

Sim, não foi mais do que um suspiro. Para seu pai, ele disse:

— Como você consegue continuar trabalhando pra um homem que tirou sua terra? Como você consegue continuar servindo ele?

E saiu, sem esperar uma resposta.

## CAPÍTULO TRÊS

Ngotho saiu cedo para o trabalho. Não atravessou os campos como era seu costume. Ele amava a estação das chuvas quando tudo estava verde e as plantações estavam em flor, e o orvalho da manhã ficava suspenso nas folhas. Mas o caminho onde ele tinha agitado as plantas e feito a água correr fez com que se sentisse como se, por sua culpa, tivesse perdido alguma coisa. Teve uma ocasião quando desejou tocar as gotas de orvalho ou abrir uma para ver o que se escondia dentro. Ele tremeu como uma criança, mas, depois de ter tocado as gotas e elas terem rapidamente perdido a forma se derretendo em umidade, se sentiu envergonhado e seguiu adiante. Por vezes se sentiu agradecido a Murungu por razão nenhuma enquanto seguia solitário pelos campos cultivados enquanto a terra toda seguia imóvel. Quase como a imobilidade da morte.

Naquela manhã ele caminhou pela estrada — a grande estrada asfaltada que era longa e ampla e não tinha início ou fim, só ia até a cidade. Automóveis passavam por ela. Homens e mulheres, indo para o trabalho, alguns na área assentada e outros na fábrica de calçados, conversavam fiado. Mas Ngotho não tinha noção de nada acontecendo ao seu lado. Por que ele tinha se comportado daquele jeito na frente de todas aquelas crianças? A voz de Boro tinha cortado fundo todos os anos solitários de espera. Talvez ele e outros tivessem lamentado por muito tempo e agora ele temia que isso fosse entendido como uma desculpa para a inatividade, ou, pior, como uma traição.

Chegou às lojas indianas. Anos antes, tinha trabalhado ali. Muito antes da Segunda Guerra. Ele tinha trabalhado para um indiano que sempre lhe devia um mês de pagamento. Isso era de propósito. Era um mecanismo convincente para

manter Ngotho no emprego de forma permanente. Porque, se ele saísse, perderia o pagamento de um mês. No fim, teve que perder. Essa foi a época em que ele foi trabalhar para o Sr. Howlands — como um menino do campo. Mas no início fez de tudo, de trabalhar nas plantações de chá até limpar a casa grande e carregar lenha para o fogo. Ele passou pelas lojas dos africanos, próximo à barbearia, e seguiu adiante, para o mesmo lugar onde sempre ia há anos, mesmo antes de a Segunda Grande Guerra ter levado seus dois filhos para longe, matando um e mudando o outro.

O Sr. Howlands estava acordado. Nunca dormia muito. Pelo menos não como *Memsahib* que algumas vezes ficava na cama até às 10h. Ela não tinha muita coisa pra fazer. Havia algo em Howlands, quase como um toque de mistério, que Ngotho não conseguia entender.

— Bom dia, Ngotho.

— Bom dia, *Bwana*.

— Teve uma boa noite?

— *Ndio Bwana*.<sup>182</sup>

Ngotho era o único homem que o Sr. Howlands cumprimentava dessa maneira — e nunca mudava. Ele falava na maneira abstrata costumeira como se sua mente estivesse preocupada com algo grande. Era de qualquer forma algo que tomava toda a sua atenção. Sua mente estava sempre direcionada para a *shamba*.<sup>183</sup> Sua vida e alma eram a *shamba*. Tudo o mais para ele contava apenas se estivesse relacionado com a *shamba*. Mesmo sua esposa só importava contanto

---

<sup>182</sup> N. T.: A expressão significa “com certeza, senhor”, em suaíle.

que ela tornasse possível que ele trabalhasse de forma mais eficiente e sem se preocupar com a casa. Porque ele deixava a administração da casa pra ela e não sabia de nada do que acontecia nela. Se ele empregasse alguém na casa, era apenas porque sua esposa pedia por algum ‘menino’ a mais. E se mais tarde ela batia no menino e queria que ele fosse demitido, bom, o que isso importava? Não era só porque os meninos tinham pele negra. Querer saber mais sobre seus empregados era algo que nunca passava por sua cabeça.

O único homem que ele não demitia apesar dos esforços da esposa era Ngotho. Não que o Sr. Howlands tivesse parado para analisar seus sentimentos em relação a ele. Apenas amava ver Ngotho trabalhando na fazenda; a maneira como o velho homem tocava o solo, quase acariciando, e como ele tratava as jovens plantas de chá, como se fossem suas... Ngotho era parte demais da fazenda pra ser separado dela. E algo mais. Ele conseguia administrar os trabalhadores da fazenda como nenhuma outra pessoa. Ngotho tinha chegado a ele quando sua situação financeira estava ruim. Mas com sua vinda, a situação e sua fortuna melhoraram.

O Sr. Howlands era alto, de corpo avantajado, com um rosto ovalado que terminava em um queixo duplo e uma barriga alta. Na aparência física, pelo menos, era um típico colono queniano. Era um produto da Primeira Grande Guerra. Depois de anos de segurança em casa, tinha sido subitamente chamado às armas e ido para a guerra com o fogo da juventude que imagina que guerra é glória. Mas, depois de quatro anos de sangue e muita destruição, como muitos outros jovens ele estava profundamente desiludido pela “paz”. Precisava escapar. O Leste

---

<sup>183</sup> N. T.: O termo significa “plantação”, em suaíle.

Africano era um bom lugar. Aqui havia um grande naco de território selvagem para conquistar.

Por um bom tempo a Inglaterra permaneceu como um país distante. Ele não queria voltar por conta do que lembrava. Mas logo descobriu que queria uma esposa. Não podia se envolver com as nativas como alguns tinham feito. Voltou para “casa”, um estranho, e escolheu a primeira mulher que conseguiu encontrar. Suzannah era uma boa garota — nem bonita nem feia. Também estava entediada com a vida na Inglaterra. Mas ela não sabia o que queria fazer. A África parecia um bom lugar então prontamente seguiu o homem que lhe traria mudança. Mas ela não tinha ideia de que ir para a África era sinônimo de adversidade e rompimento com a Europa. Novamente, ficou entediada. O Sr. Howlands estava alheio ao seu tédio porque acreditou quando ela lhe disse, ainda na Europa, que poderia enfrentar a vida no mato.

Mas logo lhe veio o consolo das mulheres. Teve seu primeiro filho, um menino. Desviou, então, sua atenção para a criança e os empregados da casa. Ela agora podia se dar ao luxo de ficar lá o dia inteiro brincando e falando com a criança. Encontrou um prazer doce em repreender e bater nos empregados. O menino, Peter, foi seguido de uma menina. Por um tempo, os três — mãe, filha e filho — eram o lar, o pai apenas aparecia ao anoitecer. Felizmente a casa deles era próxima de Nairóbi e as crianças podiam ir para a escola. Seu orgulho estava em vê-los crescer juntos amando um ao outro. E do seu jeito eles a amavam. Mas Peter logo se afeiçoou a seu pai. O Sr. Howlands gostava mais e mais do seu filho e os dois caminhavam juntos pelos campos. Não que o Sr. Howlands demonstrasse. Mas a ideia de que teria alguém para quem deixar a *shamba* lhe dava um calor no peito. A cada dia ele se tornava mais e mais um homem de família, e enquanto os anos passavam, parecia mais em paz com aquela Inglaterra da qual tinha fugido. Ele enviou os dois filhos de volta para estudar. E então a civilização europeia o alcançou novamente. Seu filho teve que ir para a guerra.

O Sr. Howlands perdeu toda a fé — mesmo os poucos retalhos que tinham começado a voltar. Teria novamente se destruído, mas uma vez mais seu deus, sua terra, veio em seu resgate. Direcionou todos os seus esforços e energia para isso. Parecia venerar o solo. Por vezes seguia por dias sem nada além de algumas xícaras de chá. Seu único prazer era contemplar e planejar a terra para a qual tinha agora dado toda a sua vida. Suzannah foi deixada sozinha. Ela espancava e demitia empregado após empregado. Mas Deus era generoso com ela. Teve outro menino, Stephen. Ele era agora o único filho. A filha tinha se tornado missionária após a morte de Peter na guerra.

Eles foram de um lugar a outro, um homem branco e um homem negro. De vez em quando paravam aqui e ali, examinavam um pé viçoso e verde de chá, ou arrancavam uma erva daninha. Ambos os homens admiravam a *shamba*. Ngotho se sentia responsável por qualquer coisa que acontecesse à terra. Ele devia isso aos mortos, aos vivos e aos que ainda não nasceram de sua linhagem; manter vigília sobre a *shamba*. O Sr. Howlands sempre sentia uma certa vitória quando passava no meio dela. Sozinho fora responsável por domar essa selvageria não ocupada. Eles chegaram em um outeiro e pararam. A terra se inclinava gentilmente para se erguer no próximo cume e no outro. Além, Ngotho podia ver a Reserva Africana.

— Você gosta disso tudo? — O Sr. Howlands perguntou distraído. Ele estava absorto em admirar a terra a sua frente.

— É a melhor terra em todo o país, — Ngotho disse enfaticamente. Estava convicto disso. O Sr. Howlands suspirou; se perguntava se Stephen a administraria depois dele.

— Não sei quem vai administrar depois de mim...

O coração de Ngotho pulou. Ele também estava pensando em seus filhos. A profecia se realizaria logo?

— *Kwa nini Bwana?*<sup>184</sup> Você vai voltar pra...?

— Não, — o Sr. Howlands disse, alto demais.

— ... sua casa, ca...

— Minha casa é aqui!

Ngotho estava perplexo. Essas pessoas nunca iriam embora? Mas não tinha o velho vidente quicuio dito que eles por fim retornariam por onde tinham vindo? E, o Sr. Howlands estava pensando, será que Stephen cuidaria mesmo? Ele não era como o outro. Sentiu a dor e a mágoa da perda.

— A guerra o levou embora.

Ngotho nunca soube onde o outro filho tinha ido. Agora ele entendia. Queria contar de seu próprio filho; desejava dizer:

— Você o levou embora de mim.

Mas permaneceu em silêncio. Apenas achava que o Sr. Howlands não devia reclamar. Tinha sido a sua guerra.

---

<sup>184</sup> N. T.: Em suaíle: “Por que senhor?”

## CAPÍTULO QUATRO

Na escola, Njoroge se mostrou bom em leitura. E ele sempre se lembrava da primeira lição. O professor tinha parado na frente da turma. Era um homem baixo com um pequeno bigode que apreciava tocar e afagar. Eles o chamavam de Isaka. Era um nome cristão, uma corruptela de Isaac. As crianças dificilmente sabiam o sobrenome de um professor.<sup>185</sup> E muitas histórias eram contadas sobre Isaka. Alguns diziam que não era *um bom cristão*. Isso significava que bebia e fumava e se engraçava com as mulheres, algo que não se esperava de um professor de escola. Mas Isaka era um homem jovial e as crianças gostavam dele. Njoroge admirava seu bigode. Acreditava-se que Isaka cofiava o bigode com malícia sempre que conversava com as professoras. Era fonte de fofocas constantes para os meninos quando esses estavam em seus grupos. Quando o professor entrou fez uma marca estranha no quadro.

“A”. Isso não tinha significado algum para Njoroge e os outros.

O professor:

— Digam “Ah”.

A turma:

— Aaaaa.

O professor:

— De novo.

A turma:

---

<sup>185</sup> É prática comum os quenianos cristãos terem um nome de batismo e outro tribal. O costume descrito aqui, no entanto, mudou, e atualmente as crianças se referem aos professores por um pronome de tratamento e o primeiro nome ou sobrenome.

— Aaaaa.

Podia-se sentir que o teto de zinco se quebraria.

O professor (fazendo outra marca no quadro):

— Digam “Eeeee”.

A turma:

— Eeeee.

Aquilo soava bom e familiar. Quando uma criança chorava, fazia:

— Eeeee, Eeeee.

O professor:

— I.

A turma:

— Iiiii.

O professor:

— De novo.

A turma:

— Iiiii.

O professor:

— Esse é o jeito antigo de dizer em quicuio *hodi*, posso entrar?

As crianças riram. Era tão engraçado o jeito de ele dizer isso. O professor fez outra marca no quadro. O coração de Njoroge bateu rápido. E saber que ele estava aprendendo de verdade! Teria muito pra contar pra sua mãe.

O professor:

— Digam “Oh”.

A turma:

— Ooooo.

O professor:

— De novo.

A turma:

— Ooooo.

Outra letra:

O professor:

— U.

A turma:

— Uuuuu.

O professor: O que uma mulher diz quando vê o perigo?

A turma (os meninos olhando de forma triunfante para as meninas):

— Uuuuu.

Houve risadas:

O professor:

— Digam U-u-u-u-u.

A turma:

— U-u-u-u-u.

O professor:

— Que animal diz isso?

Um menino lançou seu braço para o alto. Mas antes que pudesse responder, a turma já tinha gritado 'um cachorro'. Novamente houve risos e um murmúrio um pouco confuso.

O professor:

— O que o cachorro faz?

Aqui houve desacordo. Alguns gritaram:

— U-u-u-u-u.

Enquanto outros simplesmente declararam que um cachorro latia.

O professor:

— Um cachorro late.

A turma:

— Um cachorro late.

O professor:

— O que um cachorro diz quando ele late?

A turma:

— U-u-u-u-u.<sup>186</sup>

Daquele dia em diante o nome do professor havia se tornado U-u.

Njoroge adorava essas práticas de leitura, especialmente a parte de falação e risadas e gritos à vontade. Primeiro, quando chegou em casa, ele tentou ensinar Kamau. Mas Kamau se ressentia disso, e Njoroge teve que desistir da ideia.

Mwihaki lhe disse:

— Por que você fica sozinho — pra me evitar?

Njoroge sentiu-se envergonhado. Ainda se lembrava daquele dia em que sua mãe os encontrou brincando na colina. Ela não o havia repreendido. Mas o silêncio de uma mãe é a pior forma de punição porque deixa para a imaginação invocar o que se passa em sua mente. Njoroge, no entanto, queria parecer respeitável e digno aos olhos de Mwihaki.

---

<sup>186</sup> N.T.: optei por traduzir de forma a deixar clara a artificialidade da aula.

— Você sempre sai tarde, — disse por fim, um tanto tímido.

Seguiram juntos. A aula tinha terminado. Enquanto caminhavam, iam pássaros voando através dos campos. Foi ela quem quebrou o silêncio:

— Não, eu não saio tarde. É você. Você tenta me evitar.

— Seus pais batem em você? — Ela perguntou depois de outro silêncio.

— Não. Não muito, só quando faço algo errado.

Mwihaki se perguntou como esse menino podia fazer algo errado. Njoroge parecia tão dócil, encolhido, e sempre seguia para casa a tempo.

— Por que você pergunta? — Njoroge continuou.

— Bom, eu estava pensando que se eles não batem, isso explica por que você não tem medo deles.

— Os seus batem em você?

Ele perguntou compreensivamente. Ela parecia gentil, pequena e delicada. Talvez todas as meninas fossem marotas.

— Sim — às vezes. E quando a mãe não me bate, ela usa palavrões que machucam mais do que a surra. Tenho medo dela.

— Também tenho medo dos meus pais.

Ele não queria criticá-los na frente dela. Sempre se lembrava de um menino indiano que uma vez lhe deu um doce, querendo ser simpático. Njoroge estava então com sua mãe. Ficou surpreso com o ato de gentileza de um menino indiano porque nunca tinha pensado que um indiano era capaz disso. Pegou o doce. Estava para colocá-lo na boca quando sua mãe se virou para ele e gritou:

— Não comeu nada por um ano, é? Vai aceitar guloso qualquer coisa que derem, mesmo de um gurizinho indiano sujo?

Njoroge jogou o doce fora. Mas se sentiu magoado porque o menino o viu fazendo isso. Ele sentiu ao mesmo tempo medo e vontade de voltar e lhe dizer alguma coisa. Mas não voltou. Dias mais tarde ele foi até o lugar. O menino não estava lá.

— Você acha que os pais estão sempre certos?

— Acho que sim. Eu não sei. Mas você às vezes sente que sabe algo aqui dentro... Você não se sente assim às vezes?

— Eu sinto!

Ele disse, não querendo parecer ignorante.

Eles logo se esqueceram de seus pais e riram. Algumas vezes brincavam. Njoroge era um tanto reservado. Mas Mwihaki era mais brincalhona. Colhia flores e as jogava nele. Ele gostava disso e queria retaliação, mas não gostava de arrancar flores já florescidas porque elas perdiam a cor. Ele disse:

— Não vamos brincar com flores.

— Ah, mas eu amo flores, — disse Mwihaki.

Passaram próximo a casa de Sr. Howlands. Era enorme e imponente. Mais grandiosa do que aquela que pertencia ao pai de Mwihaki.

— Meu pai trabalha aqui, — disse Njoroge.

— Esse lugar pertence ao Sr. Howlands.

— Você o conhece?

— Não. Mas o meu pai fala dele. Meu pai visita ele e diz que é o melhor fazendeiro de toda a região.

— Eles são amigos?

— Eu não sei. Acho que não. Os europeus não podem ser amigos dos negros. Eles são tão superiores.

— Você já veio aqui na fazenda dele?

— Não!

— Eu vinha com frequência aqui pra ver o pai. Tem um menino da minha altura. A pele dele é tão tão branca. Eu acho que é o filho do Sr. Howlands. Não gostei do jeito como se agarrava à saia da mãe, uma coisinha assustada. E mesmo assim os olhos dele estavam fixos em mim. Um pouco curioso. Da segunda vez ele estava sozinho. Quando me viu, se levantou e caminhou na minha direção. Eu me

assustei porque não sabia o que ele queria e corri. Ele ficou parado me olhando. E depois foi embora. Toda vez que vou até lá, me certifico de ficar perto do meu pai.

— Ele queria falar com você? — Mwihaki perguntou.

— Bom, eu não sei. Talvez quisesse brigar comigo. Ele é como o pai dele. E você sabe...

Njoroge se lembrou da história que Ngotho tinha lhe contado. Não podia contar para Mwihaki. Era para ser seu próprio segredo.

— Toda essa terra pertence aos negros, — disse Njoroge.

— S-s-sim. Eu ouvi o pai falando isso. Ele disse que se as pessoas tivessem tido educação, o homem branco não teria tomado toda a terra. Eu me pergunto por que nossos antepassados, nossos falecidos, não tinham nenhuma educação quando os homens brancos vieram?

— Não tinha ninguém pra ensinar inglês.

— S-s-sim. Pode ser, — ela respondeu de forma incerta.

— Suas aulas são em inglês?

— Ah, não. É só Padrão IV<sup>187</sup> que é dada em inglês.

— Seu pai sabe inglês?

— Acho que sim.

— Onde ele aprendeu?

— Na missão... Siriana.

— Você vai aprender inglês antes de mim.

— Por quê? — perguntou Mwihaki.

— Está um ano na minha frente. — Njoroge retrucou.

Ela ponderou por alguns minutos. E de repente se iluminou e disse:

---

<sup>187</sup> N.T. Seria o equivalente ao terceiro ano do ensino fundamental.

— Eu vou te ensinar...

Njoroge não gostou da ideia. Mas não disse nada.

No início do ano seguinte ele foi promovido para o terceiro ano. Se chamava Padrão I porque os outros dois eram apenas preparatórios — classes iniciantes. O segundo ano de iniciantes não seria necessária para ele. Padrão I era a turma que Mwihaki também frequentaria. Njoroge a tinha alcançado. Estava contente. Antes de as aulas começarem para o novo ano, Njoroge foi até uma floresta com Kamau.

Depois de uma procura infrutífera por antílopes, perguntou:

— Por que você não vai pra escola?

— Você está sempre perguntando isso. — Kamau riu.

Mas Njoroge permaneceu sério. Sempre achou que estudar fosse a melhor coisa que um menino podia fazer. Era o propósito de toda a existência. E ele queria que todos fossem para a escola.

— Não! — Kamau continuou, chacoalhando a cabeça.

— Por quê? — perguntou Njoroge.

— Olhe, não faça de conta que não sabe a resposta. Não consegue ver a casa? Um homem sem terras precisa aprender a negociar. O pai não tem nada. Então o que estou fazendo é importante. Se Nganga não fosse tão egoísta, eu logo ia ser um bom carpinteiro. Eu ia ser rico e então nós todos podíamos ajudar na escola. O que você está aprendendo é pra todos nós. O pai diz o mesmo. Ele está

ansioso pra você ir adiante, pra trazer luz pra nossa casa. A educação é a luz do Quênia. É isso que Jomo diz.<sup>188</sup>

Njoroge tinha ouvido falar de Jomo. Quando ele veio atravessando o mar, muitas pessoas tinham ido visitá-lo em Nairóbi. Njoroge pensou que gostaria de aprender como Jomo e um dia cruzar o mar para a terra do homem branco. O irmão de Mwihaki iria para lá logo.

À noite Ngotho olhou para Njoroge.

— Quando você vai voltar pra escola?

— Na segunda. — respondeu Njoroge.

— Aaaaa, — Ngotho suspirou.

Agora olhava para além do filho. Nyokabi estava preparando *Irio*.<sup>189</sup>

— A educação é tudo. — Ngotho disse.

Mas no fundo do coração duvidada disso porque sabia que a terra era tudo. A educação era boa apenas porque levaria à recuperação das terras perdidas.

— Você precisa aprender a escapar das condições em que vivemos. É muito difícil. Um homem não pode fazer muito sem um pedaço de terra.

Ngotho raramente reclamava. Tinha vivido toda sua vida com a crença de que algo grande aconteceria. Era por isso que não queria estar longe das terras que tinham pertencido a seus ancestrais. Essa era a razão por que trabalhava tão dedicado para o Sr. Howlands, cuidando do solo e tudo o mais que havia nele

---

<sup>188</sup> N.T.: A referência é Jomo Kenyata, importante líder e primeiro presidente do país após a independência do Quênia.

<sup>189</sup> N. T.: Prato típico feito com batatas amassadas, lembrando um purê.

atentamente. Seu filho veio e com um golpe o fez duvidar da própria aliança que tinha com o Sr. Howlands e com a terra. E com essa dúvida agora existia o medo de um homem velho de seu filho. Boro estava mudado. Era tudo por causa da guerra. Ngotho sentia que a guerra tinha lhe feito mal. Tinha matado um filho! E o outro o acusava.

— O jeito como o Sr. Howlands olha pra fazenda! — ele disse vagorosamente, para si mesmo. Ngotho não entendia direito a devoção do Sr. Howlands para com a terra. Por vezes, ele parecia perdido nela como se estivesse escapando de alguma coisa.

Njoroge ouvia seu pai. Instintivamente sabia que uma exigência indefinível estava sendo feita a ele, mesmo sendo tão jovem. Sabia que para ele a educação seria o cumprimento de uma visão mais ampla e mais significativa — uma visão que abarcava a cobrança feita, não apenas por seu pai, mas também por sua mãe, seus irmãos e mesmo pela vila. Ele se viu destinado a algo grande, e isso fez seu coração se acender.

## CAPÍTULO CINCO

Uma ‘colina’ consideravelmente grande estava situada do lado de fora da residência de Ngotho. Anos de lixo acumulado tinham possibilitado sua existência. Se você subisse lá durante o dia, podia ver mais ou menos toda a propriedade de Jacobo. Era muito grande — tão grande quanto a fazenda de um colono. A terra estava cheia de flores de piretro e matas de acácias.<sup>190</sup> Jacobo tinha sorte porque tinha sido por muitos anos o único africano com permissão para cultivar piretro. Dizia-se que ele tinha atrapalhado a concessão de permissões semelhantes a outras pessoas. Os fazendeiros brancos que plantavam também não queriam muitos africanos plantando nenhuma cultura comercial como piretro porque isso baixaria os padrões e a qualidade da produção.

Njoroge costumava ficar no alto da colina sempre que queria ver sua mãe ou irmão chegando. Se visse um deles corria para ajudar a carregar o que estivessem trazendo. Não importava se era Njeri ou algum de seus filhos. A unidade era o que mais distinguia o lar de Ngotho do lar de muitas outras famílias poligâmicas. Njeri e Nyokabi iam para a *shamba* ou o mercado juntas. Algumas vezes elas combinavam entre si que enquanto uma fazia uma coisa a outra fazia outra. Essa estabilidade era atribuída a Ngotho, o centro do lar. Era o que mantinha a família unida.

---

<sup>190</sup> N. T.: No livro há a menção a *wattle trees*, ou um tipo de acácia.

Era uma noite escura. Njoroge e Kamau estavam em pé na ‘colina’. Algumas poucas estrelas brilhavam acima. Pareciam olhos humanos. Nyokabi tinha uma vez contado a Njoroge que pareciam pequenos buracos através dos quais podia-se ver o fogo aceso de Deus. Ele não tinha acreditado nisso.

— Vê aquelas luzes lá longe?

— Sim.

— Lá é Nairóbi, não é?

A voz de Njoroge tremia um pouco.

— Sim.

Kamau respondeu de forma sonhadora.

Njoroge olhou através da escuridão e viu além. Ao longe uma imensidão de luzes podia ser vista. Acima do conjunto de luzes estava a névoa cinza do céu. Njoroge deixou seus olhos se delongarem na cena. Nairóbi, a grande cidade, era um lugar de mistério que tinha por fim chamado seus irmãos para longe do círculo familiar. A atração dessa estranha cidade que estava perto e tão longe o enfraquecia. Suspirou. Não conseguia entender por que seus irmãos tinham decidido ir embora. Do nada.

— Você acha que encontraram emprego?

— Kori disse que emprego tem de monte.

— Tá.

— É uma cidade grande...

— Sim, é — uma — cidade — grande.

— O Sr. Howlands vai muito lá.

— E Jacobo também... Você acha que eles vão se esquecer de casa?

— Certeza que não. Ninguém se esquece de casa.

— Por que eles não podiam trabalhar aqui?

— Você acha que eles não queriam? Você conhece esse lugar? Mesmo lá onde eles estão, vão aprender que um simples salário sem um pedaço de terra pra

cultivar não é nada. Veja o Howlands. Ele não é empregado de ninguém. E mesmo assim é muito rico e feliz. É porque ele tem terras. Ou veja o Jacobo. Ele é daquele jeito porque tem terras. Boro não tem terras... Ele não conseguiu arranjar emprego. Você sabe como ele é amargo com o pai porque diz que foi pela estupidez de nossos pais que a terra foi tirada. Você acha que ele podia ficar aqui? Boro não é desse lugar.

Njoroge ponderou e desejou estar em posição de corrigir a situação. Talvez a educação...

— Sim, o Boro era estranho.

— Ele ficava zangado muitas vezes.

— Com o pai?

— E com toda a velha geração. E mesmo assim eles tentaram.

— Conseguir a terra?

— Sim. O pai disse que as pessoas começaram a pressionar por seus direitos há muito tempo. Algumas foram em procissão até Nairóbi logo depois do fim da Primeira Guerra pra exigir a soltura do seu líder que tinha sido preso. Atiraram nelas e três foram mortas. Veja, as pessoas acharam que o jovem líder era quem faria o homem branco ir embora.

— O pai disse isso?

— Sim. Vi ele contar pro Boro. Você sabe que o pai tem medo do Boro.

— O que o Boro disse?

— Nada. Ele só ficou lá pensando ou remoendo alguma coisa. Boro era estranho. Nossa mãe mais velha dizia que a guerra tinha mudado ele. Algumas pessoas, no entanto, dizem que tem a ver com o nosso outro irmão, aquele que morreu.

— Mwangi?

— Sim. Eles dizem que foram os britânicos que mataram ele. Mas se foram os britânicos ou não, foi um branco que fez.

— Sim.

Eles continuaram espreitando através da escuridão da cidade que agora segurava Boro e Kori. Kamau e Njoroge temiam que os outros dois estivessem perdidos lá. Isso colocaria um fim no encontro da noite de jovens rapazes e moças. Mas Kori tinha dito claramente que retornariam de vez em quando para casa.

Kamau disse:

— Eu também gostaria de deixar esse lugar!

— Por quê? — Njoroge perguntou rapidamente. A linha de pensamento de Njoroge sobre o que faria por sua família quando tivesse dinheiro e estudo foi interrompida.

Kamau retrucou:

— Apenas uma sensação. Mas primeiro eu preciso parar de trabalhar para Nganga.

— Você não terminou o curso. — disse Njoroge.

— Acredito que sei o suficiente de carpintaria pra me manter. Agora sei fazer uma cadeira, uma cama, e coisas assim.

— E pra onde você vai?

— Pro assentamento. Ou pra Nairóbi.

Njoroge sentiu um forte desejo de deter Kamau. Sentiria muita falta dele.

— Talvez você não consiga um emprego.

— Eu vou.

— Mas você se esqueceu da greve?

— Ah...

— Sim. Você sabe, a greve que o pai sempre fala. — disse Njoroge.

— Não sei. Acho que greves são pra pessoas como o meu pai.

— Mas o pai diz que as greves são pra todas as pessoas que querem a liberdade dos negros.

— Talvez. Eu não saberia dizer.

Ouviram Njeri chamando. Eles desceram a 'colina'. Enquanto desciam, Njoroge se lembrava de algo que queria ter perguntado sobre a terra.

— Você acha que é verdade o que o pai disse, que toda a terra pertence aos negros?

— Sim. Os negros têm suas terras no país dos negros. Os homens brancos têm suas terras em seus países. É simples. Acho que era plano de Deus.

— Há negros na Inglaterra?

— Não. A Inglaterra é apenas pra pessoas brancas.

— E todos eles deixaram seus países pra vir e roubar acres do que é nosso?

— Sim. São ladrões.

— Todos eles?

— Sim. Até mesmo o Sr. Howlands.

— O Sr. Howlands... Eu não gosto dele. E não gostei do jeito como o filho dele me seguiu uma vez.

— A fruta não cai longe do pé.

Algo lhe ocorreu.

— Jacobo é um homem mau. Você acha que Mwi-

Ele parou. E então rapidamente mudou de assunto e perguntou:

— Quem é Jomo?

— Boro o chamava de Moisés Negro.

— Na Bíblia?

— Não sei.

— Acho que ouvi sobre isso na Bíblia.

A voz de Njeri soou cortando a noite. Não houve mais conversa.

Naquela noite Njoroge permaneceu na cama por um tempo antes de pegar no sono.

Njoroge não queria ser como seu pai que trabalhava para um branco, ou, pior, um indiano. O pai tinha dito que o trabalho era árduo e tinha pedido para ele escapar dessas mesmas condições. Sim, ele iria. Seria diferente. E ajudaria todos os seus irmãos. Antes de dormir, rezou: “Senhor, me faça conseguir aprender. Eu quero ajudar meu pai e mães. E Kamau e todos os meus outros irmãos. Eu peço tudo isso através de Jesus Cristo, nosso Senhor, Amém.”

E se lembrou de mais uma coisa: “... E me ajude pra que Mwihaki não tire melhores notas que eu. E Deus...”

Njoroge adormeceu e sonhou com sua educação na Inglaterra.

Mwihaki estava sempre à vontade com Njoroge. Ela se sentia mais segura com ele do que com seus irmãos, que não se importavam muito com ela. Confiava nele e gostava de caminhar para casa com ele. Ela era bem esperta e não se apequenava entre os meninos. E agora que Njoroge estava em sua turma ela podia fazer perguntas sobre as tarefas de aula. Foi no Padrão IV que eles começaram a aprender inglês.

Lucia, irmã de Mwihaki, era a professora. Eles todos estavam sentados nas suas carteiras e, com ar de expectativa, olhavam para o quadro. Saber Inglês era um requisito para a aprendizagem de um homem.

[Escrito no quadro estava:] Estou de pé = *Rugama*.

Professora:

— Eu estou de pé. O que eu estou fazendo?

A turma:

— Você está parada de pé.

Professora:

— De novo.

A turma:

— Você está parada de pé.

Professora (apontando com um dedo):

— Você — não — você — sim. Qual é o seu nome?

Aluno:

— Njoroge.

Professora:

— Njoroge, fique de pé.

Ele se levantou. Aprender Inglês era bom, mas não quando precisava ficar parado de pé para todos os olhos o verem e talvez fazerem caretas pra ele.

Professora:

— O que você está fazendo?

Njoroge (fracamente):

— Você está parada de pé.

Professora ligeiramente brava:

— O que você está fazendo?

Njoroge (limpando a garganta, a voz ainda fina):

— Você está parada de pé.

Professora:

— Não, não! (para a turma): Vamos lá, o que você, você está fazendo?

Njoroge estava muito confuso. Mãos se levantaram ao redor dele. Ele se sentiu cada vez mais bobo até que desistiu de tentar responder.

Professora (apontando para Mwihaki):

— Levante-se. O que você está fazendo?

Mwihaki (com a cabeça curvada sobre um ombro):

— Eu estou parada de pé.

Professora:

— Bom. Agora, Njoroge, o que ela está fazendo?

Njoroge:

— Eu estou parado de pé.

A turma riu.

Professora (muito brava):

— Turma, o que ela está fazendo?

A turma (cantando):

— Você está parada de pé.

Professora (ainda mais brava):

— Estou perguntando a vocês... O que ela está fazendo?

A turma (com medo, cantando fraquinho):

— Você está parada de pé.

Professora:

— Olhem aqui, seus tolos estúpidos e preguiçosos. Quanto tempo vocês levam para pegar as coisas? Não passamos tudo isso ainda ontem? Se eu vier amanhã e descobrir que vocês vão cometer um único erro vou bater em todos pra valer.

Com essa ameaça rápida entregue, ela saiu. Njoroge, chateado consigo por sua pobre exibição, conseguia agora ser ouvido tentando reestabelecer-se dizendo a eles o que deveriam ter respondido:

— Ela está parada de pé.

Mas um dos meninos, o mais burro da sala o repreendeu:

— Por que você não falou alto quando ela estava aqui, se é tão esperto?

Após mais algumas semanas de zanga e ameaças, as crianças conseguiram captar algo de que se orgulharam. Njoroge podia agora cantar:

— Eu estou parando de pé. Você está parado de pé. Ela está parada de pé. Nós estamos parados de pé. Vocês estão parados de pé. Eles estão parados de pé. Aonde vocês estão indo? Eu estou indo até a porta. Nós estamos indo até a porta. (Apontando para o quadro negro) O que você está fazendo. Eu estou apontando para o quadro-negro.

Cada vez que um professor entrava na sala, cumprimentava a todos em inglês.

Professor:

— Bom dia, crianças.

A turma (se levantando e cantando a resposta):

— Bom dia, Senhor.

Certo dia uma europeia veio até a escola. Como ela era aguardada, a escola tinha sido limpa e colocada na ordem devida. Às crianças foi dito e mostrado como se comportar. Njoroge não tinha visto muitos europeus de perto. Ele estava agora bem surpreso com a brancura e a maciez da pele dessa mulher. Se perguntou *O que eu sentiria se tocasse a pele dela?* Quando ela entrou, a turma toda se pôs em pé. Alguns já tinham aberto a boca para responder ao cumprimento esperado.

— Boa tarde, crianças.

— Bom dia, Senhor.

Lucia pensou que iria chorar. Ela não tinha ensinado a eles a resposta correta vezes e vezes sem conta? Estava desapontada. A visitante estava explicando que como já era após o almoço, depois do meio-dia, eles deveriam dizer “tarde”, e como ela era uma mulher eles deveriam chamá-la de “Senhora”.

— Tudo bem?

— Sim, Senhor!

— Senhora! — gritou Lúcia quase histericamente. Parecia que podia matar um.

— Sim, senhora.

— Boa tarde.

— Boa tarde, Senhora.

Mas alguns ainda se apegaram ao “Senhor”. Tinha se tornado parte de sua maneira de cumprimentar. Mesmo quando um aluno cumprimentava outro, “Senhor” acompanhava a resposta.

Quando a europeia foi embora, as crianças se arrependeram do incidente. Lúcia bateu neles para apaziguar sua fúria e vergonha. No futuro eles saberiam a diferença entre “dia” e “tarde”, e entre “Senhor” e “Senhora”.

— Sim, Senhora.

No caminho para casa, Njoroge disse para Mwihaki:

— Sabe, tive a sensação de que já vi aquela mulher em algum lugar.

— Mesmo? Onde?

— Não sei. Foi só uma sensação.

Eles chegaram no lugar onde Ngotho trabalhava. Ela disse:

— Você ainda vê o menino?

— Não, acho que ele já foi pra escola.

— Ele tentou falar com você de novo?

— Não! Tenho evitado ele. Mas ele está sempre tão sozinho.

— Talvez ele não tenha irmãos ou irmãs.

— Ele pode ir brincar com outras crianças.

— Onde?

Eles tinham percorrido apenas alguns metros quando Njoroge exclamou:

— Eu sei.

— O quê?

— Onde eu já vi aquela mulher. Eu vi ela uma ou duas vezes na casa do Sr. Howlands. Acho que é a filha deles. O pai disse que ela é missionária.

— Ah, sim. Eu já ouvi o pai dizendo a mesma coisa.

— Me pergunto por que ela se tornou missionária. Ela é filha de um colono.

— Talvez ela seja diferente.

— A fruta não cai longe do pé.

O provérbio de Kamau lhe veio à mente. Ele se sentiu esperto.

Kamau tinha deixado Nganga e aceito um trabalho com outro carpinteiro nas lojas africanas. Ele não foi para Nairóbi ou para a área dos assentamentos como tinha prometido. Njoroge ganhou. Mas ele percebeu que Kamau tinha crescido e virado uma grande fraude<sup>191</sup>, agora pronto para ser circuncidado, Njoroge o observava com medo. Depois que Kamau fosse iniciado, provavelmente caminharia com homens, seus iguais. Mas isso não era exatamente o que ele temia. Afinal, mesmo agora eles não estavam muito próximos. O que ele temia é que um dia Kamau fosse levado para dentro da cidade. Os outros irmãos tinham sido chamados. Apesar de virem para casa com certa regularidade, mesmo assim

---

<sup>191</sup> N. T.: No original encontra-se o termo em suaíle *kihii*, que significa “traição”.

eles estavam mudando. Principalmente Kori. A ida de Kamau levaria a uma dissolução familiar final e arruinaria a segurança aconchegante que alguém podia sentir ao pensar em 'lar'. Kamau era o homem da casa. Parecia que carregava a família em silêncio sobre seus ombros. Njoroge às vezes ia até as lojas africanas para vê-lo. O lugar era sempre o mesmo; homens de todos os tipos vagueando pelas lojas de chá e açougues, passando as horas. As agruras de tal vida o faziam temer um futuro que tivesse guardado uma vida tão sem propósito e desgastante. Ele se apegava aos livros e o que quer que a escola tinha para lhe oferecer. Njoroge tinha crescido, com cabelo preto e pele marrom, e olhos grandes e límpidos. Seus traços eram límpidos e bem definidos — talvez muito definidos para um menino da sua idade.

A educação para ele, assim como para muitos meninos de sua geração, era a chave para o futuro. Como não conseguia encontrar companhia com os filhos de Jacobo (exceto por Mwihaki), pois pertenciam à classe média que estava ascendendo e começando a se tornar consciente de si mesma como tal, ele se voltava para a leitura. Lia qualquer coisa que viesse em sua direção. A Bíblia era seu livro favorito. Gostava das histórias no Velho Testamento. Amava e admirava Davi, e com frequência se identificava com esse herói. Gostava do livro de Jó apesar de esse frequentemente suscitar uma agitação dolorosa em seu coração. No Novo Testamento, ele gostava da história do Jesus jovem, e do Sermão da Montanha.

Njoroge colocou fé na Bíblia e com sua visão de uma vida com educação no futuro havia um misto de crença na justiça de Deus. Havia equidade e justiça no mundo. Se você agisse bem e permanecesse fiel ao seu Deus, o Reino do Céu seria seu. Um bom homem receberia uma recompensa de Deus; um homem mau colheria frutos ruins. As histórias da tribo contadas a ele por sua mãe tinham fortalecido essa crença na virtude da labuta e da perseverança.

Sua crença em um futuro para sua família e a vila repousavam não apenas na esperança por uma educação sólida, mas também na crença em um Deus de amor e misericórdia, que há muito tempo tinha caminhado nessa terra com Gikuyu e Mumbi, ou Adão e Eva. Para esse Deus, todos os homens e mulheres estavam unidos por um forte laço de irmandade. E com tudo isso, havia um sentimento crescendo em seu coração de que o povo quicuio, cujas terras tinham sido tomadas pelo homem branco, era o povo dos filhos de Israel sobre os quais tinha lido na Bíblia. Então apesar de os homens serem irmãos, os negros tinham uma missão especial para com o mundo porque eram o povo escolhido de Deus. Isso explicava a observação de seu irmão de que Jomo era o Moisés Negro. Sempre que ele estava com Mwhaki, almejava partilhar algumas dessas coisas com ela. Quando tentava, no entanto, defini-las em palavras, falhava. Então as mantinha todas para si, caminhando sozinho nos campos e algumas vezes ficando apenas na companhia da noite.

## CAPÍTULO SEIS

Algumas vezes, homens vinham visitar seu pai. Desde criança, Njoroge via Ngotho como o centro de tudo. Enquanto vivesse, nada daria errado. E foi assim que Njoroge cresceu, temendo seu pai, e ainda assim veladamente confiando nele.

Os homens que vinham ver Ngotho normalmente se dirigiam para a sua *thingira*. Mas às vezes iam até a cabana de Nyokabi ou Njeri. Isso agradava a Njoroge porque adorava ouvir as conversas maduras desses homens. Eram então os homens mais velhos de sua vila. Falavam sobre assuntos da terra. Kori e Boro também traziam homens nos finais de semana, mas estes eram diferentes dos jovens da vila. Os homens jovens da vila costumavam permitir que os mais velhos liderassem as conversas enquanto ouviam. Mas aqueles que vinham com Kori e Boro da cidade grande pareciam saber muitas coisas. Costumavam dominar as conversas. E porque a maioria deles tinha ido para a guerra, podiam comparar os assuntos da terra com as terras nas quais tinham estado. Não brincavam ou riam como os homens jovens costumavam fazer, mas seus rostos estavam sérios quando contavam das terras estrangeiras, da guerra, seu país, o grande desemprego e as terras roubadas.

Njoroge escutava com atenção quando falavam de Jomo. Já se sentia íntimo do homem. Porque tinha certeza de já ter lido sobre aquele homem no Velho Testamento. Moisés tinha liderado os filhos de Israel de Misri para a Terra Prometida. E porque os homens negros eram na verdade os filhos de Israel, Moisés era o próprio Jomo. Óbvio.

Os homens também falavam sobre a greve. Todos aqueles que trabalhavam para os homens brancos e o *Serikali* (o governo) entrariam em greve. O governo e os colonos precisavam ver que os negros não eram covardes ou escravizados. Eles também tinham crianças para alimentar e educar. Como as

peessoas podiam prosseguir suando para apenas os filhos dos brancos serem bem alimentados, bem vestidos e bem-educados? Kiarie, um homem baixo com uma barba negra, era um orador bom e convincente. Ele costumava caminhar junto com Boro. Suas palavras agitaram Njoroge de uma forma estranha.

Um homem perguntou:

— Mas você acha que vai dar certo?

— Sim! Todos vão entrar em greve. Todo negro em todo lugar. Mesmo aqueles que estão na polícia e no exército vão se sentar também.

— Devemos realmente receber o mesmo pagamento que os indianos e os europeus?

— Sim! — Kiarie assentiu confiante.

— Todos os negros vão parar de trabalhar. Todos os negócios no país vão parar porque todo o país depende do nosso suor. O governo e os colonos vão nos chamar de volta. Mas devemos dizer “não”, “não”. Primeiro nos deem mais dinheiro. Nosso suor e nosso sangue não são baratos. Nós também somos seres humanos. Não podemos viver com quinze xelins por mês...

Os homens velhos e os moradores da vila escutavam com muito interesse. Não sabiam muito sobre greves, mas se isso significava mais dinheiro, era uma boa ideia. A voz solene de Kiarie tinha convicção e bastante segurança, o que, de acordo com Njoroge, deu coragem e fé a todos ao redor.

— E aqueles empregados por negros?

— Devemos nos concentrar no governo e nos brancos. Nós negros somos irmãos.

Ngotho sabia de um ou dois que certamente não eram irmãos. Mas não disse nada.

Quando Njoroge foi para a cama, rezou para que a greve fosse bem sucedida. Esperava que ela chegasse logo. Se o seu pai tivesse muito dinheiro,

poderia comprar um caminhão como aquele de Jacobo. Ele dormiu e sonhou com o momento feliz de riqueza e prazer depois da greve.

O Sr. Howlands chamou seus homens. Isso não era comum. Mas não tinha muito a dizer por que não queria perder tempo. Ele apenas os avisou de que se qualquer homem entrasse em greve, imediatamente perderia o emprego. Como ele podia deixar uma maldita greve interferir com qualquer parte de sua fazenda? Mesmo o governo não podia interferir. Os negros podiam protestar o quanto quisessem. Essas coisas eram claramente assunto do governo — questões que estavam fora da sua *shamba* — e mesmo assim, paradoxalmente, à medida que a greve se aproximava, ele desejava uma ação do governo — uma ação que pusesse os trabalhadores no seu devido lugar.

Ngotho ouviu o aviso sem demonstrar emoção. Seu rosto não mudou e não se podia dizer o que estava realmente pensando.

Ele não conseguia se decidir sobre a greve. Não acreditava que fosse um sucesso. Se fracassasse, então ele perderia um emprego e isso o manteria afastado das terras de seus ancestrais. Isso estava errado, porque a terra era sua. Ninguém conseguia cuidar dela como ele.

Ngotho foi para casa incerto. Passou pelas lojas africanas. O barbeiro ainda estava em seu trabalho. Por esses dias ele falava principalmente sobre a greve. Ngotho não foi lá. Andou direto para casa.

Njoroge nunca tinha visto seu pai discutindo com as esposas. E quando havia uma rusga, as crianças nunca ficavam sabendo de nada. Então quando Njoroge chegou da escola e encontrou Nyokabi chorando, ficou em choque. Podia se lembrar vagamente de apenas uma vez em que a sua mãe chorou. Foi provavelmente durante a grande carestia da mandioca ou antes. Aquilo era agora um sonho. Mas isso não era um sonho. Njoroge ficou paralisado de medo, incapaz

de entrar em casa. Ngotho, alto, masculino, apesar da idade, estava parado em frente a ela. Njoroge não conseguia ver o rosto dele. Mas conseguia ver o rosto lavado de lágrimas de Nyokabi. O medo o dominou enquanto testemunhava discórdia real no lar que até então tinha sido tão seguro.

— Preciso ser um homem em minha própria casa.

— Sim — seja homem e perca o emprego.

— Vou fazer o que quiser. Nunca recebi ordens de uma mulher.

— Nós vamos morrer de fome...

— Você, de inanição! Essa greve é importante pros negros. Vamos receber maiores salários.

— O que são os negros para nós se morrermos?

— Cale essa boca. Quanto tempo você acha que eu posso aguentar essa labuta, pro bem de um homem branco e seus filhos?

— Mas ele está pagando. E se a greve fracassar?

— Não me venha com mulherzice, — ele gritou histericamente. Essa era a possibilidade que mais o amedrontava. A mulher percebeu a nota de insegurança e medo e se aproveitou dela.

— E se a greve falhar, me diga!

Ngotho não conseguiu aguentar mais. Ela o estava enlouquecendo. A esbofeteou no rosto e levantou sua mão novamente. Mas Njoroge agora achou sua voz; correu e gritou freneticamente:

— Por favor, pai.

Ngotho parou. Olhou para o seu filho. Correu até sua direção e o agarrou pelo ombro. Njoroge sentiu a pressão e se encolheu de medo. Ngotho grunhiu algo inaudível. Logo soltou o menino e virou seus olhos para outra direção. E foi embora.

— Mãe! — Njoroge murmurou para Nyokabi.

— Por que eles o enfeitiçaram? Meu homem mudou...

— Por favor, mãe!

Mas ela continuou a soluçar.

Njoroge se sentiu só. Algo pesado e frio o oprimia no estômago. Mesmo as estrelas que mais tarde brilharam na noite não lhe deram conforto algum. Caminhou pelo quintal, sem medo da escuridão. Desejava que Mwihaki estivesse com ele. Então talvez tivesse confiado nela. Ao longe, as luzes piscantes da cidade onde o chamado para a greve tinha nascido lhe acenavam. Ele não respondeu. Só queria se perder na escuridão porque não podia optar entre um pai ou uma mãe.

Na sua cama, se ajoelhou e rezou.

— Deus me perdoe porque eu pequei. Talvez seja eu que tenha trazido impureza para a minha casa. Perdoe os meus pecados. Ajude meu pai e minha mãe. Oh, Deus de Abraão, Isaac e Jacó, ajude os filhos seus. Perdoe a todos. Amém. Senhor, acredita que a greve será um sucesso?

Ele queria uma confirmação. Queria uma prévia do futuro, antes de ele vir. No Velho Testamento, Deus falava a seu povo. Certamente Ele podia fazer o mesmo agora. Então Njoroge tentou ouvir com atenção, em silêncio. Ainda estava tentando ouvir quando adormeceu.

## CAPÍTULO SETE

Era o início do Ano Novo. A sala estava cheia porque a turma toda tinha ido para saber se tinham passado de ano ou não. Njoroge se sentou no canto, em silêncio. Mwihaki também estava lá. Ela estava crescendo e amadurecendo; certamente não era a mesma pessoa que há cinco anos tinha levado Njoroge até a escola. Os dois tinham compartilhado suas esperanças e medos e ele se sentia próximo dela. Sempre quis que ela fosse sua irmã. Um menino tagarelava e gritava em outro canto, mas seu amigo não queria brincar. O menino sentou-se novamente enquanto os outros dois o olhavam friamente. Um ou dois outros riram. Mas a risada foi sem vontade. Apesar de sentarem-se em grupos, cada um estava só. Isso era tudo.

O Professor Isaka entrou com uma longa folha de papel. Todos ficaram em silêncio. Njoroge tinha se preparado para esse momento. Ele tinha muitas vezes dito a si mesmo que não mudaria mesmo se reprovasse. Tinha dado o seu melhor. Mas agora quando o professor começou a olhar na longa lista branca, ele desejou ir se esconder embaixo de uma carteira. E então ouviu o seu nome. Estava no topo da lista. Mwihaki também tinha passado.

Juntos correram para casa de mãos dadas. Não conversaram. Cada um queria chegar em casa e contar as boas novas para seus pais. Njoroge queria que sua mãe soubesse que seu filho não tinha reprovado. Iria agora para a escola intermediária. Eles se aproximaram da casa de Mwihaki e lá ficaram por um momento segurando as mãos um do outro. Então se soltaram e cada um correu por um caminho diferente em direção ao lar.

Mwihaki chegou em casa primeiro. Encontrou sua mãe e todas as outras crianças da família reunidas. Não percebeu nada estranho porque estava muito empolgada:

— Mãe! Mãe!

— O que foi?

Ela parou. A voz da sua mãe estava fria, triste e distante. Juliana olhou através de Mwihaki e então de forma quase hostil e impaciente continuou:

— O que mais aconteceu? Fale! Ou por que veio correndo pra casa?

— Nada. — Mwihaki respondeu baixinho. — Só que eu passei.

Não havia orgulho pela conquista em sua voz.

— Isso é tudo? Sua irmã Lucia está na escola?

E então Juliana explodiu em soluços, falando sozinha.

— Eu sempre disse que *Ahoi* desse tipo eram perigosos. Mas um homem nunca vai ouvir a voz de uma mulher até que seja tarde demais. Eu disse para ele não ir. Mas ele não quis me ouvir!

— O que aconteceu, mãe? — Mwihaki perguntou ansiosa.

— Ah, claro, você pergunta. Eu sempre disse que seu pai ia acabar sendo morto!

— Ele está morto? — Mwihaki irrompeu em lágrimas.

Ninguém a acalmou.

Enquanto isso, Njoroge tinha chegado em casa. Um grupo de homens, mulheres e crianças estava parado no pátio. Alguns estavam olhando para a cabana de seu pai. Outros olhavam em direção ao mercado. Mas onde estava sua mãe? Ele a encontrou dentro da cabana. Estava sentada em um banco baixo e duas mulheres da vila estavam sentadas perto dela. Estavam mudas. Seus olhos estavam voltados em direção ao pátio. O rosto de Nyokabi estava sombrio e de vez em quando soluços a balançavam. A alegria de Njoroge em ter um retorno triunfal à casa esmaeceu.

— O que aconteceu, mãe? — ele temia que alguém tivesse morrido.

Sua mãe o olhou de cima abaixo. Njoroge tremeu. Do lado de fora, homens e mulheres entravam no pátio pelo lado de fora. Alguns falavam baixo.

— É a greve! — uma mulher falou. E então, claro, Njoroge se lembrou. Hoje era o grande dia da greve — a greve que se destinava a paralisar o país todo.

Muitas pessoas tinham ido ao encontro que estava sendo realizado no primeiro dia da greve. Eram como formigas de safári. Todos sabiam que era um grande dia para os negros. Ngotho também tinha saído para o encontro. Quem podia saber se o encontro oportunizaria coisas boas? E valeria a pena ter ficado no emprego com o Sr. Howlands se o dia do acerto de contas chegasse? Essa era a forma como ele se consolava porque as palavras de Nyokabi ainda estavam em sua mente. O barbeiro veio e sentou-se ao seu lado. Todo o tempo, o barbeiro manteve uma falação incessante que fazia as pessoas rirem. Os oradores tinham vindo de Nairóbi e entre eles estava Boro e Kiarie. Boro não tinha encontrado emprego fixo em Nairóbi, mas entrou na política. Ngotho sentiu certo orgulho em ver seu filho sentado com os grandes. Estava satisfeito por ele ter vindo.

Kiarie falou primeiro, e em uma voz triste e baixa recontou a história. Toda a terra pertencia ao povo — aos negros. Foi dada por Deus. Porque cada raça tinha suas terras. Os indianos tinham a Índia. Os europeus tinham a Europa. E os africanos tinham a África, a terra dos negros (*Aplausos*). Quem não sabia que todo o solo dessa parte do país tinha sido dado para Gikuyu e Mumbi e seus descendentes? (*Mais aplausos*). Ele contou a eles como as terras tinham sido tiradas, através da Bíblia e da espada. “Sim, foi assim que nossas terras foram tiradas. A Bíblia pavimentou o caminho para a espada.” Para isso, ele culpou a generosidade boba de seus ancestrais que tiveram pena do estranho e o receberam de braços abertos.

— Mais tarde, nossos pais foram feitos cativos na sua Primeira Grande Guerra para ajudar em uma causa que não conheciam. E quando eles retornaram? Suas terras tinham sido tomadas por um assentamento de soldados brancos. Foi

justo? (*Não!*) Nossa gente foi pega e forçada a trabalhar para esses colonos. Como eles podiam ter feito diferente quando suas terras tinham sido tomadas e suas esposas tiveram que pagar altas taxas para um governo que não era seu? Quando as pessoas se levantaram para exigir seus direitos, foram abatidas a tiros. Mas mesmo assim o *Serikali* e os colonos não estavam satisfeitos. Quando a Segunda Grande Guerra começou, fomos levados para lutar contra Hitler — Hitler que não nos tinha tratado mal. Fomos mortos, derramamos sangue para salvar o Império Britânico da derrota e do colapso. Deus tinha agora ouvido seus lamentos e tribulações. E teve um homem enviado por Deus cujo nome era Jomo. Ele era o Moisés Negro que recebeu de Deus o poder de dizer ao Faraó branco: “Deixe meu povo ir!”

— E isso é o que juntamos para dizer aos britânicos. Hoje, nós, com uma voz, devemos levantar e gritar: “A hora chegou. Deixe meu povo ir. Deixe meu povo ir! Queremos nossas terras de volta! Agora!” (*Aplausos histéricos*).

Ngotho sentiu um peso na boca do estômago que o fixou no chão de forma que não conseguiu aplaudir. Ele olhou para cima e viu pessoas que gritavam e aplaudiam. Mas pode ver tudo em meio a uma névoa. Viu imagens borradas. Estava chorando? As imagens ao redor se transformaram de algo cinza para azul e depois preto. Eram blusões pretos. Ele limpou os olhos. Os blusões pretos permaneciam lá, agora mais próximos. E então ele viu. Não era um sonho. A polícia tinha cercado o local todo.

Kiarie estava falando em um tom mais alto agora —

— Lembre-se, deve ser uma greve pacífica. Precisamos conseguir melhores salários. Porque o certo está do nosso lado e por isso devemos triunfar. Se hoje vocês forem atingidos, não revidem...

Um inspetor de polícia branco tinha subido na plataforma. E com ele — *Jacobo!* Primeiro Ngotho não entendeu. Era tudo estranho. Foi apenas quando Jacobo começou a falar e estava instando as pessoas a voltarem a trabalhar e a

não ouvir aqueles que vinham de Nairóbi e não tinham nada a perder se as pessoas perdessem seus empregos que Ngotho entendeu. Jacobo, o homem mais rico de toda a região, tinha sido trazido para pacificar as pessoas. Todos o ouviram em silêncio. Mas algo incomum aconteceu com Ngotho. Por um momento Jacobo cristalizou-se na traição concreta de seu povo. Ele se tornou a personificação dos longos anos de espera e sofrimento — Jacobo era um traidor! Ngotho se levantou. Abriu caminho em direção da plataforma enquanto todos observavam, se perguntando o que iria acontecer. Ele estava agora próximo a Jacobo. A batalha era entre os dois — Jacobo ao lado dos brancos e ele ao lado dos negros.

Tudo aconteceu muito rapidamente e pegou a todos de surpresa. E então, de repente, como que levado por Ngotho, a multidão se levantou e correu em direção a Jacobo. A polícia agiu imediatamente, jogando bombas de gás lacrimogênio e disparando contra a multidão, e dois homens caíram ao mesmo tempo em que a turba atingida pelo pânico se dispersava. A coragem de Ngotho agora falhou. Estava perdido na multidão. Então correu cegamente, sem saber para onde. Só queria salvar sua vida. Um policial o atingiu no rosto com um bastão e o fez sangrar. Mas ele não parou. Não tinha consciência do sangue, apenas sentia algo morno. Freneticamente correu até uma clareira, e então tropeçou e caiu, inconsciente. Foi onde as pessoas de sua vila o encontraram, o herói da vez, e o levaram para casa.

— Ele vai morrer? — Njoroge perguntou a Kamau.

— Não! Não é muito sério. Mas eu acho que ele perdeu muito sangue.

— Por que ele fez isso, quero dizer, atacar Jacobo?

— Não sei. Apenas vimos ele se levantar e quando estava perto de Jacobo, ele se virou e gritou pra nós, “Levantem!” Acho que ele estava enlouquecido. Todos estávamos. Eu não sabia que o pai podia ter essa voz.

Um curto silêncio caiu entre eles. Kamau parecia estar se recordando da cena. Alguns homens e mulheres estavam começando a se mover no pátio.

— Por que Jacobo fez aquilo?

— Ele é inimigo dos negros. Não quer que outros sejam ricos como ele.

Como Jacobo tinha se envolvido? Essa era uma pergunta que poucos podiam responder com certeza. Poucos sabiam que para o governo e os colonos ali, Jacobo, sendo um homem rico, tinha muita influência sobre as pessoas. Jacobo tinha, é claro, gravado isso na comunidade branca local, incluindo o Sr. Howlands, que não o tinha levado a sério até o momento em que precisou dele. Jacobo era conveniente. A polícia o tinha chamado para ajudar e Jacobo não pode recusar. Por um tempo achou que estava sendo bem sucedido. E então aquele maldito Ngotho estragou tudo.

Jacobos não ficou seriamente ferido. A polícia tinha agido a tempo. De outra forma ele teria sido feito em pedaços. Enquanto durou, tinha sido como encontrar a morte. Ele desejou ter ouvido sua esposa.

Na barbearia havia uma multidão de pessoas. O barbeiro que estava sentado ao lado de Ngotho recontava o incidente todo. Isso aconteceu alguns dias depois do ocorrido.

— O velho é corajoso.

— Ele é, com certeza.

— Ficou seriamente machucado?

— Tirando o monte de sangue que perdeu, não.

— Por que ele fez isso? A atitude dele causou a morte de dois homens.

— Ah, e quem não teria feito o que ele fez?! Eu estava sentado ao lado dele, e teria feito a mesma coisa. Teria sido tudo bem se eu fosse um homem branco, mas um homem negro — como você e eu! Isso mostra que nós negros nunca seremos unidos. Sempre tem um traidor no meio.

— Verdade, verdade! — Várias vozes concordaram.

— Sempre tem pessoas em todo lugar que não querem ver os outros se levantarem. — o jovem que estava tendo o cabelo cortado acrescentou.

Então o barbeiro continuou:

— Você disse a verdade. Jacobo é rico. Todos sabem que ele foi o primeiro negro com permissão para cultivar piretro. Vocês acham que ele gostaria de ver outro ao lado dele? E, de qualquer forma, como vocês acham que ele conseguiu permissão para o que foi negado aos demais?

Ninguém soube responder. O barbeiro parou o cortador por um tempo. De forma entendida, declarou:

— É porque ele prometeu nos vender a eles.

— Sim! Sim! — Novamente, muitas vozes concordaram. Um homem de meia-idade calvo balançou com tristeza a cabeça e disse:

— Mesmo assim, é triste o que aconteceu com Ngotho. Ele foi mandado embora das terras de Jacobo.

— Mandado embora?

— S-i-i-m!

— Mas Jacobo o encontrou lá quando comprou a terra do proprietário anterior.

— É sua terra. Ele pode fazer o que quiser com ela.

O homem que disse isso era um jovem moderno que recém havia se juntado ao grupo. As pessoas se voltaram para ele com hostilidade.

— Mas não é contra os costumes? Além disso, o antigo proprietário nunca vendeu de verdade o lugar para Jacobo...

Um policial foi visto ao longe. A multidão se dispersou às pressas. O barbeiro ficou sozinho. Agora muitas pessoas já sabiam que a greve tinha falhado.

Ngotho recebeu de Nganga um terreno para construir. Foi quando Njoroge percebeu que a aparência externa curtida e a aparente falta de escrúpulos escondiam um bom coração. Seu antigo ódio por Nganga desapareceu. Até Kamau conseguia falar dele com entusiasmo.

Mas esse foi um período difícil para Njoroge. Novas cabanas significavam mais dinheiro sendo gasto e Ngotho tinha perdido seu emprego na área dos colonos. Eles aumentaram as mensalidades para aqueles que foram para o Padrão V na nova escola. Além disso, tinha o fundo para construção a ser pago. A nova escola seria logo construída com pedras. Njoroge não tinha dinheiro. Mwihaki foi para o internato para meninas longe dali. Ela continuaria a estudar, mas ele, Njoroge, pararia. Isso o machucava. Dia após dia, ele rezava. O que faria para realizar seu sonho? Na segunda-feira da terceira semana, foi mandado para casa. No caminho, chorou.

Deus ouviu suas preces. O salário de Kamau foi aumentado para 30 xelins. Isso ele deu para Njoroge. O resto foi para Kori. Njoroge estava feliz. Podia continuar estudando.

## INTERLÚDIO

Exatamente dois anos e meio mais tarde, em uma certa colina com vista para Nairóbi, se encontrava de pé um desiludido oficial do governo. Estava sozinho, olhando para o país que logo estaria deixando.

*Por que você fica aí com cara de bobo?*

Eu não sabia que isso aconteceria.

*Mas você viu os sinais?*

Não. Não vi.

*Você viu.*

Não vi!

*Mas —*

Eu disse que não vi. Fizemos o melhor possível.

Ele foi embora, batendo os pés com raiva no chão.

— E pensar em tudo o que fizemos por eles, — ele disse.

A cidade muda que ele e os outros da sua laia tinham ajudado a criar os olhava. Não havia conforto daquele lado, a própria razão do problema.

— Você ouviu, irmão?

— Não!

— Mas você nem me perguntou o quê.

— Meus filhos choram pedindo comida.

— Mas você não quer ouvir o que aconteceu em Murang'a?

— Ah, Murang'a. É longe...

— Um chefe foi morto.

— Ah! É isso? Minha esposa me aguarda.

- Mas é tudo interessante...
- Irei, então, à noite, para ouvir.
- Tudo bem. Faça isso. Outras pessoas estão vindo. Tenho um rádio.
- Minha esposa chama. Fique em paz.
- Vá em paz.

- Era um grande chefe.
- Como Jacobo?
- Não. Mais. Ele costumava comer com o governador.
- Foi mesmo morto à luz do dia?
- Sim. Os homens foram ousados.
- Conte a estória toda de novo.

— Mulher, ponha mais lenha no fogo e acenda a lanterna, porque as trevas estão caindo... Agora, o chefe era um homem grande com muitas terras. O governador tinha dado tudo a ele, para que vendesse os outros negros. Os dois homens estavam em um carro. O chefe também estava. Os dois homens o seguiram todo o caminho desde Nairóbi. Quando chegaram ao interior, os homens que estavam no carro da frente fizeram um sinal para o chefe parar. Ele parou:

— Quem é o chefe?

— Sou eu.

— Então tome *aquele e aquele*. E *aquele* também. Eles atiraram pra matá-lo e foram embora —

— À luz do dia?

— À luz do dia. O homem no rádio que disse.

— Essa geração.

— Muito ousada. Aprenderam o truque dos homens brancos.

— Está quase na hora das notícias. Vamos ouvir o que o homem vai dizer...

— Shiu!

Certa noite as pessoas ouviram que Jomo e os líderes da terra tinham sido presos. Um estado de emergência tinha sido declarado.

— Mas eles não podem prender Jomo, — disse o barbeiro.

— Não podem.

— Eles querem deixar as pessoas sem um líder.

— Sim. Eles querem nos oprimir, — disse o barbeiro. Não falava com o tom animado de sempre.

— O que é um estado de emergência? — um homem perguntou.

— Ah, não faça perguntas idiotas. Você não ouviu sobre Malaya?

— O que que tem?

— Teve um estado de emergência.

Njoroge ficou um pouco aborrecido quando ouviu sobre a prisão de Jomo. Ele tinha acalentado a ideia de ver esse homem que era famoso no Quênia inteiro. Ainda conseguia se lembrar do encontro organizado no mercado pelo K.A.U.<sup>192</sup> Isso aconteceu muitos meses depois da greve fracassada. K.A.U. era a sociedade de negros que queria *Wiyathi*<sup>193</sup> e o retorno das terras roubadas. A sociedade também desejava salários maiores para os negros e a abolição da segregação por cor. Njoroge tinha ouvido seus irmãos falarem sobre a segregação por cor em Nairóbi. Não sabia o que isso significava na verdade. Mas sabia que a greve tinha falhado

---

<sup>192</sup> N. T.: O K.A.U., ou Kenya African Union, foi uma organização fundada em 1944 cujo objetivo era a independência do Quênia.

por conta da segregação por cor. Os negros não tinham terras e não podiam comer em hotéis pela mesma razão. A segregação por cor estava em todos os lugares. Os africanos ricos também podiam exercê-la sobre os africanos pobres...

Njoroge se dirigira cedo para o mercado. Mas descobriu que muitas pessoas já tinham chegado lá e bloqueavam a vista. Tudo bem, ele veria o homem na próxima vez.

Mas agora Jomo estava preso.

---

<sup>193</sup> N.T.: O termo 'wiyathi' significa Liberdade. O lema da rebelião Mau Mau, que aconteceu de 1952 a 1960 no Quênia era "Ithaca na Wiyathi" — "Land and Freedom", ou "Terras e Liberdade" (ELKINS, 2014).

## PARTE II

### TREVAS CAEM

#### CAPÍTULO OITO

Correram histórias sobre o que tinha acontecido em Nyeri e Murang'a. Nyeri e Murang'a ficavam longe da casa de Njoroge. As histórias que ouviu eram interessantes e alguns meninos conseguiam contá-las bem. Njoroge ouvia com atenção e se perguntava de que jeito meninos como Karanja tinham aprendido tantas.

— Conte mais.

— Sim. O que aconteceu depois?

— Vejam, ele tinha escrito uma carta para a delegacia de Nyeri. “Eu, Dedan Kimathi, Líder do Exército de Libertação Africano, vou visitá-los às 10h30min no domingo”. Muitos policiais mais foram chamados de Nairóbi para fortalecer o grupo em Nyeri. O toque de recolher foi estendido para o dia, de modo que ninguém podia sair de casa. Cada um dos soldados estava em alerta para que, quando Dedan viesse, ele fosse facilmente preso. Às 10h30min então, naquele mesmo domingo, um inspetor policial branco em uma grande e velha motocicleta chegou no posto policial. Ele era alto, de aparência feroz e usava roupas elegantes. Todos os policiais ficaram de prontidão. Ele os inspecionou e desejou boa sorte na prisão de Dedan. Depois de haver terminado, ele falou para eles que sua motocicleta não estava funcionando direito. Eles podiam dar outra pra ele já que estava com pressa de chegar em Nairóbi? Assim o fizeram. Ele saiu com uma motocicleta nova. E os policiais continuaram esperando por Dedan.

— E ele veio?

— Não interrompa. Por favor, Karanja, continue. — várias vozes pediram.

— Bom, eles não viram ninguém mais naquele domingo. Ficaram todos aborrecidos. No dia seguinte, receberam uma carta que foi jogada de um avião.

— O que dizia a carta?

Karanja olhou para todos de um jeito sabido. E então, falou devagar:

— A carta era de Dedan.

— Ahhhh!

— Nela ele agradecia à polícia por ter esperado por ele e por ter lhe dado uma motocicleta melhor.

— Quer dizer que o inspetor de polícia era na verdade o Dedan?

— Sim.

— Mas ele não era branco?

— Essa é a questão. Dedan pode se transformar em qualquer coisa — um homem branco, um pássaro, ou uma árvore. Ele pode se transformar em um avião. E aprendeu tudo isso durante a Primeira Guerra.

Njoroge deixou a escola. Já estava frequentando essa nova escola há dois anos. Apesar das dificuldades em casa, tinha dado um jeito de ir. Se a sorte não mudasse, ia conseguir o que queria. Foi para casa pensando na história de Karanja. Ele sabia que era exagerada, mas mesmo assim deveria ter alguma verdade nela. Dizia-se que coisas estranhas tinham acontecido. Ele tinha ouvido seu pai e Kamau dizerem que Kimathi podia fazer coisas maravilhosas. Devia ser um grande homem para ludibriar a vigilância atenta do homem branco.

Ele alcançou a casa. As três cabanas erguidas às pressas estavam a sua frente. Essa era sua nova casa — sua casa desde que pediram que eles deixassem as terras de Jacobo. Tinham sido anos de lutas, com Ngotho sem emprego e Boro ainda mais mudado e arredio do que nunca. Se não fosse por Kori

e Kamau ele não sabia o que podiam ter feito. Jacobo tinha se tornado chefe agora. Ele andava sempre com um ou dois policiais ao lado, carregando armas para protegê-lo contra os *Ihii cia mutitu*<sup>194</sup> (Meninos da Liberdade da Floresta). O chefe foi de uma cabana a outra inspecionando e investigando. Algumas vezes ele andava com o Oficial de Distrito. O novo Oficial de Distrito era na verdade o próprio Sr. Howlands.

Um mato baixo escondia um pouco o quintal de olhares curiosos. Atrás dele a terra de Nganga, seu novo patrão, inclinava-se e se fundia gentilmente com alguns eucaliptos altos mais ao longe e abaixo. Njoroge estava cansado porque sua nova escola ficava a 8 Km de casa.<sup>195</sup> E ele precisava fazer essa jornada toda a pé. Isso era o que a educação significava para milhares de meninos e meninas em todo o país. As escolas eram poucas e muito distantes. As escolas Independente e Kikuyu Karinga, que tinham sido construídas pelo povo depois da cisão com as missões, foram fechadas pelo Governo, e isso piorou a situação. Não havia ninguém no quintal. O sol já se punha e a brisa rotineira da noite que vinha entre o pôr do sol e a escuridão total estava ausente. A terra toda estava enganosamente calma. Njoroge parou por um momento, se sentindo desconfortável pela atmosfera quieta que precedia a escuridão. Primeiro não ouviu nada. Então apurou os ouvidos e ouviu um murmúrio de vozes na cabana de Njeri. Estava muito frio e escuro. Não tinha sinal de comida em lugar algum e ele se sentiu com ainda mais frio e fome.

---

<sup>194</sup> N.T.: Em inglês *Freedom Boys of the Forest*.

<sup>195</sup> N.T.: No original, 5 milhas.

Foi até a cabana de Njeri.

A família inteira se encontrava reunida lá. Njoroge viu o rosto escuro de seu pai. Seu rosto sempre apresentava algo como um franzido desde a greve. Atrás dele estava Kamau, que se escorava contra um poste. Mais distante, escondidas num canto na penumbra e sentadas em uma cama, estavam suas duas mães. Njoroge entrou rapidamente e as trevas do cômodo o encobriram.

— Sente-se! — Ngotho ordenou em surdina. Era desnecessário porque Njoroge já estava se preparando para sentar. Lá, escondido por uma sombra da pequena parede que separava a cabana, estava seu irmão, Boro. Por muitos meses, Boro não tinha sido visto em casa.

— Ah, desculpe. Como você está?

— Tudo bem, irmão. Como está a escola? — Boro sempre mostrou muito interesse no progresso de Njoroge na escola.

— Vai tudo bem. Como está Nairóbi? Espero que tenha deixado Kori em paz.

— Ah, criança, tomara que ele esteja bem! — Foi seu pai quem respondeu. Com medo, Njoroge olhou para Boro. Houve silêncio.

Njeri disse:

— Você acha que ele está bem?

— Não sei. Ele não está sozinho. Há muitos outros com ele.

— Então você não sabe pra onde os outros foram levados...

— Isso mesmo. — Manteve os olhos no chão, mas se levantou cambaleante. Estava um pouco exaltado. Então se sentou novamente e quase chorando disse:

— Se eles forem, ah, se ...

Njoroge achou que Boro estava louco. Mas naquela hora a porta se abriu e Kori entrou cambaleante. Tinha um olhar abatido, assombrado. Ele quase caiu.

— O que foi? — as duas mulheres perguntaram juntas.

— Água e comida, — ele arfou. Depois de um tempo contou suas histórias para os espectadores surpresos. Mas primeiro ele riu.

— Muitos, muitos serão presos. Que perda! — E então se virou para seu irmão:

— Então você é um dos três que conseguiram escapar?

— Éramos cinco.

— Disseram que vocês eram terroristas.

— Como você —?

— Depois de nos levarem para o campo, eu o perdi. Então você escapou, e a polícia ficou mais vigilante e até mesmo bateu em algumas pessoas. Antes do dia raiar, fomos colocados em caminhões. Não sabíamos para onde estávamos sendo levados. Tive medo que fossem nos matar. E tive ainda mais medo quando chegamos em uma mata e o caminhão em que eu estava diminuiu a velocidade. Imediatamente pensei que devia pular, e pulei. Eles foram pegos de surpresa, e antes que pudessem atirar, eu sumi dentro da mata. Vejam o meu joelho —

Se amontoaram ao redor dele — todos menos Boro que permaneceu encolhido em pensamentos. O joelho estava atado com um pedaço sujo de tecido e quando ele o removeu, eles puderam ver onde as pedras tinham ralado.

— Ah, ah! Não tenho ideia se eles foram atrás de mim. Por dias tenho viajado como você, só consegui carona uma vez de um motorista de caminhão.

— Por que eles oprimem os negros? — Njeri perguntou com amargor. Estava ficando velha. Seus dias de pobreza e privação estavam se tornando mais pesados pela ansiedade. E só agora seu coração estava um pouco mais leve.

Todos conversaram aos sussurros noite adentro.

— Eles querem oprimir as pessoas antes que Jomo saia da prisão. Eles sabem que ele vai ganhar o caso. É por isso que estão com medo. — Kori estava explicando.

— Eles vão deixar todos na cadeia saírem livres se ele ganhar?

— Ah, sim. Todos eles. E *Wiyathi* vai vir.

Ngotho não falou muito. Se sentou em um canto e Njoroge não sabia dizer se ele estava ouvindo o que estava acontecendo. Ngotho estava mudando. Logo após a greve Boro brigou muito com o velho. Ele o acusou de ter estragado tudo com sua ação abusiva apesar do aviso de Kiarie. Boro claramente sentia desprezo por Ngotho. Mas nunca demonstrou isso em palavras, exceto naquelas duas ocasiões. Desde então, tinha se tornado mais crítico de Ngotho. Ngotho, como resultado, tinha diminuído em estatura, frequentemente assumindo um segundo lugar na defensiva quando falava com seus filhos e os amigos deles. Por meses ele tinha permanecido naquela posição, com frequência se submetendo ao seu filho sem pestanejar. E então Boro pensou que podia fazer o velho se submeter a sua vontade. Mas Ngotho resistiu determinado. Ele não faria o juramento Mau Mau pelas mãos ou seguindo as instruções do filho. Houve uma discussão amarga e Boro ficou sem voltar para casa por um bom tempo.

## CAPÍTULO NOVE

Todos sabiam que Jomo ganharia. Deus não abandonaria o seu povo. Os filhos de Israel precisam ganhar. Muitas pessoas colocaram todas as suas esperanças nessa possível vitória. Se ele perdesse, então todos os negros do Quênia perderiam. Alguns dos advogados dele tinham até vindo da Inglaterra.

Muita chuva caiu em Kipanga e no entorno na véspera do dia do julgamento. As pessoas estavam felizes em toda a região. A chuva era um bom presságio. Negros estavam sendo julgados. O espírito dos povos negros de Demi e Mathati estava em julgamento. Seria vitorioso? Era a crescente incerteza da resposta que fazia as pessoas terem medo e assegurar de forma cada vez mais agressiva que a vitória certamente aconteceria.

Na escola uma pequena discussão se seguiu. Foi iniciada por Karanja. Ele veio de Ndeiya ao lado da região Maassai. Disse:

— Jomo vai vencer. Os europeus têm medo dele.

— Não. Ele não pode vencer. Meu pai que disse ontem à noite.

— Seu pai é vigia de patrimônio. — outro menino retrucou. E os dois começaram a discutir. Outra discussão começou em outro lugar.

— Os vigias de patrimônio e seus senhores brancos... São tão maus quanto os Mau Mau.

— Não. Os Mau Mau não são maus. Os meninos da liberdade estão lutando contra os colonizadores brancos. É ruim alguém lutar por sua própria terra? Me diga.

— Mas eles cortam as gargantas dos homens negros.

— Aqueles que são mortos são traidores? Os negros capangas dos colonos brancos.

— O que é Mau Mau? — Njoroge perguntou. Ele não sabia o que era e sua curiosidade foi maior do que seu medo de ser visto como ignorante.

Karanja, que tinha recém se juntado ao grupo, disse:

— É um *kiama*<sup>196</sup> secreto. Você faz um juramento<sup>197</sup> e se torna um membro. O *kiama* tem seus próprios soldados que lutam por sua terra. Kimathi é o líder.

— Não é o Jomo? — um menino franzino com um olho ruim perguntou.

— Não sei, — Karanja continuou. Mas o pai disse que Kimathi é o líder do Exército da Liberdade e Jomo é o líder do Sindicato Africano do Quênia.<sup>198</sup> Eu gosto do Sindicato e tenho medo dos Mau Mau.

— Mas eles não são a mesma coisa? Lutam pela liberdade dos negros.

Isso foi dito por um menino alto, mas franzino. E então, com um olhar distante, disse:

— Eu gostaria de lutar na floresta.

Todos os olhos se voltaram para ele. Parecia que tinha dito algo profundo. Ou tinha posto em palavras o que a maioria sentia. Um ar solene pairou sobre todo o grupo. Então um outro menino quebrou o silêncio dizendo:

---

<sup>196</sup> N. T.: no original, *kiama*, em suaíle, significa “grupo”.

<sup>197</sup> N.T.: a imprensa ocidental tratava a rebelião Mau Mau, que era contra o regime europeu de governo e uso das terras quenianas, como uma guerrilha, e associava o movimento a conspirações socialistas, classificando-a como uma sociedade ritualística primitiva, inspirada em superstições.

<sup>198</sup> No original: K.A.U., ou Kenyan African Union.

— Eu também gostaria de lutar. Adoraria carregar uma arma grande como o meu pai costumava fazer na Grande Guerra quando ele lutou pelos britânicos. Agora eu estaria lutando pelos negros —

— Hurrah e vitória para os negros!

— Hurrah e vitória para Jomo —

— Choveu ontem à noite.

O sino soou, e o grupo se dispersou. Todos correram de volta para suas aulas da noite.

Naquela noite Njoroge soube que Jomo tinha perdido. Seu ânimo caiu e ele sentiu algo esquisito na boca do estômago. Não sabia o que pensar.

— Mas estava tudo combinado. — Kori explicou. Todos se reuniram na cabana de Njeri, agora juntos apenas para se confortarem. De manhã as pessoas não diriam mais *kwaheri*<sup>199</sup> na despedida por puro medo de se darem conta do significado implícito na palavra. Poderia significar “Adeus, adeus.” Ngotho mesmo temia por sua família porque Jacobo que tinha agora se tornado o homem mais poderoso na região não tinha lhe perdoado. Ele sabia que cedo ou tarde o Chefe retaliaria. Talvez estivesse aguardando sua hora. Para o que ele vivia agora? Seus dias estavam exaustivos. Não podia mais contar com a espera. O cumprimento da profecia parecia ser impossível. Talvez ele tivesse se enganado ao entrar em greve. Porque agora tinha perdido todo o contato com sua terra ancestral. A comunhão com os espíritos que se foram antes dela tinha lhe dado vitalidade. Mas o que ele podia ter feito? Precisou entrar em greve. Não queria mais ser acusado por um filho seu porque quando um homem era acusado pelos olhos de seu filho, que tinha ido à guerra e testemunhado a morte de um irmão, ele se sentia culpado.

---

<sup>199</sup> N.T.: *Kwaheri* é um cumprimento de despedida na língua suaíl, feita de junção de *kwa heri*: *with luck* — com sorte ou boa sorte.

Mas Ngotho sempre quis ser gentil com Boro porque sabia que o filho devia ter sido testado até os limites na guerra. *Aquilo* que o tinha impelido a brigar com Jacobo certamente não tinha lógica. Mas tinha alienado Boro ainda mais. Ngotho com frequência se perguntava se ele tinha feito o melhor por seus filhos. Se ele e sua geração tinham falhado, estava pronto para pagar por isso... Mas o que quer que Ngotho estivesse preparado para fazer para se redimir aos olhos de seus filhos, não seria por ordem de um filho seu que faria o juramento. Não que ele se opusesse a isso em princípio. Afinal, fazer um juramento como forma de subjugar uma pessoa a uma promessa era uma característica comum na vida tribal. Mas de um filho! Isso teria violado sua condição de pai. Um movimento nessa direção podia apenas vir dele, o chefe da família. Não de um filho; nem mesmo se ele tivesse ido a muitos lugares e visto muitas coisas. Isso não lhe dava o direito de reverter o costume e a tradição que ele e os de sua geração representavam. E mesmo assim ele sentia a perda das terras ainda mais profundamente do que Boro, porque para ele era uma perda espiritual. Quando um homem era cortado das terras de seus ancestrais onde ele ofereceria sacrifícios a seu Criador? Como podia entrar em contato com os fundadores da tribo, Gikuyuy e Mumbi? O que Boro sabia de juramentos, rituais antigos e os espíritos de seus ancestrais? Ainda assim, o estranhamento cortou fundo na vida de Ngotho, aos poucos sugando suas energias.

Para ele, também, Jomo tinha sido esperança. Ngotho tinha pensado que era Jomo quem iria expulsar os homens brancos. Para ele, Jomo representava costume e tradição purificada pela graça de aprender e por ser viajado. Mas agora ele estava derrotado. As coisas tinham claramente ido contra ele em sua idade avançada; Jacobo, um chefe, e Howlands, um Oficial de Distrito. E agora ele estava também distante de um filho, sua carne e sangue. Poderia ele colocar sua fé no mais jovem dos filhos? Mas Njoroge tinha entendido o que estava acontecendo? Mas afinal alguém tinha entendido alguma coisa?

Novamente naquela noite eles falaram em sussurros. Boro sentou-se no seu canto e parecia mais distante do que nunca.

— Era de se esperar. — Kori disse novamente.

Nyokabi disse:

— Eu sabia que ele ia perder. Eu sempre disse que todos os homens brancos são iguais. Seus advogados devem ter sido subornados.

— É mais do que isso, — disse Njeri. E apesar de ser mulher e eu não poder explicar, parece tudo claro como a noite. O homem branco faz uma lei ou uma regra. Através daquela lei ou regra ou o que quer que você queira chamar, ele tira as terras e muitas outras coisas, tudo sem que as pessoas concordem como faziam nos tempos antigos da tribo. Então um homem se levanta e se opõe à lei, que tornou legal retirar as terras. E aquele homem é levado por algumas pessoas que fizeram as leis contra as quais o homem estava lutando. Ele é julgado com base nessas regras estranhas. Agora me diga quem é esse homem que pode vencer mesmo que os anjos dos céus sejam seus advogados... quer dizer.

Njeri estava ofegante. Njoroge nunca a tinha ouvido falar por tanto tempo. E parecia ter algo mais no que tinha falado. Todos olharam para ela. Havia lágrimas em seu rosto. Boro estava agora falando. Mas era um lamento.

— ... Todos os brancos permanecem unidos. Mas os negros são muito divididos. E porque eles permanecem unidos, eles prenderam Jomo, a única esperança que tínhamos. Agora eles vão nos escravizar. Nos levaram para as suas guerras e mataram tudo o que tinha valor para nós... Njoroge se agarrava convulsivamente à cadeira. Todo o mal feito às pessoas estava concentrado na voz queixosa de Boro. Njoroge se sentiu pronto para fazer qualquer coisa para corrigir os erros. Mas por dentro estava com medo.

De repente, Boro se levantou e quase aos gritos:

— Nunca! Nunca! Os negros precisam se levantar e lutar.

Os olhos de Njoroge se dilataram. Nyokabi prendeu a respiração enquanto Njeri voltou seus olhos medrosa para a porta.

## CAPÍTULO DEZ

O escritório era um prédio retangular pequeno com teto de telhas vermelhas. Ao redor do prédio principal havia outras construções, algumas feitas de pedra e com teto de zinco. Uma pequena vila de cabanas com telhados de palha e paredes de barro caiadas de branco completava o complexo inteiro da polícia. E, ao redor da guarnição, uma cerca de arame farpado.

O Sr. Howlands sentou-se no escritório com o cotovelo esquerdo sobre a mesa e a palma da mão apoiando a cabeça. Ele segurava um lápis na mão direita, com o qual tamborilava na mesa enquanto olhava tenso pela pequena janela de vidro aberta. Ao observá-lo, podia-se pensar que estava olhando para as cabanas que compunham o complexo da polícia. A mente estava longe, na sua infância, na pequena cerca retangular do lado de fora de sua casa e nos meninos com os quais costumava brincar. As alegrias, medos, e esperanças da infância eram grandiosos a sua maneira. As pequenas disputas que tinha tido; o pai que tinha temido e reverenciado; a mãe gentil em cujos braços ele sempre encontrava consolo e conforto — todas essas memórias às vezes o assolavam, especialmente naqueles tempos sombrios. E mesmo assim essas eram as coisas que ele desejou remover de sua vida.

Levantou-se e caminhou pelo escritório, envolto em pensamentos. Agora sabia que talvez não houvesse escapatória. O presente que o via como Oficial de Distrito refletia um passado do qual tinha tentado escapar. Aquele passado o seguiu mesmo quando tentou evitar política, governo e qualquer coisa que podia lembrá-lo daquela traição. Mas seu filho tinha sido levado embora... Não foi uma boa ideia clamar por Deus porque ele, Howlands, não acreditava em Deus. Havia apenas um deus para ele — era a fazenda que tinha construído, a terra que tinha domado.

E quem eram esses Mau Mau que estavam agora reivindicando as terras, o seu deus? Ha, ha! Ele podia até rir da ideia ridícula, se não fosse pelo fato de que eles o tinham forçado a uma outra vida, uma vida que ele tinha tentado evitar. Ele foi convocado para assumir temporariamente como Oficial de Distrito. Aceitou. Mas apenas porque isso significava defender o seu deus. Se os Mau Mau tomassem para si a única coisa na qual acreditava, iriam se ver com ele! Queriam mandá-lo de volta para a Inglaterra, a terra esquecida? Estavam enganados. E quem eram os negros e os Mau Mau afinal, ele se perguntou pela milésima vez? Meros selvagens! Uma palavra bonita — selvagens. Antes nem pensava neles como selvagens ou qualquer outra coisa, simplesmente porque ele não pensava neles, exceto como parte da fazenda — como alguém pensa em um burro ou em cavalos em uma fazenda, exceto que no caso de burros e cavalos precisava-se pensar em sua comida e em um lugar para dormirem. A greve, que o fez perder Ngotho e trouxe a emergência de agora, o tinha forçado a pensar, sair de sua concha. Mas todos eles pagariam por isso! Sim, ele espremeria de cada homem a última gota até que fossem reduzidos ao nada, até que conquistasse uma vitória para seu deus. Os Mau Mau tinham se tornado tudo o que ele tinha tentado deixar de lado em sua vida. A conquista lhe daria uma satisfação espiritual, o mesmo tipo de satisfação que tinha conseguido da conquista de sua terra. Ele era como um leão, repentinamente acordado em seu covil.

Olhou para o relógio. Parecia pequeno no seu pulso. Estava esperando pelo Chefe. O Sr. Howlands desprezava Jacobo porque era um selvagem, mas iria usá-lo. A habilidade de colocar as pessoas a brigarem entre si em vez de brigarem com os homens brancos o entretinha.

Sentou-se novamente e começou a pensar sobre a casa — sua casa. Se perguntou o que faria com seu filho, Stephen. Não queria mandá-lo para aquela Inglaterra, mesmo que sua esposa insistisse diariamente para ele deixá-los ir até que tudo voltasse ao normal de novo. Se submeter a sua esposa era ouvir a voz da

Inglaterra. Não. Ele não cederia nem para os Mau Mau e nem para sua esposa. Faria tudo de acordo com sua vontade. Esse era o jeito dos colonos. Era estranho que só pensasse em sua esposa e em seu filho, Stephen. A verdade era que sua filha sequer existia para ele. Ela tinha frustrado sua vontade e desejo e partido para ser missionária. E por que queria ser missionária? Até a tentativa de explicar a posição de sua filha servia apenas para que ficasse ainda mais irritado. Ela tinha se doado completamente para Deus e Seu serviço eterno.

Houve uma batida na porta. Jacobo, de arma na mão, entrou. Ele retirou seu chapéu e o dobrou respeitosamente. Mostrou um sorriso largo que Howlands detestava. Ele o conhecia já fazia um tempo. Jacobo tinha vindo até ele à procura de conselho esporadicamente. Howlands tinha sempre dado algum enquanto falava do que tinha feito e do que faria com a terra que dominava. Howlands tinha, na verdade, ajudado Jacobo a conseguir permissão para cultivar piretro. Por sua vez, Jacobo tinha ajudado a recrutar trabalhadores e também dado conselhos sobre como fazê-los trabalhar pesado. No entanto, tudo isso tinha sido uma parte da fazenda. Agora o dever tinha jogado os dois juntos e ele podia ver Jacobo com outros olhos.

— Sente-se, Jacobo.

— Obrigado, senhor.

— Por que queria me ver?

— Bem, senhor, é uma longa história.

— Diga de uma vez.

— Sim, senhor. Como eu estava dizendo no outro dia, eu fico de olho em todos na vila. Agora esse homem Ngotho, como você sabe, é um homem mau. Um homem muito mau. Ele já fez muitos juramentos. — Parecia que Howlands não estava prestando atenção então Jacobo fez uma pausa por um instante. E então disparou:

— Você sabe, foi ele quem liderou a greve.

— Eu sei. — Howlands cortou. — O que ele fez?

— Bom, como eu estava dizendo, é uma longa história. Você sabe, esse homem tem filhos, e esses filhos estavam longe da vila há um bom tempo. Eu acho que eles estão trazendo problemas para a vila. Suspeito do Boro, o filho mais velho. Agora esse homem, senhor, foi pra guerra e eu acho, senhor, que estava ligado com a greve —

— Sim, sim! O que eles fizeram?

— Eu, bem, senhor, nada, mas veja, essas pessoas trabalham em segredo. Eu estava pensando que devemos meio que tirá-los da vila... mandar pra um dos campos de detenção<sup>200</sup>... Agora, se deixarmos eles sozinhos, vão trazer confusão, muita confusão, pra vila toda. Ficaria mais fácil ficar de olho nesse Ngotho na detenção porque como eu estava dizendo ele pode ser o verdadeiro líder dos Mau Mau.

— Certo. Apenas fique de olho nos filhos dele. Prenda-os por qualquer motivo, violação de toque de recolher, taxas, qualquer coisa.

— Sim, senhor.

— Mais alguma coisa?

— Não, senhor.

— Tudo bem. Pode ir.

— Muito obrigado, senhor, muito obrigado. Eu acredito que esse Mau Mau será derrotado.

---

<sup>200</sup> Durante o período de emergência (1952-1963), os campos de detenção (chamados de vilas) surgiram com o intuito (oficial) de civilizar muito mais do que punir os quicuo que participaram da rebelião Mau Mau. Muitos dos registros acerca desses campos foram destruídos em uma grande fogueira às vésperas da retirada dos britânicos do Quênia em 1963. Acredita-se que cerca de 1,5 milhão de pessoas (praticamente a população quicuo inteira), entre homens, mulheres e crianças, foram detidas. Para um mapa da localização desses campos, vide capítulo 4 dessa tese (ELKINS, 2014).

Howlands não respondeu.

— Adeus, senhor.

— Tudo bem. — Howlands mal respondeu como que indicando que o Chefe deveria sair.

O Sr. Howlands o viu sair. E então bateu a porta e se posicionou ao lado da pequena janela. Não havia se esquecido de Ngotho.

Ngotho e sua família sentaram-se na cabana de Nyokabi. Nesses dias as pessoas se reuniam até mais tarde apenas com os familiares. Dois estavam faltando. Kamau estava no mercado africano. Ele preferia ficar e até mesmo dormir lá. Sentia-se mais seguro dessa forma. Boro não estava. Provavelmente chegaria tarde. Todos se sentaram no escuro. Luzes tiveram que ser ligadas cedo. E eles conversavam aos sussurros, apesar de não falarem muito. Tinham pouco a dizer exceto comentários irrelevantes e piadas sem graça. Sabiam que a noite escura seria longa. Boro e Kori deixaram suas camas na cabana de Njeri. A cabana ficava a apenas alguns metros da cabana de Nyokabi. Njeri e Kori esperavam por Boro, mas como ele não veio, se levantaram para sair. Talvez Boro chegasse mais tarde da noite ou fosse dormir onde quer que estivesse. Quem se atreveria a ir para casa numa noite daquelas, com toque de recolher para todos entrarem às 6h em ponto? Saíram. Nem “boa noite” disseram. Os outros ficaram. De repente, um grito cortou a noite —

— *Halt!*<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> N.T.: a opção por não traduzir esse termo se justifica pelo fato de que o termo em língua inglesa é usado com tom de autoridade.

Njoroge tremeu. Ele não voltaria para a porta onde seu pai e sua mãe estavam olhando para o que estava acontecendo no lado de fora. Ficou grudado no banco. Seu pai voltou e sentou-se pesadamente no banco que tinha rapidamente deixado quando ouviu a ordem de Njeri, sua esposa, e Kori, seu filho, para parar. Nyokabi entrou mais tarde. Ela acendeu a lanterna e ao ver o rosto de Ngotho a desligou. O silêncio reinava.

— Levaram eles. — Nyokabi soluçou. Njoroge sentiu como se formas escuras invisíveis estivessem dentro da cabana.

Por fim, Ngotho disse:

— *Sim...* — Sua voz estava trêmula. Parecia que ia chorar, mas a humilhação e a dor que sentiu tiveram um efeito impressionante. Ele ainda era um *homem*, já que tinha visto sua esposa e filho serem levados por terem quebrado o toque de recolher sem emitir um protesto? Isso era covardia? Era sim, e do pior tipo. Se levantou e correu para a porta como louco. Era muito tarde. Voltou para o seu banco, um homem derrotado, um homem que se amaldiçoava por ter perdido sua macheza. Agora sabia que ter esperado fora uma forma de covardia, protelou a ação. E agora, manso, disse:

— Sei que foi o Jacobo.

Novamente Njoroge se segurou no banco para se manter firme. Foi a primeira vez que um membro de sua família tinha sido apanhado pelas novas leis, apesar de Boro, Kori e Kamau terem sempre escapado por pouco, especialmente durante as operações policiais. O que estava acontecendo agora com seu pai e o que aconteceria com Kori e Njeri?

— Jacobo quer me arruinar. Ele quer destruir essa casa. Ele vai.

Era uma espécie de lamento desafiador e muito pior do que um acesso de raiva violento.

Naquele momento, Boro entrou. Novamente o silêncio reinou até que Boro o quebrou perguntando o que estava errado.

— Levaram sua mãe e seu irmão embora. — Ngotho disse, a cabeça pendida.

— Levaram minha mãe e meu irmão embora!? — Boro repetiu lentamente.

— Sim. Toque de recolher. — Nyokabi disse. Ela olhou Boro furtivamente. Sentiu-se aliviada porque a cabana estava escura.

— Toque de recolher... toque de recolher... — E então falando em direção a Ngotho:

— E você de novo não fez nada?

Ngotho sentiu como se um alfinete tivesse sido pressionado contra sua carne. Estava pronto para aceitar tudo, menos isso.

— Escute, meu filho.

Mas Boro já tinha saído. Ngotho não tinha ninguém pra quem pudesse explicar. Por muito tempo não viam o rosto de Boro.

Infringir o toque de recolher não era um crime muito sério. Significava pagar uma multa para cada um — o mesmo valor para jovem ou idoso. Mas nesse caso, quando o dinheiro para a multa foi pago, apenas Njeri foi solta. Kori foi levado para um campo de detenção, sem julgamento. A profecia de Ngotho estava se materializando. Mas lá no posto da guarda, o Chefe estava desapontado porque o homem que ele queria não foi preso. Mesmo assim, não perdeu a esperança.

Certo dia Njoroge foi para a escola cedo. Ele sabia que alguma coisa tinha acontecido com Ngotho que não olhava mais ninguém nos olhos; nem mesmo suas esposas. Njoroge tinha certeza de que se alguma criança batesse em Ngotho, ele não revidaria. Não era mais o homem cujas habilidades para manter sua casa unida tinham ressoado de um canto a outro. Mas Njoroge ainda acreditava nele e se sentia seguro quando Ngotho estava perto.

A casa de Ngotho era um lugar onde as histórias não eram mais contadas, um lugar onde os rapazes e moças da vila não mais se reuniam.

Mesmo passando por tudo isso, Njoroge ainda se apoiava em seu amor e fé nos estudos e a seu próprio papel quando a hora chegasse. E as dificuldades em casa pareciam ter aguçado o seu apetite. Apenas a educação poderia trazer algo de bom dos escombros. Ele se aplicou ainda mais em estudar. Um dia usaria todo o seu saber para lutar com o homem branco, porque ele continuaria o trabalho que seu pai tinha começado. Quando pensava nesses momentos, ele se via como um possível salvador de todo esse país de Deus. Ele só precisava aprender. E que chegasse a hora em que ele...

Quando Njoroge chegou à escola, encontrou os outros meninos muito empolgados. Uma pequena multidão deles havia se reunido ao redor do muro da igreja. Estavam lendo uma carta para o diretor, fixada na parede. Todo menino que chegava correndo e gritando saía da multidão quieto com a expressão mudada. Njoroge abriu caminho. Leu a carta. Sua visão falhou por um momento. O medo que tinha tomado todo o grupo o atacou também. Por um tempo houve tensão no ar.

Um dos meninos disse:

— Eles fizeram o mesmo em Nyeri.

— E Fort Hall.

Sim. Não devo mais voltar para essa escola.

O diretor chegou. Mostraram a carta a ele. De início ele sorriu despreocupado e de forma tranquilizadora para os meninos. Mas à medida que lia a carta seus lábios caíam. Cauteloso, ele puxou uma faca e retirou o papel, segurando pelas bordas. Suas mãos o traíram.

— Algum de vocês a tocou?

— Ninguém, senhor. — o representante dos meninos disse.

— Quem foi que chegou aqui primeiro?

— Fui eu, senhor. — um menininho saiu da multidão.

— Você encontrou a carta aqui?

— Não, senhor. Eu nem olhei. Foi o Kamau quem viu.

— Kamau, você chegou depois do Njuguna?

— Sim, senhor. Sabe, senhor, eu estava indo colocar minha *panga*<sup>202</sup> contra a parede. Daí olhei pra cima. Vi a carta. Primeiro eu não —

— Tudo bem, Kamau. Njuguna, você encontrou alguém no caminho pra escola?

— Não, senhor.

A pergunta na cabeça da maioria dos meninos era: Como Kimathi tinha chegado até a escola deles? E naquele dia havia um ar de seriedade pouco comum na escola.

À noite, Njoroge contou sobre o incidente para a mãe.

— A carta dizia que a cabeça do diretor mais a cabeça de quarenta crianças vão ser cortadas se a escola não fechar imediatamente. Estava assinada com o nome de Kimathi.

— Meu filho, você não vai mais pra escola. Educação não é vida.

Njoroge sentiu um conforto dolorido.

— Eu achava que os Mau Mau estavam do lado dos negros.

— Sh! Sh! — Nyokabi o advertiu. Não mencione isso hoje à noite. As paredes têm ouvidos.

Mas Kamau lhe disse algo diferente.

---

<sup>202</sup> N. T.: em suaíle, uma *panga* é uma espécie de facão, utilizada tanto como instrumento de trabalho, quanto como arma. Possivelmente o aluno a utiliza para a) abrir uma picada, caminho, em direção à escola, em meio à vegetação ou b) como instrumento de trabalho para ajudar sua família após a escola. Uma alternativa que ainda não se sustenta é de defesa pessoal.

— Você é um tolo se deixar a escola. A carta pode nem ser de verdade. Além disso, você acha mesmo que vai estar mais seguro em casa? Te digo que não há segurança em lugar algum. Não há onde se esconder nessa terra nua.

Njoroge não deixou a escola.

## CAPÍTULO ONZE

As condições foram de mal a pior. Ninguém conseguia dizer quando seria preso por ignorar o toque de recolher. Não se podia mais nem atravessar o pátio de casa à noite. O fogo era apagado cedo por medo de que alguma luz atraísse a atenção de quem estivesse à espreita do lado de fora. Dizia-se que alguns soldados europeus estavam capturando pessoas à noite. Levavam para a floresta, e soltavam dizendo para elas encontrarem o caminho de suas casas. Mas quando essas pessoas se viravam de costas atiravam nelas a sangue frio, para matar. No dia seguinte, isso era divulgado como uma vitória sobre os Mau Mau.

Os meninos também viviam com medo. Não sabiam quando a escola seria atacada. Muitos deles não tinham dado atenção ao aviso da carta. Como Njoroge, eles tinham continuado a ir para a escola. Njoroge era agora um menino crescido, quase um rapaz. A força completa do caos que tinha assolado o país estava se tornando mais clara em sua mente. Todos os seus irmãos, com exceção do solitário Kamau, não estavam mais em casa. Quando a época da circuncisão chegou, foi Kamau quem pagou as custas. Foi ele quem manteve o lar unido, comprando comida, roupas e pagando as taxas da escola de Njoroge. Mas ele raramente vinha dormir em casa.

Njoroge ainda tinha um pai, um irmão e duas mães, e por isso se agarrava a sua visão de infância. Com apenas um ano restante até os exames para entrar na escola secundária, ele estudava muito com seus livros e tarefas escolares.

Njoroge não tinha encontrado Mwihaki depois que ela entrou no internato para meninas. Não foi acidente. Mesmo antes da Emergência<sup>203</sup>, ele já tentava evitá-la. Como podia se encontrar com ela se o pai dela e o seu eram inimigos em público? Ele quase sentiu a dor que ela deve ter sentido quando ouviu que seu pai tinha sido atacado. Mesmo que Njoroge não pudesse culpar seu pai, ainda assim se sentia culpado e desejava que Mwihaki tivesse sido como uma irmã para ele, muito mais do que uma filha para Jacobo. O último momento feliz dos dois, quando andaram de mãos dadas antes de ouvir sobre o que acontecera, ainda permanecia na mente de Njoroge. Isso o machucava. Durante a Emergência, o fato de que o pai dela era um chefe e líder dos guardas civis tinha feito com que sentisse ainda mais agudamente a necessidade de uma separação total. Ainda assim, por vezes ansiava por sua companhia, por suas mãos marrons e delicadas e por seus olhos limpos e inocentes.

Um certo sábado, Njoroge seguiu a longa e larga estrada para as lojas africanas onde Kamau trabalhava. Njoroge estava sozinho e queria encontrar companhia. Ele sempre admirara os músculos grandes e fortes de Kamau enquanto esse segurava a serra, ou o martelo, ou a plaina de alisar. Parecia seguro, enquanto martelava um prego ou serrava um pedaço de madeira... Njoroge com frequência se perguntava se ele próprio seria assim algum dia. Dessa vez não encontrou Kamau trabalhando. Havia uma tranquilidade inquietante sobre toda a vila.

- Tudo bem com você, irmão?
- Tudo bem! Como está em casa?
- Tudo em ordem. Por que todos estão tão sérios?

---

<sup>203</sup> N.T.: registrado em maiúscula apenas aqui na tradução de forma a diferenciar o termo, que se refere ao Estado de Emergência instaurado no Quênia, e não outra qualquer.

Kamau olhou para Njoroge.

— Você não ouviu, que o barbeiro e — e —? Ao todo seis foram levados de suas casas há três noites. Foram encontrados mortos na floresta.

— Mortos!?

— Sim!

— O barbeiro, morto? Mas ele cortou o meu cabelo recém — Morto?

— Coisa triste. Você conhece todos. Um deles era Nganga.

— Nganga, o dono da terra em que a gente construiu a nossa casa?

— Sim!

Njoroge lembrava-se de que as esposas de Nganga tinham ido de um posto da guarda a outro pedindo permissão para verem seu marido, que elas diziam ter sido tirado da cama por um homem branco.

— Quem matou eles, de verdade, os homens brancos?

— E quem pode dizer, nesses dias, quem mata quem?

— Nganga está morto!

— Sim. E o barbeiro.

Era quase ridículo pensar que não se veria mais nenhum dos seis homens novamente. Quatro deles eram alguns dos mais ricos e influentes em toda a região. Njoroge se perguntava se eles eram Mau Mau. Só isso explicaria por que os homens do governo mataram todos a sangue-frio. Sua casa seria a próxima? Diziam que Boro tinha ido para a floresta. Njoroge estremeceu com o pensamento.

Dois dias mais tarde. Ele estava a caminho de casa vindo do mercado. Atravessou o campo porque não queria seguir a estrada asfaltada. A morte dos seis homens tinha criado uma certa quietude carregada na vila. Apesar das várias deportações da vila e algumas mortes, este foi o primeiro grande golpe direto dos Mau Mau ou do *Serikali* à comunidade da vila. Njoroge podia agora se lembrar do

carpinteiro, a quem detestara na infância e que os havia amistosamente ajudado com seus problemas, com mais afeição do que quando o carpinteiro estava vivo.

— Njoroge! — Ele não ouviu, e teria ido embora se ela não tivesse vindo em sua direção. Mwihaki estava alta, magra, com pequenos peitos pontudos. Seus olhos escuros e suaves pareciam ardentes, vivos. Os traços de seu rosto estavam agora bem definidos enquanto a massa brilhante de cabelos negros estava arrumada de uma forma peculiar, estranha na vila. Isso logo fez Njoroge se lembrar de Lucia, a irmã de Mwihaki, que estava casada e tinha dois filhos. Ele mesmo estava alto agora com traços endurecidos e rudes, que faziam com que parecesse adulto, mais velho do que realmente era. Sempre teve um certo ar reservado, cálido, que o tornava mais atraente e misterioso. Primeiro, ele ficou em choque com a sensação prazerosa e mais tarde envergonhado pelo auto controle e pela segurança dessa garota. Como ela podia ser filha de Jacobo?

— Desculpe. Não vi você. Você mudou tanto.

Essa foi a forma como, hesitante, ele se desculpou depois dos cumprimentos usuais.

— Mudei? Você também mudou. — A voz dela continuava suave. — Semana passada quando passei perto da sua casa eu não vi você.

Novamente ele se sentiu envergonhado. Enquanto ele evitara a todo custo encontrá-la, ela havia por fim tomado a atitude de procurá-lo.

— Faz muito tempo desde que nos vimos pela última vez, — ele disse.

— Sim. E muita coisa aconteceu nesse tempo — muito mais do que eu e você podíamos ter sonhado.

— Muita coisa aconteceu... — ele ecoou as palavras ela. E então perguntou:

— Como está o internato?

— Bem. Lá é como se a gente estivesse em um claustro.

— E o país?

— Vai mal. Como aqui.

Ele pensou em mudar de assunto.

— Bem, espero que você se divirta nas férias, — ele disse, se preparando para ir.

— Preciso ir agora. Não quero que você se atrase.

Ela não respondeu. Njoroge olhou para a moça.

— Estou tão sozinha aqui, — ela disse por fim, com uma voz franca, magoada, quase infantil.

— Todos me evitam.

O coração dele bateu tum-tum. Sua noção de cavalheirismo o fez dizer:

— Vamos nos encontrar no domingo.

— Onde?

Pensou em um lugar adequado.

— Na igreja. — Era onde todos iam nesses tempos tumultuados.

— Não! Vamos até lá juntos. Seria como nos velhos tempos.

Ele não resistiu à sugestão.

— Tudo bem. Vou esperar por você perto da minha casa. Depois que você chegar, iremos juntos. Minha casa é no caminho.

— Vá em paz.

— Vá em paz.

Njoroge sentiu uma certa consciência agitando seu interior. E ainda assim, enquanto ia para casa, ele se culpava por ter aceitado o combinado.

Quase se virou para chamá-la de volta e cancelar tudo.

Njoroge vestiu sua melhor roupa, uma camisa de *nylon* barata e uma bermuda cáqui, limpa e bem passada. Com meias da cor cáqui e sapatos marrons feitos na fábrica próxima de sua vila natal, ele estava bem ajeitado. Mas agora que

tinha dormido e a excitação de encontrar Mwihaki tinha passado, ele estava com medo. Continuou se dizendo: “Sou um bobo. Sou um bobo.” Mas a voz dela, suave e clara, soava atraente. *Estou tão sozinha aqui.* Quem diria, por sua aparência, que Mwihaki se sentia sozinha ou que teria problemas? Ele se preparou cedo e foi fazer uma caminhada próximo a sua casa. E então ela chegou. A blusa branca, com decote cavado, e a saia marrom clara com pregas fizeram com que ele se sentisse envergonhado de suas roupas. Caminharam em silêncio. Apenas quando ela falava tinha certa excitação reprimida na voz.

Fazia tempo que ela conhecia Njoroge. A lembrança das horas que passaram juntos na escola ainda estava fresca em sua mente. Mwihaki não era de esquecer uma pequena gentileza, mesmo que feita há muito tempo, na sua infância. A consolação tola que esse menino tinha tentado lhe dar tão cedo na vida deixou uma marca indelével nela. Novamente, Njoroge era diferente dos outros meninos. Ele tinha sempre exercido um fascínio nela, lhe dava paz e segurança. Muito já tinha acontecido entre suas duas famílias. Ela sabia que seu pai, pelo menos, odiava Ngotho. Ele nem tentava esconder o fato. Seu ódio explícito, ela sabia, tinha começado com a humilhação pública que Ngotho fez Jacobo passar. Mwihaki não sabia distinguir o que estava certo ou errado no incidente. No geral, ela sabia que seu pai devia estar certo e que Ngotho tinha agido errado em relação ao seu benfeitor. Mas ela via isso como apenas um assunto de Jacobo-com-Ngotho, e que não tinha nada a ver com sua relação com Njoroge. Seu mundo e o de Njoroge ficava em algum lugar longe desses preconceitos triviais, ódios e diferenças de classe. Ela achava que Njoroge tinha um pensamento parecido sobre essas coisas e, portanto, não imaginava que os muitos anos de separação entre os dois não tinham sido uma coincidência. O Estado de Emergência não tinha significado muito para ela. No entanto, enquanto os anos passavam e ela ouvia histórias sobre os Mau Mau e sobre como eles podiam reduzir seus oponentes a pedacinhos com suas *pangas*, começou a ficar com medo. Ela ouviu que Boro,

irmão de Njoroge, tinha ido para a floresta, mas não conseguia acreditar que era verdade. Para ela, os Mau Mau eram pessoas que não pertenciam ao vilarejo e certamente não estavam no seu círculo de conhecidos.

O velho pastor estava no púlpito. Ele falou da calamidade que tinha se abatido sobre o povo quicuio, uma tribo que há muito tempo tinha caminhado com Deus, uma tribo escolhida por Deus e a quem Ele tinha dado uma terra linda. E, no entanto, agora o sangue corria livremente por ela, cobrindo-a de pecado vermelho, profundo. Ele falou dos jovens e das jovens que nunca mais seriam vistos. Seu rosto estava sombrio enquanto falava dos muitos que estavam morrendo nos campos de detenção. Por que isso acontecia? Era porque as pessoas tinham desobedecido o Criador, Aquele que havia concedido a Vida. Os filhos de Israel tinham se recusado a dar ouvidos à voz de Jeová. Seriam destruídos no deserto onde teriam que vagar por quarenta anos.

— Meu povo, o que devemos fazer para escapar da grande praga que se aproxima? Devemos nos voltar para Deus. Devemos nos ajoelhar e contemplar Aquele que está pregado na cruz. Então todas as nossas feridas serão curadas de uma vez. Seremos limpos pelo sangue do cordeiro. Meu povo, o que está escrito nas Sagradas Escrituras é o que lhes direi agora...

— Rezemos...

Todos se ajoelharam e rezaram pela terra. Alguns choravam por aqueles que não mais veriam.

Um homem baixo se dirigiu ao púlpito. Njoroge olhou para ele atentamente. Seu rosto parecia familiar. O homem começou a falar. E então Njoroge se lembrou. Esse era o professor sabido que eles costumavam chamar de U-u. Não tinha mais bigode. Professor Isaka tinha ido para Nyeri no ano em que Njoroge terminou o primeiro ano. Desde então, Njoroge não mais ouviu falar dele. Isaka agora parecia quase sagrado. Era isso o que ser um evangelizador queria dizer.

— Leitura do Evangelho segundo São Mateus, Capítulo 24, e iniciem a leitura no versículo 4.

Houve um farfalhar de folhas.

— Vamos começar a ler...

— “Respondeu-lhes Jesus: “Cuidai que ninguém vos seduza. Muitos virão em meu nome dizendo: Sou eu o Cristo. E seduzirão a muitos. Ouvireis falar de guerras e de rumores de guerra. Atenção: que isso não vos perturbe, porque é preciso que isso aconteça. Mas ainda não será o fim. Levantar-se-á nação contra nação, reino contra reino, e haverá fome, peste e grandes desgraças em diversos lugares. Tudo isso será apenas o início das dores. Então sereis entregues aos tormentos, matar-vos-ão e sereis por minha causa objeto de ódio para todas as nações. Muitos sucumbirão, trair-se-ão mutuamente e mutuamente se odiarão. Levantar-se-ão muitos falsos profetas e seduzirão a muitos. E, ante o progresso crescente da iniquidade, a caridade de muitos se esfriará. *Entretanto, aquele que perseverar até o fim será salvo...*”

Ele continuou lendo. Mas quando chegou ao versículo 33, parou e olhou fixamente para todas as pessoas na igreja. E então levantou sua voz e continuou:

— “Em verdade vos declaro: Não passará esta geração antes que tudo isso aconteça.”<sup>204</sup>

Era como se as trevas também tivessem se abatido dentro do prédio e não houvesse alguém a iluminar o caminho.

---

<sup>204</sup> N.T.: O trecho foi retirado da BÍBLIA SAGRADA. 48ª ed. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. Edição Claretiana. São Paulo: Editora Ave Maria, 1985.

Eles seguiram em silêncio. Já era tarde porque o culto tinha demorado muitas horas. Foi Mwihaki que rapidamente sussurrou:

— Vamos pela estrada velha.

Njoroge concordou. A estrada velha era aquela que costumavam seguir quando voltavam da escola.

— Você acha que o que ele disse é verdade?

— O que? Ele disse muitas coisas.

— Que Jesus virá logo.

Njoroge começou. Ele também estava pensando sobre o que o seu antigo professor previra sobre o mundo. Ficara impressionado porque tudo parecia tão real. Guerras, doenças, peste, insegurança, traição, desintegração da família — Njoroge tinha visto tudo isso. Ah, sim, ele estava inclinado a concordar com seu professor. Mas não gostou da voz dele gritando, histericamente:

— “Arrependam-se. Porque o Reino de Deus está próximo.”

— O país foi realmente reduzido a isso? Será que o Advento verá a destruição de toda a vida neste mundo?

— Não sei. — ele disse por fim.

— Santo Deus... — ela murmurou para si.

Chegaram perto da casa. Ela disse:

— Vamos entrar.

Njoroge protestou. Seu rosto escureceu. Discretamente, quase de forma inaudível, ela disse:

— Eu sei. É porque meu pai é chefe.

— Por favor — Ele sabia que fora derrotado. Ela viu o que ele tinha no coração. Entraram. A casa de Jacobo não era mais tão grandiosa como antes. Há muito tempo quando Njoroge e as outras crianças da colina costumavam trabalhar para Jacobo colhendo folhas de piretro, ele sempre sentira um peso no estômago toda vez que chegava perto da casa. Não gostava de olhar para ela por muito

tempo porque sempre temera que Jacobo ou Juliana saíam da casa apenas para vê-lo olhando para a construção europeia. Mas mesmo agora o lugar era bastante notável. Njoroge esperava que Jacobo não estivesse lá. O Chefe raramente era visto. E quando alguém o via se aproximando da casa, sabia automaticamente que algo estava errado. O nome do Chefe estava se tornando um terror na região. Njoroge se lembrou de como certa vez viu três mulheres se jogarem para o meio de alguns arbustos no caminho de volta do mercado. Njoroge tinha se perguntado o porquê. Mas ao olhar para frente ele viu o Chefe. E também ficou com medo, mas era muito tarde para desaparecer.

Quando Mwihaki entrou na cozinha ele permaneceu de pé e olhou para as fotografias que estavam penduradas nas paredes do cômodo. Havia fotos de Lúcia quando criança, como professora, e duas fotos tiradas em seu casamento. Havia fotos de seu irmão, John, que tinha ido para além-mar. Onde estava Mwihaki? Ele desejava ver como ela seria em uma fotografia. Então ouviu passos na porta. Njoroge se virou. Jacobo, sua esposa, Juliana, e três guardas com rifles estavam entrando na casa. Njoroge, ainda olhando para eles, caminhou para sua cadeira e sentou-se na beirada com a mão esquerda no assento enquanto com a mão direita brincava com um botão da bermuda.

— Como vai a escola? — Jacobo perguntou, depois que ele e seus guardas encontraram onde se sentar. Juliana entrou na cozinha. Jacobo parecia cansado. Não era mais o orgulhoso fazendeiro de outrora.

— Bem.

— Em qual turma você está agora?

— Padrão VIII. Estou fazendo K.A.P.E. (Exame Preliminar Africano no Quênia)<sup>205</sup> esse ano.

— E depois vai para o Ensino Médio?

— Sim, se eu passar.

Naquela hora Njoroge se sentiu corajoso e endireitou-se na cadeira. O rosto de Jacobo estava um pouco enrugado. Houve uma mudança enquanto dizia:

— Espero que se saia bem. São aqueles como você que precisam trabalhar duro e reconstruir o país.

Njoroge sentiu algo pular dentro de si. Ele se viu reconstruindo o país inteiro. Por um momento chegou a brilhar com a possibilidade...

Olhou para os guardas com o canto do olho. E os viu olhando para ele. As camisas vermelhas o lembraram do barbeiro morto.

Eles foram para uma colina. Era próxima da casa deles. Ela se deitou na grama sobre o seu lado esquerdo e olhou para ele. Ele se sentou ereto e olhou para a planície abaixo. A planície normalmente estaria cheia de água, especialmente durante a estação das chuvas. Agora estava seca. Mwihaki brincava com o botão do bolso de trás da bermuda dele. Logo se sentou ereta e também olhou para a planície.

---

<sup>205</sup> N. T.: K.A.P.E. é o acróstico de Kenya African Preliminary Examination, um teste que era realizado no final do ensino fundamental para verificar quais alunos seguiriam para o ensino médio. Desde 1985, o sistema educacional compreende 8 anos de educação primária, 4 de educação secundária e 4 de ensino superior. A passagem de um nível para o outro se dá através de exames nacionais. O KCPE (Kenya Certificate of Primary Education) — Certificado de Educação Primária do Quênia e o KCSE (Kenya Certificate of Secondary Education) — Certificado de Educação Secundária do Quênia. Inglês e línguas maternas são usadas nos três primeiros anos de educação. A partir do quarto ano, o inglês passa a ser a única língua utilizada para instrução. (RODRIGUES, 2011b).

Ela disse:

— Tive medo.

— Você não devia ter medo. — Njoroge disse.

— Mas tive — quando o professor disse que o mundo vai terminar logo.

Njoroge virou-se para ela e a olhou por um instante. Tentou sorrir de maneira tolerante, mas falhou. Seu rosto permaneceu contraído em pequenos vincos como se ele estivesse se lembrando de algo.

— É muito difícil imaginar tudo destruído — quer dizer, achatado, até o chão como essa planície. Você imagina que o sangue e os ossos de todos, brancos ou negros, meus ou seus, todos...

— Pare! — Ela fechou seus olhos como se não quisesse enfrentar a vista de um lago de sangue e uma planície de ossos.

— Vejo que está com medo — ele disse, novamente tentando sorrir de maneira tolerante. Ele realmente se sentia corajoso porque ela estava com medo, e ela era mulher, apenas uma mulher.

— Veja, — ela disse depois de ter se recuperado. Me assustou pensar que posso ir dormir uma noite e acordar e descobrir que tudo se foi — tudo destruído.

— Mas você também ia ser destruída, então não vai ver nada.

— Não ria.

— Não estou rindo.

Era verdade porque ele também estava pensando na possibilidade do que ela tinha dito. E se todas as pessoas fossem destruídas e ele ficasse sozinho? O que podia fazer com seus conhecimentos, aqueles que esperava usar para resgatar seu país da ruína? E então pensou: E se apenas a sua família fosse destruída? Sentiu calafrios no estômago. Rapidamente perguntou:

— Você volta quando?

— Semana que vem.

— Já? — Ela não ouviu.

— Njoroge, você acha que tudo isso foi na verdade profetizado por Isaías e todos os outros profetas?

— Está na Bíblia.

— Porque eu estava pensando que se Jesus sabia, realmente sabia, sobre tudo isso no nosso país, Ele podia ter parado tudo. Você não acha?

Njoroge acreditava na justiça de Deus. Achava que tudo terminaria bem. E sentiu-se um pouco embevecido ao imaginar que Deus podia tê-lo escolhido para ser o instrumento de Seu Serviço Divino. Então, apenas disse:

— Deus trabalha de maneira misteriosa.

— Você sabe que o que realmente me preocupa é isso. É o meu pai. Ele era meigo e gentil, especialmente comigo. Me aborrecia às vezes, claro, mas nada sério. Sempre me defendia quando minha mãe me repreendia. Eu gostava do sorriso dele e pensava que meu marido teria que ter dentes como os dele... — Ela parou e pensou por um momento. Então, olhou para baixo como se estivesse intrigada com alguma coisa.

— Mas agora ele está incomunicável. A arma e a pistola que carrega fazem dele um estranho para mim. Ah, se pelo menos eu fosse maior e mais forte, podia fazer alguma coisa... Talvez você não acredite em mim, mas —

— É igual, em todo lugar. — ele disse de forma irrelevante.

— Tudo mudaria. As pessoas precisam apenas acreditar e confiar em Deus. — Ela continuou, sem perceber que ele não estava acompanhando.

— Odeio pensar que ele pode ter matado algum homem porque à noite ele acorda e diz que ouviu pessoas falando da morte dele. E as pessoas que você conhece estão sempre me evitando, mesmo as meninas da minha idade. É, ah... —

Ela caiu em prantos. Njoroge ficou horrorizado ao ver as lágrimas de uma menina. Todas as meninas são assim, ele pensou. E mesmo assim não acreditava que essa seria a reação de Mwihaki. Ele arrancou uma folha de grama e a mastigou. E Mwihaki pegou o lenço dele e enxugou os olhos. Njoroge olhou para o

outro lado. A planície abaixo estava quieta, grande. Por um tempo Njoroge esqueceu-se de Mwhaki; estava perdido em especulações sobre seu papel vital no país. Ele se lembrava de Davi resgatando uma nação inteira da maldição de Golias.

— Você deve me achar uma garota boba e fraca, mas, sabe, eu acho que as pessoas pecaram.

Ele sentiu como quando o velho pastor falava sobre pecado. Se os quicuios pecaram, então ele podia ser mandado para eles por Deus. Ele se lembrava de Samuel e muitos outros profetas. Mas disse:

— É possível que uma nação inteira tenha pecado?

— Um homem peca, Deus pune todos.

Ele pensou, ela estava certa. Deus havia feito isso com frequência com os filhos de Israel. Mas Ele sempre enviou alguém para salvá-los.

— ... e o pecado pode ser cometido por qualquer um, você ou eu...

Ele se assustou com essa visão. Por vezes já tinha se sentido assim. Por exemplo, no dia em que sua mãe discutiu com o seu pai. Se sentiu culpado como se a responsabilidade fosse sua. Afastou o pensamento e olhando para Mwhaki disse com firmeza:

— A paz voltará a esta terra! — Seu trabalho de confortar as pessoas tinha começado.

— Ah, Njoroge, você realmente acha isso? — Ela perguntou, rastejando para o seu lado como se ele fosse o próprio conforto.

— Sim. O nascer do sol sempre vem depois de uma noite escura. Dormimos sabendo e confiando que o sol vai se levantar amanhã. — Ele gostava dessa ideia. Mas ficou um tanto aborrecido quando ela, rindo, disse:

— Amanhã. O amanhã nunca vem. Prefiro pensar no hoje.

Mas seus olhos dilataram como os de uma criança quando ela olhou esperançosa para ele. Uma ideia lhe veio à mente. Ela segurou Njoroge pelo pescoço e o balançou empolgada.

— O que foi? — perguntou Njoroge assustado.

— Uma coisa. E se a gente sair daqui e só voltar quando a noite escura acabar... —

— Mas...

— Eu podia ser uma boa irmã para você e podia cozinhar comida boa e...

— Espere um minuto.

— É uma boa ideia, não?

Njoroge estava bem sério. Ele viu sua visão destruída por um plano desses. E o que Deus pensaria se ele abandonasse sua missão dessa maneira?

— Não. Não. Como é que a gente pode deixar nossos pais sozinhos?

— A gente podia...

— E, me diga, pra onde a gente vai e o que vai comer?

Ela parecia desapontada, mas logo riu. E disse:

— Não fique tão sério. Eu estava só brincando.

Njoroge estava desconcertado e sentiu uma leve irritação em relação à garota. Nunca conseguira entendê-la. Mas também tentou rir e disse:

— Claro, eu sei.

Ela achou que ele estivesse irritado e o acalmou:

— Mas podemos continuar amigos e sempre confiar um no outro.

— Nós *somos* amigos. — ele disse.

— Mas você nunca vem me ver quando —

Rapidamente ele tomou consciência das diferenças entre os dois.

— Nós não nos vemos.

— Quando eu voltar, você não vai me deixar sozinha? — ela perguntou, novamente com os olhos dilatados. Estava sentada ao lado dele. Tocou a gola da

camisa e com um piparote afastou um inseto que estava caminhando nela. Ele a olhou de maneira fraterna. Esqueceu as diferenças rapidamente. Para ele, ela era uma garota que podia facilmente ser sua irmã.

Ele disse:

— Quando você voltar, irei lhe procurar.

— Promete?

— Claro.

Se levantaram ao mesmo tempo de forma a não serem pegos pela escuridão. Um pássaro piou. E então outro. E os dois, um menino e uma menina, seguiram adiante, cada um em seu próprio mundo, por um instante esquecidos da escuridão maior que cobria o país inteiro.

## CAPÍTULO DOZE

O Sr. Howlands sentiu certo prazer gratificante. A máquina que ele tinha colocado em movimento estava funcionando. Os negros estavam se destruindo uns aos outros. E se destruiriam até o fim. E o que lhe importava se os negros da floresta destruíssem uma vila inteira? O que realmente importava exceto pelo fato de que a mão de obra diminuiria? Que se destruam. Que lutem uns contra os outros. Os poucos que sobraem ficarão satisfeitos com as terras que os brancos deixaram para eles. Sim, o Sr. Howlands estava começando a gostar do seu trabalho. No início do Estado de Emergência, quando foi chamado da fazenda, ficou bravo. Por vezes tinha desejado voltar à vida de fazendeiro. Mas à medida que os anos passavam, o desejo categórico de reduzir os negros à obediência tinha vencido, possibilitando que fizesse o seu trabalho com um detalhamento que não teria sido possível a muitos de sua idade. Ele olhou em direção do Chefe Jacobo. Um sorriso perverso iluminou seu rosto. O desejo de chutar o Chefe se sobressaía em sua mente. E o Chefe estava risonho.

— Você tem certeza de que é Boro quem lidera a gangue?

— Bem, não se pode ter certeza, mas —

— O quê?

— Esse homem, como você já deve saber, tem fama de perigoso. Eu falei isso quando conversamos antes de ele fugir. Bem, eu acho, quer dizer, há rumores de que ele provavelmente volte pra casa..., mas mesmo que não fosse o caso, Ngotho com certeza sabe onde o filho se esconde.

— Você não tem homens infiltrados pra observar e reportar os movimentos de Ngotho?

O Sr. Howlands sempre sentira que logo se altercaria com Ngotho. Ele era seu adversário. Mas o Sr. Howlands não conseguia explicar para si mesmo por que

ele sempre abdicava de seus planos de colocá-lo em uma posição subalterna, humilhante. E, no entanto, era isso que queria. Esse seria o coroamento glorioso de sua carreira antes do retorno triunfal para a vida na fazenda. Enquanto isso, resistiria a todos as jogadas de Jacobo de prender Ngotho por enquanto. Ele tinha resistido a isso tanto quanto tinha resistido às investidas da esposa de que ela e Stephen deviam voltar para a Inglaterra por uns tempos. Stephen estava agora no Ensino Médio na escola para europeus que ficava a algumas milhas de Siriana.

Jacobo demorou em responder.

— Tenho sim, senhor, mas tem mais uma coisa. Eu não queria, sabe, contar, mas há alguns dias recebi esse recado em um envelope deixado à minha porta.

O Chefe fuçou nos bolsos internos do casaco e pegou um papel escrito a mão, que entregou para o curioso Sr. Howlands.

**PARE SUAS ATIVIDADES SANGUINÁRIAS. OU IREMOS ATRÁS DA SUA CABEÇA. ESTE É NOSSO ÚLTIMO AVISO.**

— Por quê? Você recebeu mais?

— Sim — dois. Mas —

— O que fez com eles, seu idiota? — Mr. Howlands estava furioso, se levantou. Jacobo andou alguns passos para trás em direção à porta. Howlands não conseguia entender tal ignorância. Receber duas mensagens de aviso e ficar quieto! Depois de um tempo, se acalmou.

— Tudo bem, deixe esta aqui comigo. De onde você acha que elas vêm?

— De Ngotho.

— Como você sabe?

— E quem mais pode ir facilmente até a minha casa? Há alguns meses, seu filho mais novo estava na minha casa —

— Fazendo o quê?

— Bem, ele é um garoto de escola e tinha, bem, quer dizer, minha filha —

O Sr. Howlands não entendia nada. Jacobo devia estar louco.

— Tudo bem. Deixe isso comigo. Você pode ter mais guardas se quiser. Não deve sair de casa sem um guarda. Observe cada passo de Ngotho.

— Sim, senhor.

— E por falar nisso, quando o novo posto de guarda estiver pronto, é melhor que você e sua família se mudem pra lá.

— Sim, senhor.

Era uma noite quente de janeiro. Dois jovens rapazes caminhavam ao longo de uma trilha de gado estreita, descuidadamente agarrados em suas Bíblias e hinários. Atrás deles seguia um grupo de homens e mulheres, também segurando Bíblias e hinários. Estavam discutindo o poder salvador de Cristo. Ainda mais atrás havia mulheres alegremente vestidas em suas melhores roupas de domingo. Estavam cantando exultantes.

*Nitugu-u-kugoca Je-e-Jesu*

*Jesu Ga-a-tuurume Ka Ngai,*

*Jesu, Thakame yaku iithera-agia mehia*

*Ndakugo-o-ca Mwathani.*

*Nós louvamos a Jesus*

*Jesus, o Cordeiro de Deus*

*Jesus, Seu sangue lava todos os nossos pecados*

*Eu te bendigo Oh Senhor*

Todos estavam indo para um encontro cristão a alguns quilômetros de distância da cidade.

— Estamos quase chegando? — Njoroge perguntou ao outro rapaz. Seu nome era Mucatha.

— Não. Nem chegamos na mata que eu te falei.

— É longe, então?

— Não muito. Já fui até lá a pé muitas vezes.

— E vai ter muita gente?

— Sim. Muitas mulheres.

— Por que mulheres?

— Onde estão os homens?

— Por que nós?

— Dois apenas.

— Há outros.

— Talvez.

Os dois riram e rapidamente ficaram em silêncio. Njoroge pensou em quão maravilhoso seria se Mwihaki estivesse com eles. Mas nessas férias ela não tinha voltado para casa. Tinha ido ficar com Lucia. Njoroge sempre gostava de ler suas cartas. Durante as férias do segundo trimestre eles tinham se encontrado com bastante frequência. Só que ele nunca mais tinha ido até a casa dela. Tinham encontrado muitas coisas sobre as quais falar. Ainda se lembrava das palavras dela que o encorajavam quando ele encontrava uma dificuldade. “Njoroge, eu sei que você vai se sair bem.” Ele tinha ido até a sala das avaliações com os outros. Sempre seria grato a sua mãe, que foi quem primeiro mandou ele para a escola, e

a Mwihaki. Mas e se ele não fosse bem? Seria o fim de tudo. O que era um futuro sem educação? No entanto, ele confiava em Deus para ajudá-lo.

— Chegamos! Essa é a mata.

— Nossa! É tão densa que até me assusta.

Eles pararam sobre uma rocha.

— Você está vendo lá longe?

—Depois da mata escura?

— Isso. Depois, à esquerda daquele morro.

Njoroge conseguia ver um pequeno morro à distância.

— Estou vendo.

— É lá que o encontro vai acontecer.

Eles desceram. O professor Isaka e os outros estavam próximos. Ainda estavam absorvidos em sua conversa sobre salvação. O caminho alargava-se e prosseguia por entre a densa mata. De repente, Njoroge ouviu uma voz.

— Pare!

Ambos pararam. O medo tomou conta: à frente deles, um oficial militar branco.

— *Mikono juu.*<sup>206</sup>

Eles levantaram as mãos e as Bíblias e os hinários ficaram pendurados no ar; mostravam a palavra de Deus para todos verem.

— *Kuja hapa.*<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> N. T.: em suaíle: “Mãos ao alto.”

<sup>207</sup> N. T.: em suaíle: “Venham aqui.”

Se aproximaram. Uma pistola estava apontada para eles. Logo o grupo de homens que estava atrás se aproximou. Eles passaram pelo mesmo processo e se enfileiraram atrás de Njoroge e Mucatha. As mulheres chegaram, viram a cena, e a cantora morreu com seus passos. Foram as primeiras interrogadas, e depois autorizadas a seguir viagem. Foi então que Njoroge olhou ao redor e viu que estavam cercados por muitos soldados deitados escondidos no mato, com metralhadoras ameaçadoramente apontadas para a estrada. Njoroge agarrou a Bíblia ainda mais firme.

Todos foram colocados de cócoras e tiveram que apresentar seus documentos. Felizmente, Njoroge e Mucatha tinham cartas de seu antigo diretor que indicavam que eles eram estudantes. Os homens de trás não tiveram tanta sorte. Um deles foi tão espancado que urinou nas próprias pernas. Mas ele não implorou por clemência. A única coisa que disse de forma contínua foi “Jesus”.

Isaka, de cócoras, olhava a cena, calmo. Ele não tinha documentos. Quando o soldado branco gritou com ele, Isaka respondeu em um tom de voz manso, quase resignado. Onde tinha deixado os documentos? Satã o fez esquecerlos em casa. Mas o soldado branco sabia mais. Isaka era um Mau Mau. Novamente Isaka respondeu que Jesus o tinha salvado e que ele não podia trocar Jesus pelos Mau Mau. O oficial olhou-o com os olhos injetados de sangue. Mas não o tocou. Njoroge se perguntou se ele tinha medo de Isaka. Havia algo estranho na calma do professor. Quando os outros foram autorizados a ir, Isaka foi obrigado a ficar. Ele não protestou.

— Venha por aqui e veremos o que Jesus fará por você.

Ele foi levado para dentro da mata escura e fechada. Antes que os demais pudessem ir muito longe, ouviram um grito horrendo que repercutiu por entre a mata. Não se atreveram a olhar para trás. Njoroge tentou prender a respiração para conter a náusea. Avançaram mais alguns passos. De repente, houve outro grito que foi engolido por uma ensurdecadora rajada de metralhadoras. Então silêncio.

— Eles o mataram. — um dos homens disse após um tempo. Njoroge de repente se sentiu enjoado, enjoado de tudo.

Era doloroso e inacreditável para ele saber que não veria mais Isaka, o professor viajado a quem costumavam chamar de U-uu.

— Você não acredita em nada?

— Não. Nada. Exceto vingança.

— Voltar pras terras?

— As terras perdidas talvez retornem pra nós. Mas eu perdi muitos daqueles que amava pras terras significarem alguma coisa pra mim. Seria uma vitória fácil.

Boro estava um pouco mais comunicativo sentado com seu tenente em um posto de observação distante alguns quilômetros do novo esconderijo. O antigo esconderijo era na mata onde Isaka foi sumariamente executado. A patrulha estava procurando o grupo liderado por Boro.

Ele já estava na mata por um tempo considerável. Sua ação atrevida, porque não se importava com o que lhe acontecesse, tinha feito dele um líder dos outros combatentes da liberdade. A melhor fase de sua juventude foi gasta em derramamento de sangue na Grande Guerra. Isso foi a única coisa que fez de forma eficiente.

Boro sempre disse a si mesmo que a verdadeira razão para sua luta na mata era o desejo de lutar por liberdade. Mas esse fervor tinha logo se dissipado. Sua missão se tornou uma missão de vingança. Era a única coisa que podia incitar sua chama e sua audácia. Se ele matasse um só homem branco, estaria executando a vingança por um irmão morto.

— E a liberdade? — o tenente continuou.

— Uma ilusão. Que liberdade existe pra você e pra mim?

— Pra que lutar então?

— Pra matar. Se não matar, será morto. Então você continua matando e destruindo. É uma lei da natureza. O homem branco também luta e mata com gás, bombas, e tudo o mais.

— Mas você não acha que tem algo errado em lutar e matar, a menos que faça isso por uma grande causa como a nossa?

— Qual grande causa?

— Como assim?! Liberdade e o retorno da nossa herança perdida.

— Talvez tenha alguma coisa nisso. Mas pra mim, a liberdade é sem sentido a menos que traga de volta um irmão que perdi. Uma vez que não pode fazer isso, a única coisa que resta pra mim é lutar, matar e exultar por qualquer um que caia vítima da minha espada. Mas chega. O Chefe Jacobo precisa morrer.

— Sim. Você já disse isso muitas vezes.

— Eu já disse muitas vezes, — Boro repetiu calmamente.

— E você demora.

— Eu me pergunto por que eu me demoro. Você sabe quando você sente algo aqui... Mas não tem como evitar. Ele não acatou nenhum dos avisos que enviamos. Veja como ele tratou muitos dos invasores que foram mandados embora do Vale do Rift.

— Sim.

— E com ele, Howlands.

— Ele é um homem perigoso.

— Jacobo precisa ser morto sozinho. Não queremos mais mortes por enquanto.

O tenente não conseguia entender Boro. Num rompante ele falava de matar e da morte como sendo a lei da terra e no seguinte recomendava cautela.

— Quem vai fazer uma coisa dessas?

— Eu.

— Não! A gente não pode deixar você ir. Não temos como prosseguir sem você.

— Se eu for pego, você assume. Já te mostrei tudo.

— Não, não! Um de nós vai —

— Isso é questão particular minha.

— Mas eu acho que a gente tem que tirar a sorte.

— Veremos.

E voltaram para o esconderijo.

## CAPÍTULO TREZE

— Njoroge vai pro colegial.

— Ensino Médio!

— Sim. Ele passou no K.A.P.E.

Ngotho estava satisfeito. E Nyokabi e Nyeri transbordavam de alegria com a notícia. Pela primeira vez, em muitos anos, algo como um lampejo de luz brilhou nos olhos de Ngotho. Até viam que ele estava se esforçando para caminhar ereto. Aqui estava um filho que podia trazer mérito à família. Aqui estava um filho que podia enfim estar à altura de todos os Howlands e Jacobos e outros que o tinham desprezado. Kamau também estava orgulhoso. Esperava conseguir continuar ajudando Njoroge. Njoroge podia fazer algo pela família.

Njoroge estava feliz. Seu primeiro impulso quando soube que tinha sido aprovado foi se ajoelhar e agradecer a Deus por tudo que Ele tinha feito por ele. “Me faça aprender mais e mais e me faça instrumento de Sua luz e paz.” Ir para a Escola Secundária, a grande escola missionária em Siriana, não era pouca coisa.

Mais tarde soube que foi o único menino em toda a região que iria para o Ensino Médio. Mwihaki também tinha passado. Mas porque ela não tinha se saído muito bem, iria apenas fazer o magistério em uma escola a poucos quilômetros do seu internato. Njoroge a princípio se sentiu exultante por ter ultrapassado a filha de Jacobo, mas depois lamentou que ela não pudesse continuar.

As novidades sobre seu êxito correram de morro em morro. Apesar dos tempos difíceis, as pessoas ainda tinham certo interesse em educação. Quaisquer que fossem as diferenças, o interesse em conhecimento e na aprendizagem dos livros era um ponto de encontro entre pessoas como Boro, Jacobo e Ngotho. De alguma forma os quicuios sempre viram sua libertação personificada na educação. Quando a hora de Njoroge sair se aproximou, muitas pessoas deram dinheiro de

forma que ele pudesse continuar estudando. Ele não era mais o filho de Ngotho, mas o filho da terra.

No último domingo ele encontrou Mwhaki. Ambos foram para o mesmo morro. Njoroge tinha agora um novo sentimento de orgulho e poder porque finalmente seu caminho parecia claro. A terra precisava dele e Deus tinha dado uma saída para que pudesse voltar e salvar sua família e o país todo. Um ano tinha se passado desde que ele e Mwhaki tinham se encontrado naquele mesmo morro. Ela agora comia folha atrás de folha de grama. E ela não se sentara tão próxima a ele como da primeira vez. Conversaram sobre muitas coisas, mas nada foi dito sobre a única coisa mais importante em seus corações.

E então ela perguntou:

— Quando você vai?

— No começo do mês que vem.

— Siriana é uma boa escola.

— Ah, sim!

— Quando as pessoas se vão, elas se esquecem do que deixam para trás.

— É mesmo?

Ela estava magoada. Mas disse:

— Sim. O que você vai fazer depois de estudar tudo? Tenho certeza de que será um homem importante.

— Na verdade, não pensei nos meus planos. Mas acho que provavelmente vou querer ir pra Makerere<sup>208</sup> ou a Grã-Bretanha como o seu irmão.

— Meu irmão foi pros Estados Unidos, não pra Grã-Bretanha.

---

<sup>208</sup> N. T.: A Universidade de Makerere, em Kampala, Uganda, é uma das mais antigas instituições de ensino superior do continente. Oferece cursos em parceria com a Universidade de Londres e já foi responsável pela formação de inúmeros líderes políticos e intelectuais influentes do continente africano, dentre eles Ngũgĩ wa Thiong'o.

— Bem, não importa, — ele disse, chegando mais próximo dela como se recém tivesse se dado conta de sua presença. Ela olhava para o chão onde estava tentando desenhar alguma coisa no musgo — um buraco de rato-toupeira. Ele se perguntou por que ela não estava olhando para ele. Estaria com inveja?

— E depois?

Ele ficou sério e um pouco distante. Estava novamente de olho na sua meta.

— Nosso país precisa muito de nós.

— Você acha que o país realmente precisa de você?

— Sim, — ele disse um tanto irritado. Ela estava duvidando dele?

— O país precisa de mim. Precisa de você. E dos demais. Precisamos nos unir e juntos reconstruir o país. Isso foi o que seu pai me disse no dia em que estive em sua casa.

— O país está tão na escuridão agora, — ela sussurrou para si mesma.

— O sol vai nascer amanhã, — ele disse de forma triunfante, olhando-a como se fosse lhe contar que ele nunca perderia a fé, sabendo como ele sabia que Deus tinha um plano secreto.

— Você está sempre falando do amanhã, amanhã. Está sempre falando sobre o país e as pessoas. O que é o amanhã? E o que é o país e o povo para você?

Ela tinha subitamente parado o que estivera fazendo e estava olhando para ele com os olhos em chamas. Njoroge viu e sentiu medo. Não queria deixá-la brava. Ele estava aflito. Olhou para ela e depois para a planície, e a ampla paisagem que se estendia além dos morros distantes envoltos em névoa.

— Não fique brava, Mwihaki. O que posso dizer agora? Você e eu podemos apenas ter fé e esperança. Apenas pare por um momento, Mwihaki e imagine. Se você soubesse que todos os dias da sua vida serão sempre assim com sangue correndo todos os dias e homens morrendo na floresta, enquanto outros

clamam por misericórdia todos os dias; se você soubesse mesmo por um momento que isso duraria pra sempre, então a vida não teria sentido a menos que o derramamento de sangue e a morte tivessem um propósito. Com certeza, essa escuridão e terror não vão durar pra sempre. Com certeza, vai haver um dia de sol, um dia quente e alegre após todas essas tribulações, quando poderemos respirar o calor e a pureza de Deus...

Ela estava deitada calmamente, agora com sua cabeça próxima a ele. Os olhos dela dilatados com um prazer que lhe era aconchegante. Ela queria ouvir o rapaz continuar falando, pregando esperança. Conseguia confiar nele agora. Conseguia ver o amanhã ensolarado e isso podia fazê-la esquecer-se dos problemas do presente. Se cada homem pudesse respirar o calor e a pureza de Deus, então o ódio, e —

— Você está dormindo?

— Não! Não! — ela disse rapidamente.

— O sol está se pondo. Devemos voltar pra casa.

Levantaram-se para partir. Quando se separaram, ela o olhou e disse com firmeza:

— Você vai se sair bem.

Njoroge sentiu um vazio em seu coração e por um momento sentiu-se envergonhado de ter pensado que Mwihaki estava com ciúmes. Ele disse:

— Muito obrigada, Mwihaki. Você tem sido como uma irmã de verdade pra mim.

Ela sussurrou:

— Obrigada.

Ela o observou ir e então virou a cabeça para o lado. Tirou seu lenço e esfregou algo molhado no rosto enquanto corria rápido, muito rápido, na direção de casa.

## CAPÍTULO QUATORZE

A Escola Secundária Siriana era um conhecido centro de aprendizagem. Sendo uma das primeiras escolas a começar suas atividades na colônia, tinha se expandido bastante devido principalmente aos esforços dos missionários que a fundaram.

Para Njoroge, chegar ali era a quase realização de seus sonhos. Ele teria professores brancos pela primeira vez. E isso era o que o confundia. Apesar de nunca ter entrado em contato real com o homem branco, no entanto, se um deles o tivesse encontrado e abusado ou tentado colocá-lo em seu lugar, Njoroge teria entendido. Ele teria sabido como reagir. Mas não quando encontrou alguns que eram capazes de rir e sorrir. Não quando encontrou alguns que se tornaram seus amigos e tentaram ajudá-lo em seu progresso cristão.

Aqui, novamente, ele conheceu meninos de diferentes tribos. E se tivesse encontrado esses meninos tentando fazer bruxarias perigosas contra ele, teria entendido. Mas em vez disso encontrou meninos que eram como ele de todas as formas. Fez amigos e trabalhou com Nandi, Luo, Wakamba e Giriama<sup>209</sup>. Eram meninos com sonhos e medos, amores e desafetos. Se brigasse com alguém ou odiasse alguém, ele agiria como teria agido com qualquer outro menino da sua vila.

A escola propriamente dita era lugar de paz em um país tumultuado. Ali era possível se encontrar com Deus, não apenas no abrigo fresco da capela, onde ele passava muitas horas, mas também na quietude da biblioteca. Pela primeira vez sentiu que podia escapar dos olhos vigilantes da miséria e das privações que tinha

---

<sup>209</sup> N.T.: Os nomes indicam algumas dentre as 42 tribos quenianas.

sofrido em sua casa. Ali ele podia organizar seus pensamentos e fazer planos definidos para o futuro. Tinha certeza de que, com paciência e trabalho duro, seus desejos de aprender seriam realizados. Talvez o sol logo surgisse para anunciar um novo dia.

A Escola Secundária Siriana participava de encontros esportivos interescolares juntamente com outras escolas asiáticas e europeias. A Escola Hill era uma escola famosa para meninos europeus. Essa escola enviou um time de meninos para Siriana para jogar futebol.

Eram quatro da tarde em ponto. Junto com os onze jogadores havia alguns que eram meros espectadores. Njoroge não jogava futebol e aconteceu de ele entabular conversa com um dos visitantes que não estava jogando. Mas assim que Njoroge falou com o menino, sentiu que já o tinha visto em algum lugar. O menino era alto, com longos cabelos castanhos que ficavam sendo soprados no seu rosto pelo vento. Ele precisava ficar balançando a cabeça para fazer os fios de cabelo retornarem aos seus lugares.

— Eu acho que já vi você antes, — Njoroge disse por fim enquanto levava o menino para uma volta.

— Já viu? — O menino olhou para Njoroge direto nos olhos. De primeira, pareceu intrigado. E então seu rosto se iluminou. Ele disse:

— Ah, você vem de Kipanga?

— Sim. É onde vi você antes.

— Eu me lembro. Você é o filho de Ngotho que — O menino parou de repente.

— Meu nome é Stephen. Stephen Howlands.

— Eu sou Njoroge.

Caminharam em silêncio. Njoroge viu que não estava com medo de Stephen. Aqui na escola, Stephen era um menino. Njoroge não podia sentir medo de um menino.

— Quando você veio pra cá?

— No início desse ano. E você?

— Estou na Escola Hill tem dois anos.

— Pra qual escola você foi antes daqui?

— Nairóbi. E você?

— Fui pra Escola Intermediária Kamahou.

— Era pra essa escola que você estava indo quando passava perto lá de casa?

— Não. Aquela era a Escola Primária Kamae, só ia até o Padrão IV. Você me via?

— Sim. — Stephen podia facilmente se recordar das muitas vezes em que tinha se escondido na sebe próxima à casa com o objetivo de conversar com Njoroge ou qualquer das outras crianças. Quando eles se aproximavam, no entanto, ele ficava com medo.

— Não víamos você.

— Eu costumava me esconder perto da estrada. Queria conversar com alguns de vocês. — Stephen estava perdendo a timidez.

— E por que não conversou?

— Tinha medo.

— Medo?

— Sim. Eu tinha medo de que vocês talvez não falassem comigo ou não precisassem da minha companhia.

— Era tão ruim assim?

— Não muito. — ele não queria pena.

— Sinto muito por ter corrido de você. Também tive medo.

— Medo? — foi a vez de Stephen se espantar.

— Sim. Eu também tinha medo de você.

— Mas eu não queria fazer mal?!

— Mesmo assim. Como eu podia saber o que você ia fazer?

— Estranho.

— Sim. É estranho. É estranho como você tem medo de alguma coisa porque o seu coração já está preparado pra te medo, porque você foi criado pra ter medo daquilo, ou porque você já viu outros com medo... É assim comigo. Quando meus irmãos foram a Nairóbi e andaram pelas ruas, eles voltaram pra casa e disseram que não gostaram do jeito que os europeus olharam pra eles.

— Acho que é igual em todo lugar. Já ouvi muitos amigos dizendo que não gostam do jeito que os africanos olhavam para eles. E quando se está caminhando em Nairóbi ou no interior, apesar de o céu estar claro e o sol estar sorrindo, você não está livre pra desfrutar da afabilidade do céu porque tem consciência da tensão elétrica no ar... Você não pode tocar, não pode ver..., mas sabe que está lá, o tempo todo.

— Sim. É de enlouquecer algumas vezes. Você tem medo dela, e quer fugir, mas sabe que é tudo inútil porque onde quer que vá, ela vai estar com você.

— É ruim.

— É ruim. — concordou Njoroge. Eles se sentiram próximos um do outro, unidos por uma experiência comum de insegurança e medo da qual ninguém conseguia escapar.

— Sim, o interior é tão fresco e envolvente...

— É uma terra de sol e chuva e vento, montanhas e vales e planícies... Ah

— mas a luz do sol...

— Mas está tão escuro agora.

— Sim — tão escuro, mas vai ficar tudo bem.

Njoroge ainda acreditava no futuro. A esperança de um dia melhor era o único conforto que ele podia dar a uma criança que chora. Ele não sabia que sua fé no futuro podia ser uma forma de escapar da realidade do presente.

Os dois tinham se afastado da multidão e estavam parados juntos embaixo de uma acácia negra.

— Vou embora logo.

— Pra onde você vai?

— Pra Inglaterra.

— Mas você nasceu lá?!

— Não. Nasci aqui e nunca fui pra Inglaterra. Nem quero ir.

— E você precisa ir?

— Sim. O pai não queria, mas minha mãe quer ir.

— Quando você vai?

— Mês que vem.

— Espero que você volte?!

Uma onda de pena por esse jovem rapaz que teria que fazer o que não queria tomou Njoroge. Pelo menos ele, Njoroge, viveria o sucesso e o fracasso de sua terra. Ele não tinha outro lugar para ir.

— Quero voltar.

— Seu pai vai com você?

— Não, ele vai ficar aqui. Mas — mas — às vezes você tem a sensação de que está indo pra longe de alguém pra sempre... É assim que me sinto e é isso que torna tudo tão ruim.

Novamente o silêncio se fez entre eles. Njoroge queria mudar de assunto.

— Eles mudaram de lado.

— Vamos lá torcer.

Os dois se dirigiram até o campo, novamente tímidos em relação um ao outro. Foram para lados opostos como se tivessem medo de outro contato.

Mwihaki escrevia com frequência. Njoroge conseguia se lembrar de sua primeira carta logo antes de ela ir para a Escola de Magistério.

*Querido Njoroge,*

*Você não sabe o quanto sinto a sua falta. Nos últimos dias só penso em você. Saber que está tão longe de mim torna meus pensamentos muito dolorosos. Mas eu sei o que está fazendo aí. Sei que se sairá bem porque tem determinação. Eu confio em você.*

*Eu estou indo para a Escola de Magistério na próxima semana. Morar aqui tem sido um inferno pra mim. O pai tem mudado muito. Parece ter medo de alguma coisa. Todos os dias acontecem novas prisões e algumas casas são queimadas pelos Mau Mau. Ontem eu vi algumas pessoas apanhando e elas estavam chorando, ah, foi tão horrível, implorando por misericórdia. Não sei o que está acontecendo. O medo está no ar. Não um medo da morte — é um medo de viver.*

*Estou presa nele e se continuar sinto como se estivesse ficando louca... Estou contando isso pra lhe mostrar o quão contente estou com a perspectiva de escapar pra longe disso tudo...*

Njoroge se perguntava quais mudanças encontraria em casa quando o final do ano chegasse. E ele realmente queria ir para casa? Se fosse, a tristeza roeria sua paz de espírito. Não queria voltar. Acreditava que seria uma volta mais proveitosa se ficasse até que tivesse se equipado o suficiente com conhecimento.

## CAPÍTULO QUINZE

Era uma fria manhã de segunda. Njoroge tinha passado os dois primeiros períodos e estava agora no terceiro. Terminaria logo. Ele acordou como sempre, fez suas orações e se preparou para o desfile da manhã. Era uma prazerosa manhã apesar do frio. Depois da chamada, ele foi até a capela para a comunhão com Deus e, depois, para o refeitório tomar café da manhã; essa era a rotina de todo dia. Ele tomou rapidamente seu café da manhã porque ainda não tinha terminado sua preparação para a noite anterior.

A primeira aula era inglês. Njoroge adorava literatura inglesa.

— Ei, você está animado hoje, — um menino o provocou.

— Estou sempre animando, — ele retrucou.

— Não quando temos aula de matemática, — outro menino acrescentou.

Eles riram. A risada de Njoroge ressoou na sala. O primeiro menino, que tinha falado, disse:

— Olhe, olhe só como ri. Está feliz porque é aula de inglês.

— Você quer que eu chore? — Njoroge perguntou. Se sentia animado.

— Não. É só que a minha mãe diz que um homem não pode estar muito feliz de manhã. É mau agouro.

— Não seja supersticioso.

E, no entanto, Njoroge não gostou da última observação. Durante toda a semana, tinha sido assolado por sonhos. E os sonhos o deixaram tão abalado que não teve condições de escrever para Mwihaki. Nesta noite, no entanto, iria escrever para ela. Queria lhe dizer que Stephen tinha voltado para a Inglaterra e que a irmã dele tinha acompanhado. Ela voltaria, no entanto, para continuar seu trabalho missionário. Quando encontrou Stephen pela primeira vez, escreveu para ela

contando as primeiras impressões sobre o rapaz. “Ele parecia solitário e triste”, ele escreveu por fim.

Houve muitos gritos na sala. E então um menino sussurrou:

— Professor. Shhhhh!

O silêncio se fez por completo. O professor entrou. Ele era sempre pontual. Njoroge se surpreendia pela aparente devoção desses missionários ao seu trabalho. Podia-se pensar que ensinar era vida ou morte para eles. E eram homens brancos. Eles nunca falavam de cor; nunca menosprezavam os africanos; e podiam trabalhar bem próximos, com piadas e risadas com seus colegas negros que vinham de diferentes tribos. Njoroge às vezes desejava que o país todo fosse assim. Ali parecia um pequeno paraíso, um paraíso onde crianças de todas as classes sociais e de diferentes crenças religiosas podiam trabalhar juntas sem perceber. Muitos acreditavam que a harmonia na escola se devia ao diretor, que era um homem estranho e severo com todos, fossem brancos ou negros. Se ele era rápido em elogiar o que estava bom, era igualmente rápido para reprimir o que achava errado. Ele tentava fazer aflorar as características boas em todos, fazendo-os trabalhar para o bom nome da escola. Mas acreditava que o melhor, aquilo que era realmente excelente, podia vir apenas do homem branco. Criava seus meninos para copiarem e apreciarem a civilização do homem branco como a única esperança para a humanidade, em especial para os negros. Estava automaticamente contra todos os políticos negros que de uma forma ou outra faziam as pessoas ficarem descontentes com as regras do homem branco e as missões civilizadoras.

Njoroge estava no meio de uma resposta para uma pergunta quando o diretor chegou à porta. O professor saiu para ver o que o diretor queria. Quando voltou, olhou para Njoroge e disse que queriam vê-lo do lado de fora.

Seu coração deu um pulo. Ele não sabia o que o diretor teria para lhe dizer. Um carro preto estava parado do lado de fora do escritório. Mas foi apenas quando

Njoroge entrou no escritório e viu dois oficiais de polícia que soube que o carro do lado de fora era para ele. Seu coração bateu amedrontado.

O diretor disse algo para os dois oficiais que imediatamente se retiraram.

— Sente-se, meu menino.

Njoroge, que já estava de pernas bambas, afundou de bom grado na cadeira. O diretor o olhou com olhos compadecidos. E continuou:

— Lamento o que ouvi sobre sua família.

Njoroge observou o rosto e os lábios do missionário. Seu próprio rosto não mudou, mas Njoroge ouvia atentamente com os dentes apertados.

— Querem você em casa. É algo ruim..., mas o que quer que sua família tenha feito você fazer ou aceitar no passado, lembre-se que Cristo está lá na porta, batendo, esperando ser admitido. Esse é o caminho que temos tentado fazê-lo seguir. Esperamos que não nos decepcione.

Parecia que o diretor ia chorar.

Quando Njoroge chegou no carro se deu conta de que o diretor não tinha dado pista alguma sobre o que sua família tinha feito. Suas palavras de conforto serviram apenas para aumentar o tormento de Njoroge.

Ele nunca esqueceria sua experiência no posto de polícia. Aquele posto em particular era conhecido como Casa da Dor. Um dia após chegar ao posto de polícia foi conduzido até uma sala pequena. Dois policiais europeus estavam presentes. Um deles tinha uma barba ruiva e o outro tinha olhos azuis muito claros.

— Qual é o seu nome? — o barba ruiva perguntou, enquanto que aquele com olhos azuis muito claros o olhava ferozmente.

— Njo-ro-ge.

— Quantos anos você tem?

— Acho que 19, mais ou menos.

— *Sema affande!*<sup>210</sup> — um dos guardas do lado de fora da pequena sala gritou.

— *Affande.*

— Você fez o Juramento?

— Não!

— *Sema affande!* — latiu o mesmo guarda.

— Não. *Affendi.*

— Quantos você fez?

— Eu disse nenhum *affendi!*

A pancada foi rápida. Ela o cegou e ele só viu a escuridão. Não viu o de olhos azuis muito claros se levantar.

— Você fez o Juramento?

— Sou-um-estudante-*affendi*, — ele disse, automaticamente levando as mãos no rosto.

— Quantos Juramentos você fez?

— Nenhum, senhor.

Outra pancada. Lágrimas rolaram bochecha abaixo apesar de ele não querer. Lembrava-se da serenidade de sua escola. Era um paraíso perdido.

— Você conhece Boro?

— Ele é meu — irmão —

— Onde ele está?

— Eu — não — sei —

Njoroge estava deitado no chão empoeirado. O rosto daquele de olhos azuis muito claros tinha ficado vermelho. Ele não falou uma única vez a não ser

---

<sup>210</sup> N. T.: Em suaíle, o mesmo que “Fale a verdade!”

para chamá-lo de Mau Mau Maldito. Alguns segundos mais tarde, Njoroge foi levado para fora por dois guardas parados à porta. Estava sem sentidos. E coberto de sangue onde os sapatos com pregos do guarda de olhos azuis muito claros tinham feito o trabalho deles.

Acordou do coma tarde da noite. Ouviu uma mulher gritando em uma cabana não muito longe daquela na qual estava deitado. Seria Njeri? Ou Nyokabi? Estremeceu ao pensar isso. Ansiava por vê-los todos novamente antes de morrer. Porque achava que agora era o fim. Talvez a morte não fosse tão ruim no fim das contas. Ela o enviava para um sono profundo do qual você não mais acordaria para os medos dos vivos, as esperanças moribundas e os sonhos perdidos.

Eles não tinham terminado com ele. No dia seguinte, ele estava na sala novamente. O que faria se eles fizessem as mesmas perguntas novamente? Mentiria? Eles o deixariam em paz se dissesse sim para cada pergunta? Duvidava disso. Seu corpo estava todo inchado. Mas a pior coisa para ele era o fato de que ainda estava no escuro sobre o assunto.

— Você é Njoroge?

— *Siiim.*

— Você fez o Juramento? — Todos os olhos se voltaram para ele. Njoroge hesitou por um instante. Percebeu que o Sr. Howlands também estava presente. Os olhos azuis muito claros interpretaram a hesitação momentânea e disseram:

— Conte a verdade. Se contar a verdade, deixaremos que vá.

A dor em seu corpo veio e lhe pediu para que dissesse “Sim”. Mas instintivamente ele disse “Não”, se retirando por alguns passos em direção à porta. Ninguém o tocou.

— Quem matou Jacobo? — o Sr. Howlands perguntou pela primeira vez. Por um tempo, Njoroge tremeu todo. Achou que vomitaria.

— Matou? — ele sussurrou rouco, completamente incrédulo. E de repente um forte desejo de saber se Mwihaki estava segura o tomou. Por um instante, se

esqueceu de que estava se dirigindo a seus inimigos. Os homens brancos o olhavam com atenção.

— Sim. Morto.

— Por quem?

— Diga você.

— Eu, senhor? Mas —

— Sim. Conte tudo pra nós.

O Sr. Howlands se levantou e chegou perto de Njoroge. Estava com uma aparência horrível. Ele disse:

— Eu lhe mostro.

Segurou as partes íntimas de Njoroge com um par de pinças e começou a apertar devagar.

— Você será castrado como seu pai.

Njoroge gritou.

— Anda, fale. Quem mandou você pra coletar informações na casa de Jacobo sobre...?

Njoroge não conseguia ouvir: a dor era insuportável. E mesmo assim o homem falava. E quando ele fazia uma pergunta, apertava mais forte.

— Você sabe que seu pai disse que matou Jacobo.

Ele ainda gritava. O Sr. Howlands o observava. E então viu o menino levantar olhos e braços como se estivesse suplicando antes de desmoronar no chão. O Sr. Howlands olhou para o menino no chão, depois para os oficiais e saiu. O barba ruiva e o de olhos azuis muito claros riram debochadamente.

Njoroge não foi tocado novamente e quando ficou melhor alguns dias mais tarde, ele e suas duas mães foram libertados.

A cabana na qual tinha sido colocado estava às escuras. Ngotho não sabia dizer se era dia ou noite. Para ele, a escuridão e a luz eram a mesma coisa e o tempo era uma sucessão vazia de sentido. Tentou dormir deitado de lado, mas só conseguiu sentado. Então dia após dia permaneceu na mesma posição. Mas daí o sono não vinha para aliviá-lo. Queria esquecer sua vida. Do seu passado, tinha consciência apenas do fracasso.

A compreensão de que tinha falhado com seus filhos sempre o atormentava. Mesmo antes que essa calamidade se abatesse sobre si, a vida tinha perdido o sentido, divorciado que estava do que valorizava.

Apesar de sua dor, no entanto, ele nunca se arrependeu da morte de Jacobo. Na verdade, imediatamente depois da morte de Jacobo, Ngotho se sentiu grato. Tinha sido justiça divina. Por um ou dois dias ele tinha caminhado ereto apenas para ouvir mais tarde que seu filho Kamau tinha sido preso em associação com o crime. Por um dia e meio, permaneceu irresoluto. Mas à noite, sabia o que fazer. Os quicuios diziam: “Não devemos dar à hiena duas vezes.”<sup>211</sup> Agora, já que o homem branco tinha invertido a lei da tribo e gritado: “Olho por olho”, era melhor para Ngotho oferecer seu olho cansado que tinha sido incapaz de enxergar as coisas em profundidade.<sup>212</sup> Mas Ngotho não sabia dizer onde encontrou coragem para caminhar até o Departamento de Polícia e admitir que tinha matado Jacobo. Foi uma confissão que chocou a vila inteira.

---

<sup>211</sup> N. T.: Provérbio africano, comum entre os quicuios, que significa que uma hiena não deve ser alimentada duas vezes; na situação específica, que pai e filho não deveriam ser ambos presos.

<sup>212</sup> N.T.: No original, o ditado é “A tooth for a tooth”. A tradução exigiu outras alterações de forma a preservar o sentido da mensagem.

E Ngotho foi torturado por dias de todas as formas possíveis, e, no entanto, não contou nada além do fato de que tinha matado Jacobo.

O Sr. Howlands, como era prática comum com os agentes do governo e os homens brancos, tomou a lei em suas próprias mãos. Estava determinado a obter todas as informações possíveis daquele homem. Então ordenou que Ngotho apanhasse dia após dia. Porque o Sr. Howlands estava determinado a derrotar Ngotho e subjugar-lo.

Ngotho, que tinha trabalhado para ele e frustrado sua vontade, não escaparia de suas mãos. Para ele, Ngotho tinha se transformado em um símbolo do mal que agora estava em seu caminho.

E, deveras, ele ficou furioso pelo que Ngotho pôde perceber. Mesmo os guardas que trabalhavam com ele temiam estar presentes quando o Oficial de Distrito interrogava o homem.

Mas Ngotho manteve sua história.

Njoroge sempre foi um sonhador, um visionário que se consolava em face das dificuldades do momento por um vislumbre de um dia melhor à frente. Certa vez, antes de começar na escola, foi mandado para ajudar seu tio que morava longe a cuidar do rebanho. O rebanho o irritou bastante. Mas em vez de chorar como as outras crianças, ele se sentou sob uma árvore e desejou estar na escola. Porque isso acabaria com seus problemas. E por uma hora ele tinha se visto crescendo e na escola. Enquanto isso, o rebanho tinha comido uma boa parte de uma *shamba* e seu tio teve que mandá-lo para casa imediatamente.

Mas todas essas experiências vinham agora para Njoroge como choques para lhe mostrar um mundo diferente daquele no qual ele tinha acreditado estar vivendo. Parecia que esses problemas não tinham fim, não tinham cura. No início tiveram um efeito de entorpecimento, de forma que ele parecia não sentir. Tudo o

que sabia era que seu pai e seu agora único irmão estavam com problemas e ele não estava na escola. Mas mesmo quando sua mente ficou clara, o medo antigo retornou e o atormentou. Sua família estava prestes a se quebrar e ele se sentia impotente para impedir a queda. Assim, não queria contemplar o fato de que seu pai podia ter cometido o crime. Ele nem mesmo falava com Nyokabi ou Njeri sobre isso. E elas talvez o entendessem porque não tentaram forçá-lo a falar. Apenas uma noite, quando todo o fogo tinha se apagado e as vozes da vila, emudecido, foi que sua mãe tentou conversar com ele.

— Njoroge. — a voz não parecia ser dela.

— Sim, mãe. — ele temia as próximas palavras dela e segurou o fôlego levemente. Mas ela não conseguiu prosseguir. Njoroge podia ouvir fungadas constantes como se Nyokabi estivesse tentando em vão suprimir soluços. Ele deixou o ar sair. E sentiu um alívio dolorido.

Entretanto, ele não conseguia deixar de pensar o tempo todo. A imagem do Chefe morto como ele tinha visto em sua casa vinha a sua mente. Para ele, todos e tudo tinham uma imagem estampada do Chefe. E essa imagem vinha para representar aquilo que lhe tinha roubado a vitória quando a porta para o sucesso foi aberta.

Apenas uma vez ele pensou em Mwhaki. Foi a noite em que sua mãe tentou contar algo para ele. Mas pensou nela com culpa. Sentiu como se sua ligação com ela tivesse de alguma forma trazido toda essa má sorte. Ele queria gritar para sua mãe, na escuridão da noite. *“Fui eu quem causou tudo isso pra você.”* Ele se odiava sem saber o porquê e então odiava o Chefe ainda mais.

Mais tarde, seu sentimento se tornou tão opressivo que uma noite ele saiu de casa. Era uma noite calma e todos já tinham ido se deitar. Njoroge por muito tempo se perguntou como reuniu coragem. Ele caminhou em direção à antiga casa do Chefe, apertando os punhos como que pronto para a briga. O fantasma do Chefe estava lá para mostrar o caminho. E ele o seguiu porque queria colocar um

fim a essa opressão. Se vingaria no Chefe e daria um golpe por sua família. Mas quando ele chegou na residência deserta, o fantasma tinha se transformado em Mwihaki. Ele tentou golpeá-la, mas logo percebeu que queria se abraçar a ela, e com ela fugir de toda a desgraça que cercava os dois. Ela era sua última esperança. E então Njoroge acordou do que achou ser um sonho assustador. Ouviu o som de passos além da cerca que circundava a casa. Tinha esquecido que o lugar deserto ainda era vigiado.

Discretamente refez seus passos. De manhã não quis olhar sua mãe no rosto porque, mesmo para ele, a verdade de sua posição era amedrontadora.

Aquele foi o primeiro dia em que chorou com medo e culpa. E não rezou.

## CAPÍTULO DEZESSEIS

Nyokabi e Njeri estavam sentadas num canto. Njoroge podia ver lágrimas escorrendo por suas bochechas. Isso o deprimia porque quando criança tinham lhe dito que se uma mulher chorasse quando um homem estivesse doente era sinal de que o paciente estava desenganado. Mas mesmo olhando para o rosto distorcido de seu pai, Njoroge não tinha forças para acalmar as mulheres que estavam chorando. Pela primeira vez, ele estava frente a frente com um problema para o qual “amanhã” não era resposta. Foi essa constatação que fez com que se sentisse fraco e visse a Emergência de outra forma.

Ngotho lutou para se virar de lado e pela primeira vez abriu os olhos. Nyokabi e Njeri rapidamente se aproximaram da cama. Os olhos de Ngotho vaguearam pela cabana. Eles descansaram em cada uma das mulheres, Njeri primeiro. Abriu a boca como se fosse falar. Em vez disso, uma lágrima lhe escorreu pelo rosto. Queria enxugá-la, mas como não conseguia levantar a mão, então deixou ela rolar incontida. Duas outras a seguiram e Ngotho virou seus olhos e os pousou em Njoroge. Parecia lutar com sua memória. Então fez um esforço para falar.

— Você está aqui...

— Sim, pai.

Isso reacendeu a esperança em Njoroge. Sentiu uma segurança fria quando viu que seu pai ainda estava no comando.

Essa foi a primeira fala de Ngotho desde que o retiraram do posto da polícia, quatro dias antes. Njoroge ia lembrar por muito tempo o dia. Ngotho teve que ser amparado por um homem de cada lado. Seu rosto tinha sido deformado por pequenos ferimentos e cicatrizes. Seu nariz estava fendido em dois e suas

pernas só podiam ser arrastadas. Por quatro dias sua boca e olhos tinham permanecido fechados.

— Você veio da escola —

— Sim, pai.

— Pra me ver —

— Sim. — ele mentiu.

— Eles bateram em você lá?

— Não, pai.

— Então — você — veio pra rir de mim. Pra rir de seu próprio pai. Eu vou pra casa, não se preocupe.

— Não diga isso, pai. Nós devemos tudo a você. Ah, pai. O que podíamos fazer sem você? — Njoroge mordeu o lábio inferior.

Ngotho continuou:

— Seus irmãos estão todos fora?

— Eles vão voltar, pai.

— Rá! Na minha morte. Pra me enterrar. Onde está Kamau?

Njoroge hesitou.

Ngotho continuou:

— Talvez o matem. Eles não o levaram pro posto de polícia? Mas por que eles — Eles não querem o sangue de um homem velho. Agora, não pergunte. Eu matei o Jacobo? Eu atirei nele? Eu não sei. Um homem não sabe quando mata. Eu julguei ele há muito tempo e acabei com ele. Rá! Deixa ele vir novamente. Ele que se atreva... Ah, sim, eu sei — Ah! Eles — querem — o — sangue — jovem. Olhe aqui, aqui — oh! Eles levaram Mwangi — Ele não era jovem?

Ngotho continuou divagando. Todo o tempo seus olhos seguiam fixos em Njoroge.

— Que bom que você está na escola. Aprenda tudo. Eles que se atrevam a encostar em você. E mesmo assim eu queria que todos os meus filhos estivessem

aqui... Quer dizer, ha, ha, ha, pra fazer alguma coisa. Rá! O que aconteceu? Quem está batendo na porta? Eu sei. É o Sr. Howlands. Ele quer chegar no meu coração...

A risada de Ngotho era fria. Deixou algo apertado e tenso no ar. Naquele momento a escuridão já tinha rastejado para dentro da cabana. Nyokabi acendeu a lanterna como que para combatê-la. Sombras grotescas zombavam dela enquanto rastejavam nas paredes. O que era a vida de um homem se ele poderia ser reduzido a isso? E Njoroge pensou: Era esse o pai que ele tinha secretamente adorado e temido? A mente de Njoroge rodopiava. O mundo tinha virado de ponta cabeça. Ngotho estava falando. Exceto por sua risada, suas palavras eram surpreendentemente claras.

— Boro foi embora. Ele me descobriu — um pai inútil. Mas eu sempre soube que mudariam ele. Ele não me reconheceu quando veio... sabe...

Njoroge virou a cabeça. Estava ciente de outra presença na sala. O cabelo dele estava comprido e despenteado. Njoroge instintivamente encolheu-se. Boro se aproximou, vacilante, como se quisesse se afastar da luz. As mulheres permaneceram plantadas em seus lugares. Elas viram Boro se ajoelhar ao lado da cama onde Ngotho estava deitado. E de uma vez, muito antes de Boro começar a falar, Njoroge soube a verdade. Ele só conseguiu prender a respiração.

A princípio Ngotho não conseguiu reconhecer Boro. Parecia hesitante. Então seus olhos pareceram voltar à vida.

— Me perdoa, pai — eu não sabia — ah, eu pensei — Boro virou sua cabeça.

As palavras saíram vazias, hesitantes:

— Não foi nada! Rá, rá, rá! Você também voltou — pra rir de mim? Você daria risada de seu pai? Não. Rá! Eu quis só o bem pra todos vocês. Não queria que fossem embora —

— Eu tinha que lutar.

— Ah, lá — Agora — Não vá embora novamente.

— Não posso ficar. Não posso. — Boro chorou com uma voz oca. Uma mudança tomou conta de Ngotho. Por um momento ele pareceu o homem de outrora, firme, imponente — o centro da casa.

— Você precisa.

— Não, pai. Apenas me perdoe.

Ngotho esforçou-se para se sentar na cama. Levantou sua mão com dificuldade e a colocou sobre a cabeça de Boro. Boro parecia uma criança.

— Tudo bem. Lute bem. Vire seus olhos para Murungu e Ruriri. Paz a todos vocês — Rá! O quê? Njoroge olhe... olhe — pra sua — ma —

Seus olhos ainda brilhavam quando afundou de volta na cama. Por um momento houve silêncio na cabana. Então Boro se levantou e sussurrou:

— Eu devia ter vindo antes...

Então correu rapidamente para fora, para longe da luz, para dentro da noite. Foi apenas quando todos voltaram seus olhos para Ngotho que viram que ele também não voltaria mais. Ninguém chorou.

## CAPÍTULO DEZESSETE

A única estrada que percorria a terra passava próximo das lojas indianas. Algumas poucas vozes humanas se misturavam com o barulho ocasional de um caminhão ou carro passando. As mulheres vinham até as lojas, olhavam para ele e rapidamente paravam de conversar.

— Eu quero aquele vestido.

— E aquele brilhante.

— Você não está vendendo?

Falavam todas de uma vez, gritando por sobre o balcão como se estivessem falando com alguém distante, alguém que nunca retornaria. Uma das mulheres sussurrou para sua vizinha:

— Não seja dura com o menino. Você sabe o que ele enfrentou...

Mas sua companheira gritou ainda mais.

— Você não escuta?

Njoroge se levantou. Sua voz estava cansada. Seus olhos estavam opacos. Arrastou os pés até o canto e trouxe o vestido que as mulheres queriam. Ele não queria olhar no rosto delas porque achou que veriam seus sonhos de infância e iriam rir dele. O indiano, sentado em seu canto, mascava algumas vagens ou amendoins. Njoroge estava enojado com a mascação... *Ah, como eu queria que ele parasse.*

— Quanto?

— Três o metro.

— Eu dou dois.

Ele detestava ser tratado dessa forma. Não tinha vontade alguma de lutar mesmo em uma barganha, e estava cansado desse jogo. A vida também parecia

uma grande mentira onde as pessoas barganhavam com forças que não dava para ver.

— Não tem outro preço.

— Não minta! — A mesma mulher gritou com verdadeira indignação. Por que você nos trata como se fosse indiano?

Njoroge vacilou sob esse ataque. Ao vê-las saindo, ele gemeu por dentro. Foi trabalhar para o indiano por pura necessidade. O indiano deixou seu canto e chamou as mulheres de volta. Rapidamente lhes vendeu outro vestido de mesma qualidade por quatro xelins a jarda. Njoroge não se mexeu.

Quando as mulheres finalmente saíram, duas delas pararam um momento e viraram os olhos como que em solidariedade a ele. Njoroge queria se esconder. Porque ele sabia que elas — aquelas que ele achou que voltaria para salvar — continuariam falando dele e de sua família.

Cinco meses e as pessoas ainda falavam sobre isso. Era como se a morte do Sr. Howlands na mesma noite em que Ngotho tinha morrido tivesse uma consequência maior do que a daqueles que se tinham ido antes. Mas esse caso era mais impressionante porque a família inteira estava envolvida. Boro e Kamau eram acusados de assassinato.

Tudo aconteceu no dia em que Ngotho morreu. O Sr. Howlands estava sozinho em sua sala de estar. De vez em quando olhava para o teto e depois tamborilava na mesa. Uma garrafa de cerveja vazia estava no canto e um copo meio cheio estava à frente dele. O Sr. Howlands tinha desafiadoramente voltado e ficado em casa na fazenda agonizante. Ele não podia escapar. Porque a fazenda era a mulher que ele tinha cortejado e conquistado. Ele precisava manter um olho nela para que não fosse possuída por outro.

Naquela noite ele estava bravo. Não soube o que tinha acontecido até que viu os olhos do filho de Ngotho. Lembrava-se de si mesmo menino, há muito tempo quando se sentara do lado de fora da casa de seus pais e sonhara com um mundo que precisava dele, apenas para ser colocado cara a cara com a realidade cruel da vida durante a Primeira Guerra Mundial... O Sr. Howlands só conseguia pensar em beber para esquecer. E praguejava demais.

E esse Ngotho. Ele o tinha deixado ir para casa mais morto do que vivo. Mas o tinha deixado ir. Howlands não teve a satisfação que esperava. A única coisa que lhe restara era o ódio. O que fez com que soltasse Ngotho foi um caderno que encontrou atrás do lavatório de onde aparentemente tinham atirado em Jacobo. O caderno tinha o nome de Boro.

A princípio, o Sr. Howlands não entendeu. Mas gradativamente percebeu que Ngotho estivera mentindo, para proteger Boro. Mas Boro estava na mata? Lentamente ele chegou à verdade. Ngotho também pensara que tinha sido Kamau quem tinha matado Jacobo. Ele tinha tomado a culpa para si para salvar um filho. Com isso, o ódio do Sr. Howlands por Ngotho tinha crescido tanto que ele tremeu a noite toda. Ele tinha bebido, se coçando para chegar em Ngotho, mas pela manhã percebeu que não podia fazer o que tinha idealizado.

Ele olhou para a porta. Estava esperando alguns policiais e guardas com os quais saía para patrulhas noturnas. Por fim se levantou e começou a caminhar pela sala. Não sabia por que sentia falta da esposa. Se perguntava se tomaria a mesma negra da noite anterior. Tinha descoberto que as mulheres negras podiam ser um bom alívio.

As patrulhas da noite foram sempre um prazer especial para o Sr. Howlands. Elas lhe davam uma sensação de poder e força.

A porta se abriu. O Sr. Howlands não tinha trancado. Olhou para seu relógio e então se virou. A pistola estava apontada para a sua cabeça.

— Se mexer — morre.

O Sr. Howlands parecia um animal enjaulado.

— Levante as mãos.

Ele obedeceu. Onde estava sua habitual cautela? Tinha deixado que um momento de reflexão o desarmasse.

— Eu matei Jacobo.

— Eu sei.

— Ele traiu os negros. Juntos, vocês mataram muitos filhos da terra. Estupraram nossas mulheres. E por fim vocês mataram meu pai. Tem algo a dizer em sua defesa?

A voz de Boro estava vazia. Nem um traço de ódio, raiva ou triunfo. Nem empatia.

— Nada.

— Nada. Agora você não diz nada. Mas quando tomou as terras de nossos ancestrais —

— Essa é a minha terra. — O Sr. Howlands disse isso como um homem diria “Essa é a minha mulher.”

— *Sua* terra! Então, seu cão branco, você vai morrer na sua terra.

O Sr. Howlands achou que ele estivesse louco. O medo o dominou e ele tentou se agarrar à vida com toda a sua vontade. Mas antes que pudesse alcançar Boro, a arma disparou. Boro tinha aprendido a ser um bom atirador durante a Segunda Guerra Mundial. O tronco do homem branco permaneceu desafiador por alguns segundos. E então caiu.

Boro correu para fora. Não sentia nada — triunfo algum. Tinha cumprido sua tarefa. Do lado de fora, atirou desesperadamente nos guardas que bloqueavam seu caminho. Mas por fim desistiu. Agora pela primeira vez se sentiu exultante.

— Ele está morto. — disse a eles.

Crianças vinham até a loja. Estavam voltando da escola. Njoroge viu seus rostos esperançosos. Ele também já tinha sido assim quando via o mundo como um lugar onde um homem com estudo podia ascender para o poder e a glória. Nessa época jamais podia ter pensado que um dia iria trabalhar para um indiano. E de repente Njoroge se viu como um velho — um velho de vinte anos.

As crianças ficaram assustadas com sua expressão vazia. Elas se dispersaram antes que pudesse se levantar para fazer algo. O indiano deixou seu canto.

— Você está demitido, — ele gritou.

Njoroge tinha trabalhado por menos de um mês. O dinheiro era extremamente necessário em casa.

— Tudo bem, — ele disse enquanto caminhava exausto em direção à estrada se perguntando como iria contar para Njeri e Nyokabi. E de repente desejou ser criança e que Mwihaki estivesse perto dele para que pudesse pôr todos os seus problemas para fora. E soube que precisava vê-la.

## CAPÍTULO DEZOITO

*Sábado.* Mwihaki estava sentada do lado de fora de sua nova casa no posto da guarda. Seu rosto tinha um ar tenso. Ela se levantou e foi para atrás da casa. Pegou um bilhete e leu de novo. A insistência estava evidente. Mas agora que ela tinha aceitado encontrá-lo, se sentiu hesitante e culpada. Se perguntou o que ele tanto queria contar. Tinha se prometido que nunca mais se encontraria com Njoroge, depois que soube do doloroso assassinato de seu pai. Porque se sentira traída por Njoroge. Se o que sua mãe tinha contado era verdade, ela nunca mais teria nada com o garoto.

Mwihaki soube da morte de seu pai enquanto estava na escola. A diretora foi quem lhe contou a notícia. Por um curto tempo não conseguiu acreditar que a professora estava lhe dizendo tivesse algo a ver com seu pai. Mesmo quando soube sem sombra de dúvida que ele estava morto, ela não conseguiu chorar. À noite pensou sobre isso. Mas não sentiu nada. Nenhuma dor. Foi apenas quando estava a caminho de casa que o completo significado do que tinha ocorrido caiu sobre ela como uma revelação. O horror da calamidade que tinha acometido o Quênia chegou até sua casa com uma nova perspectiva. Ela chorou como nunca antes.

E agora que tinha concordado em ir encontrar-se com uma pessoa da mesma família que tinha lhe roubado seu pai, estava ainda mais surpresa consigo mesma. Mas ela queria encontrá-lo porque no auge da crise em sua família as palavras que mais a confortaram foram aquelas que Njoroge lhe dissera. Ela as repetiu para sua mãe, dizendo com convicção:

— O sol se levantará amanhã.

Então, longe de perder a fé em Deus, colocou toda a sua confiança nele esperando que no céu ela talvez encontrasse seu pai novamente.

Njoroge foi até o lugar. Estava satisfeito por ela ter aceitado se encontrar com ele. O medo de ser ignorado por ela foi a única coisa que o manteve longe por todos aqueles meses. Ele não sabia o que dizer, porque saber que Jacobo tinha sido morto por seu irmão pesou muito sobre ele. Mas agora ela era mais importante do que nunca para ele. Era final de tarde quando ele chegou ao lugar. Mwihaki estava lá antes dele, um pouco abaixo do lugar onde tinham se encontrado antes. Ele viu que ela tinha emagrecido. Sua suavidade de outrora pareceria ter endurecido, de forma que ela tinha de repente se tornado mulher. Mwihaki olhou para Njoroge. Viu frustração, desespero e até mesmo perplexidade em seus olhos. Mas estava determinada a não sentir pena. Então apenas olhou para ele.

Njoroge olhou para o chão por um momento. E depois para a planície abaixo. O silêncio entre ambos era constrangedor. Ele não sabia como começar ou mesmo o que dizer.

— Eu vim, — foram as primeiras palavras dela.

— Podemos nos sentar?

— Você pode me dizer o que quer dizer enquanto ficamos de pé.

Quando, no entanto, ele foi se sentar, ela o seguiu, mas sentou-se longe dele. Ele pegou um pedaço de graveto seco e o quebrou. Ela o observava imóvel como uma pedra e então de repente uma lágrima rolou por seu rosto. Rapidamente ela a secou. Ele não viu.

— Mwihaki, é estranho que eu e você nos encontremos nessas circunstâncias.

Ele agora levantou os olhos e a encarou corajosamente.

— Eu te conheço há anos, durante todo esse tempo em que fui bobo e pensei no que podia fazer por minha família, minha vila, e o país. Agora perdi tudo — meu estudo, minha fé e minha família. É apenas agora que eu percebo o quanto você significou para mim e o quanto se preocupou com a minha evolução. Por conta disso é que é ainda mais doloroso o que os meus fizeram a você. Só sobre

eu, sozinho. Por isso, a culpa é minha. Eu queria encontrá-la e lhe dizer que eu sinto muito.

— Não minta para mim, Njoroge, você podia ter me deixado um aviso pelo menos —

— Eu digo que sou culpado. Mas por Deus — Ele — Eu sabia tanto sobre a morte do seu pai quanto você.

— Quer me dizer que você — Não!

Ela sabia muito bem que tinha sido ela a pedir que ele fosse até sua casa. Ficou quieta. Ele olhou para o lado.

— Mwihaki, eu não quero fingir que teria avisado se eu soubesse a respeito. Mas garanto a você que eu sinto muitíssimo. Por favor, aceite o que estou dizendo, porque eu te amo.

Finalmente, ele tinha dito. Porque agora ele sabia que ela era sua última esperança. Ele não se virou para olhar para ela mesmo depois de um tempo em que ela ficou sem dizer nada.

— Njoroge!

Ele moveu ligeiramente a cabeça. Os olhos dela tinham suavizado. Ele quase chorou.

— Mwihaki, você é a única coisa importante que me resta. Me sinto ligado a você e eu sei que posso confiar completamente em você. Não tenho mais esperança a não ser você, porque agora eu sei que meu amanhã era uma ilusão.

Ele ainda falou em uma voz equilibrada. Os olhos dela tinham um olhar distante. Njoroge pensou que ela estava ignorando o que ele tinha a dizer, então desviou o olhar. Foi apenas quando ela o chamou novamente e ele viu lágrimas em seus olhos que se sentiu encorajado.

— Eu sinto muito por ter pensando mal a seu respeito, — ela disse.

— Não, Mwihaki. Preciso tomar pra mim a culpa e você tem toda razão de me odiar, — ele disse, chegando mais perto dela. Ele segurou a mão esquerda

dela. Ela não ofereceu resistência nem resistiu às lágrimas que agora corriam livremente por seu rosto. Tentou falar, mas tinha um nó na garganta. Lutou consigo mesma. Não podia perder o controle. E, no entanto, parecia inútil porque ela queria que ele continuasse segurando sua mão e mostrando o caminho.

— Não! Não! — por fim, ela lutou para dizer. Sabia que deveria detê-lo antes que ele fosse longe demais. Ainda assim não tinha forças para isso e se culpava por ter vindo.

E Njoroge continuou sussurrando para ela, apelando com todas as suas forças.

— Mwihaki, querida, eu te amo. Salve-me se quiser. Sem você estou perdido.

Ela queria afundar em seus braços e sentir a força de um homem ao redor de seu corpo fraco. Queria percorrer a estrada de volta para sua infância e crescer com ele novamente. Mas não era mais uma criança.

— Sim, nós podemos ir embora daqui como você sugeriu quando —

— Não! Não! — ela chorou, em agonia e desespero, interrompendo-o.

— Você precisa me salvar, Njoroge, por favor. Eu amo você.

Ela cobriu o rosto com as duas mãos e chorou copiosamente, com o peito arfando.

Njoroge sentiu um prazer doce e eufórico alisou seu cabelo negro.

— Sim, podemos ir pra Uganda e viver —

— Não, não. — ela lutou novamente.

— Mas por quê? — ele perguntou, não entendendo o que ela queria dizer.

— Você não vê que isso é uma saída muito fácil? Não somos mais crianças, — ela disse entre soluços.

— É por isso que precisamos ir embora. O Quênia não é mais nosso lugar. Não é infantil permanecer em um buraco quando você pode sair?

— Mas não podemos. Não podemos! — ela chorou desesperada.

Novamente ele se sentiu confuso. Quando criança, Mwihaki parecia mais ousada. Ela via a hesitação nele e insistiu.

— Melhor esperarmos. Você me disse que o sol vai nascer amanhã. Acho que tinha razão.

Ele olhou para as lágrimas dela e queria secá-las. Ela estava sentada lá, uma árvore solitária desafiando a escuridão, tentando incutir vida nova nele. Mas ele não queria viver. Não esse tipo de vida. Se sentiu traído.

— Tudo aquilo foi um sonho. Só podemos viver o hoje.

— Sim. Mas nós temos um dever. Nosso dever para com outras pessoas é nossa maior responsabilidade como homens e mulheres adultos.

— Dever! Dever! — ele gritou com amargor.

— Sim, eu tenho um dever, por exemplo com minha mãe. Por favor, querido Njoroge, não podemos deixá-la nesse momento em que — Não! Njoroge. Vamos esperar por um novo dia!

A vitória era dela. Não se submeteria. Mas era difícil para ela e, de coração partido, saiu chorando. O sol estava descendo. A última esperança de Njoroge tinha se esvaído. Pela primeira vez ele sabia que estava completamente sozinho em um mundo sem uma alma na qual pudesse se apoiar. A terra girava e girava. Ele viu tudo em uma névoa. Então, de repente, caiu no chão e chorou.

— Ah, Mwihaki, ah, Mwihaki.

*Domingo.* Njoroge deixou suas duas mães e perambulou sozinho. Nyokabi o observou sair. Ela não queria perguntar para onde ele estava indo. E ela e Njeri não falaram sobre sua saída porque tinham medo...

As calças de Njoroge se agitaram com o vento. O caminho era familiar e mesmo assim longo e estranho. Ele caminhou arrastando os pés. Encontrou mulheres, algumas voltavam para casa vindas de diferentes lugares, antes de a

noite cair. Njoroge evitou contato com elas. Evitou seus olhares porque não queria sua compaixão e sua pena infinita. Elas viam apenas desespero em seus olhos. Ele seguiu dizendo: “Eu teria feito! Eu teria feito!” Mas ele quisera ver as duas mulheres e dormir embaixo do mesmo teto pela última vez. Lembrou-se de Ngotho, morto. Boro seria logo executado enquanto Kamau estaria em prisão perpétua. Njoroge não sabia o que aconteceria com Kori na detenção. Ele poderia ser morto como aqueles que tinham apanhado até a morte em Hola Camp.<sup>213</sup> Ah, Deus — Mas por que ele chamava por Deus? Deus representava muito pouco para ele agora. Njoroge tinha perdido a fé em todas as coisas nas quais já acreditara antes, como riquezas, poder, educação, religião. Mesmo o amor, sua última esperança, tinha fugido dele.

A terra se estendia, revelando sua simplicidade estranha aos olhos. Havia muitos que estavam agora além do chamado da terra, do sol e da lua — Nganga, o barbeiro, Kiarie, e muitos outros... O caminho por fim o levaria para a estrada grande e ampla. Ele seguiu.

A voz continuava a instigá-lo: *Vá!* Apressou seus passos como se isso fosse apressar o desaparecimento das últimas horas do dia. Agora era a noite que ele considerava bem-vinda. A voz ficou mais urgente: *Vá!* Mas ele disse: “Espere anoitecer.”

Ele chegou até a curva da estrada e instintivamente olhou para cima. Era lá, lá, onde ela o deixara depois de declarar seu amor por ele. A planície estava a

---

<sup>213</sup> N. T.: O Campo de Detenção Hola Camp foi estabelecido pelas forças britânicas durante o levante Mau Mau e contava com uma população de 506 detentos, dos quais 127 se recusaram a realizar trabalhos forçados ou passar pela chamada “reabilitação”. No dia 03 de março de 1959, 88 deles apanharam dos guardas. Onze morreram, e 77 ficaram com ferimentos permanentes graves. As informações divulgadas pela imprensa, no entanto, foram de que aqueles que morreram haviam bebido água contaminada. (ELKINS, 2014, 344-353).

sua direita. Saiu da estrada que não tinha início ou fim e foi para a ladeira que se estendia da estrada até a planície. Sentou-se em uma pedra. Tirou do bolso a corda dobrada com cuidado. Sentiu certo prazer em segurá-la. Pela primeira vez, riu sozinho. E ficou sentado, esperando a noite chegar e cobri-lo.

Ele conhecia bem a árvore. Tinha estado lá inúmeras vezes porque a voz tinha falado com ele muitas vezes depois da morte de seu pai. A única coisa que o refreava era a esperança de que encontraria uma âncora em Mwihaki... Ele tinha preparado a corda.

— Njoroge!

Parou. E riu para si mesmo histericamente. A corda encontrava-se dependurada da árvore e ainda em suas mãos. Ele ouviu novamente a voz, cheia de ansiedade.

— Njoroge!

Dessa vez a voz era clara. E ele tremeu quando reconheceu sua dona. Sua mãe estava olhando para ele. Por um tempo permaneceu hesitante. E então sua coragem acabou.

Ele seguiu na direção dela, ainda tremendo. E agora novamente estava com medo de encontrá-la. Viu a luz que ela carregava e vacilante foi em sua direção. Era um pedaço de madeira brilhando o que ela carregava para iluminar o caminho.

— Mãe. — ele sentiu um estranho alívio.

— Njoroge.

— Estou aqui.

Nyokabi agarrou-se a ele. Não perguntou nada.

— Vamos para casa, — ela ordenou sem forças.

Ele seguiu a mulher, e não falou. Sabia apenas que tinha decepcionado sua mãe e também seu pai que, como último desejo, tinha lhe pedido para que cuidasse das mulheres. Tinha decepcionado a voz de Mwihaki que lhe pediu para esperar por um novo dia. Encontraram Njeri que também tinha seguido Nyokabi à procura de um filho apesar do toque de recolher. Novamente, Njoroge não falou com Njeri, apenas sentiu-se culpado, a culpa de um homem que evita sua responsabilidade, para a qual tinha se preparado desde a infância.

Mas enquanto se aproximavam da casa e o que tinha acontecido veio a sua mente, a voz novamente veio, acusando: *“Você é um covarde. Você sempre foi um covarde. Por que você não fez?”*

E em voz alta ele disse:

— Por que não fui até o fim?

A voz disse: *“Porque você é um covarde.”*

— Sim, — ele sussurrou para si. Sou um covarde.

E correu para casa e abriu a porta para suas duas mães.

Northcote Hall.

Julho, 1962.

Fim

## ANEXO 2 — Tradução Anotada de GLOBALÉTICA — TEORIA E POLÍTICA DO CONHECER

Ngũgĩ wa Thiong'o

Para Henry Owuor Anyumba (*In memoriam*) e para Taban lo Liyong, colegas autores da declaração de 1969<sup>214</sup>; para todos os membros do Departamento de Literatura em Nairóbi que entraram no debate com energia e sugestões criativas; e para todos aqueles que mais tarde estenderam o debate para incluir a reorganização da literatura nas escolas.

---

<sup>214</sup> A declaração a qual Thiong'o se refere é "On the Abolition of the English Department", que os três escreveram e publicaram juntos. Há alguma referência a esse documento em todos os capítulos de **Globalectics**.

## SUMÁRIO

Agradecimentos .....	302
Introdução: Riquezas da teoria pobre .....	305
1. O senhor inglês e o ( <i>bondsman</i> ) servo colonial .....	315
2. A educação do ( <i>bondsman</i> ) servo colonial .....	336
3. Imaginação globalética: o mundo no pós-colonial .....	355
4. O nativo oral e o mestre que escreve: oratura, oralidade e ciberoralidade .....	375

## AGRADECIMENTOS

Celebrei meu septuagésimo aniversário em Irvine uns dois anos atrás com festividades organizadas por Gabriele Schwab, David Goldberg e Ackbar Abbas. O evento atraiu um grande número de estudantes e professores da Irvine e suscitou comentários generosos de Angela Davis, do reitor Michael Drake, e Zachary Muburi-Muita, o embaixador do Quênia nos Estados Unidos, entre outros. O ponto alto foram as apresentações inesquecíveis de Liu Sola, uma compositora e romancista chinesa, e de Koffi Koko, um dançarino ganês, durante as quais testemunhamos duas civilizações em diálogo uma com a outra e com o presente, através de uma combinação de som, silêncio, movimento, música de flauta e tambores. A celebração me lembrou de que *ni mebwaga chumvi nyingi – eu já comi muito sal*, como diríamos em suaíle<sup>215</sup>, o que significa que eu ganhei o direito de olhar para trás e contar estórias do passado. Não foi coincidência que eu tenha publicado a primeira das minhas memórias, *Sonhos em Tempo de Guerra*<sup>216</sup>, logo depois. E agora, as Conferências da Biblioteca Wellek de 2010, sobre Teoria Crítica.

Gostaria de agradecer à Diretora do Instituto de Teoria Crítica, Professora<sup>217</sup> Kavita Phillips, pelo convite para ministrar as conferências, pois isso

---

<sup>215</sup> A língua suaíle é considerada língua franca no sudeste africano.

<sup>216</sup> Na tradução de Fábio Bonillo e Elton Mesquita, publicado em 2015 pelo selo Biblioteca Azul da Editora Globo.

me proporcionou a oportunidade de rever meu envolvimento com a literatura como romancista, teórico, e intelectual público nos últimos quarenta e oito anos. Isso obviamente inclui meus últimos oito anos na UCI, onde desfrutei de interações criativas com meus colegas nos departamentos de Literatura Comparada, Inglês e Drama, no Programa de Estudos Afro-Americanos, e no Instituto de Humanidades. O foco e a direção das conferências emergiram de conversas exploratórias com a Professora Gaby Schwab, que me encorajou a olhar para o tema do retorno que percorre minha vida e meu trabalho. Mesmo quando estive fora do Campus como professora visitante nas Universidades de Arizona e Rutgers, ela se deu ao trabalho de discutir e sugerir fontes úteis. Aprendi muito também com o Professor John H. Smith, que passou a vida estudando Hegel. Tivemos inúmeras discussões organizadas e de improviso e ele também revisou alguns dos rascunhos, acrescentando comentários úteis e sugestões. À Professora Jane Newman, que mostrou grande interesse no progresso dessas conferências e me deu toneladas de material sobre literatura mundial. Também fez comentários úteis em alguns dos rascunhos. Barbara Caldwell, minha assistente e pesquisadora incansável, atendeu minhas demandas diárias por livros e referências com calma eficiência. Mukoma wa Ngũgĩ me alimentou o tempo todo com sugestões úteis de leituras e formas de abordar o meu tema. A forma final dos títulos veio depois de um intenso debate com Mukoma e sua esposa, Maureen. O Professor Chris Wanjala foi muito prestativo em descobrir material sobre o debate acerca da literatura e do currículo que derivou desse debate. Além disso, ele e Henry Chakava deram informações úteis sobre Henry Owuor Anyumba. Sou muito grato pelo apoio na forma de

---

<sup>217</sup> Por entender o tom respeitoso acrescido aos agradecimentos, optei por deixar os títulos com a inicial maiúscula.

materiais e informações que obtive de Lisa Ness Clark, administradora do Instituto de Teoria Crítica.

Gostaria de agradecer a muitos amigos, incluindo Peter Nazareth, Susie Tharu, Bahadur Tejani, Timothy J. Reiss, Patricia Penn Hilden e Meena Alexander, que continuamente acrescentam ao meu pensar global. À Professora Jennifer Wicke, que foi quem primeiro me colocou no caminho de pensar conscientemente e especificamente sobre globalização e literatura quando pediu que eu e Christopher Miller déssemos uma disciplina sobre o tema em Yale, em meados da década de noventa. Parte do meu pensamento sobre a globalidade do pós-colonial no capítulo 3 tem raízes naquela disciplina e em meus quatro anos em Yale como professor visitante de Inglês e Literatura Comparada, de 1989 a 1992. À Professora Gayatri Spivak, a quem primeiro conheci na casa do já falecido Paul Engel em Iowa em 1966, continua a me inspirar com sua imersão em línguas — europeias, africanas, asiáticas, grandes e pequenas — e sua defesa de uma maior visibilidade das línguas “subalternas” na academia ocidental.

Será óbvio para aqueles que têm seguido meu trabalho desde que vim para Irvine em 2002 que as atividades do Centro Internacional de Escrita e Tradução a respeito de conversas globais entre línguas e culturas têm impactado meu pensamento sobre as possibilidades inerentes a um “toma-lá-dá-cá” de contato cultural e linguístico em escala global. Gostaria de agradecer aos membros do quadro executivo; o falecido Jacques Derrida; Karen Lawrence; Wole Soyinka; Manthia Diawara; Dilek Dizdar; Bei Ling Huang; Tove Skutnabb-Kangas; Gayatri Spivak; Lawrence Venuti; Michael Wood; o diretor-em-exercício, Dragan Kujundzic; a atual diretora, Colette Labouff Atkinson; os gerentes, Chris Aschan e Lynh Tran; e todos os membros dos quadros consultivos, bem como o mecenas do centro, Glenn Schaffer.

Gostaria de agradecer ao Professor Micere Mugo por me enviar seu livro sobre oratória e direitos humanos, e por muitos anos de colaboração literária.

Por último, mas não menos importante, eu gostaria de agradecer a minha família que vive comigo em Irvine! Eu testei todas as variações de títulos e aberturas com a minha esposa, Njeeri, que aguentou todos os meus resmungos com a resposta “Decida e faça!” Meu filho, Thiong’o, e filha, Mumbi, estavam provavelmente enjoados de tanto ouvir falar das Conferências Wellek, mesmo quando eu os levava à escola, mas não demonstravam. Em vez disso, continuavam me perguntando, com simpatia, se eu havia terminado com Mr. Wellek.

Bem, não há maneira de terminar com René Wellek, porque ao olhar para todas as mentes luminosas que me antecederam, e para aquelas que virão, René Wellek continua a inspirar diferentes formas de ler literatura e teoria.

## INTRODUÇÃO – RIQUEZAS DA TEORIA POBRE

Apesar de outros pensadores literários poderem ter tido um maior impacto em cada um daqueles que atingiram a maioria intelectual<sup>218</sup> no início dos anos sessenta, como eu fiz ao me formar em Makerere (1959-1960) e me pós-graduar em Leeds (1965-1967), nós não poderíamos ter escapado da influência direta ou indireta de René Wellek. No meu caso, encontro alguns poucos paralelos<sup>219</sup>. Ele chegou ao inglês via tcheco e alemão assim como eu cheguei via quicuio<sup>220</sup> e suaíle. Ele lecionou na Escola de Línguas Eslavas e do Leste Europeu, hoje parte da Universidade de Londres. Minha *alma mater*, Makerere, foi parte da Universidade de Londres e, apesar de o meu campus ter sido em Kampala, em Uganda, eu tenho um diploma da Universidade de Londres. Ele lecionou na Universidade de Iowa, e por fim em Yale, onde fundou o Departamento de Literatura Comparada. Iowa foi o segundo campus, depois da Universidade de Nova Iorque, que eu visitei quando pisei pela primeira vez na América em 1966 por

---

<sup>218</sup> A ideia se refere à maturidade intelectual do indivíduo, que pode estar relacionada ao fato de estar frequentando a universidade.

<sup>219</sup> A ideia expressa é de que há poucos teóricos de igual mérito.

<sup>220</sup> Língua falada pela etnia quicuio, considerada uma dentre as 42 existentes no Quênia. Dentre essas 42, o autor faz menção às etnias Maassai, Luo e Luya em seu texto.

ocasião do Congresso Internacional PEN<sup>221</sup> oferecido pelo Centro Americano PEN quando Arthur Miller foi presidente do PEN Internacional. Anos mais tarde, como exilado, fui professor visitante de Inglês e Literatura Comparada em Yale por quatro anos (1989-1992), antes de me mudar para a Universidade de Nova Iorque como professor de Inglês e Literatura Comparada e como ocupante da cátedra de Línguas Erich Maria Remarque. Em 2002 me mudei para a Universidade da Califórnia, em Irvine, como Professor Emérito de Inglês e Literatura Comparada e como diretor fundador do Centro Internacional para Escrita e Tradução (ICWT, em Inglês), onde nos ocupamos com questões de tradução — o que preferíamos chamar de conversas entre línguas e culturas. De certa forma essa conversa entre culturas, e literaturas em particular, também foi tema da defesa da comparabilidade, por Wellek e Warren, em seu livro *Teoria da Literatura*, no qual eles censuram a falta de contato entre os estudantes de diferentes línguas, ressaltando as “consequências grotescas quando problemas literários são discutidos apenas com relação a pontos de vista expressos em uma língua em particular.”<sup>222 223</sup> Eles se referiam às línguas europeias — principalmente inglês,

---

<sup>221</sup> PEN: Poetas, Ensaístas e Romancistas.

<sup>222</sup> Do autor: WELLEK, René; WARREN, Austin. **Teoria da Literatura**. Sintra: Publicações Europa América, 1976, p. 51.

<sup>223</sup> Toda obra referenciada em nota de pé de página foi encontrada traduzida para o português. Se determinada obra não for referenciada é porque esta não foi encontrada traduzida para o português.

francês, alemão e russo — mas o sentimento poderia se aplicar igualmente às outras línguas. No Centro Internacional de Escrita e Tradução, nós usávamos o lema “intercâmbio entre línguas como oxigênio”, retirado do livro de Aimé Césaire, *Discurso sobre Colonialismo*, onde ele escreve que “uma civilização, qual for o seu génio [sic] íntimo, se estiola se se encerrar sobre si mesma; que aqui, o intercâmbio é o oxigênio”.<sup>224</sup> O tema do contato cultural através das línguas percorre essas palestras.

Como membro do Instituto de Teoria Crítica<sup>225</sup>, minhas escolhas por assunto e abordagem têm sido influenciadas por seu engajamento vigente com a teoria pobre e suas análises decorrentes da teoria sobrecarregadas de ornamentos. A teoria pobre tem ecos de *A Pobreza da Teoria*, título da obra polêmica de E. P. Thompson em 1978 contra Louis Althusser, o filósofo francês marxista do século vinte, ele mesmo um eco de *Pobreza da Filosofia*, uma crítica de Marx no século dezenove de um pensador oitocentista francês, Pierre-Joseph

---

<sup>224</sup> CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978, p. 15. Do autor: CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trad. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 33.

<sup>225</sup> Optei por não traduzir a sigla, para não gerar problemas de compreensão (Critical Theory Institute — CTI). Mais informações sobre a instituição, vide: [https://www.humanities.uci.edu/critical/calendar/events.php?recid=2429&dept\\_code\\_val=515-2&event\\_cat=archive&file\\_name=events\\_arch](https://www.humanities.uci.edu/critical/calendar/events.php?recid=2429&dept_code_val=515-2&event_cat=archive&file_name=events_arch)

Proudhon. No projeto do Instituto de Teoria Crítica, o termo *pobre* não é usado no sentido de pertencente à pobreza, porque mesmo em teoria crítica não se quer dar dignidade à pobreza de acordo com a teoria, mas dar dignidade ao pobre na medida em que ele luta contra a pobreza, incluindo, me atrevo a dizer, a pobreza da teoria. *Pobre*, não importando o contexto do seu uso, implica o mais básico. Nada pode ser mais básico do que um grão de areia, e mesmo assim William Blake pôde falar de ver o mundo em um grão de areia; a eternidade, em uma hora. Sem o luxo do excesso, o pobre faz o máximo com o mínimo. A teoria pobre e sua prática implicam maximizar as possibilidades inerentes no mínimo.

A teoria pobre também pode fornecer um antídoto para a tendência da teoria de se tornar uma pipa que, tendo perdido sua amarração, permanece flutuando no espaço sem a possibilidade de retornar para a terra; ou uma ainda mais necessária crítica da tendência de se substituir a densidade do pensamento pela das palavras<sup>226</sup> nos escritos teóricos, uma forma de escolástica moderna. Em vez de sabermos quantos anjos podem dançar na cabeça de um alfinete, nós temos quantas palavras podem se equilibrar numa linha de pensamento.<sup>227</sup> Os termos nos quais E. P. Thompson uma vez rejeitou o althusserismo<sup>228</sup> — ou ao menos sua interpretação desse pensamento — quando o descreveu como “um sistema fechado no qual conceitos circulam de forma infinita, se reconhecem e se interrogam de forma infinita”<sup>229</sup> seriam mais adequados como definição de aspectos

---

<sup>226</sup> Talvez uma das melhores contribuições do ensaio.

<sup>227</sup> Parece ser uma crítica incisiva à verborragia que toma conta de determinadas correntes teóricas que se preocupam com a escolha das palavras a serem usadas sem atentar profundamente para o que elas representam.

da cultura literária moderna, onde “a teoria está desmoronando para dentro da teoria subsequente” e “na proibição de questionamentos empíricos, a mente está confinada para sempre dentro do complexo da mente.”<sup>230</sup> Algumas apresentações da teoria têm se tornado parecidas com um presente cuidadosamente embrulhado em camadas de papel de lindas cores que o destinatário, com grandes expectativas, passa horas abrindo apenas para descobrir um item sem graça lá dentro. Presume-se que o destinatário aprecie a espessura colorida da embalagem. Claro, um presente de alta qualidade, um diamante com uma centena de raios de luz, pode também ser embalado em espessas camadas de papel, e alguém pode ter que cavar camadas de terra para chegar à gema enterrada no subsolo. A teoria pobre pode simplesmente lembrar que a densidade das palavras não é a mesma coisa que a complexidade do pensamento; que tal densidade, às vezes, pode obscurecer a clareza do pensamento. Eu gosto do Taoísmo porque o pensamento veiculado pela escrita enganosamente simples é

<sup>228</sup> De forma bem sucinta, podemos dizer que a postura althusseriana se caracteriza por dois elementos: o horror à dialética e a concepção estruturalista da história social do homem.

<sup>229</sup> Do autor: THOMPSON, Edward P. **The Poverty of Theory and Other Essays**. New York Monthly Review Press, 1978, p. 12.

<sup>230</sup> Do autor: THOMPSON, Edward P. **The Poverty of Theory and Other Essays**. New York

tudo, menos simples ou estático. Eu gostaria de pensar na teoria pobre como o Taoísmo da teoria. Como o Taoísmo, a teoria pobre não precisa ser estática.

Mesmo na vida social, *pobre* significa ser extremamente criativo e experimental para poder sobreviver. Os sem-teto tentam fazer uma casa em qualquer lugar, mesmo em lugares que não lembram uma casa. Uma pessoa sem recursos para comprar roupas pegará pedaços de tecido de qualquer cor, tamanho e formato e os colocará juntos. Essa pessoa claramente não está preocupada em combinar cores para agradar aos olhos de um crítico imaginário em uma festa. A necessidade leva a unir em uma peça, que seja funcional, as diferentes cores, formas e tamanhos. Então vem um designer que pode perceber a ousadia e o experimentalismo dessa “combinação interessante: talvez eu possa criar um design a partir disso.” As roupas de um trabalhador da construção civil irão necessariamente se desgastar e rasgar. Logo, suas calças se tornam uma rede de fios, buracos e remendos: aí vem um designer, que pode perceber o padrão interessante “daquelas calças surradas pelo tempo, daqueles buracos, daquela incompatibilidade de cores.” Logo, uma necessidade no canteiro de obras se torna um luxo caro em *campi* de universidades e lojas de marca.

Alguns dos pobres na verdade carregam teoria em seus corpos. Temos visto fotos de crianças nos guetos ao redor do mundo vestindo camisetas desbotadas ou bonés com os logos de várias empresas: Nike, Coca-Cola, McDonalds, Mitsubishi, ou Toyota, por exemplo. Um logo em tal lugar e contexto não é mais um comercial que anuncia um produto, mas um sinal de uma conexão entre os dois extremos, da pobreza do gueto e do poder da empresa. Algumas das empresas são responsáveis por fábricas onde crianças e mulheres trabalham em condições precárias nas zonas de livre comércio ao redor do mundo. Um amigo me disse ter visto um pedinte no México cuja família havia sido tirada de suas terras por grandes empresas: ele estava vestindo um boné rasgado com o logo da John Deere, a empresa que fabrica grandes tratores que trabalham a terra de onde ele

foi tirado. O homem não estava nem anunciando um produto nem se manifestando contra; no entanto, inadvertidamente, estava estabelecendo uma conexão.

O atrevimento e a experimentação não intencionais de uma pessoa pobre vêm da necessidade. A necessidade, afinal, é a mãe da invenção. Há inúmeras invenções que têm raízes relacionadas às situações mais precárias. O jazz foi originalmente a versão de uma pessoa pobre do que seria uma orquestra<sup>231</sup>: sem condições de ter todos os instrumentos que viu em um arranjo regular, ela se virou com o mínimo que tinha e adicionou sons de quaisquer outros materiais que encontrou ao seu redor. A orquestra de barris de aço<sup>232</sup> do Caribe origina-se com o pobre literalmente resgatando barris de óleo e cortando-os em formatos diferentes para criar as painéis das quais saem sons tão originais e únicos. Os trabalhadores pobres de Trinidad e Tobago tiraram beleza do lixo das grandes petroleiras. Imagine fazer música a partir de petróleo!

O grande poeta e escultor sul-africano Pitika Ntuli trabalha conscientemente dentro da tradição de resgatar beleza do que é desperdiçado e descartado. Sua prática é inspirada pelo cordão umbilical, o vínculo da criança com a mãe. Para os humanos, o meio ambiente é a mãe. Na África do Sul, Pitika celebrou a conexão entre o cordão umbilical e o ambiente natural; a paisagem da África do Sul permeou cada uma de suas pinceladas nas pinturas e cada toque na escultura. Foi esta conexão, a declaração de propriedade, que o regime racista

---

<sup>231</sup> Aqui, fiz uma inversão por julgar que desta forma o texto ficaria mais fluido.

<sup>232</sup> Os *steel drums* para os músicos.

*apartheid*<sup>233</sup> quis quebrar quando o levou ao exílio. Na Londres do seu exílio, seu novo ambiente não era o arbusto exuberante e as cores naturais das estações africanas, mas metal, paralelepípedos, cimento, vidro, ferro-velho, e sim, racismo. O racismo, apesar de não registrado nas leis, bem como a paisagem urbana metálica podem tê-lo feito lembrar-se da África do Sul e das paisagens urbanas de Johannesburgo, e conseqüentemente sua perda, mas, mesmo assim, era agora o seu ambiente. Pitika não podia simplesmente passar por um ferro-velho sem encontrar objetos para sua arte. O que ele faz é teoria pobre da arte na prática.

Ferros-velhos, caçambas, prédios abandonados, meus roseirais. Eu reciclo armas para a guerra contra a feiura. Tento humanizar objetos, canos de escapamento, caixas de transmissão, caçarolas; pragas, insultos, apreciações, nuvens cinza, casas monótonas enfileiradas, estranhos retalhos de cores em parques, toque humano, frustração e esperanças... minhas matérias-primas.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Sistema institucionalizado de segregação racial que perdurou de 1948 até início de 1994 na África do Sul e no sudoeste africano.

<sup>234</sup> Tradução minha. Do autor: NTULI, Pitika & OWUSU, Kwesi. "A Self Portrait". In **Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts & Culture**. London: Camden, 1988, p. 215.

Ele fez do seu exílio um lar. Estive com ele em Londres na época, na década de 1980, e quando anos mais tarde o visitei em sua casa em Kwazululand na África do Sul livre<sup>235</sup>, eu o encontrei em seu próprio jardim cheio de objetos que havia resgatado de cada ferro-velho e cada floresta da África do Sul. Sua prática era criar beleza a partir do que era descartado, agora na paisagem urbana e rural, juntas, de sua nova África do Sul. Na despedida, ele me deu dois retalhos alongados com pequenas cabeças humanas na extremidade. Ele havia esculpido ambos a partir um osso de elefante que pegou na floresta próxima a sua casa em Kwazululand. Não eram mais apenas osso. Contadores de estórias, ele me disse. Ele sabia que eu contava estórias. Mas não sabia que Njogu, elefante, era meu totem pessoal, o nome especial que minha mãe havia me dado.<sup>236</sup> Um elefante que trombeteia estórias! Njogu também significa cordão umbilical.

Para mim, que venho de uma experiência em *performance*, a teoria pobre lembra menos de E. P. Thompson e Marx do que de Grotowski quando, em seu *Por um Teatro Pobre*<sup>237</sup>, ele proclamou: “Eu proponho a pobreza no teatro.” Não,

---

<sup>235</sup> Do autor: Durante o 10º *Time of the Writer Festival*, Natal, Março de 2007.

<sup>236</sup> Em suaíle “njogu”, o apelido que o autor ganhara de sua mãe na infância, significa elefante. Ngũgĩ fora batizado como James wa Thiong’o, mas na idade adulta adota o nome de Ngũgĩ que é comum na etnia quicuio.

não a pobreza como fim, mas como meio para riquezas. “A aceitação da pobreza no teatro, despido de tudo que não lhe é essencial nos revelou não apenas a espinha dorsal daquela mídia, mas também riquezas profundas da própria natureza da forma de arte.” Eu venho de uma tradição de teatro pobre, os movimentos de teatro de comunidade e de saltimbancos da África Central e do Leste da África, não por escolha, não como algo procurado ou encontrado, mas como um ponto de partida. Membros do Teatro Livre de Saltimbancos de Nairóbi, um produto do Departamento de Literatura da Universidade de Nairóbi, apresentaram peças nas condições mais diversas, em todo tipo de locais das áreas rurais e urbanas do Quênia. Membros do Teatro Comunitário do Centro de Cultura e Educação da Comunidade de Kamirithu vinham das vilas, das fábricas, e de plantações em Limuru<sup>238</sup> e arredores. Em ambos os casos, eles não aprenderam a gradualmente eliminar o que era supérfluo no estilo Grotowski; eles começaram com o mais simples. Não tiveram que descobrir que o teatro “pode existir sem maquiagem, sem o uso automático de figurinos e cenografia, sem iluminação e sonoplastia”, eles começaram com o conhecimento de que não tinham essas coisas, que não podiam tê-las. Um teatro de saltimbancos não pode carregar um tablado e um auditório,

---

<sup>237</sup> Do autor. GROTOWSKI, Jerzy. **Por um Teatro Pobre**. Trad. Aldomar Conrado. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

<sup>238</sup> A cidade de Limuru, onde Ngũgĩ nasceu, está localizada a mais ou menos 23 quilômetros ao Norte de Nairóbi, em território quicuio. Do autor: Veja THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Detained: A Writer's Prison Diary**. African Writer's Series (London: Heinemann), 1981; THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Decolonising the Mind**. The Politics of Language in African Literature (Oxford: James Currey), 1986; NDIGIRIRI, Gicingiri. **Ngũgĩ wa Thiong'o's Drama and the Kamirithu Popular Experiment**. (Trenton, N.J.: Africa World Press, 2007); BJORKMANN, Ingrid. **Mother Sing for Me: People's Theater in Kenya** (London: ZED), 1989.

não pode ter o luxo da escolha! Ele se vira com o que estiver disponível, criando uma estética em circunstâncias que não foram escolhidas por seus participantes. Sua teatralidade vem de seus corpos: como fantasia, os atores de Kamirithu com frequência usavam as mesmas roupas que usavam em suas atividades diárias. Mesmo assim, seu impacto ia além do *campus* e da vila para o mundo, e mesmo além gerando ou agregando movimentos semelhantes na África<sup>239</sup>. O Teatro Livre de Saltimbancos de Nairóbi e, até certo ponto, o Teatro Kamirithu, foram subprodutos do Departamento de Literatura que havia substituído o que previamente fora conhecido como Departamento de Inglês.

Subjaz a essas palestras uma história de como a teoria pobre produziu uma revolução literária na Universidade de Nairóbi da década de 1960 e gerou debates sobre teoria pós-colonial e estudos literários que se espalharam para o continente e além, para o mundo. Eu a chamo de teoria pobre porque inicialmente ela não era mais do que algumas poucas perguntas que exigiam respostas. Os debates iniciais aconteciam não nos corredores acadêmicos, mas em um precário café na Rua Koinange, em Nairóbi. Com o tempo, as perguntas e as respostas podem ter feito mais: podem ter gerado um departamento que estava organizado inteiramente a partir dos fundamentos e da visão de uma literatura mundial.

Apesar de ao longo dos anos ter havido conversas sobre cursos de literatura mundial, esse interesse tem se intensificado, recentemente, por exemplo, com os vários esforços para organizar cursos em literatura mundial; as publicações de antologias de literatura mundial; e até debates teóricos sobre o conceito em trabalhos tais como *Debating World Literature*<sup>240</sup>, editado por Christopher Prendergast, e *What Is World Literature?*<sup>241</sup> de David Damrosch, que contém

---

<sup>239</sup> Do autor: BYAM, L. Dale. **Community in Motion**: Theatre for Development in Africa. Critical Studies in Education and Culture Series. Westport, Conn.: Bergin & Garvey, 1999.

contribuições destacadas de proponentes de uma literatura mundial. O mais recente dos livros é *Teaching of World Literature*, editado por David Damrosch e publicado em 2009<sup>242</sup> com o patrocínio do MLA<sup>243</sup>. Entre os diversos colaboradores está a Professora Jane Newman, que escreve sobre sua experiência de dar um curso de literatura mundial na Universidade da Califórnia, em Irvine. Assim, a UCI está bem lá no meio. À luz do interesse atual e recente por pedagogia, teoria, e prática de literatura mundial, vale a pena revisitar o debate de Nairóbi como uma contribuição para novas discussões sobre teoria e prática de literatura mundial, e sobre o desafio que ela representa para a organização da literatura em nossos tempos.

---

<sup>240</sup> Não se encontrou uma tradução para a língua portuguesa dessa obra.

<sup>241</sup> Não se encontrou uma tradução para a língua portuguesa dessa obra.

<sup>242</sup> Do autor: PRENDERGAST, Christopher (ed.). **Debating World Literature**. London: Verso, 2004; DAMROSCH, David. **What is World Literature?** Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003; DAMROSCH, David: **Teaching World Literature**. New York: Modern Language Association of America, 2009.

<sup>243</sup> *Modern Language Association* (assim como a ABNT brasileira, esta também aponta regras e normas a serem seguidas para publicações de pesquisas).

Mas as palestras são menos sobre a teoria e a prática de literatura mundial do que sobre a organização do espaço literário e seu impacto nas políticas de conhecimento, uma continuação de minhas ideias sobre a política do espaço da *performance* e as representações de poder que abordei em meu livro *Penpoints, Gunpoints, and Dreams*<sup>244</sup>. Enquanto cada conferência aborda um tema relativamente independente, as quatro são parte umas das outras e levam às conclusões e aos desafios da organização do espaço<sup>245</sup> da literatura global apresentados na terceira e na quarta conferências. Para a literatura, o mundo todo é um palco.<sup>246</sup>

As primeiras conferências foram dadas sob o amplo título “Senhor Hegeliano e Servo Colonial: a Literatura e a Política do Conhecimento”.<sup>247</sup> Elas são

---

<sup>244</sup> THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Penpoints, Gunpoints, and Dreams**. Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa. New York: Oxford University Press, 1998.

<sup>245</sup> A distinção “espaço x lugar”, com base em pressupostos de Yi-Fu TUAN (2013) será esclarecida na análise.

<sup>246</sup> Referência clara à peça do bardo: SHAKESPEARE, William. **Do Jeito que Você Gosta**. Trad. Rafael Rafaelli. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

<sup>247</sup> O título da palestra era: “*Hegelian Lord and Colonial Bondsman: Literature and the Politics of Knowing*.” Os termos “lord” e “bondsman” de Hegel são normalmente traduzidos como “mestre” e

informadas pela dialética Hegeliana<sup>248</sup> em geral, mas em particular, aquela do senhor e servo em *Fenomenologia do Espírito*<sup>249</sup>. Isso é irônico para uma pessoa da África. Em suas palestras sobre a filosofia da história, esse teórico da história como marcha de liberdade e razão no tempo e no espaço fez as mais incríveis declarações sobre a África, que seria uma terra da infância, ignorada pela própria história, e que, apesar de a escravidão ser inimiga da liberdade, foi de certa forma boa para o homem africano, presumivelmente porque o trouxe da escuridão para a história, que Hegel via como algo que se iniciou no Oriente e encontrou sua apoteose no Ocidente<sup>250</sup>. Mas a dialética do senhor e do servo tem amplas consequências para a resolução das relações desiguais de poder que subjazem à totalidade da economia, da política, da ética e da estética. Não surpreende que a

---

“escravo”, usados em inglês também. Ao escolher “lord” e “bondsmen”, Thiong’o se afasta consciente e ativamente dessa proposta, ficando mais próximo do alemão. Opto por traduzir como “senhor” e “servo” ou “escravizado” por conta disso e também para fazer uma clara referência ao trinômio que causou tanto estrago no continente africano (conhecimento, religião, comércio).

<sup>248</sup> Para Hegel, a dialética é a lei que determina e estabelece a auto manifestação da ideia absoluta.

<sup>249</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

<sup>250</sup> Do autor: HEGEL, Georg W. F. & SIBREE, J. **The Philosophy of History**. New York: Dover Publications, 1956.

dialética tenha intrigado muitos teóricos da psicologia da luta pelo poder, incluindo Frantz Fanon<sup>251</sup>, que percebem, todos, que no relacionamento entre senhor e servo, não há neutralidade em nada, nem na organização de qualquer espaço, especialmente o do conhecimento. A reorganização de um espaço, o mesmo espaço, pode, no mínimo, trazer à tona diferentes resultados e diferentes perspectivas, produzindo, pelo menos, diferentes possibilidades em literatura, esse produto maravilhoso do que Tim Reiss, em seus vários trabalhos, chama de imaginação fictícia<sup>252</sup>. No fim das contas, a literatura é uma contribuição coletiva para o humano.

A qualidade da contribuição, quaisquer que sejam a quantidade e a diversidade das fontes, depende de como a literatura é lida. James Baldwin<sup>253</sup> falou de como parou de odiar Shakespeare quando teve condições de retirar Shakespeare das camisas de força do nacionalismo imperialista inglês e colocá-lo em um espaço mais universal<sup>254</sup>. Como Baldwin, e no espírito de Wellek, eu

---

<sup>251</sup> Do autor: FANON, Frantz; SARTRE, Jean-Paul & FARRINGTON, Constance. **The Wretched of the Earth**. New York: Grove Press, 1961. Veja também: MEMMI, Albert. **The Colonizer and the Colonized**. New York: Orion Press, 1965; MANNONI, Dominique O. **Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization**. New York: Praeger, 1968.

<sup>252</sup> Do autor: REISS, Timothy J. **Against Autonomy: Global Dialectics of Cultural Exchange**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

<sup>253</sup> Sugere-se que o leitor assista o documentário “Eu não sou seu negro” (2016) de Raoul Peck com base em obra inacabada de James Baldwin.

acredito na liberação da literatura das camisas de força do nacionalismo. Daí o meu uso do termo globalética.

A globalética é derivada do formato do globo. Em sua superfície, não há apenas um centro; qualquer ponto é igualmente o centro<sup>255</sup>. Quanto ao centro interno do globo, todos os pontos da superfície são equidistantes dele — como os raios de uma roda de bicicleta que se encontram no cubo. A globalética combina o global e o dialético para descrever um diálogo que se afeta reciprocamente, ou um multi diálogo, no fenômeno do que é inato e do que é culturalmente aprendido em um espaço global que está rapidamente transcendendo aquele que foi artificialmente delimitado, como nações e regiões. O global é o que veem os humanos em naves espaciais ou na estação espacial internacional;<sup>256</sup> o dialético é a dinâmica interna que eles não veem. A globalética abarca o todo, a

---

<sup>254</sup> Do autor: BALDWIN, James & KENAN, Randall. “Why I Stopped Hating Shakespeare”. In **The Cross of Redemption: Uncollected Writings**. New York: Pantheon, 2013.

<sup>255</sup> Do autor: Veja também: THIONGO, Ngũgĩ wa. **Moving the Center: The Struggle for Cultural Freedom**. Oxford: James Curry, 1993.

<sup>256</sup> No original, aparecem dois pontos. Não me pareceu adequado.

interconectividade, a igualdade de potencialidades das partes, tensão e movimento. É uma forma de pensar e se relacionar com o mundo, especialmente na era do globalismo e da globalização.

Há um ângulo pessoal nisso: o debate sobre a organização da literatura nos idos da década de 1960 colocou em movimento uma série de eventos e colisões que no final me levaram não só para uma prisão de segurança máxima e depois para o exílio, mas também ao meu incessante interesse pela estética da descolonização e ao meu atual engajamento em questões do Darwinismo linguístico e do feudalismo. Espero que estes ensaios mostrem porque uma teoria provinda de uma colônia necessariamente surge de um engajamento, e nele encontra vida.

## 1 — O SENHOR INGLÊS E O SERVO (*BONDSMAN*) COLONIAL

Eu retornei para o Quênia da Universidade de Leeds, na Inglaterra, em 1967 e me tornei professor do Departamento de Inglês na Universidade de Nairóbi. Dentro de um ano, eu havia me juntado a dois outros colegas que não eram do departamento para escrever um documento que clamava por sua abolição<sup>257</sup>. A reação foi rápida e intensa. Reuniões ocorreram em todos os níveis da instituição: do departamento até os níveis superiores, no colegiado, e além dos corredores da universidade, até a imprensa e mesmo no parlamento. Havíamos dito o indizível, quase como se tivéssemos chamado pelo fim do mundo. Ao longo do tempo, fomos acusados de muitos crimes. Nós queríamos Shakespeare abolido e substituído por Marxistas caribenhos, afro-americanos, asiáticos e latino-americanos, incluindo os escritores mais marxistas de todos, V. S. Naipaul e Ralph Ellison. O debate e as consequências foram além de Nairóbi e alcançaram outras universidades na África e além, gerando disputas, algumas das primeiras tentativas do que mais tarde se tornariam teorias pós-coloniais. Por que deveria a existência, ou não, de um departamento de Inglês ter gerado tanta fúria e tanta teoria? Quero visitar o documento “On the Abolition of the English Department”<sup>258</sup>, como forma de provocar

---

<sup>257</sup> Do autor: Os Senhores Owuor Anyumba e Taban lo Liyong eram então membros dos Estudos Africanos na Universidade de Nairóbi.

<sup>258</sup> Do autor: Veja o apêndice em THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Homecoming: Essays in Africa and Caribbean Literature, Culture and Politics**. New York: L. Hill, 1983.

as questões ideológicas, epistemológicas e pedagógicas que estão no centro da disputa, e o impacto destas na minha vida e no meu trabalho na prática e na teoria.

Aqueles que leram o livro de memórias da minha infância recentemente lançado, *Sonhos em Tempo de Guerra*<sup>259</sup>, saberão que eu nasci e cresci em uma colônia. Os primeiros anos de minha infância se passaram com a Segunda Guerra Mundial ao fundo. Minha educação do fundamental à universidade foi durante a guerra da guerrilha Mau Mau<sup>260</sup> contra o estado dos colonos britânicos. Meu despertar intelectual foi então moldado pelo colonialismo e pela resistência anticolonial que geraram o que o primeiro-ministro britânico, Harold Macmillan, famosamente descreveu como um vento de mudança soprando pelo continente. Eu fui testemunha. Quando em 1959 entrei na Universidade Makerere<sup>261</sup>, então afiliada à Universidade de Londres, a África Oriental estava sob domínio colonial, e havia

---

<sup>259</sup> THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Sonhos em Tempos de Guerra**. Memórias de Infância. Trad. Fábio Bonillo e Elton Mesquita. São Paulo: Editora Globo, 2015.

<sup>260</sup> O termo Mau-Mau era usado como referência aos membros da resistência queniana, àqueles que lutavam pela liberdade do país do jugo britânico (ELKINS, 2010).

<sup>261</sup> Por essa instituição passaram várias das lideranças políticas e intelectuais da África Oriental.

um estado de emergência, com todos os direitos civis suspensos, reinando sobre o Quênia. Dois anos mais tarde estávamos celebrando a independência da Tanzânia; Uganda foi a próxima em 1962. A independência do Quênia em 1963 coincidiu com meu último semestre na Universidade Makerere. Eu havia entrado na universidade como sujeito colonial e emergido como cidadão de um país independente. Não era apenas na África Oriental. A década que seguiu de meados de 1950 a meados de 1960 do século vinte viu um país após o outro na África emergir da condição de colônia para a de nação. Da noite para o dia, exércitos coloniais que haviam lutado com unhas e dentes contra as exigências do nacionalismo se tornaram exércitos nacionais. Mas tão logo as novas bandeiras foram hasteadas e os hinos nacionais, cantados, motins militares ou tentativas de motins irromperam na Tanzânia, em Uganda e no Quênia. O vento da mudança havia virado um furacão e os governos recém-independentes precisaram pedir aos seus antigos soberanos coloniais para trazerem forças armadas para acabar com as rebeliões. No Congo, a Bélgica (sua antiga colonizadora), os Estados Unidos e as Nações Unidas ficaram enredados no que culminou com o brutal assassinato de Patrice Lumumba e a subida ao poder de um antigo coronel do exército belga, Mobutu Sese Seko. Caos no Congo, nome que o imbróglio ganhou, se tornou uma metáfora para a guerra fria e seus efeitos nos novos Estados.

Como poderia meu estudo de quatro séculos e meio de literatura inglesa, de *Beowulf* a Virginia Woolf (ou como Abiola Irele de Ibadan uma vez descreveu — de maneira provavelmente mais melíflua — de Spenser a Spender), conversar com a minha situação colonial e as mudanças que estava testemunhando? Meu mundo não estava refletido em nenhum desses séculos nos quais o estudo do Inglês estava periodizado; não era certamente o assunto dos escritores e dos textos literários selecionados. Pelo menos não diretamente. Discussões acaloradas sobre

as obras *O amante de Lady Chatterley*<sup>262</sup> e *Mulheres Apaixonadas*<sup>263</sup> de D. H. Lawrence, ou as intrigas de casamento da classe média nas obras de Jane Austen, por mais interessantes que possam ter sido nas aulas, pareciam muito distantes do turbilhão. Às vezes, aquelas mesmas discussões foram vistas como parte precisamente do que impedia a autoconsciência e a compreensão do turbilhão e das forças que o moviam. A famosa troca poética entre Molara Ogundipe da Nigéria e Felix Mnthali do Maláui melhor capturam a ambivalência do estudante de inglês da colônia, com Jane Austen como o objeto simbólico dessa ambivalência. Em seu poema, “Para uma ‘turma sobre Jane Austen’ na Universidade de Ibadan”, Ogundipe conclama-os a perguntar por que as pessoas dos livros de Austen

Farreiam o dia todo e não trabalham — jogam cartas  
ao meio-dia e dançam um tempo — um tempo que a terra some  
atrás dos muros — sementes de mães em porões ou feiras —  
e vida flexível para dentro de valas — e no sul nossos suís, as  
canções de tristeza esquadriham os céus — enquanto morte, a  
autocrata espreita tanto escravizados<sup>264</sup> quanto libertos?<sup>265</sup>

---

<sup>262</sup> LAWRENCE, David H. **O Amante de Lady Chatterley**. Trad. Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

<sup>263</sup> LAWRENCE, David H. **Mulheres apaixonadas**. Trad. Renato Aguiar. Record, São Paulo: Record, 2004.

Desafiado, ou como ele disse, esfaqueado, apunhalado e espetado por suas perguntas, Mnthali escreve uma resposta para Molar, “O Estrangulamento da Lit. Inglesa”, na qual se pergunta como suas interrogações podem ter sido feitas e respondidas em Makerere, Ibadan, Dakar, ou Fort Hare tendo as pessoas de Jane Austen no centro. Com sua “manipulação da elegância”, Jane Austen havia acalentado “os filhos e filhas dos desafortunados, levando-os a um amor filial com ironia e sátira a respeito de pessoas imaginárias” enquanto a história seguia debochando das “vítimas de ferros quentes e das plantações de açúcar que fizeram das pessoas de Jane Austen sujeitos tão ricos quanto possível.” Então vem a declaração:

Lit. Ing., minha irmã,  
Foi mais do que uma piada cruel —

---

<sup>264</sup> Em todas as ocorrências de uso do termo “slave” ao longo do ensaio de Thiong’o optei por traduzir por “escravizado” e não escravo. Entendo a estranheza que tal escolha pode provocar no leitor. Justifico a escolha por concordar com Grada Kilomba (2019) quando a autora afirma que o termo “escravizado” descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto o termo “escravo” descreve o estado de desumanização como sendo a identidade natural das pessoas que foram escravizadas (p. 20). Independente do termo, o que deve ficar evidente é que nenhum é uma escolha consciente do indivíduo que é escravizado ou tomado como escravo.

<sup>265</sup> Do autor: OGUNDIPE-LESLIE, Molar. “To a ‘Jane Austen’ Class at Ibadan University” In **Sew the Old Days and Other Poems**. Ibadan, Nigeria: Evan Brothers [Nigeria Publishers], Limited, 1985, p. 02-03.

ela foi o coração  
da conquista estrangeira.<sup>266</sup>

Poderia ter atenuado as reações de Mnthali e Ogundipe à disciplina se alguns desses autores tivessem sido lidos na perspectiva da colônia: isto é, no contexto de alguns dos movimentos abrangentes de seu tempo — escravidão e colonialismo, por exemplo — para que em vez de apenas elogiar James Boswell como o grande biógrafo de Samuel Johnson, possa também ser apontado que Boswell foi defensor da escravidão; ou, para contrabalançar, destacar que Samuel Coleridge escreveu panfletos pela abolição da escravatura, e que seu albatroz em “A Balada do Velho Marinheiro”<sup>267</sup> pode ter sido uma referência ao que ele considerava ser o fardo moral da escravidão pendurado na psique das nações comerciantes. E não teriam eles abraçado William Wordsworth em seu soneto para Toussaint L’Overture, o libertador do Haiti, que definhava na masmorra de Napoleão?! Para Wordsworth, neste soneto pelo menos, Toussaint, apesar de sozinho nas profundezas das masmorras, ainda era a personificação da “mente inconquistável do homem”. Assim, dependendo dos olhos através dos quais eram

---

<sup>266</sup> Do autor: MOORE, Gerald & BEIER, Ulli. **The Penguin Book of Modern African Poetry**. London: Penguin Books, 1998, p. 173.

<sup>267</sup> COLERIDGE, Samuel. **A Balada do Velho Marinheiro**. Trad. Alberto Pimenta. São Paulo: DISAL, 2006.

lidos, os textos iriam ocasionalmente produzir vislumbres diretos ou indefinidos de possíveis conexões, como que através de um espelho quebrado quando o rei Lear<sup>268</sup> na tempestade<sup>269</sup> deblatera contra a justiça desequilibrada entre o pobre e o rico, ou quando Caliban protesta pela perda de seu trabalho e da terra para Próspero em Shakespeare. Ogundipe e Mnthali, ambos alunos brilhantes de Inglês, estavam lendo literatura pela visão da colônia e fazendo perguntas que não seriam feitas em uma sala de aula oficial. Pensadores da literatura caribenha, principalmente o barbadiano George Lamming no início da década de 1960, o martinicano Aimé Césaire no final da década de 1960, e o cubano [Roberto Fernández] Retamar no início da década de 1970 estavam revisitando a literatura inglesa, reivindicando e se apropriando de Caliban como uma figura de contra resistência. Assim, uma visão consistente da colônia teria gerado, em nossa situação, uma leitura e recepção revolucionárias dos textos, arrebatando-os das mandíbulas da conquista estrangeira. No mundo de hoje, algumas das mais penetrantes leituras desses mesmos textos têm vindo de teóricos da colônia: Gayatri Spivak, Edward Said, Peter Nazareth, Homi Bhabha, Simon Gikandi, Abiola Irele, [Kwame Akroma-Ampim Kusi] Anthony Appiah, e, de Irvine, Ketu Katrak e R. Radhakrishnan, para mencionar apenas alguns. Claramente, a visão da colônia não era dominante nas salas de aula de nosso tempo.

---

<sup>268</sup> SHAKESPEARE, William. **Rei Lear**. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: LP&M, 1997.

<sup>269</sup> SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 1999.

A crítica que acompanhava os textos não fornecia uma estrutura adequada que gerasse um sentido coerente a partir dos vislumbres indescritíveis, onde nós podíamos ver conexões ou desconexões comparativas com a nossa situação. A teoria e a crítica literária da época prestavam atenção a leituras detalhadas. Dentro de uma estrutura teórica mais ampla, uma leitura detalhada pode tornar cada texto uma casa do tesouro. É a abordagem que pode impedir que a teoria se torne uma pandorga que perdeu sua amarração ou impedir os críticos de se tornarem advogados ou juízes que defendem seus casos, na acusação, defesa, ou julgamento, sem derivar um raciocínio das provas apresentadas. Pode ser um antídoto para a tendência, provavelmente proveniente da noção de Platão de loucura divina e possessão por parte dos poetas, de se tratar escritores como gênios desatentos, e usar seus trabalhos simplesmente como uma plataforma para lançar o voo de um crítico para o espaço. A leitura detalhada deveria ser uma companhia importante para a teoria pobre. Mas, sem aquela ampla estrutura político-ideológica, a leitura detalhada e a obsessão por elementos formais pode se tornar uma tentativa de espremer o mundo do texto literário através do buraco de agulha da crítica, uma contribuição para a pobreza da teoria. É como entrar em uma câmara do tesouro e contar os itens que estão lá dentro sem ter consciência de seu valor, sem a capacidade de relacioná-los com qualquer coisa do lado de fora.

Dentro da sala de aula, dentre os textos críticos dominantes, havia “Tradição e Talento Individual” de T. S. Eliot<sup>270</sup>; “Cultura e Anarquia”, de Matthew Arnold<sup>271</sup>, e “A Grande Tradição” de F. R. Leavis<sup>272</sup>. As tiradas de Arnold contra o torpor (ou torpeza) intelectual da aristocracia e o filistinismo da classe média

---

<sup>270</sup> ELIOT, Thomas S. **Tradução e Talento Individual**. Trad. Ivan Junqueira. In \_\_\_\_\_ Ensaio: Tradução, Introdução e Notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editoras, 1989, p. 37-48.

produziram mais calor do que luz; as condições sociais que ele censurou eram abstratas. O que quero dizer é que só podíamos imaginar sua aristocracia e sua classe média. A tradição de T. S. Eliot, a extensão em prosa da contenção mútua de tempos presente, passado e futuro de seu “Burnt Norton”, era europeia por completo. Seu ensaio podia ser visto como um texto que fornecia a razão pela qual ele, americano, se reinventou como um inglês, até mesmo se convertendo à Igreja Anglicana. A América, com suas raízes heterogêneas na América indígena, na África, e na Europa não poderia lhe oferecer o tipo de sentido histórico que se evidenciava na tradição europeia, de Homero até os dias atuais. Seus correlativos objetivos seriam encontrados (espalhados) na paisagem temporal da cultura europeia, e não na América. Poderia argumentar-se que ele olhou além da Europa em busca de religiões e filosofias orientais evidenciadas por muitas de suas alusões, para o Bhagavad Gita em particular, mas que foi a tradição europeia, anglo-católica, que forneceu o polo histórico ao redor do qual essas referências poderiam ter coerência. A insistência de F. R. Leavis no significado moral da literatura (sua escolha arbitrária por escritores e textos para compor a Grande Tradição) era fascinante, mas era difícil rastrear seu significado além das barreiras éticas e estéticas de textos de membros da Grande Tradição. As mais coerentes não eram essas mentes críticas da literatura inglesa, mas aquela da academia grega de Aristóteles e Platão. *A Poética* de Aristóteles e a *República* de Platão

---

<sup>271</sup> ARNOLD, Matthew. **Cultura e Anarquia**. Trad. Guilherme Ismael. Lisboa: Editora Pergaminho, 1994.

<sup>272</sup> Apesar de traduzir o título, não encontrei versão em português dessa obra.

eram alguns dos textos teóricos fundamentais dos nossos estudos. Mas, mesmo aqui, a extração dos elementos formalistas se encaixava naquela abordagem crítica de modo geral.

O resultado da leitura detalhada de textos (que eu valorizo até os dias de hoje) e do formalismo podiam ser vistos nos trabalhos de graduação, nos meus em especial, nos quais o foco principal era como a narrativa era organizada, de frases e parágrafos até a estrutura e o equilíbrio geral das forças morais no texto. O lastro de Leavis pesa muito em meus trabalhos escritos, principalmente naqueles sobre Joseph Conrad. Em termos de avaliação desses textos literários, essas vozes críticas, particularmente a de Eliot, sem dúvida, deixaram uma marca no nosso vocabulário, especialmente na noção de que um autor precisa ouvir todas as vozes que se foram antes dele. Mas o abismo entre o texto sem contexto e o mundo colonial, para usar os termos de referência de Edward Said, permaneceu amplo e profundo. Partindo da sala de aula de Inglês, não havia pontes críticas para nos ajudar a cruzar o golfo de forma que pudéssemos compreender os ventos uivantes do lado de fora da nossa torre de marfim de Makerere: daí as perguntas de Molar Ogundipe e as respostas de Felix Mnthali.

As pontes vieram de fora da sala de aula de Inglês; vieram da ficção Africana e Caribenha. Esta ficção, apesar de estar escrita em Inglês, não teria se encaixado na profundidade da tradição e da história de Eliot porque era um fenômeno do século XX. Houve duas ondas principais: a primeira aconteceu antes dos anos 1950, com exemplos como C. R. L. James, Claude Mackay, e Alfred Mendes do Caribe e S. E. K. Mqhayi, B. Wallet Vilakazi, e os irmãos H. I. E. e R. R. R Dhlomo na África do Sul. A segunda onda consistiu das emigrações pós-guerra de trabalhadores e intelectuais caribenhos, um movimento dramatizado no

romance de George Lamming *The Emigrants*<sup>273</sup>. Foi uma espécie de renascença literária caribenha que deu ao mundo astros como V. S. Naipaul, George Lamming, Andrew Salkey e Samuel Selvon. Foi o trabalho dessa onda que nos alcançou, em pedaços e aos poucos em Makerere, em sua maior parte através de boatos, da biblioteca e de pessoas particulares. Nas obras de Peter Abrahams, da África do Sul, Chinua Achebe, da Nigéria, e George Lamming, de Barbados, para pegar apenas alguns exemplos, havia personagens e relacionamentos que nitidamente refletiam os ventos uivantes. Era impressionante encontrar um romance que conseguia capturar o drama do colonial e do anticolonial ao mesmo tempo em que obedecia às leis estéticas da ficção. Isto falou diretamente à minha experiência. Foi a ficção que primeiro nos deu a teoria da situação colonial.

Ficção como teoria? Podemos de fato pensar na ficção, no romance, como teoria da escrita? Temos que voltar para o sentido original de teoria no grego, *theoria*, significando uma visão e uma contemplação. A visão pressupõe um espectador, um terreno onde se postar, e o que é visto daquele ponto de vista. Uma visão é também uma estrutura para organizar o que é visto e um pensamento sobre o que foi visto. A ficção é a teoria pobre original. Confrontados com um ambiente que nem sempre entendem, os humanos inventaram estórias para explicá-lo. A compreensão da natureza começa com a sua personificação. As próprias origens do universo são explicadas em mitos e estórias. As mitologias egípcia, iorubá, grega, chinesa, e indiana explicam as forças multifacetadas da natureza atribuindo-lhes personalidades dinâmicas derivadas da forma como elas se manifestam para os humanos. A oratura clássica de todas as sociedades têm estórias que explicam por que, como, quando e o quê, no que se refere ao

---

<sup>273</sup> Não foi encontrada tradução para a língua portuguesa dessa obra de 1954.

fenômeno da natureza: como o leopardo conseguiu suas manchas, como o cão veio viver junto aos humanos, por que as pessoas morrem etc. Todas essas são visões diferentes do universo, e por muitos anos foram tomadas pelas culturas que as produziam como explicações reais de fenômenos naturais e sobrenaturais. Os épicos indianos, o Mahabharata em especial, oferecem uma teoria do universo físico e moral da qual surge o texto sagrado hindu, o Bhagavad Gita, uma espécie de homilia do campo de batalha. Nos poemas homéricos, a *Odisseia* e a *Ilíada*, humanos e deuses interagem até na condução de questões humanas. Os dois eram textos básicos na educação de jovens quanto aos ideais desejáveis de *Areté* (excelência), *Diké* (justiça), *Aidos* (dever), e *Kléos* (glória). Platão, reagindo ao mitológico como uma teoria da natureza e da sociedade, menosprezou a poesia — poetas são mentirosos, três vezes removidos da realidade, depois dos domínios das ideias ou formas e do mundo material — em favor da razão. Ele escreveu *A República*, uma teoria de um estado ideal baseado na razão, em oposição ao estado homérico, baseado em mitos. Nele a consciência mitológica da imaginação homérica foi substituída pela consciência racional. Mas mesmo em *A República*, Platão utilizou mitos e parábolas. Por exemplo, ele usou a alegoria da caverna para explicar sua teoria das formas, e o mito de Er para explicar, dentre outras coisas, o cosmos e a vida após a morte. Tanto Sigmund Freud quanto Carl Gustav Jung veem os mitos como guias para o universo da psique: no caso de Freud, sua teoria do complexo de Édipo era o núcleo de todas as neuroses, enquanto Jung reescreveu as formas ideais platônicas em termos dos arquétipos que encontrou em mitos.

Mitos, histórias e parábolas são todos produtos do que Timothy J. Reiss chama de imaginação fictícia. O romance, assim como o mito e a parábola, dá uma visão da sociedade graças a sua contemplação da vida social, refletindo-a, como um espelho, mas também refletindo sobre ela, simultaneamente. O romancista se assemelha à perspectiva científica, em termos de método. O cientista coleta dados

no laboratório ou em campo. Ele observa, testa diferentes combinações, e desenvolve uma teoria. O cientista pode começar com uma hipótese, mas aquela hipótese pode ser modificada pela lógica dos dados disponíveis. Romancistas se alimentam dos dados da vida que perceberam com seus sentidos do tato, da visão, da audição, do olfato. Eles enxergam padrões e conexões que suas mentes amalgamam em algo que transcende os objetos individuais particulares de seus sentidos em uma espécie de universalidade na qual os leitores de diferentes idades, climas e gêneros podem se ver e ver o mundo no qual vivem, de forma diferente. Como o cientista, eles podem começar com uma hipótese ou imagem, mas isso é modificado ou totalmente alterado pela lógica do enredo. No seu *Dialogic Imagination*<sup>274</sup>, Bakhtin fala sobre o caráter dialógico do romance, significando a multiplicidade de vozes. Mas o dialético é provavelmente uma melhor caracterização de seu alcance espacial e temporal multifacetad<sup>o</sup>. O romance imita, contempla, esclarece, e unifica muitos elementos da realidade em termos de qualidade e quantidade. Ele ajuda a organizar e gerar sentido a partir do caos da história, das experiências sociais e das vidas pessoais. Como processo criativo, ele imita a criação do universo como ordem provinda do caos.

Deixem-me ilustrar essa situação com o meu próprio início como escritor. Há registros, em várias entrevistas, de mim dizendo que minha escrita foi uma

---

<sup>274</sup> Essa coletânea de textos está disponível em inglês.

<sup>o</sup> Sabe-se que a noção de dialogismo, como proposta por Bakhtin, não diz respeito apenas à multiplicidade de vozes. A colocação brevíssima aqui feita pelo autor em relação ao gênero romance, entendendo, tem fim puramente didático.

tentativa de me entender e entender minha história, compreender as forças aparentemente irracionais do colonial e do pós-colonial.<sup>275</sup> Minha experiência do Quênia era a de uma colônia de colonizadores brancos na qual eu nasci. Tudo havia sido em termos de negro e branco. Branco era riqueza e poder. Negro era pobreza e sujeição ao outro. Mas alguns acontecimentos, mesmo no período colonial, começaram a desafiar aquela demarcação clara, e eu não tinha vocabulário que me ajudasse a entender e nomear o que estava vendo e sentindo. Eu me volvei para o ensaio jornalístico. Como aluno de graduação em Makerere, totalmente fora da sala de aula, comecei a escrever artigos para a imprensa queniana, cerca de cinquenta entre 1961 e 1964, em sua maioria na minha própria coluna “As I See it”<sup>276</sup> no *Sunday Nation*<sup>277</sup>. Mas apesar da quantidade e da variedade dos assuntos abordados, eu nunca senti que meu jornalismo literário havia me feito entender o turbilhão mais do que eu tinha conseguido nos trabalhos escritos em sala. Como podia um artigo realmente captar a complexidade do que eu havia experienciado no Quênia colonial? O sangue nas ruas; os guerrilheiros

---

<sup>275</sup> Do autor: Em CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 81. Césaire expressa sentimento semelhante quando fala de seu poema em prosa “Return to my Native Land” (1938) que “era um livro no qual eu tentei ganhar uma compreensão de mim mesmo. De certa forma, é mais próximo da verdade do que uma biografia.”

<sup>276</sup> Em tradução livre: “Como eu vejo isso”. Poderia ser um chiste com a peça “As you like it”, de William Shakespeare.

<sup>277</sup> Não há registros *online* desse jornal, ou de quando cessou a sua emissão.

mortos pendurados nas árvores como espetáculo público; as histórias de horror dos oficiais brancos coletando orelhas, narizes, olhos, genitálias, ou mesmo cabeças dos derrotados como troféus! As torturas nas vilas de internamento e nos campos de detenção<sup>278</sup> eram simbolizadas pelo horror em Hola, quando em 1959 onze internos políticos foram torturados até a morte em alguns dias. Felizmente, notícias sobre isso de alguma forma vazavam para o mundo todo. Havia muitos outros horrores cujo conhecimento não ia além do local em que foram cometidos. Havia também a violência dos exércitos da guerrilha nem sempre dirigida contra os reais culpados. O horror multiplicado continuava sendo horror.

Um evento em particular se destacou. Foi o dia, em 1955, em que retornei para minha vila depois do primeiro semestre no colégio interno. Eu estava ansioso por me reunir a minha família, especialmente minha mãe; eu conseguia mesmo imaginar o seu sorriso. A comunicação naqueles dias, além das palavras faladas, não existia para aqueles que moravam no interior. Ao chegar, me deparei com a visão das cinzas e destroços queimados. Não apenas da nossa casa! A vila inteira tinha sido arrasada pelas forças britânicas, e a comunidade inteira tinha sido realocada para um campo de detenção<sup>279</sup> <sup>280</sup>. Anos mais tarde, quando li a descrição de Césaire sobre a destruição forjada pelo colonialismo em termos de “sociedades drenadas de sua essência, culturas espezinhadas, instituições

---

<sup>278</sup> A pesquisadora Caroline Elkins coletou e organizou muitos relatos dessas experiências em sua obra: ELKINS, Caroline. **Britain's Gulag**. The brutal end of empire in Kenya. London: The Bodley Head, 2014.

<sup>279</sup> Aqui, no original, encontra-se “concentration village”. Optei por traduzir como campo de detenção de forma a padronizar o registro com os termos usados ao longo da tese.

enfraquecidas, terras confiscadas, religiões esmagadas, criações artísticas magníficas destruídas, possibilidades extraordinárias aniquiladas,<sup>281</sup> eu pensava nessa cena de desenraizamento de tudo que havia sido parte da minha identidade em um determinado lugar e período de tempo, mas que na maioria das vezes relembra a mais pura incompreensão e reversão das minhas expectativas. Essas me perseguiram. O ensaio em prosa não conseguia ordenar o caos daquela experiência.

Eu me voltei para a ficção para me ajudar a entender o encontro com o caos. Meu conto *The Return*<sup>282</sup>, que foi publicado em 1951 na *Transition Magazine*<sup>283</sup>, era sobre um guerrilheiro Mau-Mau que depois de anos em um campo de detenção britânico volta para casa, esperando reencontrar a vida como havia

---

<sup>280</sup> Do autor: Eu relato essa história no meu livro de memórias: THIONG'O, Ngũgĩ wa. **In the House of the Interpreter: a Memoir**. New York: Anchor Books, 2012.

<sup>281</sup> Do autor: CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 43.

<sup>282</sup> Disponível para leitura em: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/transition>. Acesso em 15/09/2019.

<sup>283</sup> Não se encontrou referência a essa publicação, apenas a outra publicação de perfil semelhante, fundada em Uganda em 1961, no site: <https://hutchinscenter.fas.harvard.edu/transition>. Acesso em 15/09/2019.

deixado. Ele imagina um novo começo enraizado na vida familiar que havia deixado para trás. A realidade é um choque. E apenas a visão de um rio, com a água correndo continuamente e ainda assim sendo o mesmo rio, faz com que ele aceite a mudança. Eu não sabia que Heráclito havia dito a mesma coisa na Grécia antiga. A ação é dominada pelo que retorna; sua duração — o início, o meio, e o desfecho — acontece em um dia e, apesar de o seguirmos pela estrada, o foco é na casa para a qual ele está voltando. Eu havia ficado preso às unidades aristotélicas de tempo, espaço e personagem, um caso de emprestar a forma de outro tempo, espaço e contexto e preenchê-la com um outro conteúdo de outro espaço e tempo. Era também um exemplo do que havia sido discutido em sala de aula se intrometendo no meu mundo.

Esse conto, reeditado até hoje, teve um alcance mais universal do que qualquer um dos meus cinquenta artigos, que são raramente citados, exceto como notas de rodapé em referências sobre o jornalismo da minha juventude. A reversão das expectativas, o choque entre expectativa e realidade, me ajudou a esclarecer o conceito de tragédia, de Sófocles até Chinua Achebe. O que Aristóteles disse da poesia, que era mais bela e mais filosófica do que a história uma vez que a expressava o universal enquanto a história expressava apenas o particular, é provavelmente mais verdadeiro para o romance. O romance analisa, sintetiza, tem uma visão, e vai além do espaço e do tempo de sua localização. Se a ciência é a teoria da natureza material, e a literatura em geral, a imaginação fictícia de Reiss, a ciência do que é culturalmente aprendido, a ficção, em particular, pode ser vista como a teoria da experiência sentida.<sup>284</sup> Foi para o romance que eu me volvei, como forma de ordenar minha história. Meus primeiros três romances — *The River*

---

<sup>284</sup> Essa compreensão do autor se encaixa perfeitamente na distinção que o geógrafo humanista sino-americano Yi-Fu Tuan (2012) apresenta para os conceitos de espaço e lugar. Nesse caso, a

*Between, Weep Not Child*, e *Um Grão de Trigo*<sup>285</sup> — se passavam em diferentes fases da história do Quênia, do período colonial ao período imediatamente pós-colonial — independência e depois. Através deles, pude perceber que na maioria das vezes pareço entender a lógica interna de processos sociais quando estou profundamente imerso no território imaginativo. Escrever *Wizard of the Crow*, por exemplo, me ajudou mais do que minhas análises conscientes do mesmo fenômeno a entender as forças fundamentais da globalização e do globalismo.

Mas o romance, apesar de ser ele próprio uma visão da sociedade, não pode falar de si mesmo ou de suas relações com os outros. Ele não pode contemplar a si mesmo, apesar das tentativas de metaficção tais como *A Vida e as Opiniões do Cavaleiro Tristram Shandy*<sup>286</sup> de Laurence Sterne ou o *nouveau roman* de Alain Robbe-Grille<sup>287</sup>. Porque no final, o romance, qualquer que seja a sua forma, precisa lidar com a experiência vivida. A ficção como teoria possuía suas limitações, porque não conseguia lidar consigo mesma; não conseguia ler outras ficções. Ela precisava de lentes com as quais ver como um todo e enxergar suas

---

experiência sentida em um espaço torna-o lugar. O capítulo 4 desta tese que faz análise do romance esmiúça essa distinção de forma mais didática.

<sup>285</sup> Disponível traduzido para português: THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Um Grão de Trigo**. Trad. Roberto Grey. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

<sup>286</sup> STERNE, Laurence. **A Vida e as Opiniões do Cavaleiro Tristram Shandy**. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

relações com a sociedade e com a história. Então, apesar da minha ficção e do meu jornalismo, eu ainda não tinha uma concepção adequada e uma visão abrangente do processo colonial e da era imediatamente pós-independência. Minha vida intelectual ainda estava centrada na literatura inglesa. Eu ainda precisava encontrar uma forma de ler a literatura inglesa e a nova literatura para fazer com que elas fossem mais produtivas para o meu mundo. Mas onde eu poderia procurar o que me faltava?

Em Leeds, enquanto pesquisava literatura caribenha, eu entrei em contato com dialéticas marxistas<sup>288</sup>. Dialéticas marxistas eram, claro, essencialmente dialéticas hegelianas, mas enraizados na história e no sujeito social real. Marx foi para Hegel o que Aristóteles foi para Platão. Um se movia do material para o ideal em vez de seguir do ideal para o material. Porém em Marx o ideal podia também afetar o material, um efeito mútuo capturado na sua declaração de que “também a teoria se transforma em poder material logo que se apodera das massas.”<sup>289</sup> Mente e corpo não eram esferas separadas do humano. Eram esferas entrelaçadas. A

---

<sup>287</sup> Aqui, por sugestão de meu orientador, fiz uma correção, o nome de Alain Robbe-Grille, considerado o papa do *nouveau roman*, estava grafado Robert Grille, no original.

<sup>288</sup> Mantive o plural do original, apesar de ter encontrado o termo apenas no singular em minhas pesquisas.

<sup>289</sup> Do autor: MARX, Karl. “The Introduction to Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right”, 1884.

mudança era um tema constante na natureza, história, e pensamento humanos, mas não era mecânica ou linear. As metáforas de Marx podiam iluminar conexões nas mais aparentes contradições, como quando ele falava do capitalismo entrando na história pingando de sangue ou quando comparava o progresso burguês ao ídolo pagão que bebia néctar, mas apenas dos crânios dos mortos. O movimento envolvia contrários. Marx me fez refletir sobre muitas coisas, inclusive minha concepção de história e de prática narrativa. Eu comecei, de forma consciente, a procurar conexões mesmo entre fenômenos aparentemente desconectados. Ele desafiou o desenvolvimento linear da história, o princípio formativo de meus dois primeiros romances, *The River Between* e *Weep Not Child*. Marx, ajudado sem dúvida por meus professores — por exemplo, Arnold Kettle, o autor do volumoso *Introduction to the English Novel* — mudou minhas abordagens para a leitura de textos. Era possível separar o joio do trigo no mesmo trabalho. O interesse por Marx também nos levou a outros pensadores, Jean-Paul Sartre, por exemplo, cujas perguntas e ideias sobre engajamento [político] em literatura intensificaram nossa própria preocupação com o que a literatura inglesa tinha a dizer sobre nossa situação colonial.

Depois que Marx me libertou da visão unidimensional da realidade, pude voltar a textos que já tinha lido e encontrar um mundo inteiro que não tinha visto anteriormente. No mundo dickensiano dos pobres londrinos da classe operária eu encontrei ecos do mundo colonial, o que facilitou minha compreensão de Césaire mais tarde quando ele falava da burguesia europeia como tendo simultaneamente criado o problema do sujeito colonial no exterior e o da classe trabalhadora em casa. O pobre em casa e o sujeito colonial eram produtos do mesmo processo; neste sentido, a zombaria sarcástica de Dickens em relação à filantropia

telescópica em *A Casa Soturna*<sup>290</sup> fazia muito sentido, como também fazia sentido aludir veladamente ao cavalheiro burguês como um produto do trabalho colonial em *Grandes Expectativas*<sup>291</sup>.

Até mesmo Joseph Conrad podia produzir mais do que uma luta e um equilíbrio de forças morais. Ele ambientou suas obras principais no coração do imperialismo. Imagens de buscas e aquisições de borracha, ouro, ou cobre na África, no Extremo Oriente, ou na América do Sul dominavam a ação. Em seu *Coração das Trevas*<sup>292</sup>, ele fala de conquistas coloniais da terra como sendo “tomá-la daqueles que possuíam uma compleição diferente ou narizes ligeiramente mais achatados do que nós.”<sup>293</sup> Ele dramatiza a corrupção do outrora filantropo e porta-voz do iluminismo Kurtz que acaba decorando as paredes de sua habitação palaciana com crânios humanos, uma reminiscência da imagem de Marx do ídolo

---

<sup>290</sup> DICKENS, Charles. **A Casa Soturna**. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

<sup>291</sup> DICKENS, Charles. **Grandes Expectativas**. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>292</sup> CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas**. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>293</sup> Do autor: CONRAD, Joseph. **Heart of Darkness and Selected Short Fiction**. New York: Barnes & Noble Classics, 2003, p. 50.

pagão que bebia néctar apenas dos crânios dos mortos. *Nostramo*<sup>294</sup>, que eu havia anteriormente analisado em termos de ações recíprocas das forças morais de verdade, traição, e casamento com interesses materiais e não com ideais morais, agora se abria em termos da luta entre trabalho e capital (um romance que anos mais tarde, como professor visitante de Inglês e Literatura Comparada em Yale, eu analisaria ao lado de “Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo” de Lênin). A fusão de banco e indústria para gerar o capital financeiro que o marxista Lênin expusera em números e estatísticas entediadas tinha sido dramatizada em *Nostramo* pelo anglófilo e não-marxista Joseph Conrad. Questões morais e escolhas estavam lá, mas não existiam em uma esfera etérea. Ironicamente, como menciono em minhas memórias, era em Shakespeare, o produto de exportação literária do império, ícone de genialidade da cultura imperial britânica, que esses ecos eram mais pronunciados. Seus textos eram cheios de lutas sangrentas pelo poder. Nas ruas do Quênia, o punhal ensanguentado de Macbeth era uma realidade histórica e não mais fruto da imaginação. Nenhum texto mostra melhor a exploração da raça e o preconceito de cor do que *Otelo*<sup>295</sup> nas mãos manipuladoras

---

<sup>294</sup> CONRAD, Joseph. **Nostramo**. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>295</sup> SHAKESPEARE, William. **Otelo**. Trad. Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

de lago. O caso do magistrado de Nova Orleans que, na América do século XXI, não casaria branco com negro era uma figura saída de *Otelo*. *O Mercador de Veneza*<sup>296</sup>, no personagem de Shylock, expressa a dor de quem é o objeto do reducionismo e dos estereótipos do racismo. Em sua visão dialética da realidade, Hegel e Marx poderiam ter expandido o que William Blake falava quando mencionou que via o mundo em um grão de areia, a eternidade em uma hora.<sup>297</sup> Ou quando dizia que sem contrários não havia progresso, que a atração e a repulsão eram necessárias para o progresso humano.<sup>298</sup> Contudo, a visão dialética de um texto literário havia aberto os meus olhos para a beleza infinita e a complexidade do texto em inglês.

Mas por mais que questões de raça, cor, e colonialismo pudessem ser inferidas através das lentes dialéticas de uma leitura mais detalhada dos textos, esses permaneciam o que haviam sido: vislumbres da colônia a partir do centro imperial. Teóricos literários marxistas, tais como Lukács, eram igualmente inadequados para compreender questões de raça e cor. Seus estudos do realismo

---

<sup>296</sup> SHAKESPEARE, William. **O Mercador de Veneza**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

<sup>297</sup> Do autor: BLAKE, William. "Auguries of Innocence." Disponível em: [www.online-literature.com/blake/612](http://www.online-literature.com/blake/612). Acesso em 16/05/2011. Disponível em:

<sup>298</sup> Do autor: BLAKE, William. "A Song of Liberty". In **The Marriage of Heaven and Hell**. Disponível em: [www.levity.com/alchemy/blake\\_ma.html](http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html). Acesso em 16/05/2011.

européu ou da história e da consciência de classe eram desprovidos de sua contraparte colonial. C. L. R. James, o celebrado autor de *Os Jacobinos Negros*<sup>299</sup>, havia notado essa lacuna em tais estudos europeus e declarado que enquanto a questão racial fosse subsidiária da questão de classe na política, “pensar sobre imperialismo em termos de raça é desastroso, [...] negligenciar o fator racial como meramente incidental é um erro apenas menos grave do que torná-lo fundamental.”<sup>300</sup> Foi provavelmente um raciocínio similar que fez com que Césaire, acusado de racismo por trazer a dimensão negra para questões de classe, afirmasse: Marx está correto, mas precisamos completar Marx.<sup>301</sup>

O movimento de negritude de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Damas foi uma tentativa de completar Marx. Reflexo cultural do Pan-Africanismo, ou da negritude em escala global, era uma prática literária e uma teoria da raça que por vezes usava raça e classe de forma intercambiável. Césaire definia a negritude como algo concreto e não abstrato que penetrava a consciência<sup>302</sup>. A descrição de Sartre da negritude como um racismo antirracista, a

---

<sup>299</sup> JAMES, Cyril L. R. **Os Jacobinos Negros**. Trad: Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Outros Livros, 2000.

<sup>300</sup> Do autor: JAMES, Cyril L. R. **The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution**. New York: Vintage Books, 1989, p. 283.

<sup>301</sup> Do autor: CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 86.

fase negativa da tríade hegeliana que iria ela mesma ser negada para produzir um não-racialismo mediado, capturou seus maiores temas enquanto humanismo negro. O poema de Senghor “To New York”, com seu tributo à Renascença do Harlem, está estruturado sobre essa tríade hegeliana, conforme ela seria aplicada a questões raciais. O eu lírico do poema em sua primeira visita a Nova Iorque é provavelmente o próprio Senghor, que visitou a cidade pela primeira vez em 1950. A tese (não mediada) é a civilização ocidental, simbolizada por Manhattan, cujas fachadas impressionantes de arranha-céus e cujas pontes por sobre o Hudson são transformadas por sua consciência em um ser de olhos azuis metálicos, músculos de aço e pele de pedra, a cidade do amor higiênico e do desastre ambiental, drenada de humanidade; a fase negativa<sup>303</sup> é o Harlem de sangue negro e pés dançantes, o Harlem da Renascença do Harlem; a síntese, Nova Iorque, quando o sangue negro for autorizado a entrar nela, com o sangue limpando a ferrugem das juntas de aço, como um óleo da vida. Até mesmo o poema longo de Césaire, *Return To My Native Land*, com sua crítica de uma civilização industrial ocidental esvaziada de humanismo e com seus “vivas!” àqueles que nunca inventaram ou

---

<sup>302</sup> Do autor: CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 91.

<sup>303</sup> A referência à polaridade, fase positiva — fase negativa, ecoa nesta escolha feita pelo autor.

descobriram nada, mas cujo humanismo é capturado na imagem de algo que cava fundo na carne vermelha do solo, termina com as possibilidades de uma síntese, uma reconciliação, porque não era verdade que o trabalho do homem estava terminado e que “nenhuma raça detém o monopólio da beleza, da inteligência, da força e há espaço para tudo no ponto de encontro da conquista” do humano.<sup>304</sup> Mas apesar de a Negritude ser exaltada como poesia e imaginário, sua articulação teórica podia ser mística em sua abstração metafísica, como quando Senghor tentou explicar a diferença entre a África negra e o ocidente no absurdo metafísico mas melífluo de sua declaração de que “A emoção é Negra assim como a Razão é Grega.”

Na sua formulação teórica, apesar da definição de Césaire que a vê entrando em vigor como consciência concreta, a Negritude como teoria parecia longe de explicar a concretude<sup>305</sup> e materialidade do furacão colonial. Seus críticos anglófonos questionaram o que viram como sua abstração do Ser a partir do ser concreto. Dentre os críticos estava o falecido Esk'ia Mphahlele que percebeu esta falta de foco na concretude da realidade. Wole Soyinka debochou da sua retórica

---

<sup>304</sup> Do autor: CÉSAIRE, Aimé. **Notebooks of a Return to My Native Land**. Trans. Mirrelle Rosello; Annie Pritchard. Northumberland: Bloodaxe Books, 1995, p. 127.

<sup>305</sup> Não explorarei a definição de coisidade aqui, do ponto de vista filosófico, por isso optei por um termo mais generalista na tradução.

dizendo que um tigre não cantava sua tigridade, ele caçava, expressando assim o seu ser em ações concretas. Às vezes a crítica confundia a Negritude como teoria com sua prática porque alguns de seus poemas são de infinita beleza e poder e captavam a angústia da condição colonial negra. Realmente não há nada abstrato na poesia de Césaire ou na poesia de luta de Léon Damas, dois dos três mosqueteiros fundadores do movimento da Negritude. Quaisquer que sejam suas limitações como prática, método e teoria, a Negritude teve o efeito de abrir olhos para uma vasta literatura negra que abraçava a África, a América Negra, a América Latina, e era algo que podíamos apenas encontrar fora da sala de aula formal de Inglês, em casa ou no exterior.

E então surgiu Frantz Fanon. Fanon nasceu na Martinica, uma colônia francesa, e foi educado em Paris. Mais tarde se mudou para a Argélia, onde inicialmente trabalhou para a resistência argelina contra a ocupação francesa. Ele assim nasceu em uma situação colonial e morreu enquanto ainda lutava para acabar com o colonialismo. Seu livro *Os Condenados da Terra*<sup>306</sup> causou grande impacto nas mentes de estudantes que chegaram a Leeds vindos das colônias e antigas colônias<sup>307</sup>. Fanon tinha já publicado outros livros, o mais conhecido dos quais era *Pele Negra, Máscaras Brancas*<sup>308</sup>, mas eles não tiveram o mesmo impacto.

---

<sup>306</sup> FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.

<sup>307</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963. Esse mesmo título foi divulgado como **The Damned** pela **Présence Africaine** em 1963.

O fanonismo era uma combinação de psicanálise com a dialética Marxista-Hegeliana, aplicada à situação colonial vista de dentro da colônia por um estudante de filosofia, psiquiatra profissional e revolucionário ativo. Quando em *Pele Negra, Máscaras Brancas* Fanon tinha usado a combinação, particularmente a dialética de senhor e escravizado, para analisar o branco e o negro amplamente como entidades metafísicas e psicológicas, em *Os Condenados da Terra* a combinação se volta para a situação material concreta. A dialética do senhor e do escravizado de Hegel aparece no capítulo *Phenomenology*, sobre a autoconsciência, onde ele apresenta uma vigorosa demonstração de que a autoconsciência é adquirida apenas como resultado de uma luta por reconhecimento entre duas consciências. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o mestre e o servo *Bondsman* da dialética hegeliana se tornam o branco e o negro, e o terreno de suas lutas é fundamentalmente Antilhano; em *Os Condenados da Terra*, eles se tornam o colonizador e o colonizado, e o contexto é o mundo inteiro.

É em *Os Condenados da Terra* que Fanon revela a real e histórica violência no coração da *Bildung*, a educação formativa do espírito<sup>309</sup>, da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O incrível capítulo de abertura sobre a violência é o “juízo por morte” hegeliano, “a luta de vida ou morte” para a subjugação de alguém até então livre por outro igualmente até então livre, mas

---

<sup>308</sup> FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

<sup>309</sup> Do autor: SMITH, John H. “Preface”. **The Spirit in the Letter**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.

agora em uma situação concreta de colonizador e colonizado. Assim como o mestre e o escravizado na dialética hegeliana conhecem um ao outro, o colono e o nativo conhecem um ao outro, porque ambos os pares são imagens especulares um do outro, com uma diferença: na dialética, aquele-que-seria mestre encontra outro, um idêntico aquele-que-seria escravizado. Em Fanon, o mestre colonial e o escravizado colonizado veem seus pares dialéticos opostos. Mas onde em Hegel a luta pela morte acontece entre duas entidades inicialmente independentes, resultando em senhor e escravizado, em *Os Condenados da Terra* o mesmo acontece depois que o colonizador já é mestre do colonizado. Em ambos os casos, a violência é uma *Bildung*, uma educação formativa. Em Hegel ela força uma das duas consciências a reconhecer seu adversário como mestre; em Fanon, força o colonizador ativo a reconhecer a independência de seu servil adversário. Em Hegel a violência é formativa do senhor e do escravizado. Em Fanon, é formativa da independência do subjugado e, espera-se, do fim das condições que criam o duo. Em Hegel, a violência é por subjugação, mas o resultado é uma nova formação espiritual do subjugado em sua consciência de sua independência; em Fanon, ela é por libertação. Em ambos, a violência é a parteira da história, “de cada sociedade antiga grávida de uma nova.”<sup>310</sup>

É, portanto, absurdo chamar Fanon de apóstolo da violência, como a *Newsweek* uma vez o descreveu; não mais do que Hegel. Mas podemos ver o fundamento para o rótulo. Os cadáveres econômico, político e cultural, consequências das lutas coloniais e anticoloniais, estavam espalhados por todas as páginas de *Os Condenados da Terra*, mas eles apenas refletiam e davam um sentido teórico para a violência em todos os estados colonizados do Quênia, África

---

<sup>310</sup> Do autor: MARX, Karl. **Capital**. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954, vol. 1, p. 751.

do Sul, Argélia, Zimbábue e além da África. Para Fanon, tanto o colonialismo quanto a de(s)colonização eram processos violentos, e os resultados, como ele mostra no capítulo sobre as guerras coloniais e a desordem mental, não eram algo bonito para as mentes individuais em qualquer dos lados da luta.

Na teoria do colonialismo global e da de(s)colonização, *Os Condenados da Terra* uma vez mais ligou a África à Ásia e à América Latina. As questões que levantou estavam refletidas em muito da literatura da África e do antigo mundo colonial como um todo. Uma das mais importantes questões colocada vis-à-vis o colonizado era a da identidade: “Por ser uma negação sistemática da outra pessoa e uma determinação furiosa de negar à outra pessoa todos os atributos da humanidade, o colonialismo força as pessoas que domina a se fazerem a mesma questão constantemente: ‘na realidade quem sou eu?’”<sup>311</sup>

Para mim, esta mistura teórica de ficção, Marx, Fanon e novas literaturas estava muito longe dos dias em que vasculhava as páginas de Samuel Johnson através do seu biógrafo, James Boswell, ou as de Samuel Coleridge, Matthew Arnold, T. S. Eliot e F. R. Leavis ou folheava as páginas de estudos de filologia para compreender onde e como eu me encaixava na literatura inglesa nacional, como criança colonial que era.

Foi com este misto, uma consciência da vasta literatura na África, Ásia e América Latina e as questões de identidade borbulhando em minha mente, que eu retornei ao Quênia em 1967, mas, para citar *Second Coming*, de T. S. Eliot<sup>312</sup>, não mais em paz com o momento pós-independência. A intranquilidade estava refletida em meu terceiro romance, *Um grão de trigo*, mais explicitamente no prefácio onde eu afirmava que apesar de os personagens serem ficcionais, a situação e os

---

<sup>311</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 250.

problemas retratados no romance eram reais, "algumas vezes dolorosamente reais para os camponeses que lutaram contra os britânicos e que apesar disso agora veem tudo por que lutaram ser colocado de lado."<sup>313</sup> A intranquilidade se aprofundou quando, ao me juntar ao Departamento de Inglês, eu me defrontei com o espectro ainda intacto de Spenser e Spender, exceto por uma disciplina sobre literatura africana que Esk'ia Mphahlele havia dado um ano antes, mas que com sua partida para a Zâmbia não foi mais ofertada. Os quatro séculos e meio de literatura nacional inglesa estavam ainda no centro da educação literária. Nada havia mudado. Era uma reminiscência do escriturário no comando de uma das estações de comércio em *Coração das Trevas* de Conrad, tão consciente de sua aparência e vestuário, colarinho engomado e tudo mais, como se estivesse protegendo-os de todo o tumulto ao redor.

Onde estava o lugar da vasta literatura da qual eu havia tomado consciência? Em um ensaio apresentado pelo catedrático de Inglês a respeito das mudanças no departamento que poderiam refletir desenvolvimentos pós-coloniais, estava claramente externado que o princípio era ainda a necessidade de estudar a continuidade histórica de uma única cultura, a inglesa no caso, com outras correntes sendo admitidas com o tempo. Pode-se ouvir ecos de T. S. Eliot, de tradição e talento individual, na frase 'continuidade de uma única cultura'. A inglesa

---

<sup>312</sup> Possivelmente o autor está se referindo ao poema *Second Coming* de William Butler Yeats, de 1919, cujas imagens são ambíguas e as referências oblíquas.

<sup>313</sup> Do autor: THIONG'O, Ngũgĩ wa. **A Grain of Wheat**. William Heinemann, 1967, prefácio datado: Leeds, Novembro de 1966.

era a grande tradição, com a africana colocada como ancilar, e sendo admitida na narrativa do mestre à medida que tempo e espaço assim o permitissem. Em nosso ensaio-réplica, nós retrucamos retoricamente: se houver necessidade de estudo da continuidade histórica de uma única cultura, por que essa não pode ser a africana? Não era deliberado, mas o título, “On the Abolition of the English Department”, possuía claros ecos da abolição da escravatura. O ensaio, no entanto, não era uma conclamação pela abolição da literatura inglesa. Ao solicitar uma mudança de nome de Departamento de Inglês para simplesmente Literatura, e a reorganização do currículo de forma que a literatura africana e literaturas relacionadas constituíssem um círculo interno, com a inglesa e outras literaturas europeias em tradução em círculos externos, simplesmente se questionava o processo cognitivo, o que era central e o que era ancilar, e seu relacionamento na aquisição de conhecimento em um contexto pós-colonial. Questionava-se o papel da organização de conhecimento na produção do sujeito colonial e pós-colonial. Tratarei disso e da educação do escravizado colonial no próximo capítulo.

## 2 — A EDUCAÇÃO DO (*BONDSMAN*) ESCRAVIZADO COLONIAL

A famosa contraposição entre senhor e escravizado na dialética de Hegel deixa claro que os dois adversários são inicialmente seres independentes antes da conquista de um pelo outro. Cada um é igualmente um independente em-si-próprio e para-si-próprio. Seu ser pós conquista é o relacionamento desigual do senhor — a consciência independente cuja natureza essencial é ser para si mesma — e o escravizado — a consciência dependente cuja natureza essencial é simplesmente viver ou ser para outro.<sup>314</sup> Mas apesar de seu relacionamento pós conquista ser de vencedor e derrotado, trata-se de fato de uma relação de parasita e produtor. Um parasita cresce, se alimenta, e se abriga em um organismo diferente, o hospedeiro. Ele pega tudo de seu hospedeiro e dá nada em troca. Consequentemente, uma realidade dialeticamente modificada emerge: o senhor é o dependente onde o escravizado, por fazer ou identificar ou se ver no que ele produz, é independente. Se o produtor pode viver sem o parasita, o parasita não pode viver sem o produtor. Mas como é possível que o dependente *de facto* seja ainda o mestre do independente *de facto*, uma vez que onde o último propõe o primeiro dispõe? A dialética parece silenciosa no que se refere a isso, ou talvez o escravizado parecesse contente em simplesmente se ver a serviço e no trabalho.<sup>315</sup> É como se

---

<sup>314</sup> Do autor: HEGEL, Georg W. F. **Phenomenology of Spirit**. Trans. A. V. Miller. Oxford: OUP, 1977.

<sup>315</sup> Do autor: É preciso lembrar que a dialética entre senhor e escravizado é apenas uma seção em um argumento maior que compõe o **Phenomenology of Spirit**.

a autoconsciência de sua independência através da existência independente das coisas que faz lhe desse mera satisfação psicológica. Hegel não persegue a questão política: se a independência autoconsciente se tornará liberação política ou não. As razões para essa aparente contradição, independência continuada na escravidão e dependência continuada no senhorio, estão implícitas nos próprios conceitos de Hegel do ser em si mesmo e para si mesmo, mais tarde elaborados em *Ciência da Lógica*<sup>316</sup>. O senhor é um (ser) consciente em si mesmo e para si mesmo: o escrav(izad)o existe em si, mas para o outro.

Precisamos ser cautelosos ao tirar conclusões, porque a dialética é apenas uma pequena parte de um argumento maior. Trata-se de uma parábola autônoma que, como a alegoria da caverna de Platão, nos instiga a levantar questões sobre o que ela faz e o que não faz. Apesar de alguém poder ir além do dialético e supor que o escravizado, fora de sua autoconsciência, irá lutar por sua liberdade, esse próximo passo lógico pode nem sempre acontecer. O elemento coercitivo da força física pode dobrar o corpo, mas um elemento ainda mais coercitivo de força mental pode gerar uma consciência distorcida da realidade de sua real relação. O fato é que o senhor está no controle de ambas as forças coercitivas: a física e a mental. Ele tem o monopólio da educação, do conteúdo, a forma, o espaço e a ordem de sua entrega. Se a coerção mental for bem-sucedida, o escravizado manifestará até mesmo gratidão pelos benefícios espirituais que

---

<sup>316</sup> HEGEL, Georg W. F. **Ciência da Lógica**. A Doutrina da Essência. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

recebeu do senhor. O julgamento por morte, de Hegel, pareceria ficar em silêncio na coerção mental; ou ainda, ele está apenas implícito no sentido de que suas lutas de vida ou morte devem incluir todos os recursos à disposição.

A dialética do mestre e do escravizado de Hegel, ou senhor e escravizado, precisa ser suplementada por outros dois pares literários: Próspero e Caliban em *A Tempestade*<sup>317</sup> de William Shakespeare e Robinson Crusóe e Sexta-feira em *Robinson Crusóe*<sup>318</sup>, de Defoe. Quando Próspero e Caliban se conhecem, eles correspondem às duas consciências independentes de Hegel. Eles têm seu próprio passado e seu conhecimento independente. Próspero tem conhecimentos derivados dos livros. Caliban tem todo o conhecimento da história e da geografia da ilha. De fato, Caliban tem um relacionamento pessoal com a ilha. Ele a vê cheia de sons e aromas doces que lhe dão prazer.

Saibam que às vezes, mil cordas tangidas  
Murmuram-me no ouvido; outras, vozes  
Que, se eu acordo depois de um bom sono,  
Me adormecem de novo; e então, sonhando,  
Nuvens que se abrem mostram-me tesouros  
Prontos pra chover em mim e, acordando,

---

<sup>317</sup> SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 2018.

<sup>318</sup> DEFOE, Daniel. **Robinson Crusóe**. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Choro para sonhar de novo. (ato 3, cena 2)<sup>319</sup>

Sua troca inicial foi entre aparentes iguais. Em troca de água com frutas, afagos, elogios, e conhecimento sobre as estrelas, Caliban o amou

E mostrei a você tudo na ilha –  
As fontes, onde é estéril e onde é fértil. (ato 1, cena 2)

O texto não nos diz como Próspero, o possuidor do livro de magia, veio a subjugar Caliban, e se eles passaram pela fase que Hegel chama de “julgamento por morte” ou “luta de vida ou morte”, ou não, mas podemos presumir que sim. A violência é sugerida pela pedra à qual Caliban é acorrentado, ou pelas ameaças de

---

<sup>319</sup> Na tradução de Bárbara Heliodora, como em todos os próximos fragmentos da referida peça de Shakespeare.

tortura lançadas a Ariel por implorar por liberdade em troca de sua lealdade e mansidão. O resultado se encaixa na segunda fase pós-violência do paradigma Hegeliano. Caliban é o produtor, Próspero é o parasita. Próspero admite sua dependência.

Mas mesmo assim  
Ele faz falta. É quem faz o fogo,  
Corta a lenha e executa outras tarefas  
Que nos servem. (ato 1, cena 2)

Mas conhecimento e educação têm um papel. Vale a pena ressaltar novamente que quando eles se conhecem, é Caliban quem tem o conhecimento a respeito da ilha, sua história e ecologia. Ele passa o conhecimento para Próspero. Essa não é, porém, a forma como Próspero enxerga seu encontro. Quando eles se conhecem, ele agora conta a Caliban, você não se conhecia, sua língua eram meros balbucios. Eu lhe dei um propósito. Caliban amaldiçoa Próspero na mesma língua com a qual Próspero esperava subjugar-lo. Ele se rebela, em palavras, pelo menos, mas isso não altera o fato de que a estrutura e a organização do conhecimento inevitavelmente reforçam o relacionamento entre o senhor e o escravizado.

A frase “Eu lhe dei conhecimento” de Próspero é repetida na grande cena que trata de educação em *Robinson Crusóe* de Defoe, onde Crusóe dá o nome de Sexta-feira ao outro homem, marcando o dia em que o encontra. A identidade de Sexta-feira começa, assim, com o dia em que Crusóe o descobre. Crusóe se

apresenta como mestre. Apesar de Sexta-feira e Crusoé não terem lutando até a morte um com o outro *à la* senhor e escravizado como em Hegel, sua relação é a do escravizado, Sexta-feira, que produz, e do senhor, Crusoé, que dispõe. O poder de Crusoé vem da sua posse de uma arma, um instrumento de violência, mas também de sua organização e fornecimento da educação. A ordem do conhecimento define e reforça os termos de seu relacionamento. Crusoé é o professor; Sexta-feira tem nada para ensinar. Mesmo quando Crusoé e Sexta-feira fossem ler os mesmos textos, esses viriam como um presente do mestre. Claro que Sexta-feira utilizaria o conhecimento do livro para diferentes fins, como seu predecessor literário, Caliban, que amaldiçoa na língua do mestre, mas, uma vez mais, como no caso de Caliban, isso não alteraria os fatos e os resultados pretendidos por uma estrutura e uma organização do conhecimento controlada por Crusoé: a definição de realidade da perspectiva do mestre.<sup>320</sup>

O uso do conhecimento para obscurecer a realidade e forçar uma certa perspectiva de realidade como norma não é uma questão de parábolas em filosofia, teatro e ficção. Durante o comércio de escravizados e das plantações com trabalho escravizado, havia toneladas de publicações que apresentavam isso como norma, tanto que mais tarde, na Declaração de Independência dos Estados Unidos, a palavra *pessoas* claramente não incluía os Afro-Americanos, os povos indígenas, ou as mulheres.<sup>321</sup> O escravizado podia sobreviver sem o proprietário de plantações, mas o proprietário de plantações não conseguia viver sem o escravizado. Sem o escravizado não há plantação; mas sem o proprietário ainda haveria terras, nas quais o trabalho poderia produzir coisas para o uso do próprio trabalhador. No mundo atual, o trabalho pode existir sem o capital; mas o capital

---

<sup>320</sup> Nestas últimas ocorrências os termos “senhor” e “mestre” foram usados com sentidos intercambiáveis.

não existe sem o trabalho. Se o capital fizesse greve, as pessoas ainda trabalhariam na terra e nas máquinas dentro das fábricas, fariam coisas para o uso, ou mesmo troca, mas se o trabalho fizer greve, ele mata a vida do capital — seu domínio, pelo menos. Mesmo assim o nosso hábito é ver o trabalho como dependente do capital, e, no mundo atual, dado o domínio do capital, especialmente em sua mutação como capital financeiro, essa visão habitual pode parecer dada e óbvia. O sul agrícola tem todos os recursos de que o norte industrial precisa, mas o sul é percebido e se percebe como dependente. Dentro de cada país, a indústria é mestra da agricultura mais fundamental. No capitalismo, a parte financeira se tornou mestra da indústria, o que Marx descreveu como o caso dos mortos governando os vivos. Apertar uma tecla de computador ou *Blackberry*, ou fazer um pedido através do telefone, pode mover dinheiro de um país para outro em segundos, parando prédios e mesmo indústrias inteiras. O reinado dos mortos (endividamento, cartões de crédito, gastos a fundo perdido etc.) sobre os vivos tem sido aceito, através de numerosas impressões na mente, como natural, uma normalidade inevitável, o motor da sociedade moderna e um mobilizador dinâmico da globalização.

É claro que no paradigma do mestre e do escravizado, o mestre terá uma visão de filosofia, religião, história, natureza humana, educação, e organização do conhecimento que conflite fundamentalmente com a do adversário. Em seu conceito de história, o mestre, como Próspero, enfatizará que a ignorância reinava antes de sua chegada, ou que sempre houve mestres e escravizados. Na filosofia, o mestre enfatizará o caráter imutável da natureza humana, ou mesmo irá declarar

---

<sup>321</sup> Ver Declaração de Independência dos Estados Unidos. Uma versão online pode ser encontrada em: [https://www.constitutionfacts.com/content/declaration/files/Declaration\\_ReadTheDeclaration.pdf](https://www.constitutionfacts.com/content/declaration/files/Declaration_ReadTheDeclaration.pdf)  
Data de acesso: 19/07/2020.

que as pessoas nascem mestres e escravizados. Na religião, irá enfatizar que o sistema no qual se assenta é ordenado pelo divino, é na verdade uma expressão do divino, ou consequência do pecado original, ou que aqueles que suportam tribulações terrenas irão conseguir sua recompensa após a morte. O escravizado, a não ser que tenha absorvido e aceitado a visão de realidade de seu mestre, terá uma visão diferente de todo o arranjo: de sua natureza, história, moralidade, ética e estética. Na América, por exemplo, o escravizado teve uma visão diferente de tudo que o mestre disse ou fez. Os nativos têm uma visão fundamentalmente diferente e oposta da natureza e de cada marco histórico – após o período de conquista e de colonização — em relação àquela dos que vieram, conquistaram e se estabeleceram. Questões sobre imigração legal e ilegal têm diferentes ressonâncias. Eu subo nas costas de um homem e o convenço de que estou fazendo tudo que é necessário para ele, exceto sair de suas costas, disse Tolstói. A persuasão se encontra no sistema educacional. Se a situação do cavaleiro e do cavalo continua, e de que forma continuaria, pode depender do quanto o cavaleiro é capaz de convencer sua montaria daquela visão, através da forma, do conteúdo e da organização do conhecimento.

Uma vez mais, a colônia fornece o melhor exemplo do programa de educação do mestre e de sua organização do conhecimento. O colonialismo é uma prática de poder, sobretudo de uma nação estrangeira sobre um povo até então soberano, e Fanon apropriadamente o descreve como uma regra de violência onde o policial e o soldado são os porta-vozes oficiais diários e visíveis do estado colonial. É também uma engenharia social no sentido de quebrar e reconstruir formações sociais e territoriais, reconstituindo-as como novas sociedades em

fronteiras redesenhadas, com submissão forçada à bandeira estrangeira<sup>322</sup>. Os vários estados-nações da África de hoje — mesmo seus nomes — foram constituídos pelo colonialismo na maioria dos casos.

O colonialismo foi também produto do conhecimento. Toda expedição colonial produzia diaristas, notários, cartógrafos e etnógrafos que levaram de volta para a Europa descrições de novos povos, geografias, ecologias, floras e costumes. Suas histórias, mesmo que inadequadas e distorcidas pela necessidade de chocar o leitor europeu, se tornaram fontes primárias e base para muita especulação e eventuais codificações e categorizações do novo conhecimento — por exemplo, o nascimento da antropologia no século XVIII, ou ainda antes como indicado no título do livro de Margaret Hodges *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1964). Eles afetaram a história de ideias, incluindo o Iluminismo.<sup>323</sup> O Iluminismo, afinal de contas, pressupõe a escuridão como o seu outro. E quanto mais escuro o outro, mais visível e luminosa a luz das estrelas europeias. O livro *Race and the Enlightenment*, editado por Emmanuel Chukwudi Eze, contém fontes primárias das luzes condutoras do Iluminismo, que revelam como a geografia e a antropologia afetaram suas definições e sua compreensão da razão, levando Eze, em outro artigo, a falar da cor da razão.<sup>324</sup> Immanuel<sup>325</sup> Kant era um professor de geografia e antropologia, devotando o dobro de tempo e de

---

<sup>322</sup> Uma clara crítica à *Pledge allegiance*, que poderia justificar a volta à escrita em quicuío por parte do autor.

<sup>323</sup> Sugere-se a leitura do seguinte texto, de 24/12/2017: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/12/1945398-os-africanos-que-propuseram-ideias-do->

cursos a essas do que fazia com outras disciplinas, inclusive a lógica. E como ele nunca deixou Königsberg, seu local de nascimento, podia apenas basear seu conhecimento nas narrativas de exploradores, etnógrafos, e em suas descrições de fauna e flora. A visão de David Hume dos Africanos como sendo naturalmente inferiores aos brancos, não havendo “qualquer fabricante engenhoso dentre eles, nem arte, nem ciências”<sup>326</sup>, ou as rapsódias filosóficas de Hegel sobre a marcha triunfante da razão na história, de alguma forma ignorando a África, bem como seus comentários negativos sobre religiões africanas, estavam baseados nas mesmas narrativas missionárias e exploradoras. Muitos desses filósofos usavam uns aos outros como fontes e provas de suas observações; o preconceito, assim,

---

[iluminismo-antes-de-locke-e-kant.shtml](#) Acesso em 23/08/2019.

<sup>324</sup> Do autor: EZE, Emmanuel Chukwudi. “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kanat’s Anthology”. In **Anthropology and The German Enlightenment**. Katharine Faull (ed.). Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press, 1995.

<sup>325</sup> No original está grafado como “Emmanuel”, numa clara referência ao recém citado filósofo americano nascido na Nigéria — Emmanuel Chukwudi Eze.

<sup>326</sup> Do autor: HUME, David. “Of National Characters”. In **Essays: Moral, Political, and Literary**. Ed. Rev. Eugene F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1987, p. 452. Disponível em: [https://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html?chapter\\_num=26#book-reader](https://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html?chapter_num=26#book-reader) Acesso em: 19/08/2020.

reforçando o preconceito até que se tornasse verdade aceita, norma autoritária. Eze concluiu: “A filosofia do Iluminismo foi instrumental para codificar e institucionalizar as percepções tanto populares quanto científicas a respeito da raça humana.”<sup>327</sup>

O científico e o popular reforçaram-se um ao outro nas exposições e *performances* dos africanos em museus e jardins zoológicos. Tais foram os casos notórios de Saartjie Baartman<sup>328</sup> (Londres, 1801) — a Vênus Hottentote da imaginação europeia — e Ota Benga<sup>329</sup>, do Congo, que foram expostos em jaulas, no caso de Ota, forçados a segurar bebês macacos nas mãos. Museus, salas de exposições, jaulas de zoológicos e jardins se tornaram espaços de *performances*, o melhor exemplo de espaço de organização para controlar formas de saber, ao oferecer provas e evidências de maneira ostensiva.

Em sua obra inovadora *Destination Culture*, que explora a encenação do turismo, dos museus e da cultura nativa, Barbara Kirshenblatt-Gimblett apropriadamente apontou o papel de tais espaços de *performances* no processo de

---

<sup>327</sup> Do autor: EZE, Emmanuel Chukwudi. **Race and the Enlightenment: a Reader**. Cambridge: Blackwell, 1997, p. 05.

<sup>328</sup> Mais informações podem ser acessadas nesse *site*: <http://www.saartjiebaartmancentre.org.za/about-us/saartjie-baartmans-story/> Acesso em 19/08/2020.

<sup>329</sup> Mais informações podem ser acessadas nesse *site*: <https://www.nytimes.com/2006/08/06/nyregion/thecity/06zoo.html> Acesso em 19/08/2020.

se obscurecer a linha entre o que é aparentemente pesado e visivelmente popular: “A natureza inerentemente performativa de espécimes vivos puxa vigorosamente sua exposição para os domínios do espetáculo, obscurecendo ainda mais a linha entre curiosidade mórbida e interesse científico, câmara dos horrores e exibição médica, circo e jardim zoológico, teatro e mostra etnográfica ao vivo, palestra e monólogo dramático, *performance* cultural e recreação no palco.”<sup>330</sup>

A professora Patricia Penn Hilden tem escrito sobre como museus etnográficos têm frequentemente moldado a visão a respeito dos povos nativos. Em seu artigo “Race for Sale: Narratives of Possession in Two ‘Ethnic’ Museums”<sup>331</sup> (em tradução livre: *Raça à Venda: Narrativas de Posse em dois Museus ‘Étnicos’*), ela mostra como as exposições de nativos americanos em museus, no próprio ato do deslocamento e da recolocação, descontextualização e recontextualização, acabam em distorções.

Tais museus e zoológicos exerceram seu papel na popularização e no fortalecimento do interesse pelas disciplinas da antropologia e da geografia cultural, originadas do colonialismo, e, sem dúvida, também melhoraram a posição de seus intelectuais como autoridades na África.

Intelectuais do Iluminismo Europeu e suas obras vieram a ocupar o centro do palco em uma grande câmara de eco. Para começar, eles detinham posições poderosas em suas diferentes academias e, além de sua mútua

---

<sup>330</sup> Do autor: KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. **Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage**. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1998.

<sup>331</sup> Do autor: HILDEN, Patricia Penn. “Race for Sale: Narratives of Possession in Two ‘Ethnic’ Museums”. **TDR: The Drama Review** 44, nº 3. Fall 2000, p. 11-36.

intertextualidade<sup>332</sup>, passavam suas perspectivas unificadas para alunos que, obviamente, passariam tais perspectivas adiante até que se tornassem uma tradição, uma verdade herdável. Em 1960, com muitos países africanos independentes ou à beira da independência, um discípulo de Hegel, Trevor Roper, podia afirmar, como novo catedrático de História em Oxford, que a África era apenas escuridão antes da presença europeia, e que como a escuridão não era assunto da história, a história real da África começava com a presença europeia. Essa se torna a autoimagem comum do colonizador (o mestre) no que se refere ao colonizado como o alfa da época humana, completamente cego para o fato de que o escravizado colonial tinha uma história independente anterior ao seu contato e julgamento por morte. Fanon resume essa autoimagem do mestre como fazedor da história no que se refere ao colonizado: “E como ele constantemente se refere à história de seu país natal, claramente indica que é a extensão daquele país natal. Assim a história que escreve não é a história do país que saqueia, mas a história de sua própria nação em relação a todos que seu país explora; todos que o seu país viola e mata de fome.”<sup>333</sup>

Quando tais ideias se tornam populares em ficção, estórias, e no cinema, de *As Minas do Rei Salomão*<sup>334</sup> de Rider Haggard a *Avatar*<sup>335</sup>, elas se infiltram na sociedade e se tornam parte integral da consciência geral como uma visão do outro e de seu ambiente. A imagem do outro como um espectador de uma história que

---

<sup>332</sup> Do autor: EZE, Emmanuel Chukwudi. **Race and the Enlightenment: a Reader**. Cambridge: Blackwell, 1997, p. 06.

<sup>333</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 51.

passa por ele pode ser absorvida até por alguns dos colonizados e seus aliados naturais. A imagem é mais poderosa do que a lógica e os fatos verificáveis.

Eu não estou nem falando do passado ou do preconceito consciente. Em fevereiro de 2010, fui ler trechos do meu romance *Wizard of the Crow* em Fort Collins, Colorado, onde conheci uma afro-americana que fazia um excelente trabalho com crianças órfãs em Kampala, Uganda. Como eu havia morado em Uganda por 5 anos na década de 1950, estava feliz por poder recordar. Queria saber qual era o estado atual de Kampala e Makerere, minha *alma mater*. Será que seus pais tinham ido visitá-la em Kampala? Ela começou a rir. Aparentemente, eles tinham medo de cruzar com animais perigosos nas ruas, e não havia quantidade de fotos da cidade construída sobre sete colinas, como Roma, que pudesse convencê-los de que sua concepção estava equivocada. Tratava-se de um casal afro-americano. Em 2003, um ano depois de chegar a Irvine, uma senhora branca e seu filho vieram me ver em minha casa em *University Hills* porque o filho dela havia escolhido o Quênia como tema de um trabalho na escola. Minha chance de pegá-los jovens, eu pensei, e fiz tudo o que pude para instruí-los a respeito do Quênia. Eu tinha duas cópias de uma revista, uma edição especial sobre o Quênia. Mostrei-lhe fotos de arranha-céus em Nairóbi; os hotéis da praia de Mombaça com suas águas azuis; casas nos subúrbios que não eram diferentes das comunidades fechadas de Irvine; girafas, zebras, leões e rinocerontes vagando na selva;

---

<sup>334</sup> HAGGARD, Rider. **As Minas do Rei Salomão**. Trad. Eça de Queiroz. Porto: Livraria Chardron, 2007.

<sup>335</sup> CAMERON, James; LANDAU, Jon. **Avatar**. 20th Century Fox, 2009, 169 min.

pastores Maassai e seus rebanhos nas planícies. Também mostrei fotos das favelas nas cidades e de construções rurais de palha com telhados de zinco. Tudo isso era o Quênia, eu lhe disse, o Quênia moderno. A pobreza e a opulência caminhavam de mãos dadas nas ruas. Eu lhe dei uma cópia da revista e lhe disse que podia recortar e colar. Quando mais tarde sua mãe me disse que ele e seu grupo haviam recebido um “A” pelo projeto, eu fiquei animado, quase me congratulando pelo meu bom trabalho; estava ansioso para vê-lo. Bem, não havia uma única foto dos arranha-céus de Nairóbi, dos subúrbios, dos hotéis nas praias, dos congestionamentos, ou das luzes nas ruas. Mas havia muitas fotos da vida selvagem, dos pastores Maassai nas planícies, e das favelas. O Quênia das modernas rodovias, carros, trens e aeroportos havia sido deixado de fora de um Quênia da fauna, da flora, e das favelas. Ambos os casais, isso precisa ser observado, se identificavam com a África; o primeiro, por causa de sua filha; e o segundo, porque era o tópico escolhido para o trabalho. Mas claramente eles tinham uma visão pré-estabelecida do continente que não podia ser abalada por qualquer evidência contrária, ou que complicasse a noção estabelecida a respeito do continente. Em sua autobiografia, Sidney Poitier descreve sua primeira visita à África. Ele se hospedou em um hotel moderno na África do Sul. Mas admitiu que verificou se não havia cobras embaixo da cama. Ele estava tentando demonstrar que essa visão simplificada da África não podia ter vindo de um preconceito negativo: ela tinha sido o resultado de anos e anos de propagação de um certo conhecimento sobre o continente e sua história. Era ainda a África de Hegel.

Infelizmente, esse “conhecimento” não permaneceu na Europa. Uma infinidade de professores mais tarde exportaria as grandezas intelectuais da

Europa e suas conclusões e atitudes aprendidas para as salas de aula coloniais.<sup>336</sup> Não era uma questão de inadequação ou distorção deliberada do conhecimento. Os exportadores não diziam uma coisa na sala de aula e outra nos seus livros e artigos acadêmicos e nem, se fosse o caso, ensinavam química, biologia e física diferentes. Alguns tinham grande visibilidade internacional e com frequência recebiam boas posições quando retornavam aos seus países. Na verdade, no caso do leste africano, as faculdades eram inicialmente afiliadas à Universidade de Londres, e o diploma de graduação era o de Londres. Eu acredito que a maioria dos professores em escolas e faculdades, como tenho tentado mostrar em minhas memórias, era composta de pessoas sinceras, dedicadas, desejosas de transmitir a verdade, e que essas pessoas evitavam as visões simplistas mais populistas. Mas aquela verdade já havia sido infundida através de atitudes e pressuposições que colocavam a Europa como o começo da história e do conhecimento. A própria ordem do conhecimento, o que está incluído e excluído do currículo, reforçava a ideia de que a Europa era o centro do universo. Qualquer diretor de teatro ou de cinema, ou qualquer pintor irá lhe dizer que a organização do espaço, seja ele o palco, o museu, a tela do cinema ou dos quadros, carrega significado. Seja no “Juízo Final” de Michelangelo no altar da Capela Sistina ou em “A Santa Ceia” de Leonardo da Vinci, há centros de poder, ao redor dos quais as figuras se organizam. O relacionamento de poder é sugerido pela sua colocação no espaço em relação a outras disposições. No Departamento de Estudos de Performance na Universidade de Nova York, eu dava um curso sobre a política do espaço da

---

<sup>336</sup> Chancellor Williams (WILLIAMS, Chancellor. **The Destruction of Black Civilization**. Great issues of a race from 4500 B.C. to 2000 A.D. Chicago, Illinois: Third World Press, 1987.), faz a crítica de que o conhecimento e a história africana se perderam, por conta da intervenção de asiáticos e europeus.

*performance*, em que analisávamos a organização espacial do poder em campos de prática esportiva, em teatros, museus, e mesmo nas ruas. O artigo com base naqueles seminários mais tarde se tornou parte das minhas palestras Claredon em 1996 em Oxford, palestras que foram publicadas pela *Oxford University Press* como *Penpoints, Gunpoints, and Dreams*. A organização espacial e temporal do conhecimento pode ser uma expressão de relações de poder, consciente ou inconscientemente.

Podemos pegar o exemplo de literatura inglesa na colônia. A Índia foi o principal centro do império inglês, de onde muitos experimentos sociais foram exportados para outras possessões britânicas. No Quênia, por exemplo, o código penal indiano foi aplicado de forma quase intacta na administração da lei e da justiça. Então podemos pegar o pensamento por trás do estabelecimento da educação inglesa, da literatura em particular, como geralmente aplicável para posterior exportação para a África. Os defensores viram a exportação em termos de ideologia, idealismo, e desabrido chauvinismo intelectual. As famosas “Minutes on Indian Education” de Thomas Babington Macaulay (membro da Suprema Corte da Índia, 1834-38) combinam todos esses elementos em sua defesa de tal educação. Foi puro chauvinismo sua declaração de que o inglês era “preeminente mesmo entre as línguas do oriente.”<sup>337</sup> A exportação do Inglês foi uma espécie de realização profética das palavras do poeta quinhentista Samuel Daniel, que havia imaginado a possibilidade de um inglês novo e assertivo emergindo da sombra do Latim, e se tornando mais tarde uma mercadoria de exportação para outras regiões. Ele pergunta, quem sabe

---

<sup>337</sup> Do autor: MACAULAY, Thomas. “Minutes on Indian Education”. In **The Post-Colonial Studies Reader**. Bill Ashcroft, Gareth Griffith & Helen Tiffin (eds.). London: Routledge, 1995, p. 428.

... para quais estranhas paragens  
Esse ganho de nossa maior glória deve ser mandado  
Para enriquecer Nações que desconhecem com nossos estoques?  
Que mundos no nosso ainda não formado Ocidente  
Podem vir a ser refinados com sotaques que são nossos?<sup>338</sup>

Mas a questão é que outras nações imperialistas — França, Portugal e Espanha, por exemplo — teriam feito reivindicações semelhantes de superioridade a respeito de suas exportações linguísticas, literárias e pedagógicas. Para além do chauvinismo<sup>339</sup> nacionalista, o argumento de Macaulay foi também um ataque paternalístico contra o sistema educacional indiano. Aos indianos deveria se ensinar o que era bom saber. Era melhor aprender inglês do que sânscrito ou árabe, ele dizia, acreditando que não era exagerado dizer “que todas as informações históricas que têm sido coletadas de todos os livros escritos em língua sânscrita são menos valiosas do que o que pode ser encontrado na mais trivial edição empregada nas escolas preparatórias na Inglaterra.”<sup>340</sup> Macaulay chega até a zombar do sistema indiano, que apenas ensinaria as crianças a lavar as mãos após tocarem em um bode. Hoje em dia, mesmo que alguém reconheça que a língua inglesa e todo o conteúdo que ela carregou foram essenciais para a

---

<sup>338</sup> Do autor: DANIEL, Samuel. “Musophilus”. In **Selections from the Poetical Works of Samuel Daniel**. John Morris (ed.). Bath: Charles Clark, 1855, p. 148-149.

<sup>339</sup> Nacionalismo extremo, especialmente na forma de políticas externas agressivas.

modernização da Índia, pode-se mencionar que a China e o Japão não seguiram o caminho da língua e da literatura inglesa. Mas Macaulay não teria prestado atenção a isso, porque em suas “Minutas” ele não disfarça seu objetivo de descer das alturas do idealismo e do altruísmo para chegar ao ideológico, assegurando que o objetivo da educação era criar “[u]ma classe de indianos, indianos de sangue e de cor, mas ingleses no gosto, nas opiniões, na moral, e no intelecto”, mas com um fim bastante prático, que esta classe pudesse servir de “intérpretes entre nós e os milhões que governamos.”<sup>341</sup>

É exatamente essa a questão. É menos o que é ensinado ou mesmo como se ensina, e mais a relação de poder entre os indianos e o sistema inglês. Os poemas e peças de Shakespeare não perdem sua beleza e seu conteúdo dramático por serem apresentados por um expatriado inglês para sujeitos coloniais, mas seu local no currículo, o espaço que Shakespeare ocupa em relação a outros — se, por exemplo, ele é o único dramaturgo abordado — pode contar uma estória que vai além do texto. Macaulay deixa claro que o inglês deve ocupar o centro, ou melhor, a base, que era anteriormente domínio do sistema indiano. Entre os dois sistemas está a luta de vida ou morte para se determinar quem é o mestre. O sistema indiano precisa morrer para tornar possível a vida do sistema inglês. A luta de vida ou morte da qual Hegel fala é tudo, e envolve todos os níveis de poder. Como Frantz Fanon coloca, “o colonialismo não se satisfaz simplesmente ao deter

---

<sup>340</sup> Do autor: MACAULAY, Thomas. “Minutes on Indian Education”. In **The Post-Colonial Studies Reader**. Bill Ashcroft, Gareth Griffith & Helen Tiffin (eds.). London: Routledge, 1995, p. 429.

<sup>341</sup> Do autor: MACAULAY, Thomas. “Minutes on Indian Education”. In **The Post-Colonial Studies Reader**. Bill Ashcroft, Gareth Griffith & Helen Tiffin (eds.). London: Routledge, 1995, p. 429.

um povo em suas garras e esvaziar os cérebros dos nativos de toda forma e conteúdo. Por uma lógica pervertida, ele se volta para o passado de um povo oprimido, e o distorce, desfigura, e destrói.”<sup>342</sup> Seu passado deve dar lugar ao meu passado, sua literatura deve dar lugar à minha literatura, meu caminho é o caminho certo, na verdade, o único caminho.

No Macaulayanismo, estamos vendo o mestre colonizar o processo e a base cognitiva. Uma criança que começa a caminhar dá um passo, depois outro, adicionando conhecimentos novos aos que já possuía, mas continuamente retornando à base, sua mãe, o ponto de partida. Não apenas uma criança: nós todos adicionamos conhecimento ao que já sabemos. O provérbio chinês de que começamos uma jornada de mil milhas com um passo é também verdadeiro para jornadas pedagógicas e intelectuais. O passo começa no terreno onde alguém está. O processo colonial desloca a mente do viajante do lugar que ele ou ela já conhece para um ponto de partida estrangeiro, mesmo que o corpo ainda permaneça em sua terra natal. É um processo de contínua alienação da base, um contínuo processo de olhar para si mesmo de fora de si mesmo, ou com as lentes de um estrangeiro. Alguém pode acabar se identificando com a base estrangeira como ponto de partida para si, isto é, de outro alguém para si mesmo, em vez de ser o local de partida, de si para outros. Em vez de uma jornada do sânscrito para a escrita inglesa, é o inverso, da escrita inglesa para o sânscrito. Mas na maioria dos casos não há nem mesmo um sânscrito para o qual voltar, mesmo que para fins de comparação — ele pode ter sido destruído. Ou, se estiver presente, pode não haver quem retorne: alguém pode ter sido arrancado pela raiz de sua base, de

---

<sup>342</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 210.

modo que não há conserto; a alienação da base pode ter sido tamanha que não há mais o desejo de retorno.

Essa colonização do processo cognitivo era a experiência diária em uma sala de aula colonial em qualquer lugar do mundo. Na fase de redação das memórias da escola secundária que estou atualmente escrevendo, estou registrando a mesma estória: língua inglesa, literatura, história e geografia primeiro. Qualquer queniano da minha geração irá lhe dizer que sabia mencionar muitos marcos naturais ou históricos de Londres que nem havia visto muito antes de conhecer uma única rua da capital, quanto mais os principais rios de seu país. Nas palavras de Edward Blyden, o grande educador africano de origem Afro-caribenha do século XIX, “eles cantavam suas origens, que foram a história de nossa degradação. Eles recitavam seus triunfos, que continham os registros de nossa humilhação. Para nossa grande desgraça, nós aprendemos seus preconceitos e suas paixões, e pensamos que tínhamos suas aspirações e seu poder.”<sup>343</sup> Blyden, que já havia retornado para a África, vivendo entre a Libéria livre e a Serra Leoa colonial, estava escrevendo em 1883 sobre a educação dos africanos na África Ocidental. Ele fala de um menino que inicialmente se revolta contra as visões coloniais de sua história e cultura, mas que mais tarde as aceita como adequadas por conta de sua repetição em jornais e livros: “Tendo abraçado, ou pelo menos concordado com estes erros e mentiras de si, ele conclui que sua única esperança de subir na escala de masculinidade respeitável é procurar arduamente qualquer coisa que seja o contrário dele, e mais estranha a seus gostos.”<sup>344</sup>

Essa, claro, é uma resposta para a educação que o senhor oferece aos escravizados: aceitar sua visão da história e trabalhar dentro de suas premissas.

---

<sup>343</sup> Do autor: BLYDEN, Edward. **Christianity, Islam and the Negro Race**. African Heritage Books I, Edinburgh, 1972 [1883].

Essa, na verdade, é a resposta do outro escravizado nos emparelhamentos de *A Tempestade* de Shakespeare. Quando Ariel, retornando de uma missão cumprida, solicita a Próspero a liberdade que este havia lhe prometido em troca de serviços leais sem mentiras, má vontade ou erros, Próspero fica bravo e relembra Ariel do passado de que sua arte havia libertado. A resposta de Ariel é apologética e agradecida: isto é verdade, meu nobre mestre. O que devo fazer?

Tal resposta é oposta àquela de Caliban à narrativa de Próspero sobre o passado, em que ele afirma sua soberania anterior ao contato entre eles. Já no que se refere à língua imposta, ele a emprega para amaldiçoar a arte de Próspero e sua visão da história. Em sua reescrita da peça sob o título de *Uma Tempestade* (1968), Césaire esclarece a revolta de Caliban:

Próspero, você é um grande mágico:  
você tem as manhas na decepção.  
E você tem mentido tanto para mim,  
sobre o mundo, e sobre mim,  
que acabou por impor em mim  
uma imagem de si:  
subdesenvolvido, em suas palavras, não competente  
assim é como você me fez ver a mim mesmo!  
E eu odeio esta imagem... e ela é falsa!  
Mas agora eu o conheço, seu velho câncer,  
E eu também me conheço!<sup>345</sup>

---

<sup>344</sup> Do autor: Blyden como referenciado em THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Writer in Politics: Re-engagement with Issues of Literature and Society**. Oxford: James Currey, 1997, p. 17.

É interessante como Caliban, tanto em Shakespeare quanto em Césaire, responde a Próspero na língua de Próspero, o que nos leva à segunda fase de Hegel. O escravizado (*bondsman*) conhece o mestre de uma forma que o mestre não o conhece. Ele conhece a linguagem e a cultura que estão sendo impostas a ele, mas o mestre não conhece a língua do escravizado ou a cultura que esta carrega. Ele não pensa que elas tenham algo a oferecer porque já as condenou como não sendo humanas. A autoconsciência de Caliban é nitidamente impactada por sua consciência da língua de Próspero e do mundo que ela carrega. Caliban está em um terreno mais amplo e mais firme ao rejeitar a narrativa de Próspero sobre a história. A famosa noção de “dupla consciência” de Du Bois<sup>346</sup>, que ele via como algo que ocupava a alma do Afro-americano e nela se digladiava, se torna uma consciência unificada na estética da resistência. Ele é um herdeiro de dois mundos.

A literatura africana, mesmo a que se exprime em línguas europeias, começa pela rejeição da narrativa da história de um mestre. Isto é resumido melhor por Chinua Achebe em sua declaração de que se fosse Deus ele “consideraria o pior de tudo a nossa aceitação, por qualquer motivo, de nossa inferioridade racial”<sup>347</sup>, e de que ele ficaria satisfeito se sua arte, pelo menos, conseguisse

---

<sup>345</sup> Do autor: CÉSAIRE, Aimé; MILLER, Richard; SHAKESPEARE, William. **A Tempest: Based on Shakespeare's *The Tempest*, Adaptation for a Black Theatre**. New York: TCG Translations, 2002, p. 61-62.

<sup>346</sup> Conceito apresentado por W. E. B. Du Bois em sua obra **As Almas da Gente Negra (1903)**, e que diz respeito à dupla identidade de ser americano e negro nos Estados Unidos; é uma

ensinar a seus leitores africanos “que seu passado — com todas as suas imperfeições — não foi uma longa noite de selvageria da qual os primeiros europeus, agindo em nome de Deus, os libertaram.”<sup>348</sup> Frantz Fanon destacou a mesma visão quando escreveu que “no equilíbrio psíquico-afetivo”, a reivindicação de um passado era responsável por uma importante mudança no colonizado. Ela reabilitava a nação e servia “como justificativa para a esperança de uma futura cultura nacional.”<sup>349</sup>

A literatura, simultaneamente uma rejeição da visão do mestre e uma afirmação da voz do nativo, foi um manifesto daquela mudança no colonizado: ela se tornaria ou pelo menos justificaria a esperança de uma nova cultura? Ao contrário, era a ordem colonial do conhecimento, como na Nairóbi dos anos 1960 que estava agora formando o intelectual literário pós-colonial. Ela refletia a situação

---

contradição inerente à população negra norte-americana.

<sup>347</sup> Do autor: ACHEBE, Chinua. “The Novelist as Teacher”. In **Hopes and Impediments: Selected Essays**. New York: Anchor Books, 1990, p. 43.

<sup>348</sup> Do autor: ACHEBE, Chinua. “The Novelist as Teacher”. In **Hopes and Impediments: Selected Essays**. New York: Anchor Books, 1990, p. 45.

<sup>349</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 210.

geral. O exército nacional e a força policial eram a mesma milícia colonial e força policial que haviam sido empregadas contra o nacionalismo queniano por sessenta anos. O sistema judicial, agora nacionalizado, era o mesmo que existia na era colonial. O processo econômico de exportação de matéria-prima e importação de produtos finalizados, e os preços de ambos, ainda determinados pela Europa, permaneceram.

Havia algo de familiar nisso tudo. Eu havia lido *Os Condenados da Terra* de Fanon, onde ele discute a natureza da classe média que toma o poder no final do regime colonial em termos de sua pobreza econômica, intelectual e cultural e, em última análise, da falta de uma visão que colocasse o país recém independente em uma nova condição. Isto aconteceu por conta do caráter imitador da burguesia nacional que “se identifica com a burguesia ocidental, cujas lições aprendeu.”<sup>350</sup> Um conglomerado de todos estes fatores, “os canais econômicos do jovem estado afundam inevitavelmente de volta para as linhas neocolonialistas.”<sup>351</sup> Era como se Fanon tivesse nascido e sido criado no Quênia. A ordem de conhecimento adotada pelo Departamento de Inglês da forma como estava então organizado se encontrava em sintonia com o conteúdo neocolonial geral do estado recém independente.

O documento, “On the Abolition of the English Department”, não era uma conclamação pelo recuo e o isolamento, era um manifesto a favor da

---

<sup>350</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 153.

<sup>351</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963, p. 166-167.

de(s)colonização do processo cognitivo. Ao olhar para trás, agora, vejo que ele estava fazendo algo mais. O documento também estava questionando, e mesmo atacando, o estudo da literatura dentro de limites puramente nacionais, ou ainda criticando a autoclausura intelectual do estudo exclusivo de uma literatura nacional, tanto mais que no nosso caso não era nem nossa própria literatura nacional. Era uma literatura nacional estrangeira que usava a máscara da universalidade.

Havia essa virada irônica na realidade emergente, que lembrava um pouco a situação do mestre dependente e do escravizado independente na dialética de Hegel: o sentido de universalidade era na verdade a fundação de uma nova literatura, e era assim precisamente porque se tratava do produto de uma luta da dupla consciência inerente à educação do escravizado colonial, agora unificada na resistência. Mesmo que quisessem, os escritores da colônia não poderiam se despir da literatura e da cultura que haviam absorvido da sala de aula do mestre. Aimé Césaire admitiu suas raízes no surrealismo, André Breton, o guru do movimento, escreveu um prefácio para *Return to My Native Land* de Césaire. O surrealismo o levou para a África, para a sua negritude, enterrada sob a superfície de sua educação francesa e de sua assimilação cultural. Um Wole Soyinka não poderia escrever como se não tivesse lido a Bíblia, estudado os clássicos gregos e latinos, lutado com Ben Jonson e Shakespeare e comungado com os anglo-irlandeses. Ao mesmo tempo, os iorubás, os judeo-grego-latinos e os anglo-irlandeses são unificados em uma nova síntese. Os títulos de Achebe, como por exemplo, *Things Fall Apart*<sup>352</sup> e *No Longer at Ease*<sup>353</sup> são homenagens à formação intelectual do escritor. O título de meu primeiro romance publicado, *Weep Not Child*, foi tirado de Walt Whitman. Algumas dessas frases se tornaram parte do dia

---

<sup>352</sup> ACHEBE, Chinua. **O Mundo se Despedaça**. Trad. Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

a dia intelectual na África. Mas mesmo além dos títulos, a intertextualidade da literatura africana eurofônica com a europeia é notável. O grande romance de Sembene Ousmane, *God's Bits of Wood*, tem grandes afiliações com *Germinal* de Emile Zola, e mesmo o meu *Um grão de trigo* tem relações com *Sob os Olhos do Ocidente*<sup>354</sup> de Joseph Conrad. Eu costumava analisar *O Mundo se Despedaça* de Achebe ao lado de *The Mayor of Casterbridge* de Thomas Hardy e *Édipo* de Sófocles em sala de aula. Okot p'Bitek escreveu seu poema "Song of Lawino" depois de ter lido "Song of Hiawatha" de [Henry W.] Longfellow. Ele primeiro escreveu o poema em sua língua materna antes de traduzi-lo para o inglês. Mas aqui não há boas-vindas para missionários. Lawino, a narradora, censura seu marido por ter abandonado os costumes do povo dele, comparável a Minnehaha censurando Hiawatha. E mesmo assim esses produtos literários não são derivativos. Eles são uma síntese forjada na resistência. Sem resistência não há movimento. A síntese resultante, seja na África, na Ásia ou na América Latina, fala para a África, para o que um dia foi colonizado, e para o mundo.

Nosso documento de Nairóbi pedia uma reordenação do processo de conhecimento e especificamente pedia que se colocasse uma nova síntese da literatura africana, caribenha, afro-americana e das literaturas aparentadas da Ásia e da América Latina no centro de uma nova ordem de conhecimento, sendo então

---

<sup>353</sup> ACHEBE, Chinua. **A Paz Dura Pouco**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

<sup>354</sup> CONRAD, Joseph. **Sob os Olhos do Ocidente**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Brasiliense, 1984.

a literatura europeia trazida para as bordas, ainda que centrada em seus próprios lugares. Para resumir, ele pedia o centramento do pós-colonial no mundo do conhecimento.<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> A produção literária das ditas colônias não ocupa espaço no cânone, e é estudada como elemento externo mesmo em sua terra natal. A crítica é necessária, assim como uma mudança de perspectiva e prática.

### CAPÍTULO 3 — IMAGINAÇÃO GLOBALÉTICA O MUNDO NO PÓS-COLONIAL

Foi o poeta e dramaturgo Goethe quem escreveu que não havia algo como uma arte ou uma ciência patriótica: ambas pertencem, como todas as coisas boas, ao mundo todo.<sup>356</sup> Um dos primeiros a falar de uma possível literatura mundial, Goethe disse que ela poderia ser promovida apenas por um intercâmbio sem restrições entre todos os contemporâneos, mantendo em mente “o que herdamos do passado.”<sup>357</sup> Isto foi em 1801, no seu jornal *Propyläen*. Por volta de janeiro de 1827 ele estava convencido de que tal literatura mundial estava sendo constituída, o que o levaria a assegurar, no mesmo mês, que “a literatura nacional é agora um termo sem sentido; a época da literatura mundial está no horizonte, e todos precisam esforçar-se para acelerar sua chegada.”<sup>358</sup> Por quase trinta anos, entre

---

<sup>356</sup> Do autor: Esse capítulo incorpora algumas características das Palestras Trilling de 2011 que ministrou na Universidade de Colúmbia com o mesmo título.

<sup>357</sup> Do autor: STRICH, Fritz. **Goethe and World Literature**. Trans. C. A. M. Sym. London: Routledge, 1949, p. 35.

<sup>358</sup> Do autor: ECKERMANN, Johann Peter. **Conversations with Goethe**. [1835], como referenciado em David Damrosch. **What is World Literature**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003,

1801 e 1831, em diferentes fóruns e em palavras quase idênticas, ele continuou a reafirmar essa convicção.

A Alemanha não era ainda uma nação imperialista detentora de colônias, e Goethe podia estar pensando na Europa, mas mesmo assim sua posição contrasta dramaticamente com a defesa de [Thomas B.] Macaulay, em 1835, da língua e da literatura inglesas como substitutos superiores da tradição indiana, na verdade mais valiosas do que outras culturas europeias contemporâneas. Parte do que dava confiança a Goethe na iminência de sua *Literatura Mundial (Weltliteratur)* foi o que ele via em 1828 como uma “grande facilidade de comunicação.”<sup>359</sup> Ele também falava da troca de periódicos como possibilitadora de uma herança compartilhada do melhor das nações europeias. A tradução era o melhor meio de enriquecimento mútuo, e ele a descreveu como algo que dava nova vida, em uma língua estrangeira, a um texto que havia perdido esplendor no original por conta do excesso de familiarização através do uso excessivo. Apesar de obviamente estar respondendo ao que estava acontecendo na Europa, a facilidade de comunicação, por exemplo, Goethe expressava um desejo subjetivo que poderia ser acelerado por ações de intelectuais.

Foram Marx e Engels que articularam o objetivo material e a base histórica para tal literatura mundial em seu manifesto comunista de 1848. Sua possibilidade ou, para eles, sua inevitabilidade lógica era inerente ao desenvolvimento dramático

---

p. 01.

<sup>359</sup> Do autor: STRICH, Fritz. **Goethe and World Literature**. Trans. C. A. M. Sym. London: Routledge, 1949, p. 350.

do capitalismo. Desde sua emergência para o domínio do processo social nos séculos XV e XVI em seu estágio mercantil, o capitalismo sempre teve uma tendência globalizante, observada por Adam Smith em *A Riqueza das Nações*<sup>360</sup> e, depois dele, por Marx em *O Capital*. Para Smith, vista de 1776, “[a] descoberta da América e da passagem para as Índias Orientais pelo Cabo da Boa Esperança são os dois maiores e mais importantes eventos registrados na história da humanidade. Suas consequências já vêm sendo muito grandes.”<sup>361</sup>

Marx e Engels apenas discorreram mais sobre essas consequências quando, olhando de 1848 para trás, afirmaram que

a descoberta do ouro e da prata na América, o extermínio, a escravização e sepultamento em minas da população indígena, o início da conquista e da pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um viveiro para a caça comercial das peles negras, sinalizaram o amanhecer cor-de-rosa da era da produção capitalista. Esses procedimentos idílicos são os principais momentos da acumulação primitiva. No rastro, avança a guerra comercial das nações europeias, com o globo como teatro.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. Trad. Ivan Pedro Ferreira Santos. São Paulo: Saraiva, 2010.

<sup>361</sup> Do autor: SMITH, Adam. **An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edwin Canna (ed.). Library of Economics and Liberty, 1904 edition.

Quando eles escreveram essas palavras, o capital havia evoluído do estágio mercantil para seu estágio industrial. O sistema de escravizados nas plantações como forma de organizar o trabalho para produção máxima havia sido substituído pelo sistema das fábricas; o escravizado não era bom para a fábrica. O escravizado foi então substituído pelo assalariado. Dentro da Europa, ou da Inglaterra, primeiro lar da Revolução Industrial, o assalariado vinha das vítimas de um movimento de enclausuramento, levado do campo para a fábrica pela necessidade. O comércio de seres humanos foi substituído pelos produtos industrializados. A fábrica não se alimenta apenas de trabalho humano, mas de recursos naturais também. A importação de matéria-prima e a exportação de produtos industrializados são os imperativos do novo capital industrial.

Então Marx e Engels observariam corretamente que as matérias-primas para indústrias nacionais eram “retiradas das zonas mais remotas; indústrias cujos produtos são consumidos não apenas em casa, mas em cada canto do globo. Em lugar dos antigos desejos, satisfeitos pela produção do país, nós encontramos novos, exigindo para sua satisfação os produtos de climas e terras distantes. Em lugar do isolamento local antigo e nacional e da autossuficiência, nós temos relações em todas as direções, interdependência universal das nações.”<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> Do autor: MARX, Karl. “Genesis of the Industrial Capitalist”. In **Capital, vol. 1** [1867]. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/>. Acesso em 11/03/2011.

<sup>363</sup> Do autor: MARX, Karl; ENGELS, Frederick. “Bourgeois and Proletarians”. In **The Communist Manifesto: A Roadmap to History’s Most Important Political Document**. Phil Gasper (ed.).

A interdependência universal no reinado do capital industrial da qual eles falavam em 1848 se tornou a globalização, o reinado global do capital financeiro. Os preços mais baratos de mercadorias manufaturadas, que eles viram como a artilharia pesada que derrubava todos os muros nacionais, têm sido substituídos pelo capital financeiro que vem para romper todas as barreiras nacionais no seu movimento através do globo. As instituições financeiras internacionais, o FMI e o Banco Mundial, por exemplo, têm determinado as políticas econômicas de muitas nações; elas constituem o que, em meu romance *Wizard of the Crow*, eu descrevi como Ministério Global de Finanças. Se a interdependência do século XIX era facilitada pelos meios de comunicação amplamente melhorados, a globalização dos séculos XX e XXI e o movimento do capital financeiro para dentro e para fora das fronteiras nacionais são possibilitados por um sistema de comunicação intensificada que tem aumentado mil vezes, tornando comuns as palavras de Hamlet de que há mais coisas entre o céu e a terra do que a filosofia de Horácio poderia sonhar.

De fato, por estradas, por mar e mesmo pelo espaço, cada canto do globo está conectado, consolidando um caráter global de produção, trocas e consumo. A tecnologia da informação (internet, fax, e-mails, mensagens de texto, Facebook®, Twitter®, You Tube® etc) vem transformando nosso planeta em um bairro, ou no que Goethe chamou de pátria expandida, e [Herbert M.] McLuhan chamou de aldeia global. Desastres e triunfos em uma parte do globo podem ser testemunhados em tempo real em todas as outras partes. Um livro com suas traduções pode ser publicado simultaneamente em todas as capitais do globo: veja, por exemplo, as filas de pessoas à espera, digamos, da publicação da série de

---

Chicago: Haymarket Books. 2005, p. 44.

livros de Harry Potter, da Europa até o Japão! Os periódicos de que Goethe falava, isso sem nem falar de livros, músicas e imagens, podem ser baixados de cada canto do planeta, imediatamente. O *e-book* é mais rápido do que o café instantâneo. Conferências internacionais, reais ou virtuais, são a ordem do dia. A antiga aprendizagem de longa distância por correspondência escrita foi ultrapassada pela aprendizagem *online*. Um professor em qualquer lugar do mundo pode ter alunos de todos os cantos do globo participando de suas palestras de forma virtual, ao mesmo tempo.<sup>364</sup>

Enquanto escrevia esse livro, recebi um e-mail do Sr. David Homa, um professor na *Los Gatos High School*, perto de San Jose. Ele escreveu em relação ao uso de meus livros no programa *Millennium Villages School2School*, iniciado em 2009 pela *Millennium Promise Organization* em colaboração com o *Earth Institute* da Universidade de Columbia e a *Whitby School* em Greenwich, Connecticut. “Minhas aulas de antropologia e economia”, ele me escreveu,

têm sido “ir à escola” com os alunos da *Kisumu Day High School* em Kisumu, no Quênia. Estamos usando a internet e o Skype para fazer atividades intercurriculares. Nas últimas semanas, os alunos de ambas as escolas estão lendo *The River Between*. Depois de os alunos lerem trechos do livro nós então fazemos uma chamada via Skype para que todos os alunos possam discutir o que leram. Tem sido maravilhoso observar alunos de diferentes partes do mundo falarem uns com os outros em tempo real e discutirem seu livro. Certamente está dando aos meus alunos uma experiência única e iluminadora a respeito da cultura queniana.

---

<sup>364</sup> Em 2012 o cenário já estava posto. Mas sabia o autor que se intensificaria com a pandemia mundial de Sars-CoV2 em 2020. Ou seja, um diagnóstico ainda mais atual.

Essa experiência, claramente parte do que está acontecendo no mundo, é dramaticamente representada em um comercial da Cisco® em que uma visitante dentro de uma escola nos Estados Unidos é recebida por uma turma de alunos que declaram que estão indo para a China. A visitante só consegue reagir com inveja ao lembrar que o lugar mais distante que visitou quando estava na escola foi uma fazenda dos arredores. Mas acontece que a China está mais próxima do que a fazenda dos arredores assim que a câmera abre e mostra crianças na China e nos Estados Unidos levantando as mãos e acenando umas para as outras em tempo real.

O fato é que o sistema de aprendizagem virtual e as instituições de publicação, as livrarias e a sala de aula chegaram e estão moldando o clima intelectual global. Goethe e Marx previram a realidade que agora se revela. O mundo invisível sonhado por H. G. Wells em seu *O Homem Invisível*<sup>365</sup> está aqui. O mundo virtual está produzindo a terceira ordem de Adão, o ciberespaço, depois da criação inicial e da natureza, que tem condições de cruzar as barreiras do tempo e do espaço em segundos. O que é mais afetado é o movimento das ideias.

Marx e Engels poderiam estar descrevendo a atualidade, mas com mais precisão, quando disseram que a dependência internacional de seu tempo da produção material estava também refletida na produção intelectual, concluindo, à la Goethe, que “as criações intelectuais de nações individuais se tornam propriedade comum. Nacionalismo unilateral e estreitamento mental se tornam mais e mais

---

<sup>365</sup> WELLES, H. G. **O Homem Invisível**. Trad. Bráulio Tavares. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Sugere-se também a leitura de **Invisible Man** de R. W. Ellison, publicado em 1952. (ELLISON, Ralph. **Homem Invisível**. Trad. Mauro Gama. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2013.)

impossíveis e, das numerosas literaturas nacionais e locais, surge uma literatura mundial.”<sup>366</sup>

A literatura mundial está aqui: infelizmente, não significou o fim da unilateralidade ou do estreitamento mental. Ao contrário, ela com frequência tem sido vista com tal unilateralidade e estreitamento mental. Desde que foi inicialmente articulado por Goethe, o termo tem intrigado estudiosos e tem sido revisitado muitas vezes para quebrar a unilateralidade e o estreitamento de sua visão, para libertar seu real cosmopolitismo.<sup>367</sup> Em anos recentes esse interesse tem se intensificado com disciplinas de literatura mundial em diversas instituições. Também surgiram antologias de literatura mundial, mesmo que sua representatividade tenha sido questionada. Tenho visto livros de literatura em algumas escolas em Irvine que apesar de estreitos em termos de abrangência, estão muito longe da cegueira eurocêntrica da atualidade. As discussões e teorizações geradas pelo termo têm tocado em aspectos de definição, inclusão, organização e abordagens, a totalidade do conteúdo fornecido nas salas de aula.

Em tentativas de definir e capturar a essência goethiana, os termos para descrevê-la têm ido da “autobiografia da civilização”<sup>368</sup> de Richard Green Mouton, à

---

<sup>366</sup> Do autor: MARX, Karl; ENGELS, Frederick. “Bourgeois and Proletarians”. In **The Communist Manifesto: A Roadmap to History’s Most Important Political Document**. Phil Gasper (ed.). Chicago: Haymarket Books. 2005, p. 44.

<sup>367</sup> Do autor: ECKERMANN, Johann Peter. **Conversations with Goethe**. [1835], como referenciado em David Damrosch. **What is World Literature?** Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003.; SPINGARN, J. E. **Goethe’s Literary Essays**. New York: Harcourt Brace, 1921.; STRICH, Fritz. **Goethe and World Literature**. Trans. C. A. M. Sym. London: Routledge, 1949.; PRENDERGAST, Christopher (ed.). **Debating World Literature**. London: Verso, 2004.; DAMROSCH, David. (ed.). **Teaching World Literature**. New York: Modern Language Association of America, 2009.

“República Mundial das Letras”<sup>369</sup> de Pascale Casanova. Mas nenhum termo pode realmente substituir aquele cunhado por Goethe. A literatura mundial precisa incluir o que já está formado no mundo bem como o que agora está sendo informado pelo mundo, simultaneamente uma coalizão, uma coesão, uma união de literaturas em línguas mundiais para uma consciência global. É um processo.

Atualmente, o pós-colonial é o mais próximo da concepção goethiana e marxista de literatura mundial por ser produto de diferentes correntes e influências de diversos pontos do globo, uma variedade de fontes que por sua vez ele reflete. O pós-colonial é inerentemente exterior, inerentemente internacional em sua própria constituição em termos de temas, línguas e formação intelectual de seus escritores. Seria razoavelmente produtivo olhar para a literatura mundial, mesmo que não exclusivamente, através do pós-colonialismo.

O termo pós-colonial, no entanto, é problemático, apesar de seu uso generalizado como descrição e teoria. Como periodização, ele suscita mais perguntas que respostas. A periodização de qualquer maneira, em ciência ou em história, como Tim Reiss nos avisou<sup>370</sup>, é marcada por histórias, geografias, ideologias, e perspectivas conflitantes, dependendo de quem — onde, quando e como — está estabelecendo os marcadores diferenciadores de eventos e de tempo. No entanto, a periodização do pós-colonial é ainda mais intangível como marcador definido. Ela pode se referir ao período logo após o ato e o fato da

---

<sup>368</sup> Do autor: MOULTON, Richard G. **The Ancient Classical Drama: A Study in Literary Evolution Intended for Readers in English and in the Original**. Oxford: Clarendon Press, 1890.

<sup>369</sup> Do autor: CASANOVA, Pascale. **The World Republic of Letters**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

colonização. O período colonial que segue o ato também é pós-colonial? Podemos então ter um colonialismo pós-colonial? Isto levanta o espectro de numerosos *pós*. Ou o termo se refere exclusivamente ao período após a ruptura com a Europa imperialista, a era da independência, considerando o fim formal do colonialismo, o pós-fim do colonialismo? Ele poderia se aplicar ao planeta todo, no sentido do mundo pré-colonial, colonial, e pós-colonial, incluindo o oriente, claro, como quando dizemos antes de Cristo e depois de Cristo, para nos referirmos à era cristã. Nesse caso, ele substitui ou incorpora os termos moderno e pós-moderno como referência aos mesmos períodos históricos? Como K. Anthony Appiah vem perguntando, “[o] pós em pós-moderno é o pós- em pós-colonial?”<sup>371</sup>

Conceitualmente falando, ele pode se referir a qualquer situação em que o colonialismo, ou formas semelhantes, é seguido pela liberação ou interdependência não importando quando isso tenha acontecido, e assim supõe-se que o pós-colonial pode ser usado para se referir a períodos anteriores aos tempos de sua suposta referência atual. Nesse sentido, o surgimento de nações europeias no mundo medieval, dominado pelo Catolicismo e pelo Latim, poderia ser um período pós-colonial. Em tal cenário, um país poderia ter tantos momentos pós-coloniais quantas fossem as vezes em que tivesse sido colonizado por outros povos. A Grã-Bretanha, por exemplo, teria tido pelo menos dois momentos pós-coloniais, o colonial pós-romano e o colonial pós-normando. E o que seria do pós-colonial do

---

<sup>370</sup> Do autor: REISS, Timothy J. “Periodicity: Considerations on the Geography of Histories”. In **Modern Language Quarterly** 62. Dec., 2001, p. 425-452.

<sup>371</sup> Do autor: APPIAH, Kwame Anthony. “Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial?” In **Critical Inquiry** 17. Winter 1991, p. 336-357.

colonizado? Cada pós-colonial, como periodização, deve carregar os *pós* do colonizador e do colonizado, e eles não tem grandes chances de significar a mesma coisa.

A questão fica ainda mais complicada pelo fato de que havia colonialismos dentro dos colonialismos, sendo o grande exemplo a América, onde colonos europeus se sentiram colonizados pela pátria mãe e se revoltaram, na maioria dos casos lutando de verdade por sua independência, enquanto a colonização dos povos indígenas pelos europeus permaneceu sem solução ou mesmo se fez permanente graças às próprias vitórias da criança-colono contra a mãe. O colonialismo interno não se resolveu e permaneceu em países como a Austrália, Nova Zelândia, Canadá, e em toda a América Latina, onde os povos indígenas colonizados nunca passaram por uma fase de independência. Eles passaram por um período pós-colonial? A pós-colonialidade dos indígenas não pode ser idêntica àquela experienciada pelas comunidades de colonos.

Como termo conceitual ele levanta questões sobre a possível existência de características comuns a qualquer condição pós-colonial, que possibilitariam sua fácil identificação. Isso poderia fazer do termo uma ferramenta de análise como o marxismo, que foi usado para estudar formações sociais pré-capitalistas anteriores a Marx, como, por exemplo, o estudo da Grécia antiga de George D. Thompson.<sup>372</sup> O marxismo tem sido usado para abrir portas nas esferas da política, da economia, da erudição, dos estudos sobre relações de poder entre povos no passado, séculos antes de Marx nascer. Pode o pós-colonialismo ser usado da mesma forma para ajudar a estender o conhecimento a respeito de áreas e relações em tempos passados? Há outras preocupações: por exemplo, a de que o termo *pós-colonial* dê

---

<sup>372</sup> Do autor: THOMSON, George D. **Aeschylus, and Athens. Studies in Ancient Greek Society.** London: Lawrence & Wishart, 1954.

a impressão de que o colonialismo, seu conteúdo e sua forma, é algo do passado. Quando dou aulas sobre teorias pós-coloniais e narrativas, sempre dedico um seminário ao neo-no-pós do pós-colonialismo. O neocolonialismo não é simplesmente a continuação do colonial, mas carrega o sentido de continuidade das estruturas coloniais em formas políticas modificadas. Ele também aumenta a possibilidade de um país que não foi uma colônia ser dominado de uma forma que apresente todas as características do neocolonial, por exemplo, as nações do Leste Europeu em relação a seus parceiros dominantes do ocidente; ou a possibilidade de relações neocoloniais serem desenvolvidas não com os antigos poderes coloniais, mas com os novos — por exemplo, o relacionamento colonial da América Latina com a Europa mudando para relacionamentos neocoloniais com o norte mais poderoso. O neocolonial é um importante fator definidor, apesar de não ser necessariamente o único, do pós-colonialismo.

Quaisquer que sejam as perguntas que o termo suscite, como conceito ou simplesmente como demarcador de períodos, ele apresenta uma constante: o *pós* expressa uma relação de colonialidade, na verdade absorve o colonial em si mesmo. Ao fazer isso, ele simultaneamente assume uma relação com outra coisa, que não é nem colonial e nem pós-colonial. O outro, o não-colonial, toma a si próprio como corrente principal, e tende a ver a colonialidade e tudo que emerge dela, mesmo que seja um *pós*, como algo periférico para sua autopercepção como única personificação de continuidade e gerador de modernidade e de história das ideias. Mas isso é simplesmente a narrativa da história por parte do mestre, como vimos nos quatro emparelhamentos em Shakespeare, Defoe, Hegel e Fanon. A narrativa da corrente principal *versus* periferia colonial tem sido contestada mesmo dentro destes emparelhamentos.

Em sua luta, o lorde imperial e o escravizado colonial deixam marcas um no outro, mas com a diferença que o escravizado pode se apropriar do melhor do *input* imperial e combiná-lo ao melhor de si em uma nova síntese que assume “o

globo como teatro”. O pós-colonial incorpora essa nova síntese. Por mais que tenha sua própria particularidade, como todos os outros afluentes do humano, o pós-colonial é parte integrante da história intelectual do mundo moderno porque sua própria colonialidade é a história da interpenetração de diferentes povos, culturas e saberes.

O colonialismo e suas consequências são caracterizados pelo movimento dos povos, migrações de lugares de origem para os lugares dos outros. Primeiro foi o movimento voluntário e involuntário para terras que já pertenciam a povos indígenas. O voluntário era o de povos europeus para formar as antigas colônias das Américas e mais tarde Austrália e Nova Zelândia. O involuntário era o dos povos africanos, como escravizados, para fornecer trabalho nessas colônias, ou mais tarde o movimento de asiáticos, apesar de não da mesma forma, como escravizados, mas como servidão por contrato. A América moderna foi o resultado da interpenetração de três continentes: África, nativos da América, e Europa, por mais que as bases e os processos tenham sido desiguais. A Austrália e a Nova Zelândia foram de forma semelhante resultado da mistura de povos nativos e europeus (aborígenes, maoris etc.). Houve mistura semelhante nas colônias estabelecidas na África. Mesmo os protetorados, as colônias puramente comerciais na África e Ásia, trouxeram engenheiros militares, administrativos e espirituais<sup>373</sup> para assegurar que o capital não fosse desafiado nem sofresse resistência da parte de camponeses nativos, ou de organizações feudais ou semifeudais de trabalho. Em suma, a Europa teve condições de exportar seus povos para os outros quatro continentes da África, Ásia, América e Oceania como nenhum outro continente já fez.

---

<sup>373</sup> De certa forma o autor também aponta o trinômio que está no âmago do colonialismo, e que o sustenta, qual seja: conhecimento, comércio e religião.

Surgida desse movimento de povos veio uma mistura de culturas, mesmo que de forma desigual. A propagação de línguas europeias para outros continentes foi a exportação da cultura europeia mais saliente, central para a estrutura de educação dos escravizados por parte dos lordes. Tradições de dominação e resistência foram amplamente expressas e negociadas em línguas europeias. A colônia era um encontro de culturas, histórias e visões cósmicas. As culturas impactaram umas às outras para produzir uma terceira, a moderna, que carrega as marcas de muitas correntes, dando o que Marx chamava de “caráter cosmopolita” ao intercâmbio cultural.<sup>374</sup> Desde sua concepção, a colônia era o grande depósito do que era cosmopolita.

Há uma segunda fase no movimento de pessoas. No auge do imperialismo, o movimento era fundamentalmente da Europa para outros continentes; depois da Segunda Guerra Mundial e independência e agora globalização adentro, tem havido migrações da Ásia, da África e da Oceania para os países “mãe” originais, ou para metrópoles do ocidente em geral, trazendo para dentro desses lugares o caráter cosmopolita do ser colonial. Novamente, esse foi também um movimento de culturas e de ideias.

Os asiáticos do leste da África que foram para a Europa, o Canadá e a América depois de sua expulsão de Uganda por Idi Amin levaram com eles um patrimônio de correntes culturais da Ásia e da África. Seus pais e avós em sua grande maioria tinham originalmente emigrado do Sudoeste Asiático para o Leste Africano por uma série de razões históricas; eles eram parte de uma evolução das culturas modernas do Leste Africano. Em termos de migração de ideias, o melhor exemplo é o nascimento da revista *Transition*. A publicação, fundada no início da

---

<sup>374</sup> Do autor: A burguesia tem através da exploração do mercado global atribuído um caráter cosmopolita à produção e consumo em cada país.

década de 1960 e editada por Rajat Neogy, cujo nascimento, educação e instrução se deram integralmente em Kampala, se tornou sinônimo do nascimento do intelectual pós-colonial africano. Ela oferecia suas páginas para figuras brilhantes, então ainda jovens, como Ali Mazrui, Wole Soyinka e Peter Nazareth, e publicou a conferência de escritores de expressão inglesa em 1962. Quando Neogy mudou-se para a América, sua publicação foi com ele, de Gana para Harvard. Ela vem ficando cada vez mais forte desde então, já passados quase cinquenta anos. Um paralelo de língua francesa é a revista *Présence Africaine*, com sede em Paris, fundada pelo Senegalês Alioune Diop antes ainda da *Transition*.

Outro exemplo, já citado, foi a grande onda de povos caribenhos que migraram para a Inglaterra na década de 1950 à procura do que George Lamming, em seu grande romance *The Emigrants*, descreveu como uma fatia maior. Em grande medida uma migração de trabalhadores, ela também foi uma migração de intelectuais, e produziu a renascença literária caribenha que deu ao mundo das letras George Lamming, Samuel Selvon e V. S. Naipaul entre outros.

Seja em casa ou na metrópole, as línguas europeias se tornaram o meio comum de produção intelectual, desfocando o que é metropolitano e o que é colonial em suas origens. Também desfocada fica a questão de definição e identidade. Quando asiáticos e africanos escrevem em inglês, o produto que geram é seguramente parte do universo cultural da língua inglesa. Pode essa escrita ser definida dentro de uma fronteira puramente nacional? Naipaul é um escritor caribenho ou inglês? Salman Rushdie pertence à Europa ou à Ásia? O mesmo vale para o francês, o espanhol e o português. Senghor e Césaire pertencem à tradição literária francesa tanto quanto pertencem às raízes africanas e martinicanas. Senghor foi o chefe de estado de uma colônia francesa estrangeira, o Senegal, e ainda assim terminou como membro da prestigiosa Academia Francesa. De forma semelhante, Agostinho Neto e Pepetela pertencem ao sistema da língua portuguesa tanto quanto às raízes angolanas, e a questão de se deveriam ser

definidos como escritores angolanos ou portugueses ou ambas as coisas também se aplica. Os três nobelizados, Nadine Gordimer, Wole Soyinka, e J. M. Coetzee, em virtude de seu uso comum da língua inglesa, devem pertencer à comunidade da língua inglesa tanto quanto Assia Djebar e Senghor pertencem à comunidade de língua francesa. A nova geração de escritores nascidos na Europa, filhos de imigrantes, traz para sua obra o patrimônio de seus antepassados com raízes nas diferentes culturas do globo. Mesmo dentro da Europa, filhos de imigrantes da Europa Oriental, incluída a Turquia, estão fazendo o mesmo. Eles trazem globalidade para a experiência da Europa Oriental.

Os Estados Unidos oferecem um exemplo significativo do pós-colonial como local da globalidade. Não há comunidade, língua, ou religião em qualquer lugar do globo que não tenha presença nos Estados Unidos. Eles vêm de praticamente todos os cantos do globo e trazem para dentro de sua experiência nos Estados Unidos o que absorveram de sua herança. Suas culturas contribuíram para o que chamamos de “americano”. A literatura dos Estados Unidos, tanto quanto sua música e *performance*, não é apenas europeia. É também africana, asiática e do pacífico. A cultura e a literatura arco-íris que resultam de migrações para o norte estão sendo replicadas no ocidente como um todo. Mas o mesmo fenômeno é encontrado em todas as culturas e países impactados pelo centro imperial. Então, não importa a definição, está claro que a globalidade tanto quanto a colonialidade são características constantes no pós-colonial, mesmo quando o termo se refere exclusivamente àquelas sociedades e povos impactados pelo colonialismo imperial.

Para além do fato da língua, escritores do mundo colonial sempre assumem uma dimensão extranacional. Nós falamos em literatura africana, por exemplo, sem piscar. A África é um dos maiores continentes do mundo, abarcando em si, em termos de espaços geográficos ou massa terrestre, a Europa, a América do Norte, a Austrália, e a China combinadas. Em termos de nações, a África tem

mais de cinquenta. Mas a literatura africana sempre se viu como algo que vai além do território dos estados nacionais, encarando, no mínimo, o continente como seu teatro de relevância e aplicação.

O movimento de negritude literária não foi apenas continentalista; teve raízes inspiradoras e alianças no Afro-cubanismo, no Afro-brasilianismo, no Haiti indígena e na Renascença do Harlem, cruzando assim as fronteiras de línguas, nações, países e continentes. Ao discutir cultura nacional no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, em 1956, Frantz Fanon tomou uma posição — mais tarde retrabalhada de forma diferente por Fredric Jameson em termos de literaturas do terceiro mundo como alegorias nacionais — de que a literatura então produzida na África não era literatura nacional, mas literatura negra.

“O colonialismo não sonhava perder tempo negando a existência de uma cultura nacional depois da outra. Portanto a resposta dos povos colonizados será continental em sua amplitude. Na África, a literatura nativa dos últimos vinte anos não é uma literatura nacional, mas uma literatura negra.”<sup>375</sup> Essa é a razão pela qual Frantz Fanon é o teórico original do pós-colonial. As questões a serem levantadas, mesmo sobre literatura e cultura, consideram o mundo colonizado como um todo, o que mais tarde levou o nome de “terceiro mundo.”

Na realidade, o pós-colonial não está simplesmente localizado no terceiro mundo. Literalmente enraizado na intertextualidade de produtos de todos os cantos do globo, sua tendência universalista é inerente a seu próprio relacionamento, tendo o colonialismo histórico e seu globo por teatro. O comentário de Jameson, de que “qualquer concepção de literatura mundial exige necessariamente algum engajamento específico com a questão da literatura de terceiro mundo”<sup>376</sup> deveria

---

<sup>375</sup> Do autor: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. New York: Grove Press, 1963, p. 212.

ser corrigido para dizer que qualquer concepção do gênero deveria trazer o pós-colonial para o centro. O pós-colonial está no coração da constituição da literatura mundial de Goethe, e mesmo na teoria, e constitui até o coração não imperial do moderno e do pós-moderno.

Em um mundo de propriedade intelectual dividida, organizar o ensino de literatura com base no princípio das fronteiras nacionais é antiquado, e mais antiquada ainda é a exportação de literaturas nacionais como conhecimento superior. Goethe aconselhou os colegas alemães a olhar “para além do círculo estreito que nos rodeia.”<sup>377</sup> Ele gostava de procurar por si mesmo nas nações estrangeiras e aconselhava todos a fazerem o mesmo. Goethe e Marx não viam ou não queriam dizer que qualquer literatura nacional constituiria literatura mundial. A literatura mundial seria como o mar ou o oceano para o qual todas as correntes de todos os cantos do globo fluiriam. O mar é constituído de muitos rios, alguns dos quais atravessam muitos campos, mas os rios e seus córregos constituintes não perdem sua individualidade como córregos e rios. O resultado é a vastidão do mar e do oceano. Confrontados com a possibilidade daquela realidade, e, francamente,

---

<sup>376</sup> Do autor: JAMESON, Fredric. “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”. In **Social Text**, nº 15. Autumn, 1986, p. 68.

<sup>377</sup> Do autor: DAMROSCH, David. **What is World Literature?** Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003, p. 12.

com sua vastidão, é muito fácil para organizadores de conhecimento literário pararem assustados e ficarem dentro da fronteira nacional, confortando-se na certeza das estruturas já testadas e transmitidas como tradição. A organização tradicional da literatura em termos de fronteiras nacionais é como tomar banho em um rio em vez de navegar no oceano, ou tentar conter o fluxo de um rio dentro de um território específico.

No caso da Nairóbi da década de 1960, o que era necessário era a arrogância ousada e a ignorância da juventude para questionar o que era dado. No debate em Nairóbi, questionamos o reverso colonialmente enraizado do processo cognitivo “normal” onde “aqui pra lá” havia sido substituído pelo “lá” apenas, com a esperança de que alguém pudesse ver “aqui” de “lá”. Mas também questionamos o valor cognitivo de se estudar os gêneros da literatura dentro dos períodos de uma única literatura nacional, no nosso caso, uma literatura estrangeira, a menos que, claro, alguém quisesse se tornar especialista ou autoridade naquela literatura. Havíamos visto o valor frutífero de se estudar o teatro no seu desenvolvimento desde os gregos até a Europa moderna. Apesar de geralmente restrito à Europa, o estudo do teatro havia sido libertado da fronteira nacional do Inglês. E quanto ao romance? Por exemplo, como poderia alguém estudar um romance europeu e deixar de lado, digamos, Tolstói e Dostoiévski? A língua de acesso não era um problema: afinal, as peças gregas estudadas, no caso do drama, eram traduções. A mudança de nome do Departamento de Inglês para Departamento de Literatura sinalizou uma intenção: a partir do Quênia, e com as literaturas africanas, caribenhas e afro-americanas no centro, nós seguramente iríamos nos conectar com o globo, incluídas as partes mais ocidentais.

Na hora de estabelecer uma estrutura de trabalho, nos deparamos com os desafios da vastidão. Nossa opção para os estudos genéricos de romance e teatro — seu desenvolvimento — e nossa solicitação por disciplinas de literaturas asiáticas, latino-americanas e euro-americanas, com outras possibilidades em

aberto, a depender dos recursos e das demandas, era parte de nossa resposta ao desafio. Mesmo assim nos deparamos com questões para as quais não havia respostas prontas. Por exemplo, ao centrar nosso foco na literatura africana, não estávamos meramente substituindo uma tradição nacional estrangeira pela nossa própria tradição? Claro que fazia sentido para qualquer país, qualquer nação, priorizar sua literatura na esperança de que as pessoas iriam se tornar capazes de ver sua própria literatura nas outras, e não estudá-la isoladamente. Nós estávamos colocando a nossa em posição central, e construindo em volta dela uma certa ordem, caribenha, afro-americana, asiática, latino-americana — que é amplamente analisada hoje como pós-colonial — euro-americana e europeia. Mas na verdade a “nossa” não era ligada ao nacional, uma vez que a África é constituída de muitas nações e culturas. Só a língua de uso já teria fragilizado sua pretensão a uma nacionalidade fechada.

Alguns destes desafios confrontam os muitos pesquisadores que vêm argumentando em favor do ensino da literatura mundial, ou que já começaram a dar cursos sobre literatura mundial. Como, por exemplo, selecionar entre tamanha vastidão? É preferível se organizar no modelo dos grandes livros da civilização, em uma base genérica — ficção, poesia, teatro, ou por temas, melhor resumidos por David Damrosch quando este fala dos paradigmas dos clássicos, das obras de arte, ou simplesmente de janelas.<sup>378</sup> Fazer justiça à literatura mundial, em termos de língua, regiões e períodos é especialmente difícil quando se está pensando em um único curso dentro de uma estrutura de literatura nacional. Aqui, a ampliação do componente pós-colonial seria um início adequado. Muitos departamentos, mesmo conforme atualmente estruturados, oferecem cursos sobre literaturas e teorias pós-

---

<sup>378</sup> Do autor: DAMROSCH, David. **Teaching World Literature**. New York: Modern Language Association of America, 2009, p. 03.

coloniais, com frequência ainda maior em departamentos de literatura comparada. Cada departamento de literatura deveria tomar conhecimento da nova síntese e tê-la refletida em sua organização do conhecimento literário.

Mas eu estou pensando em uma virada mais estrutural: a ascensão de departamentos e escolas devotados à literatura mundial. Aqui haveria espaço para flexibilidade, experimentação e troca de experiências, um tipo de mistura de métodos e abordagens. Há muitas possibilidades, mas subjaz a todas elas a questão de como equilibrar o nacional e o global; como preservar a particularidade de uma literatura nacional e o relacionamento íntimo entre língua e literatura enquanto também damos conta do apelo e do alcance global. Gayatri Spivak observou a exclusão virtual de línguas não-europeias da academia do ocidente e consistentemente defendeu sua inclusão a fim de insuflar nova vida dentro do que de outra forma seria a morte de uma disciplina, como no caso da literatura comparada.<sup>379</sup>

Enfrentando o mesmo tópico e a vastidão da área, Erich Auerbach, em seu artigo “Filologia e Literatura Mundial”, falou da necessidade de localizar “um ponto de partida, uma alavanca, por assim dizer, pela qual o tema pode ser agarrado,” e então trabalhar centrifugamente.<sup>380</sup> Não tínhamos conhecimento de Auerbach na época, mas esse foi o princípio que seguimos em Nairóbi. O ponto de partida não pode ser prescrito, ele irá variar de lugar para lugar. Para nós, o ponto de partida

---

<sup>379</sup> Do autor: SPIVAK, Gayatri C. **Death of a Discipline**. New York: Columbia University Press, 2003.

<sup>380</sup> Do autor: AUERBACH, Erich. “Philology and Weltliteratur”. Trans. Edward and Maire Said. **Centennial Review** 13, nº 1, 1969, p. 1-17.

foi o Leste Africano, irradiando para fora da África, para o Caribe, a América Africana, a América Latina, a Ásia, a Europa e o resto do mundo. O princípio organizacional era “o aqui e o lá” contêm-se mutuamente. Foi o mesmo princípio que usamos no *Centro Internacional para Escrita e Tradução* da Universidade da Califórnia, em Irvine, ao organizar nossos seminários ao redor dos temas gêmeos do diálogo entre as línguas e outras formas de conhecimento. Começamos com vozes americanas nativas e irradiamos na direção da África, da Ásia e da Europa, ou variamos essa irradiação. Possíveis variações de princípios são infinitas.

Obras da imaginação são impressionantemente anti-nacionais mesmo que o autor ou a autora possam pensar que estão abraçando temas nacionais. As pessoas se identificam com uma boa estória e com seus personagens independente da região de origem da estória. Como um espelho ou uma câmera, uma obra de arte pode revelar mais do que se pretende conscientemente. Obras da imaginação recusam-se a serem circunscritas nas geografias nacionais; elas pulam para fora das prisões nacionalistas e encontram fãs receptivos fora das paredes geográficas. Mas podem também encontrar outros que querem colocá-las dentro dessas paredes, como se fossem criminosos à solta.

Igualmente importante, senão ainda mais, são as abordagens do texto, nossas maneiras de ler. Queremos acolher um dado texto ou queremos aprisioná-lo em sua antiga prisão — ou em uma nova prisão? Pode-se ler um texto literário com um ângulo de visão estreito, curto ou amplo. Faz diferença se o ponto de vista de alguém é mediado por lentes côncavas ou convexas. Ler literatura com lentes imperialistas, por exemplo, afetará fortemente os ganhos daquela literatura. Shakespeare pode ser lido como um produto de exportação racial, nacional ou imperial, ou como um espelho das lutas de poder nacionais e de classe.

O Cerco de Mafeking pelos bôeres em outubro de 1899 e sua liberação pelos britânicos em maio de 1900 se tornou uma metáfora da guerra intrainperialista, prefigurando a Primeira e a Segunda Guerra mundiais. Baden-

Powell foi o herói de Mafeking, o inglês *à la* Kipling que, com apenas duas centenas de oficiais e homens, conseguiu resistir ao cerco de 217 dias pelas forças bôeres de cerca de quinhentos homens sob o comando de Piet Cronje. A liberação foi recebida como um triunfo do Império Britânico. Relatos da época descrevem como as notícias se espalharam por Londres, com apresentações de teatro e concertos de música sendo interrompidos, multidões lotando as ruas e gritando, comemorando, dançando e cantando músicas patrióticas, em um chauvinismo nacional centrado em Baden-Powell. Poetas do império como William Topaz McGonagall<sup>381</sup> escreveram sobre como Baden-Powell e seu pequeno e bravo grupo haviam resistido bravamente “contra centenas de bôeres aos berros, sedentos por seu sangue.” Firme como uma rocha, ele e seu grupo destemidamente resistiram, enquanto ele mantinha o coração de seu povo firme e sem dor “porque cantava para eles e recitava passagens de Shakespeare que deleitavam seus corações.” William Shakespeare havia ajudado na defesa de seu império.

Plaatje, um escritor sul-africano negro que documentou o cerco em seu *Mafeking Diary*, viu tudo de outra forma. As guerras anglo-bôeres (a primeira de 1880-1881; a segunda de 1899-1902) foram disputas pelo direito exclusivo de ingleses ou holandeses serem os únicos opressores dos africanos. Plaatje era tradutor de Shakespeare para línguas africanas.

Ao mesmo tempo em que o cerco de Mafeking estava acontecendo, o império se espalhava: os britânicos estavam colonizando o Quênia e abrindo o país para colonizadores europeus como outro país para brancos. Shakespeare se tornou o bem-amado do estabelecimento educacional colonial; arte pura para ser livremente servida nas escolas, mas seu retrato flagrante de lutas de poder — com

---

<sup>381</sup> Teceleiro e poeta escocês, nascido na Irlanda, que ganhou notoriedade como um poeta ruim. É irônico que Thiong'o se refira a McGonagall como um poeta do império.

final feliz em *Do jeito que você gosta*, mas com uma resolução sangrenta em *Henrique IV, Parte 2*<sup>382</sup>, *Macbeth*<sup>383</sup>, e *Júlio César*<sup>384</sup> — ou a luta entre o feudalismo e a nova ordem social burguesa, dramatizada em *Rei Lear*, falava diretamente às lutas pelo poder no Quênia daquele tempo, refletindo com precisão as lutas sangrentas entre a guerrilha Mau Mau e as forças do estado colonial. Fundamentalmente, Shakespeare, por extensão, questionava a estabilidade assumida pelo estado colonial, mais ainda do que o temido *Manifesto Comunista* que muitos nacionalistas anticolonialistas eram acusados de ler. Isto era irônico porque o *Manifesto Comunista* trata mais do caráter revolucionário do capitalismo do que das revoluções sangrentas contra ele. Shakespeare dramatizou, para todo o mundo ver, que o poder veio e foi mantido pela espada, quase como se tivesse compreendido a conclusão de Maquiavel, em sua defesa da força em relação às preces, de que “todos os profetas armados prosperaram e todos os desarmados pereceram.”

Surge uma nova questão: queremos libertar e ser libertados pelo texto? Depende de como lemos, e de que bagagem trazemos para ele. Pode-se esperar que a obra de arte contenha aquilo que nos faz olhar de novo, criticamente, para a

---

<sup>382</sup> SHAKESPEARE, William. **Henrique IV**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Lacerda, 2000.

<sup>383</sup> SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

<sup>384</sup> SHAKESPEARE, William. **Júlio César**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Lacerda, 2001.

nossa própria bagagem. Se a literatura é mundial ou não só depende de nossa capacidade de libertar o cosmopolitismo presente no texto. Diz Edward Said: “A questão é que textos têm formas de existir que mesmo em suas formas mais rarefeitas estão sempre enredadas em circunstância, tempo, lugar, e sociedade — em suma, eles estão no mundo, e são, portanto, mundanos.”<sup>385</sup> Para liberar a mundanidade em seu caráter multifacetado é provavelmente melhor ler literatura, qualquer literatura, através de uma visão globalética.

A Globalética, originada do formato do globo, é o mútuo conter-se do aqui e do lá no tempo e no espaço, onde o tempo e o espaço estão também um no outro. É a visão de Blake de um mundo em um grão de areia e da eternidade em uma hora.

Ler de forma globalética é uma forma de abordar qualquer texto de quaisquer tempos e lugares para permitir que seus conteúdos e temas formem uma conversa livre com outros textos do tempo e do lugar de alguém, para possibilitar que ele produza tudo que pode para o humano. É permitir que ele converse com nosso presente cultural quando conversamos com ele a partir de nosso próprio presente cultural. É ler um texto com os olhos do mundo; é ver o mundo com os olhos do texto.

Tal leitura deveria trazer o local e o global para impacto e compreensão mútuos, o aqui e o lá, o nacional e o mundo. Mesmo literaturas clássicas antigas de diferentes culturas e línguas podem ser lidas globaliticamente.

Um dos obstáculos para a leitura globalética é a tendência de esse olhar para a literatura e as línguas de que ela nasce em termos de hierarquia, a noção de que algumas línguas e culturas são inerentemente de uma ordem superior às

---

<sup>385</sup> Do autor: SAID, Edward W. **The World, the Text, and the Critic**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

outras. Esse é o relacionamento atual entre línguas, o que já chamei de feudalismo linguístico, com uma aristocracia de línguas no topo e línguas primitivas subalternas embaixo. Nessa visão hierárquica, algumas línguas europeias — principalmente inglês, francês, russo, alemão, italiano e espanhol — são a aristocracia, e as da Ásia, da África e da América Latina, das tribos indígenas americanas e as demais línguas do mundo ficam ranqueadas em uma ordem decrescente de poder e prestígio. Literatura e cultura tendem a ser valorizadas de acordo com a posição que sua língua de composição ocupa na hierarquia. Isso leva ao feudalismo estético dentro de cada nação, e entre nações. E é fatal para quaisquer tentativas de se organizar a literatura em uma base mundial, não importando o ponto de partida selecionado. Eu gosto da ideia de Auerbach quando ele afirma que “nossa casa filológica é a terra; não pode mais ser a nação.”<sup>386</sup> Essa atitude é compatível com uma consciência de nossa humanidade comum. A literatura mundial, da qual o pós-colonial é parte integrante, é nossa herança comum tanto quanto o ar que respiramos.

Tenho defendido a derrubada dessa hierarquia para que se possa ver o relacionamento entre línguas, culturas e literaturas em termos de rede, um conceito aparentado, mas não idêntico, ao “rizoma” de Deleuze e Guattari.<sup>387</sup> Em uma rede não há um único centro, todos são pontos equilibrados e relacionados uns com os

---

<sup>386</sup> Do autor: AUERBACH, Erich. “Philology and Weltliteratur”. Trans. Edward and Maire Said. *Centennial Review* 13, nº 1, 1969, p. 1-17.

<sup>387</sup> É um modelo descritivo que aparece como conceito filosófico desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Mais informações em DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. São Paulo:

outros pelo princípio de dar e receber. A organização pedagógica da literatura deveria refletir o sentido de uma herança comum de doação e recebimento simultâneos que se supõe de uma rede.

Central para a empresa pedagógica é a prática da tradução. A tradução é a língua das línguas. Ela abre os portões das prisões nacionais e linguísticas. É, portanto, um dos aliados mais importantes da literatura mundial e da consciência global. Mas mais importante é a leitura globalética da palavra. A globalética se tornou a forma de ler a literatura mundial. Fazer uma leitura globalética significa arrombar a prisão da imaginação construída pelas teorias e pontos-de-vista que aparentemente significariam que o conteúdo já está classificado, aberto para apenas uns poucos. Isto envolve desclassificar a teoria no sentido de torná-la acessível — uma ferramenta para classificar conexões interativas e interconexões do fenômeno social e seus impactos mútuos no espaço local e global, uma forma de iluminar o interno e o externo, a dinâmica local e global do ser social. Pode também significar que o ato de ler se torna um processo de autoanálise.

No entanto, oculto em cada língua está outro esquema hierárquico que se coloca como uma barreira para a imaginação globalética: o do escrito *versus* o oral, da literatura contra a oratura. A política e a pedagogia que cercaram aquele esquema são o assunto de meu capítulo final.

#### 4 — O NATIVO QUE FALA E O MESTRE QUE ESCREVE

##### Oratura, Oralidade, e Ciberoralidade<sup>388</sup>

O feudalismo estético, que surge quando se colocam culturas em uma hierarquia, é melhor visto no relacionamento entre as línguas orais e escritas, onde o oral, mesmo quando visto como “mais” autêntico ou próximo do natural, é tratado da mesma forma que o escravizado em relação ao mestre que escreve. Com a oralidade tomada como a fonte para a escrita e a oratura como matéria-prima para a literatura, ambas foram certamente colocadas em um degrau inferior na escala de aquisições e civilização.

Nem sempre ocorreu de a oralidade ou a fala serem levadas menos a sério que a escrita, o que foi a base para a expulsão de algumas culturas da história e da possibilidade do pensamento complexo, sendo então enviadas para um lugar no inferno. No *Fedro* de Platão, a fala é vista como o que é vivo e animado, a residência adequada para a ciência da dialética, em oposição à escrita, que “caminha por tudo com o mesmo passo pesado” — um fantasma.<sup>389</sup> E para Aristóteles, as palavras faladas eram sinais da alma enquanto que as palavras

---

<sup>388</sup> Este ensaio expande consideravelmente os argumentos do trabalho “Notes towards a Performance Theory of Orature”, **Performance Research** 12, nº. 3 (Fall 2007): 04-07. Veja também Ngũgĩ wa Thiong’o “Oral Power and Europhone Glory: Orature, Literature, and Stolen Legacies”, em **Penpoints, Gunpoints, and Dreams: Toward a Critical Theory of the Arts and the State in Africa**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

<sup>389</sup> Do autor: PLATO. **Phaedrus**. Trans. Christopher Rowe. New York: Penguin Classics, 2005, p. 63-64.

escritas eram meros sinais de palavras faladas.<sup>390</sup> Há com certeza uma ironia subversiva contraposta à defesa da fala por parte de Sócrates, na medida em que seus diálogos, inclusive na discussão entre ele e Fedro, permaneceram continuamente vivificados através dos tempos por conta da escrita. Os dois interlocutores não estão, claro, em posição de saber que a escrita tornaria possível o pós-vida de suas trocas, inclusive a defesa do oral em relação à letra, por parte de Sócrates.

Mesmo na Europa da Idade Média, e onde quer que houvesse formas de escrita, a *performance* escrita e a oral (cantar, ler em voz alta, jogar etc.) eram genuinamente coexistentes e interagiam como “iguais”.

A hegemonia da escrita sobre o oral vem da imprensa, do triunfo do capitalismo e da colonização. Essa hegemonia, ou sua percepção, tem raízes no par cavalo-e-cavaleiro do mestre e do escravizado, ou do colonizador e do colonizado, um processo no qual o último começa a ser demonizado como possuidor de deficiências, incluindo as de língua.<sup>391</sup> A ausência de um sistema escrito — ideográfico, hieroglífico, ou, na maioria das vezes, alfabético — é tomada como a primeira prova. O que nós testemunhamos nesse contexto é uma dupla colonização: primeiro, uma língua é vista como inferior a outra de forma geral, e segundo, sua ontologia oral é considerada como inferior à do “ser” escrito da outra dominante.

---

<sup>390</sup> Do autor: ARISTOTLE. **On Interpretation**. Trans. E. M. Edghill. Disponível em: <http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.mb.txt>.

<sup>391</sup> Do autor: Onde o colonizado tinha um sistema de escrita, o colonizador não teve dificuldades em fabricar outras deficiências.

Fiquemos com os exemplos de Karen Blixen (Isak Dinesen) e Claude Lévi-Strauss, uma escolha parcialmente motivada pelo fato de ambos serem bons escritores evocativos, capazes de contar uma história e criar ambientações e personagens, como em seus livros *A Fazenda Africana*<sup>392</sup> (1937) e *Trópicos Tristes*<sup>393</sup> (1955), mas principalmente porque eles não são diretamente membros de uma autoridade dirigente das pessoas sobre as quais escrevem, respectivamente os quícuio do Quênia e os nambiquara do Brasil. Dezoito anos separam as duas publicações, mas a cena de escrita entre Dinesen e Jogona (Njũgũma) do Quênia e a lição de escrita entre Lévi-Strauss e o chefe nambiquara do Brasil são surpreendentemente semelhantes em suas atitudes coloniais em relação ao oral.

Blixen era uma colona dinamarquesa em uma colônia inglesa e provavelmente tinha uma visão diferente dos nativos se comparada à dos ingleses; Lévi-Strauss era um antropólogo francês e provavelmente via os nativos da floresta brasileira de forma diferente das autoridades lusófonas vigentes. Ambos estabeleceram uma empatia com seus “nativos” respectivos, o que pode ter dado aos autores a ilusão de conhecer a mente do nativo e, portanto, a autoconfiança necessária para interpretar para seus leitores na Europa o que viam como estranho e infantil no comportamento dos nativos. Isso pode explicar algumas extemporâneas conclusões categóricas como a de Blixen de que os nativos não

---

<sup>392</sup> BLIXEN, Karen. **A Fazenda Africana**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

<sup>393</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

temem a morte e nada sabem sobre gratidão<sup>394</sup>, ou a de Lévi-Strauss, de que os nambiquara eram incapazes de desenhar, exceto por alguns pontos e ziguezagues em suas cabaças. Tanto Blixen quanto Lévi-Strauss olham para o oral com os olhos do escrito. Ambos argumentam que apresentaram a escrita para as comunidades nativas: Blixen, ao estabelecer uma escola rural, Lévi-Strauss pelo ato cômico de literalmente jogar papel e lápis no chão como presente, mais ou menos dizendo: aqui está a minha dádiva da escrita. Lévi-Strauss não pretendia, obviamente, ser visto comicamente.

O destinatário do presente, o chefe dos nambiquara, faz linhas horizontais no papel e então simula ler nelas a distribuição dos demais presentes, da forma como havia visto o antropólogo consultar suas anotações. Lévi-Strauss, que participou do faz de conta, conclui que o chefe, ao imitar a capacidade do alfabetizado para “surpreender seus companheiros... os convence de que ele estava em aliança com o homem branco e dividia seus segredos,” tinha entendido que a escrita, sabendo ele ler ou não, era poder.<sup>395</sup> “A escrita, naquela ocasião, havia feito sua aparição, dentre os nambiquara,” diz Lévi-Strauss, quando reflete sobre a troca de presentes, naquela mesma noite.<sup>396</sup> Ele pode pensar que a escrita

---

<sup>394</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 115.

<sup>395</sup> Do autor: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. New York: Penguin Books, 1992, p. 296.

é algo perigoso, uma vez que traz estratificação social e exploração — melhor a inocência de uma cultura oral — mas Lévi-Strauss ainda vê a escrita como uma marca do laço entre o chefe dos selvagens nambiquara e o civilizado Lévi-Strauss, detentor da escrita. Derrida, em seu *Gramatologia*<sup>397</sup>, critica a assertiva de Lévi-Strauss de que “os nambiquara não possuíam linguagem escrita antes,” perguntando o quão legítimo era não chamar de escrita aqueles pontos e ziguezagues em suas cuias. Não é necessário estender o termo *escrita* para todo sistema significativo, como Derrida faz com o dos nambiquara, porque a questão não é o nome dado a diferentes sistemas significativos, mas suas relações hierárquicas de poder.

Na verdade, apesar de suas assertivas, Lévi-Strauss entra no jogo, toma como escrita as linhas e ziguezagues que o chefe está fazendo, e até mesmo finge que consegue lê-las e entendê-las, da forma como alguém faz ao ver uma criança segurando uma caneta e fazendo marcas semelhantes. O antropólogo pensa que está brincando com a mente do chefe e que, em conluio com ele, está enganando as pessoas, como resultado do que descreve como “um acordo não dito entre nós

---

<sup>396</sup> Do autor: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. New York: Penguin Books, 1992, p. 297.

<sup>397</sup> DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1982.

de que os rabiscos tinham um significado que eu fingia decifrar.” Mas entre as três partes, quem está brincando com quem? O chefe é provavelmente a pessoa mais culta da sua comunidade, aquele que conhece as nuances das palavras e pensamentos em sua própria língua. Seu julgamento e sua oratória, e seu conhecimento da história, filosofia e do ambiente da sua comunidade, são provavelmente inigualáveis, pois deve ter sido isso que o levou à posição de chefe, em primeiro lugar. Quaisquer que sejam as marcas que coloca no papel, elas certamente não estão ali com o único propósito de impressionar seu povo com seu conhecimento, porque eles sabem, e ele sabe que eles sabem, que ele não sabe escrever e ler, exatamente como eles. Da mesma forma, ele deve saber que seu hóspede sabe que ele não sabe ler e escrever. Lendo a mesma lição, seu fingimento ao ar livre, sua aspereza arbitrária, seu arranjo espacial de doador e receptores, Gabriele Schwab vê a reação do chefe não como um comportamento infantil de imitação do adulto, mas como uma demonstração, que não deve ser levada a sério, das relações de poder, às custas de Lévi-Strauss. “O chefe imita a prática de escrever como um instrumento de poder enquanto usa aquele mesmo poder contra o antropólogo, subvertendo assim sua afirmação de superioridade.”<sup>398</sup> É uma *performance*, a floresta como palco, os dois como atores principais, o nativo oral e o mestre que escreve duelando na frente de uma audiência cativa, delimitada por árvores, mato e folhagens, suas faces iluminadas pelo fogo ou pela luz do luar. Alguém pode imaginar que o jogo de sombras e luz aumenta a gravidade da situação. Se o chefe estivesse em posição de descrever o mesmo encontro, contaria uma versão muito diferente da ocasião. Ao menos ele não a descreveria como uma lição de escrita, ou confundiria o presente na forma de papel e caneta

---

<sup>398</sup> Do autor: SCHWAB, Gabriele. “The Writing lesson: Imaginary Inscriptions in Cultural Encounters”. In **Critical Horizons** 4, nº 1, 2003, p. 55-73.

com o presente da escrita, e concluiria assim que a escrita havia chegado para o seu povo.

A lição de escrita é remanescente da cena de educação entre Crusoé e Sexta-feira. Lévi-Strauss está claramente consciente do texto de Defoe, porque um dos capítulos que seguem a lição de escrita tem o título “Robinson Crusoé”. Estendendo o tipo de leitura de Schwab, Sexta-feira poderia também estar deixando Crusoé, o mestre que ensina, prolongar sua presunção de que não tinha nome. Sexta-feira sabe que tem outro nome, que lhe foi dado ao nascer. Ambos brincam um com o outro, Crusoé ao manter seu nome real de Robinson com o objetivo de estabelecer uma hierarquia de mestre e escravizado, e Sexta-feira ao reter seu nome real enquanto finge jogar o jogo do mestre que nomeia e do escravizado que é nomeado. Sexta-feira vem de uma cultura onde a pessoa pode ter múltiplos nomes além do próprio, como uma camada de proteção sobre o que é precioso. Crusoé pode então continuar a pensar que conhece o nativo, mas uma coisa da qual o nativo tem certeza é de que o mestre não sabe o seu nome. Para o mestre, isso pode dar a falsa auto ilusão de um nativo aquiescente, mas o conhecimento do nativo, de que o mestre não o conhece realmente, pode ser a semente de uma consciência fundamental e mais criticamente rebelde. A *performance* de Lévi-Strass e do chefe nambiquara, do mestre que escreve e do nativo oral, espelha a de Blixen e de Jogona, com a diferença de que aquela acontece na floresta Amazônica e a outra, no clima temperado da área próxima a Ngong Hills, não muito longe de Nairóbi, a capital. Lévi-Strauss estuda a mente do ‘selvagem’ para entender a natureza da “sociedade civilizada’ enquanto Blixen estuda a vida selvagem para entender a mente nativa. Eu não sei o que é mais

---

impressionante em *A Fazenda Africana*, de Blixen: sua afirmação de que a capacidade de permanecer imóvel que ela havia aprendido com o comportamento dos animais selvagens foi mais tarde útil em seus contatos com os povos nativos, ou sua forma de se fingir de Deus para os mesmos nativos através da arte mágica de escrever, como o ficcional Próspero. O episódio ocorre em um capítulo longo: “Um Acidente com Tiros na Fazenda”, no qual Wamai, filho de Jogona (Njügūna), um dos seus trabalhadores da fazenda, é morto com um tiro por outra criança, com uma arma deixada carregada por Belknap, um dos gerentes brancos de Blixen. Não há a menor menção de que Belknap agiu errado, ou de que ele possa ser considerado responsável pelo que aconteceu. As crianças estavam brincando de “homem branco” com a arma. Quando Jogona recebe mais tarde 45 cabras do pai do menino que “causou” o acidente, quatro outros homens reclamam a sua parte com base em sua ligação biológica com um menino que nunca tinham criado. Jogona não é o pai biológico de Wamai e para eles a biologia é mais forte do que um fato social. É esse dilema que leva Jogona a abordar Blixen em uma certa manhã e pedir a ela que “escreva para ele a descrição de suas relações com a criança morta e sua família”<sup>399</sup>, um documento que ele levará ao comissário da área do distrito colonial para dar suporte as suas afirmações. Jogona transmite as palavras oralmente; Blixen, a escriba, dá a elas marcas visuais sobre o papel, e então lê o relato para ele.

Blixen descreve como, assim que ela lê o nome dele, Jogona rapidamente vira o rosto para ela e lhe dá “uma olhada feroz e flamejante, com um riso tão exuberante que transformou o velho em menino, tornou-o o próprio símbolo da juventude”, um olhar que ele repete “desta vez de forma profunda e calma, com

---

<sup>399</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 108.

nova dignidade,<sup>400</sup> depois que ela lê seu nome novamente onde ele aparece como verificação, depois da digital do seu polegar. A marca significa sua autoria do relato. Ao escrever seu nome abaixo da marca do polegar, Blixen, a escriba, está ajudando a indicar que a digital do polegar é de Jogona. Mas as palavras transcritas, se fielmente processadas, são de Jogona, sua assinatura oral, sua presença, para usar os termos de Derrida. Presumivelmente Jogona é grato pela inscrição fiel da escriba de seu relato e de sua assinatura oral. Mas principalmente ele está orgulhoso de sua autoria do relato. Na realidade, tanto oralidade quanto escrita, apesar de a última vir através de uma escriba, trabalham juntas para confirmar a autoria e a propriedade. Mas a escriba vê tudo de forma bem diferente. A escrita é mais forte que o oral e o mestre que escreve, mais forte que o nativo oral. Ela o havia criado, havia lhe dado prova de sua existência, e seu olhar de gratidão é destinado a ela, como sua criadora: “O mesmo olhar que Adão lançou ao Senhor quando Ele o criou da lama, e insuflou em suas narinas o hálito da vida, e o homem se tornou uma alma viva. Eu o havia criado e mostrado para ele: Jogona Kanyagga, o de vida eterna.”<sup>401</sup>

Esta passagem tem ecos no soneto dezoito de Shakespeare:

---

<sup>400</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 110.

<sup>401</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 110.

Enquanto a humanidade puder respirar e ver,  
Viverá meu canto, e ele te fará viver.<sup>402</sup>

Mas, no caso de Blixen, isso é dito de forma condescendente, de alturas divinas, e os ecos são mais de Próspero e Caliban. Anteriormente a esse contato, Caliban não tinha meios de conhecer-se, de acordo com Próspero:

Quando nem sabias,  
Selvagem, o que eras, resmungando  
Como uma fera, eu te dei objetivos  
E meios de expressá-los.<sup>403</sup>

---

<sup>402</sup> SHAKESPEARE, William.. Soneto 18. Trad. Thereza Christina Rocque da Motta. **154 Sonetos**. Em Comemoração Aos 400 Anos Da 1ª Edição 1609-2009. Riode Janeiro: Editora Ibis Libris, 2009.

<sup>403</sup> Do autor: SHAKESPEARE, William. **The Tempest**, act 1, scene 4. (SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 1999.)

Blixen não está, claro, repreendendo Jogona, mas as pretensões dela de endossar seus propósitos com palavras escritas são semelhantes na intenção. Ela segue essa pretensão com um discurso sobre a escrita e depois uma descrição de uma comédia, provavelmente sem intenção, na qual Jogona por vários dias depois a seguiria em todo e qualquer lugar para que ela lesse o relato novamente. Ela cede, como alguém faria com uma criança que solicita a mesma estória repetidamente, e “a cada leitura seu rosto adotava a mesma impressão de triunfo religioso.”<sup>404</sup>

A perspectiva de Blixen é claramente consistente com a visão colonial de que a pré-história e a história foram congruentes com o oral e o escrito. Ela capta isso no seu resumo da saga completa da escrita e da leitura; foi como se Jogona tivesse repentinamente pulado da vagueza do oral para a clareza da história. Era o elixir da memória de Platão. O passado que havia sido tão indefinido, “e mudado toda vez que se pensava nele, havia aqui sido pego, conquistado, e colocado em exposição em frente aos seus olhos. Ele havia se tornado história.”<sup>405</sup> Uma cavaleira dinamarquesa em armadura literária, ela é acima de tudo uma baronesa

---

<sup>404</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 113.

<sup>405</sup> Do autor: BLIXEN, Karen. **Out of Africa**. London: Penguin Books, 1954, p. 113.

dona de terras, desce de seu cavalo e luta com o dragão vago do tempo que estava importunando seu nativo<sup>406</sup>. O documento, e isso deve ser mencionado, não ajuda Jogona a sustentar sua reivindicação, mas na visão de Blixen, fez mais do que isso: a escrita trouxe Jogona da escuridão da pré-história para a luz da história. Mesmo que Jogona não possa ler o que foi escrito por ele e a respeito dele, assim como os muitos chefes que foram convencidos a entregar por escrito suas terras e destinos ao colocar a marca de seus polegares em documentos esboçados e escritos para eles por seus adversários, o documento escrito era agora prova da existência de Jogona, como havia se tornado prova da validade legal dos tratados e contratos entre colonizador e colonizado. Para Blixen, não foi a lembrança de suas reivindicações legais bem sucedidas que trouxe prazer instantâneo e orgulho para Jogona. Não foram nem as palavras dele, mas as palavras como visibilidade dada pela graça da escrita dela. A estética ocupa o centro do palco. A estética oral vem sendo enterrada sob o peso da escrita, assim como a validade do oral na vida colonial foi suplantada pela da escrita, tanto como prova em disputas legais quanto como fonte em pesquisas históricas.

O argumento de Blixen de que foi a escrita que transformou o passado pré-histórico de Jogona em história é parte de um tema geral na concepção colonial do que constituiu história e documento histórico. Apesar de algumas fontes orais na escrita da história terem sempre sido usadas pelos historiadores desde Heródoto, elas se tornaram suspeitas quando, na década de 1950, os acadêmicos africanos começaram a reclamar seu uso como parte do método de pesquisa da história africana. Foi preciso o espírito guerreiro e pioneiro daqueles historiadores africanos — liderados principalmente por Bethwell Allan Ogot, do Quênia e Kenneth Onwuka

---

<sup>406</sup> Sugere-se a leitura de: MIRUKA, Okumba. **Encounter with Oral Literature**. Nairobi, Kampala, Dar es Salaam: East African Educational Publishers, 2011.

Dike, da Nigéria — para que fontes orais fossem aceitas como válidas por universidades e instituições de ensino superior na África e no mundo. A partir de fontes orais e escritas, eles produziram trabalhos inovadores na historiografia africana, Ogot com seu *History of the Southern Luo: Volume 1, Migrations and Settlement, 1500-1900*, e Dike com seu *Trade and Politics in the Niger Delta, 1830-55: An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*. Apesar de o levantamento pesado ter sido feito por pesquisadores africanos, outros como Jan Vansina adicionaram suas vozes e agora a oralidade, como parte integrante de fontes válidas em pesquisas históricas, é universalmente aceita na academia.<sup>407</sup> Em 1979, quando Allen Ogot se tornou presidente do *Comitê Científico Internacional* por suas pesquisas sobre a história geral da África, ele pôde escrever, não sem satisfação, que a história patrocinada pela UNESCO seria baseada em “uma ampla variedade de fontes, incluindo a tradição oral e as formas de arte.”<sup>408</sup> Desde então, o projeto UNESCO cresceu e se transformou em oito volumes densos sobre história africana, traduzidos para várias línguas e popularizados por igual número de volumes abreviados em brochura.

É uma ironia histórica interessante, mas que carrega paralelos e sinaliza continuidades, que Allan Ogot, um pioneiro de muitas outras iniciativas culturais na era pós independência, fosse o reitor da Faculdade de Artes da Universidade de Nairóbi em 1968, quando o debate sobre a organização dos estudos literários

---

<sup>407</sup> Do autor: Vide seu livro frequentemente citado. **Oral Tradition as History**. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

<sup>408</sup> Do autor: OGOT, B. A. August 8, 1979. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134396>. Acesso em 19/08/2020.

irrompeu, tratando em particular do lugar e do papel da literatura oral em uma nova configuração. Deve tê-lo divertido ver os três mosqueteiros, Henry Owuor Anyumba, Taban lo Liyong, e eu, encarando, como se fossem novas, batalhas que ele já havia lutado. Podia ser assunto vencido na história, mas em uma literatura dominada pelos estudos ingleses, era coisa nova, e nós lutamos com a energia e o fervor de uma nova descoberta, baseados em nosso quartel-general, um indescritível café na Koinange Street.

Éramos um trio incongruente, todos formados em Inglês: Taban lo Liyong tinha estudado na Universidade de Washington e na Oficina de Escritores de Iowa; Anyumba tinha estudado na Universidade de Makerere e no *Caius College*, em Cambridge; e eu tinha estudado na Universidade de Makerere e na Universidade de Leeds. Eu era membro do Departamento de Inglês, o único queniano e africano naquela época, e Anyumba e Liyong eram pesquisadores na Divisão Cultural do *Instituto de Estudos do Desenvolvimento*. Os dois estavam pesquisando literatura oral.<sup>409</sup> Taban era essencialmente um escritor que, antes de ter saído para os Estados Unidos, tinha chegado ao ponto de declarar que o Leste Africano era um deserto literário. Agora ele estava ajudando a verdejá-lo através de seu próprio trabalho e de sua descoberta de uma rica tradição oral entre os Maassai. Para Anyumba, isso sempre tinha sido sua paixão, e em Makerere, onde ele tinha se formado em um curso de dois anos em Educação em 1956, recebeu um prêmio de pesquisa por seu ensaio “The Place of Folk Tales in the Education of Luo Children”. Mesmo como professor no Friend’s School, in Kamusinga, de 1957 a 1963, ele era com frequência visto nos campos com uma câmera<sup>410</sup>, um gravador, e cadernos, interagindo com músicos, dançarinos e *performers* e mostrando fascínio por seus

---

<sup>409</sup> Do autor: Como não éramos do Departamento de Inglês, não podíamos discutir nossas preocupações dentro dele. De forma adequada, levamos nosso caso para a Faculdade de Artes à

instrumentos musicais. Foi admitido no *Caius College*, em Cambridge, em 1963, e quando se formou, três anos depois, já tinha publicado artigos sobre a poesia Luo no jornal nigeriano *Black Orpheus*, fundado e editado por Ulli Beier. Ao longo do caminho ele ganhou reputação internacional como musicista entre seus pares. Anyumba, normalmente pessoa discreta, era um advogado apaixonado da oralidade, e não conseguia imaginar um espaço literário reorganizado, muito menos se juntar a ele, se esse não incluísse a literatura oral.

Em defesa da organização, percebemos que enquanto a África era prehe de literatura oral, esta plenitude era invisível nos departamentos de literatura. As artes comunicadas oralmente e recebidas auditivamente eram vistas como pertencentes a um nível inferior do desenvolvimento linear da literatura. A literatura oral, como parte integrante de um departamento reorganizado, ajudaria a forjar uma nova distribuição literária que, ao descobrir e proclamar lealdade a valores nativos, “iria, por um lado, ser estabelecida no fluxo da história à qual ela pertence e, portanto, seria assim melhor apreciada; e por outro lado estaria com melhores condições de abraçar e assimilar outras ideias sem perder suas raízes.”<sup>411</sup>

---

qual todas os cursos em humanidades pertenciam.

<sup>410</sup> Do autor: o verbete de Cynthia Hoehler-Fatton sobre Anyumba em: GATES Jr., Henry Louis; AKYEAMPONG, Emmanuel. **Dictionary of African Biography Project**. Oxford: Oxford University Press, 2011. Informação também fornecida por Henry Chakava e Chris Wanjala.

<sup>411</sup> Do autor: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture, and Politics**. Westport, Conn.: Lawrence Hill, 1983, p. 148.

Anyumba não era pessoa de se elogiar, mas deve ter sentido satisfação ao ver a área à qual tinha devotado sua vida, como aluno, professor e pesquisador, finalmente encontrar um lugar respeitável no então recentemente renomeado Departamento de Literatura e mais tarde no Departamento de Inglês na Universidade de Makerere, em Uganda, onde a literatura oral dividia espaço no currículo com as literaturas escritas da África e do mundo todo.

Debates sobre o termo e o conceito de literatura oral, porém, continuaram nos corredores dos departamentos e nas conferências. Em Gĩkũyũ, *Kĩrĩra*, o termo para literatura, inclui o escrito e o oral. Alguém pode falar de *Kĩrĩra gĩa Kanua* (literatura oral) ou de *Kĩrĩra gĩa Karamu* (literatura escrita) quando o esclarecimento se faz necessário. *Fasihi* em suaíle funciona da mesma forma: *Fasihi-simulizi* denota o oral e *Fasihi-andishi* denota o escrito, ambos igualmente *Fasihi*. Em quicuio e suaíle, o termo não carrega “a hierarquização pré-concebida das formas de arte.”<sup>412 413</sup>

Pio Zirimu, o linguista ugandense que fazia parte do quadro do Departamento de Inglês em Makerere, cunhou o termo oratura como uma alternativa para o oxímoro, mas também como contraponto para a pretensa inferioridade do oral nas artes literárias. A oratura era para a oralidade o que a literatura era para a escrita. Zirimu rejeitou a equação entre oralidade e analfabetismo, porque o segundo, vindo da oposição binária entre letrado e não-

---

<sup>412</sup> Os termos, tanto em quicuio quanto em suaíle, aparecem brevemente definidos.

<sup>413</sup> Do autor: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture, and Politics**. Westport, Conn.: Lawrence Hill, 1983, p. 148.

letrado, colocava o letrado como norma e relegava o não-letrado a um desdobramento apagado. Mas por que fazer de um a norma e do outro o desvio da norma? O binário real era “orado” e “letrado” e eles não eram opostos absolutos; ligavam-se pela palavra; possuíam suas adequações e inadequações como representações do pensamento e da experiência. A escrita e a oralidade eram aliadas naturais, não antagonistas; assim como a oratura e a literatura.

Zirimu não viveu o suficiente para desenvolver o conceito de forma ampla; sua vida foi precocemente encurtada pela ditadura brutal de Idi Amin, cujos agentes o envenenaram na Nigéria durante o famoso Festac '77<sup>414</sup>. Mas sua breve definição de oratura como o uso da fala como meio estético de expressão permanece sedutora, apontando para um sistema oral de estética que não precisava de validação pelo literário, a necessidade implícita de tal validação é um produto da colonização literária da oralidade.

O termo permaneceu após a sua partida. E se espalhou, e hoje se fala igualmente da oratura havaiana, da oratura namibiana, da oratura ganense, e de muitas outras. No entanto, ele ainda não é usado universalmente, e a luta entre ele e o oximoro como nome para a estética oral ainda continua.<sup>415</sup> A maioria usa o termo e o oximoro de forma intercambiante. Seu uso apesar de tudo está

---

<sup>414</sup> O Festival Festac 77, também conhecido como Segundo Festival Mundial Negro e Africano de Arte e Cultura foi um grande festival internacional que aconteceu na cidade de Lagos, na Nigéria, de 15/01/1977 a 12/02/1977.

<sup>415</sup> Do autor: Apesar de não incorporarem o termo, muitos estudiosos, como por exemplo: FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa**. Oxford: Oxford University Press, 1970; OKPEWHO, Isidore. **African Oral Literature: Backgrounds, Character and Continuity**. Bloomington: Indiana

umentando à medida que mais e mais estudiosos lidam com o termo e fazem surgir as várias possibilidades teóricas inerentes aos elementos e características que constituem a estética e a razão orais.<sup>416</sup>

A característica que mais intriga os estudantes da estética oral é o que nós descrevemos na declaração de abolição como a “natureza interligada das formas de arte na prática tradicional.” As formas verbais, em outras palavras, não eram sempre distintas da dança e da música. Dentro da música, nós defendíamos, havia correspondência estreita entre os tons melódicos e verbais; dentro das letras metrificadas o texto poético era inseparável do tom; e a estória folclórica com frequência adotava uma forma operática, com refrão cantado como parte integrante. A distinção entre prosa e poesia estava ausente ou era muito fluida. A estética oral também tem funções sociais, advindas de sua relação íntima e de seu envolvimento com a sociedade. Seu estudo, portanto, era visto como algo que levava a uma perspectiva multidisciplinar com ligações com a literatura, a música, a linguística, a sociologia, a antropologia, a história, a psicologia, a religião e a filosofia. Partindo da “espontaneidade e liberdade de comunicação inerentes à transmissão oral — abertura para sons, imagens, ritmos, tons, na vida e no ambiente” — ela poderia levar a uma mentalidade “caracterizada pela

---

University Press, 1992; e VAIL, Leroy & WHITE, Landeg. **Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History**. Oxford: James Currey, 1992, têm feito trabalhos incríveis na área. Desde as mudanças ocorridas na universidade e nos currículos escolares na África Ocidental que incluíram “literatura oral”, tem havido uma pletera de estudiosos e publicações sobre oraturas de comunidades específicas. Veja Wanjikũ Kabira, Kavetsa Adagala, e outros.

<sup>416</sup> Do autor: Veja ROACH, Joseph R. **Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance**. New York: Columbia University Press, 1996.

disponibilidade de experimentar com a nova forma”, em suma, uma disponibilidade para conectar.<sup>417</sup>

A interligação das formas de arte é melhor descrita na introdução de J. P. Clark-Bekederemo para o épico de Ijaw, *Ozidi*. A saga era contada e representada em sete noites. Clark-Bekederemo gravou em áudio e em filme, traduziu para o Inglês, e então publicou o texto bilíngue pela *Ibadan University Press* em 1977. Clark-Bekederemo é um importante poeta, dramaturgo e ensaísta nigeriano. Publicou ensaios intitulados *The Example of Shakespeare*, mas depois de ter trabalhado por vários anos no *Ozidi*, nos deu um grande exemplo de oratura. Mas, uma vez que, como em todos os casos de tentativa de escrever épicos clássicos, o que está capturado na escrita é uma versão particular, uma representação especial dentre as muitas possíveis narrações orais, Clark-Bekederemo insiste que seu *The Ozidi Saga* é uma representação literária da versão realizada por Okabou Ojobolo. Mesmo assim, o que Clark-Bekederemo diz da excelência da saga, de seu desenvolvimento de múltiplas mídias de palavras, música, dança, drama e ritual, pode ser tomado para caracterizar a estética oral em geral.

De acordo com Clark-Bekederemo, a saga era mais do que uma composição verbal. Era uma “arte compósita, uma peça multifacetada cujas outras partes integrantes” eram “a visual, que representava o caráter dramático do trabalho; o ritual que representava sua significação religiosa”, e do lado auditivo, “a música, tanto vocal quanto instrumental, que impregnava o trabalho do início até o fim.” Era a interligação de todos estes atributos, não apenas um deles, que dava a *The Ozidi Saga* “sua totalidade de ser”<sup>418</sup>, e ele se perguntava se o termo *literatura*

---

<sup>417</sup> Do autor: THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture, and Politics**. Westport, Conn.: Lawrence Hill, 1983. Appendix, p. 147-148.

*oral* era adequado, refletindo que a ópera wagneriana era uma comparação mais justa.

A interligação está no coração das teorias que tentam levar o termo *oratura* além de seu uso Zirimiano. Pitika Ntuli, escultor e poeta sul africano, é um exemplo pertinente. Ele agora voltou para a África do Sul. Mas em seus anos de exílio em Londres, na década de 1980, trabalhando com o multinacional, multicontinental grupo de *performance African Dawn*, reagiu vigorosamente contra o que via como a atomização da vida e da cultura na sociedade burguesa do ocidente, e reconheceu nas artes oral-auditivas do povo africano um oposto com poder de cura, uma totalidade. Nas artes da sua infância, ele não via fronteiras entre as formas das artes. Ao contrário, o que ele viveu foi a fluidez entre drama, estória, música, discurso e *performance*. Em “Orature: A Self-Portrait”, Pitika argumenta que uma fusão de todas as formas de arte era uma característica básica da oratura. Mas era mais do que isso, era uma espécie de *Gestalt*, sendo a totalidade maior do que as partes que a compunham. Ele disse de forma mais poética: “Oratura é mais do que a fusão de todas as formas de arte. É o conceito e a realidade de uma visão total da vida. É a cápsula do sentimento, do pensamento, da imaginação, do gosto e da audição. É o fluxo do espírito criativo.”<sup>419</sup> Ele expressou a interligação do fenômeno em termos de “um começar que se encerra num plano superior.”<sup>420</sup> Assim como Pio Zirimu, Pitika Ntuli não desenvolveu esse ensaio, apesar de que ainda pode fazer

---

<sup>418</sup> Do autor: OJOBOLU, Okabou; CLARK-BEKEDEREMO, J. P. **The Ozidi Saga**. Ibadan: Ibadan University Press, 1977, p. xxix.

isso, mas o seu permanece entre os tratamentos mais intrigantes do conceito, particularmente seu núcleo central de fusão e conexões que formam a totalidade.

Micere Mugo capta melhor a reflexão estética da interconexão da realidade na oratura, o que ela descreve como camadas e camadas de coexistência inter-relacionada, na sua teoria de estrutura de cebola que, como ela escreve, começa por um centro, ou núcleo interno, no centro do ser. “A forma deste núcleo é redonda ou circular. Ela é então circundada por camadas que se acumulam [...] camadas e mais camadas, sempre mais sólidas. As camadas também se tornam cada vez maiores, ou mais amplas em sua ‘circularidade’, na medida em que seguimos para o exterior — para longe do núcleo. Esses círculos ou anéis abrangentes e conectados mantêm estreito contato uns com os outros, construindo harmoniosamente um todo.” A oratura reflete uma realidade de círculos conectados, do centro do indivíduo e da pessoa social até o círculo mais distante do “sol, da lua, das estrelas, do céu e do restante dos elementos.”<sup>421 422</sup>

---

<sup>419</sup> Do autor: OWUSU, Kwesi. **Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts & Culture**. London: Camden, 1988, p. 215.

<sup>420</sup> Do autor: OWUSU, Kwesi. **Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts & Culture**. London: Camden, 1988, p. 215.

<sup>421</sup> Do autor: MUGO, Micere G. **African Orature and Human Rights**. Roma: Institute of Southern African Studies, National University of Lesotho, 1991, p. 12-13.

Apesar de não chamar de oratura, a descrição de Kamau Brathwaite das propriedades do que chama de realismo mágico dentro dos textos folclóricos capta a mesma rede de interconexões: “*enjambements* de tempo/lugar/consciência com/em seus contínuos; a capacidade de todas as coisas relacionadas de ‘se tornarem’ (bom-bam) uma a outra — humanizações de pássaros, plantas, animais, minerais e vice-versa — antropomorfizando, animamorfizando, oral/eco, muralizações — por fim, para alguns, a carnavalização, não gosto de como isso soa — da experiência.”<sup>423</sup>

A interligação dinâmica das formas de arte na oratura, assim, é vista como reflexo de uma *Weltanschauung*<sup>424</sup> que parte da normalidade da conexão entre natureza, estímulo, sobrenatural e superestímulo. Escrevi sobre isso em *Penpoints, Gunpoints, and Dreams*, mas é necessário elaborar aqui um pouco mais. Cada uma dessas esferas é uma expressão particular da substância primária que as conecta. No sistema quicuío de pensamento, detectável na língua, este substrato (substância) é *ndũ* (*du*). *Mũndũ* significa humano; *Kĩndũ* significa uma coisa; *handũ* e *kũndũ* são lugar e espaço; *ũnndũ* é fenômeno; e *hĩndũ* tempo, ou mais

---

<sup>422</sup> A descrição feita lembra a espiral de Arquimedes.

<sup>423</sup> Do autor: Kamau Brathwaite. (MR 1337-8).

<sup>424</sup> Conceito da filosofia relacionado a um conjunto ordenado de valores, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva, anteriores à reflexão, a respeito da época ou do mundo em que se vive; cosmovisão, mundividência.

adequadamente, espaço-tempo. Ūmũndũ (utu em suaíle) representa a qualidade do ser humano. *Ndũ* (*du*) é o *ntu* de todas as línguas bantas. Parece que representa aquilo que conecta o ser material e o abstrato, o ser da natureza fenomenal, do estímulo, do pensamento e do espírito. Em meu romance *Wizard of the Crow*, um dos personagens, chamado AG, anda ao redor do território fictício de Aburĩria procurando por esse *ndũ* que acredita ser o segredo de toda a vida. *Ndũ* é a substância primária de todo ser: ela expressa a interdependência de toda existência, física e abstrata, que as pessoas precisam ter detectado na realidade ao redor de suas vidas.

Os humanos são definitivamente da natureza. Nesse sentido, não são diferentes de animais e plantas, pois todos dependem do mesmo ambiente-mãe: terra, ar, água e sol. A oratura parte disso. Portanto, nas narrativas de oratura, humanos, pássaros, animais e plantas interagem livremente, com frequência mudam para as formas uns dos outros, e usam uma mesma língua. Humanos angustiados falam com pássaros e lhes dão mensagens para entregar. Na lenda quicuío do ogro, do ferreiro e da mulher grávida, é o Pássaro, depois de ser alimentado com sementes oleaginosas de mamona, que leva a mensagem para o ferreiro, que trabalha longe, sobre o ogro que ameaça a esposa e a criança do ferreiro, como a pomba bíblica enviada por Noé para procurar por terra depois do dilúvio. Os épicos homéricos da *Ilíada* e da *Odisséia* partem da mesma mutualidade interativa entre as várias esferas do ser, com os deuses por vezes entrando no campo de batalha para apoiar seus combatentes favoritos. As *Metamorfoses* de Ovídio são ainda mais claras, com diferentes formas de seres transformando-se umas nas outras — com a mudança sendo o tema central, como ele afirma na abertura: “Eu quero falar sobre corpos que mudam para novas formas.” De maneira semelhante, os épicos indianos *Mahabharata* e *Ramayana* e a mitologia hindu como um todo incorporam a mudança: Vishnu, o terceiro elemento

da tríade hindu que inclui Brahma e Shiva, tem nove reencarnações, algumas em forma de animais.

A natureza na oratura se manifesta como uma rede de conexões de dependência mútua, o círculo fechado de Pitika ou a estrutura do ser na forma de cebola de Mugo. Essa rede de conexões reflete a linguagem da natureza; os vários aspectos da natureza estão em comunicações internas ativas, por exemplo, em cada unidade biológica entre e dentro das células. Mas estão também em comunicação ativa com outras entidades, por exemplo, o ciclo de chuva, vapor, nuvens, chuva, rios, lagos e mares, tema de poemas e canções. Isso também aparece na interação entre abelhas, borboletas e flores, um processo que possibilita a fertilização entre plantas. Elimine todas as abelhas e borboletas e a fome virá ameaçar a vida humana. Para onde quer que se olhe a natureza é uma rede de conexões, mesmo entre o que aparentemente não é conectado.

O estímulo, em geral, imita as estruturas e comunicações da natureza. Todo o sistema de transporte humano, inclusive foguetes e naves espaciais, é uma extensão da perna; toda a tecnologia de fabricação de máquinas, da mão; o sistema telescópico, do olho; os sistemas de telecomunicações, do ouvido; e, por fim, a tecnologia de computadores e o ciberespaço, o cérebro. O estímulo vem da natureza. Assim como a natureza deu origem ao estímulo, e esse deu origem à ciberatura<sup>425</sup>, a realidade virtual que se tornou parte de nossa vida. A ciberatura é para o estímulo o que o estímulo é para a natureza. Ela imita o estímulo da mesma forma que o estímulo imita a natureza. Isso não significa que essas esferas, particularmente as novas tecnologias, estejam sempre agindo em harmonia. Atividades da esfera do estímulo, por exemplo, a emissão não regulamentada de

---

<sup>425</sup> Aqui, o autor brinca com o prefixo “ciber-” e com o sufixo “-atura”, que é encontrado em palavras como oratura e literatura.

gases que contribuem para o aquecimento global, podem perturbar seriamente os ritmos da natureza; e aquelas da ciberatura, a facilidade de comunicações que permite que o capital financeiro global entre e saia dos países, podem perturbar as do estímulo e da natureza. Mas isso é resultado da organização e dos usos para os quais se empregam tais ganhos, para melhorar ou perturbar a riqueza da espiritualidade humana.

Os principais elementos genéricos da oratura clássica — enigmas, provérbios, estória, música, poesia, drama, dança e mito — como outros produtos estéticos da imaginação, o pictórico e o escultural, por exemplo, também nutriram a imaginação e explicaram o universo, ajudando os humanos a aceitarem-no. As artes são para a imaginação o que o alimento é para o corpo e a espiritualidade é para a alma, mas elas têm o caráter adicional de guiar todas as atividades humanas. Essa é a razão pela qual as artes em geral, e a oratura em especial, sempre fizeram parte da sociedade humana. O enigma como imagem reflete o enigma do universo, com seu contraditório centro unitário ao redor do qual circulam muitas formas do ser, que é a unidade na multiplicidade. Ele busca semelhanças e paralelos entre o que é aparentemente diverso e contraditório. Naturalmente o enigma abunda em narrativas de muitas culturas, como nas da antiga Grécia. Por exemplo, em Sófocles, Édipo dá a resposta correta ao enigma, que já desconcertou toda a população, mas a resposta o coloca na jornada trágica rumo a gloriosas alturas e inglórias profundezas. A jornada da volta de Odisseu de Troia para Ítaca envolve encontrar muitos enigmas. Adivinhações são frequentemente parte integrante dos desafios de um entretenimento noturno. Isso com frequência toma a forma de desafios para a memória e o conhecimento, uma vez que muitos dos enigmas e suas respostas já são conhecidos. Mas há outros desafios que envolvem a criação de novos enigmas. Inventar um novo enigma e sua solução, em oposição à recitação de um antigo, envolve observação e saltos da imaginação para conectar o que é aparentemente desconectado. A *performance* Gĩcandĩ

Agĩkũyũ envolve dois ou três campeões de improviso, perspicácia e observação, que competem um com o outro em público, tentando derrubar um ao outro com uma série de enigmas. Como a plateia não conhece nenhum dos enigmas com antecedência, é ela quem julga, porque o enigma e a solução precisam ser esteticamente satisfatórios, instantaneamente. Muitos deles se tornam parte do repertório comum, e são passados de geração para geração, até se tornarem sabedoria popular. Os enigmas Agĩkũyũ *Eu tenho uma casa sem porta*, cuja resposta é ovo, ou *Eu tenho uma companhia que nunca me diz descanse*, cuja solução é estrada ou sombra, são exemplos dos muitos enigmas que as crianças aprendem e usam para competir umas com as outras durante a noite. Mas as verdadeiras criações vêm de campeões que competem, apesar de até as crianças tentarem criar as suas. E mesmo assim, o que as crianças criam também é julgado pelo mesmo critério: precisa ser esteticamente satisfatório. Se não, o contador de um enigma que não é satisfatório é saudado com não, não, não é verdade — uma resposta interessante, já que a superfície do enigma não é factualmente verdadeira. Mas a noção de um bom ou mau, ou verdadeiro ou falso enigma permanece, porque o coração de um enigma precisa bater uma verdade. O enigma pode com frequência ser parte de uma estória.

O provérbio, famosamente descrito em *O Mundo se Despedaça*, de Achebe, como o óleo de palma com o qual as palavras são comidas entre os Ibo, é importante em todas as culturas. Um provérbio, uma codificação da sabedoria, tem as três partes do processo cognitivo: uma experiência sensorial da qual emerge uma estória que por sua vez se torna a base de uma frase universal, generalizante e profunda, aplicável a situações semelhantes. O provérbio traz a moral da estória, por si obviamente retirada de observações de características do comportamento de humanos e animais. O livro do Dr. Wanjohi, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*, no qual ele discute metafísica, epistemologia e ética, é baseado inteiramente no estudo do provérbio.

A narratividade é onipresente na oratura. Ela se baseia no confronto humano com o tempo. Ninguém sabe o que acontecerá na próxima hora, dia, semana, mês, ano, ou nos anos que virão — em suma, no futuro. O grande desconhecido é o que acontece depois da morte. Em uma estória, em oposição ao que acontece na vida real, alguém sabe o que acontece em seguida. Na verdade, o elemento central de uma estória é a pergunta sobre o que acontece depois, uma questão também central em narrativas visuais e em ações como os esportes. Em um evento esportivo, digamos, tênis, futebol, beisebol ou futebol americano, assim como em uma estória, o que acontece depois, um futuro desconhecido, se torna conhecido. Esta é a razão pela qual no mundo de Anansi a questão da propriedade de uma estória é central na luta entre Anansi e os outros animais. O dono da estória é o conquistador do tempo. Ela ou ele se torna profeta. Em todo caso, uma estória e seu contador criam uma angustiante expectativa, satisfeita apenas no desfecho. Um bom contador de estórias é aquele que cria a expectativa que vai então satisfazer. Mesmo quando os ouvintes já conhecem as linhas gerais da estória, e seu final, o grande contador de estórias ainda tem condições de recriar expectativa e satisfazê-la. A estória se renova cada vez que é contada e recontada. Ela abarca todos os outros elementos da oratura, especialmente a canção, que pontua a narrativa como um coro ao qual mesmo os ouvintes podem se juntar. Mito e lenda são parte de um gênero de estórias e estão em algum lugar entre ficção, história e religião. Os proprietários de qualquer panteão iourubá, hindu, grego, egípcio, hebraico, ou qualquer outro podem não ver as divindades como pura ficção: elas estão enraizadas na história e na visão de mundo daquelas culturas. A celebração deste panteão envolve todos os outros elementos, inclusive canções, danças e novamente as estórias.

Mais onipresente que a estória é a canção. A canção está lá em todos os embates com a natureza (canções de caça, canções de trabalho) e com o estímulo (canções de guerra e canções de trabalho); saúde física e psíquica (canções que

curam e que entretêm o corpo); e na espiritualidade (canções que acompanham ritos religiosos). No princípio, de acordo com São João, era o verbo, que então se tornou carne e assim começou a criação, mas como o som precedeu a palavra, porque a palavra é uma organização particular de som, podemos dizer com o sikhismo e o hinduísmo que no princípio era o som *om*. Então, podemos acrescentar, veio a canção, a palavra, e então a língua. De qualquer maneira, a canção e a palavra estão unidas pelo som. O som organizado como música domina o corpo e a alma. O corpo responde ao som da música em forma de movimento, movimento do corpo, ou o que se chama de dança. Em quicuío, *Rwimbo*, a palavra para canção, também indica dança e cerimônia, como uma palavra equivalente entre os mesoamericanos quando os espanhóis invadiram suas terras.

A dança é celebração da libertação da imobilidade, um triunfo momentâneo sobre a atração gravitacional, uma conquista simbólica da gravidade. Alguns movimentos de balé são espetaculares e de tirar o fôlego, quando o dançarino parece estar literalmente voando. Dançarinos Maassai, de pé, corpo ereto, mãos firmes e retesadas ao lado do corpo, se lançam no ar. A dança é frequentemente acompanhada por uma canção e, combinadas, as duas são uma celebração de som e movimento. O movimento é inerente à mudança, ao crescimento, e ao desenvolvimento na natureza e no estímulo. A vida é movimento, porque sabemos que algo está morto quando deixa de se mover.

A chave em todos esses elementos da oratura é sua interpenetração, como apontam Anyumba, Clark-Bedekereme, Pitika Ntuli, Micere Mugo e outros. Mas central a eles é a *performance*. Cada um dos elementos — estória, enigma, canção e assim por diante — constitui um gênero de *performance*. A *performance* é a característica central da oratura, ou como Kĩmani Njogu e Rocha Chimerah já

disseram *Utendaji ni uti wa mgongo wa fasihi simulizi*<sup>426 427</sup>, e isso diferencia o conceito daquele de literatura e deixa o oximoro ainda mais gravemente distorcido. A *performance* envolve o *performer* e a audiência, e na oratura o *performer* e o público interagem. Qualquer lugar, da fogueira à praça do vilarejo, ou do mercado ao templo, pode servir como lugar de *performance* e *mise-en-scène*. O carnaval acontece nas ruas, onde quer que haja um lugar aberto, e significa participação da massa. Qualquer que seja a combinação de lugar, tempo, e público, a oratura se realiza em sua plenitude na *performance*. Não há metafísica da ausência na *performance*, apenas da presença, a não ser, claro, quando a *performance*, como na *Ozidi Saga* de Clark-Bekederemo, é registrada em áudio, escrita, ou outra forma visual. Em tal caso, como no *Fedro*, o escrito torna possível a contínua ressurreição da ausência em presença.

A oratura não é pura metafísica ou um zumbi que retorna à vida apenas quando está habitando o corpo do escrito e de outras formas de registro. É uma presença viva e dinâmica em todas as culturas. No caso da África, os autores de “On the Abolition of the English Department” enfatizaram o fato de que “a arte não acabou ontem; é uma tradição viva,” é uma presença em funções religiosas, nascimentos, funerais, casamentos, vida noturna e política. Na resistência anticolonial, a canção e a dança tiveram um importante papel no recrutamento, no reagrupamento e na codificação da visão social. As autoridades coloniais temiam a

---

<sup>426</sup> E suaíle a frase significa: “Performance é a espinha dorsal da literatura oral.”

<sup>427</sup> Do autor: NJOGU, Kĩmani; CHIMERAH, Rocha. **Ufundishaji wa Fasihi**. Nairobi: Jomo Kenyatta Foundation, 1999.

oratura mais do que temiam a literatura. Um bom exemplo é o Quênia, onde as autoridades continuamente proibiam a música e a dança, frequentemente prendendo os participantes desafiadores. Quando em 1921 o estado colonial prendeu Harry Thuku, o líder dos trabalhadores daquele momento, e matou 150 trabalhadores que protestavam na frente do Hotel Norfolk em Nairóbi, as mulheres inventaram uma nova canção e dança, *Kanyegenyũri*, que manteve vivo o nome de Harry Thuku. A dança e as palavras eram eróticas, mas letais como um chamado para a resistência, que dava voz a sua esperança de dar à luz mais heróis, com o ausente Harry Thuku posto como amante coletivo.

Depois de levarem Harry Thuku  
Eu senti esse grande desejo  
Formigando minhas virilhas  
Quero cantar e dançar  
Estou à procura de um parceiro  
Para que eu possa dar à luz a vitória  
Se Harry Thuku fosse meu amante  
Eu o esconderia entre as minhas coxas  
Sempre comigo nos campos  
Enquanto busco lenha  
Ou trituro farelo de milho em casa.

O estado colonial proibiu a dança. Mas as mulheres continuaram, desafiadoras, o que levou a prisões e assédios. Elas responderam a isso com mais desafio nas palavras e na dança:

Para o Kanyegenyūri (dança)  
Os rebeldes fizeram um juramento  
De sempre dançar  
Mas o colonizador disse  
É ilegal.  
Olhe para mim agora  
Ainda estamos a dançar.  
Os negros são destemidos  
Seus filhos são destemidos  
Seus patriotas são destemidos  
Se devo viver com medo  
A quem é que eu puxei?

Havia outras, como a dança de Muthirigu na década de 1940, cantada e dançada pelos jovens que uma vez mais desafiaram ameaças de prisão e de morte:

Dizem que a dança foi banida  
Camarada dançarina  
Leste a carta de proibição?  
Você nos ameaça com prisões  
Você nos ameaça com prisões  
As suas algemas são pulseiras decorativas  
Dance sem medo  
Vós, povos nativos  
A maneira como vamos dançar  
E transformar em pó  
O chão da Prisão de Kamĩĩ.<sup>428</sup>

---

<sup>428</sup> Do autor: Essa música é do manuscrito ainda não publicado da peça “Mother Sing for Me”, de Ngũgĩ wa Thiong’o.

O ponto alto veio na década de 1950, quando o estado colonial proibiu todas as canções e danças associadas aos Mau-Mau e com a política militante da resistência anticolonialista. Mas nas montanhas e nas florestas os combatentes da guerrilha Mau-Mau continuaram a codificar em canções e danças suas vitórias e derrotas em diferentes batalhas. A maior parte das melodias permaneceu, e elas ainda são tão frescas e tocantes como quando foram compostas sob condições severas. Isto também se refere a outras situações em toda a África, das lutas angolanas contra o domínio português até as do Zimbábue e da África do Sul contra o domínio minoritário branco. O caso da América caribenha e afro é ainda mais notável: das canções de liberdade (*negro spirituals*) ao hip-hop, a oratura Afro-caribenha e Afro-americana exerceu papel central na formação da cultura moderna no Caribe e nas Américas, e seu impacto se fez sentir na cultura global.

A oratura, portanto, não é uma peculiaridade africana. Podemos falar de oraturas da Ásia, da África, da Europa, do Pacífico e da América Latina. E dentro de cada uma podemos falar de oratura clássica e contemporânea. Todas as culturas no globo têm raízes na oratura. Mesmo suas manifestações contemporâneas na música, na literatura, nas artes plásticas, e em outras formas, frequentemente tomam emprestadas suas imagens e seus símbolos do passado clássico de suas oraturas. Os arquétipos junguianos são encontrados em mitos e histórias e quando em sua história de vida Jung disse que “o que somos para nossa visão interior... pode apenas ser expresso na forma de mito,” ou que “mito é mais individual e expressa vida mais precisamente do que a ciência,” estava apenas

---

revelando a relevância contínua da oratura, de ao menos alguns de seus aspectos, mesmo em uma época de ciência maravilhosa e tecnologia triunfante.<sup>429</sup>

A oratura é uma tradição viva precisamente por conta de sua oralidade, sua base, estar sempre na linha de frente do novo e do experimental em palavras e experiência. Sócrates, o grande defensor da oralidade, acertou precisamente em Platão quando disse que a escrita, na superfície pelo menos, permanecia igual, ideia compartilhada por Karen Blixen, a defensora da escrita, quando diz que a maior maravilha do que escreveu para Jogona foi que aquilo não mudaria. Ambos concordam, apesar de a noção ser positiva para Platão e negativa para Blixen, que a oralidade não permanece imóvel. O que T. S. Eliot escreveu em “Burnt Norton”, que

As palavras se distendem,  
estalam e muita vez se quebram, sob a carga,  
Sob a tensão, tropeçam, escorregam, perecem,  
Apodrecem com a imprecisão, não querem manter-se  
[no lugar,  
Não querem ficar quietas.<sup>430</sup>

---

<sup>429</sup> Do autor: JUNG, C. G.; JAFFÉ, Aniela. **Memories, Dreams, Reflections**. New York: Vintage Books, 1989.

<sup>430</sup> Do autor: ELIOT, T. S. “Burnt Norton”. Part V. Disponível em: <http://www.davidgorman.com/4quartets/1-norton.htm> Acesso em 20/08/2020. (ELIOT, T. S. Eliot.

se aplica mais adequadamente ao que é falado. Mas na realidade as duas não são separadas. Mesmo deixando de lado a extensão da escrita para cobrir certos sistemas significativos da oralidade, tem havido contínua literarização do oral e oralização da literatura. As palavras mudam e novas expressões na oralidade rapidamente se inserem na escrita, e o inverso também é verdadeiro, mesmo que lentamente, particularmente na era do rádio e dos sistemas eletrônicos de som. As histórias orais clássicas, em sua maioria, já foram escritas, e o próximo narrador oral pode muito bem ter tirado sua história da escrita. Quando o meu romance *Devil on the Cross* foi publicado pela primeira vez em quicuí, em 1982, ele foi lido em grupos nas casas e nas fábricas, até mesmo no transporte público, com os alfabetizados se tornando o autor “presente” da história.

As fronteiras entre o escrito e o que é oralmente transmitido estão sendo borradas na era da internet e do ciberespaço. Isso vem acontecendo há alguns anos com a escrita do que é oralmente transmitido; a transmissão eletrônica do escrito como fala através do rádio e da televisão; ou simplesmente o rádio como meio de fala. Mas isso seguramente acelerou quando todos os cantos do globo se tornaram vizinhos no ciberespaço. Através da tecnologia, as pessoas podem falar em tempo real cara a cara. A linguagem das mensagens de textos e dos *e-mails*, e o acesso em tempo real a tudo, incluindo imagens e músicas, está produzindo um fenômeno que não é nem pura fala e nem pura escrita. A linguagem do ciberespaço pode tomar emprestada a linguagem da oralidade, Twitter®, salas de bate-papo, nós-já-dissemos quando o que eles querem dizer é nós-já-escrevemos,

ou conversas através de *e-mails* escritos, mas é a oralidade mediada pela escrita. Não é nem uma nem outra. É ambas. É ciberoralidade.

Isso produzirá ciberatura? Já adentramos o mundo dos *e-books* e áudio *books* em CDs, ilimitadas possibilidades. Tudo o que podemos dizer é que a escrita e a oralidade estão realizando de forma inovadora a aliança que sempre tiveram na realidade, apesar das tentativas de tornar a aliança invisível ou antagônica. Espero que isso signifique que a história seja negada a nenhuma cultura ou comunidade porque elas não desenvolveram um sistema de escrita; que o oral e o escrito não são e nunca foram realmente antagônicos. Certamente, os poderes de seus produtos, oratura e literatura, serão continuamente aproveitados para enriquecer a criatividade em uma era da *internet* e do ciberespaço. O problema não foi o fato do oral ou do escrito, mas sua disposição em uma hierarquia. Redes, não hierarquia, libertarão a riqueza da estética, oral ou literária.

Uma importante história da oratura é a migração de seus principais gêneros através de línguas, culturas e territórios. A migração de Anansi e Br'er Rabitt do Oeste e do Leste africano para o Caribe e as Américas ou a das divindades iorubás para a veneração católica romana em Cuba ou no Brasil, ou o vodum das culturas Fon e Ewe do Oeste africano para o Haiti e agora as Américas são casos recentes em questão. As divindades do antigo Egito foram apropriadas com novos nomes pela mitologia grega e suas concepções de universo. Um estudo da oratura e seus elementos constituintes e visões de mundo, ao lado de seus padrões migratórios para novas regiões e culturas e para diferentes gêneros estéticos, deveria reforçar a globalética e a leitura globalética dos textos e do mundo.

**ANEXO 3 — “On the Abolition of the English Department”**

## *On the Abolition of the English Department*

NGUGI WA 'THIONG'O\*

1. This is a comment on the paper presented by the Acting Head of the English Department at the University of Nairobi to the 42nd meeting of the Arts Faculty Board on the 20th September, 1968.
2. a) That paper was mainly concerned with possible developments within the Arts Faculty and their relationship with the English Department, particularly:
  - i) The place of modern languages, especially French;
  - ii) The place and role of the Department of English;
  - iii) The emergence of a Department of Linguistics and Languages;
  - iv) The place of African languages, especially Swahili.
- b) In connection with the above, the paper specifically suggested that a department of Linguistics and Languages, to be closely related to English, be established.
- c) A remote possibility of a Department of African literature, or alternatively, that of African literature and culture, was envisaged.
3. The paper raised important problems. It should have been the subject of a more involved debate and discussion, preceding the appointment of a committee with specific tasks, because it raises questions of value, direction and orientation.
4. For instance, the suggestions, as the paper itself admits, question the role and status of an English Department in an African situation and environment. To quote from his paper:

The English Department has had a long history at this College and has built up a strong syllabus which by its study of the *historic continuity of a single culture throughout the period of emergence of the modern west*, makes it an important companion to History and to Philosophy and Religious Studies. However, it is bound to become less 'British', more

\* From 'On the Abolition of the English Department' *Homecoming: Essays* London: Heinemann, 1972.