



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Valeria Silva de Oliveira


**Narrativas da diversidade africana: fragmentos, memória e resistência em  
*Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed e *A  
Grain of Wheat*, de Ngugi wa Thiong'o**

Rio de Janeiro

2019

Valeria Silva de Oliveira

**Narrativas da diversidade africana: fragmentos, memória e resistência em *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed e *A Grain of Wheat*, de Ngugi wa Thiong'o**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

O48 Oliveira, Valeria Silva de.

Narrativas da diversidade africana: fragmentos, memória e resistência em Black mamba boy e The orchard of lost souls, de Nadifa Mohamed e A grain of wheat, de Ngugi wa Thiong'o / Valeria Silva de Oliveira. – 2019.  
297 f. : il.

Orientadora: Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Literatura africana – História e crítica – Teses. 2. Memória na literatura – Teses. 3. Pós-colonialismo na literatura - Teses. 4. Mulheres – África – Condições sociais – Teses. 5. Mohamed, Nadifa, 1981- - Crítica e interpretação – Teses. 6. Ngugi wa Thiong'o, 1938- - Crítica e interpretação – Teses. I. Salgueiro, Maria Aparecida Andrade. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 896(091)

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Valeria Silva de Oliveira

**Narrativas da diversidade africana: fragmentos, memória e resistência em *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed e *A Grain of Wheat*, de Ngugi wa Thiong'o**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 03 de dezembro de 2019.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro (Orientadora)  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Leila Assumpção Harris  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof. Dr. Felipe Fanuel Xavier Rodrigues  
Fundação Técnico-Educacional Souza Marques

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Anna Faedrich Martins Lopez  
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2019

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais Dalva da Silva Oliveira e Hélio de Oliveira. Sem eles nada disso seria possível. Amor eterno.

Aos meus antepassados que, na luta pela sobrevivência, precisaram se reinventar para que eu pudesse estar aqui hoje.

## AGRADECIMENTOS

Foi uma trajetória dura, mas marcada por entrecruzamentos e afetos. Por este motivo, tenho muito a agradecer a muitas pessoas.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por ter me dado força para superar as inúmeras dificuldades.

Aos meus queridos e incondicionalmente amados pais Dalva da Silva Oliveira e Hélio de Oliveira, que mesmo com poucos recursos financeiros, nunca pouparam em amor e sempre acreditaram e incentivaram minhas potencialidades.

A minha orientadora Maria Aparecida de Andrade Salgueiro pelo incentivo constante, sua presença, compreensão, pelo paciente trabalho de revisão e, principalmente, pela confiança depositada em mim e na pesquisa.

Ao meu querido esposo Edson Barbosa de Souza pelo incentivo, presença e dedicação de sempre.

A minha querida e estimada professora ginásial de língua portuguesa Lygia Godoy (*in memoriam*), pela presença, dedicação e por investir diariamente no potencial de seus jovens alunos da margem. Sempre me motivando a escrever, ela teria me dito: “escrever é 10% inspiração e 90% transpiração”. Transpirar é preciso.

Aos membros da Banca de Qualificação, a professora Leila Assumpção Harris e Felipe Fanuel Xavier Rodrigues um especial agradecimento pela leitura atenta e valorosas contribuições.

Aos membros da Banca Examinadora da tese por terem aceito fazer parte dessa história e pelo tempo dedicado a leitura desta tese.

Agradeço aos demais admiráveis professores do meu querido Instituto de Letras que sempre serviram de inspiração na minha jornada acadêmica desde a graduação e que diariamente lutam incansavelmente por uma universidade de qualidade para tod@s.

Ao Escritório Modelo de Tradução Ana Cristina César, em especial a Ariane de Andrade da Silva pela atenção e afeto sempre presentes.

Aos amigos que contribuíram de diferentes formas para meu amadurecimento pessoal e acadêmico, em especial ao Janderson Coswosk, a Ana Clara e Marcella Granatiere.

Em tempo, não poderia esquecer dos meus pitucos que contribuíram para a manutenção de meu bem-estar pelo simples fato de existirem: Lili e Salomão.

Término de uma etapa, sigo aprendendo. Sempre. UERJ EXISTE!

Enquanto a inquisição  
interroga  
a minha existência,  
e nega o negrume  
do meu corpo-letra,  
na semântica da minha escrita, prossigo.

[...]

*Conceição Evaristo*

[...] Traço então a nossa roda gira-gira  
em que os de ontem, os de hoje,  
e os de amanhã se reconhecem  
nos pedaços uns dos outros.

Inteiros.

*Conceição Evaristo*

## RESUMO

OLIVEIRA, Valeria Silva de. *Narrativas da diversidade africana: fragmentos, memória e resistência em Black mamba boy e The orchard of lost souls, de Nadifa Mohamed e A grain of wheat, de Ngugi wa Thiong'o*. 2019. 297 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Neste trabalho, analisaram-se as obras *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed, *A Grain of Wheat*, de Ngugi wa Thiong'o, assim como os testemunhos de mulheres somalis publicados em *Somalia-The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004), os quais foram elencados como uma das referências que inspirou a escrita de *The Orchard of Lost Souls*. A partir das referidas narrativas africanas de expressão em língua inglesa, investigou-se as várias formas de tradução transcultural da diversidade africana, mais especificamente queniana e somali, tendo em vista o contexto colonial e pós-colonial que servem de cenário nas obras estudadas. A pesquisa revela as potencialidades da literatura africana de expressão em língua inglesa como um potente e eficaz meio de tessitura de fragmentos, manifestação criativa de memórias subterrâneas e resistência, a qual se materializa principalmente através da contestação e rasura de narrativas historicamente marginalizadoras. Além da plurivocalidade, heterogeneidade e complexos entrecruzamentos constitutivos das obras analisadas, observaram-se também representações de formas variadas de agenciamento entre as mulheres somalis. As análises foram realizadas a partir de teorias pós-coloniais e decoloniais. A escolha da referida abordagem justifica-se pela necessidade e urgência de revelar e produzir saberes sobre as várias formas de representação e inscrição de sujeitos africanos e suas vivências, as quais têm sido deliberadamente estereotipadas e apagadas pela biblioteca colonial.

Palavras-chave: Literatura africana. Memórias somalis e quenianas. Tradução transcultural.

Pós-colonialismo. Decolonial.



## ABSTRACT

OLIVEIRA, Valeria Silva de. *Narratives of African diversity: fragments, memory and resistance in Nadifa Mohamed's Black mamba boy and The orchard of lost souls and Ngugi wa Thiong'o's A grain of wheat*. 2019. 297 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This work analyzed Nadifa Mohamed's *Black Mamba Boy* and *The Orchard of Lost Souls*, Ngugi wa Thiong'o's *A Grain of Wheat*, as well as the testimonies of Somali women published in *Somalia-The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004), which were listed as one of the references that inspired the writing of *The Orchard of Lost Souls*. In these African narratives written in English, it was investigated the various forms of cross-cultural translation of African diversity, more specifically Kenyan and Somali, in view of the colonial and post-colonial context that serve as a backdrop in the works studied. The research reveals the potentialities of African literature in English as a potent and effective means of fragments weaving, creative manifestation of underground memories and resistance, which materializes mainly through the contestation and erasure of historically marginalizing narratives. In addition to the plurivocality, heterogeneity and complex constitutive intersections of the works analyzed, representations of various forms of agency among Somali women were also observed. The analyzes were carried out based on postcolonial and decolonial theories. The choice of this approach is justified by the need and urgency to reveal and produce knowledge about the various forms of representation and inscription of African subjects and their experiences, which have been deliberately stereotyped and erased by the colonial library.

Keywords: African Literature. Somali and Quenian memories. Cross-cultural translation. Poscolonialism. Decolonial.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>A IMAGINAÇÃO AFRICANA: PÓS-COLONIALISMO, IDENTIDADE, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA</b> .....	24
1.1	<b>O colonizador europeu na África: renomeando, espoliando e desmembrando</b> .....	25
1.2	<b>Pós-colonialismo, questões da pós-colonialidade e o giro decolonial</b> .....	31
1.3	<b>A imaginação sobre/da África e suas especificidades</b> .....	44
1.4	<b>Ressignificações e entrelaçamentos: História, ficção e afrografias da memória</b> .....	63
2	<b>MUITAS ÁFRICAS, MUITAS VOZES: NADIFA MOHAMED E NGUGI WA THIONG’O E A DEMARCAÇÃO DA DIVERSIDADE E EXPERIÊNCIA AFRICANA</b> .....	82
2.1	<b>Contexto histórico e social: Um olhar para o passado</b> .....	83
2.2	<b>Traduções transculturais das experiências africanas em Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong’o</b> .....	104
2.3	<b>Nadifa Mohamed: ficcionalizando memórias em fragmentos</b> .....	116
2.4	<b>Ngugi wa Thiong’o: A vida na arte e a arte na vida</b> .....	129
3	<b>CARTOGRAFIAS AFRICANAS: NARRATIVAS FICCIONAIS DA MEMÓRIA COLONIAL EM <i>BLACK MAMBA BOY</i>, DE NADIFA MOHAMED E EM <i>A GRAIN OF WHEAT</i>, DE NGUGI WA THIONG’O</b> .....	141
3.1	<b>Do fragmento à totalidade: mosaico de vivências e múltiplos deslocamentos em <i>Black Mamba Boy</i></b> .....	141
3.2	<b>Sonhos musculares, sonhos de ação: rumo à descolonização em <i>A Grain of Wheat</i></b> .....	169
4	<b>FILHAS DA ÁFRICA EM LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA NO PERÍODO PÓS-COLONIAL EM <i>THE ORCHARD OF LOST SOULS</i>, DE NADIFA MOHAMED E TESTEMUNHOS</b> .....	199

4.1	<b>Representações das vozes, vivências e olhares das mulheres somalis no período pós-colonial em <i>The Orchard of Lost Souls</i> .....</b>	201
4.2	<b>Os testemunhos das mulheres somalis em <i>Somalia - The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women</i> .....</b>	237
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ÁFRICA DA IMAGINAÇÃO E O FUTURO .....</b>	255
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	265
	<b>APÊNDICE A - Diferenças Textuais entre a obra <i>Black Mamba Boy</i> publicada pela editora <i>Picador</i> e pela editora <i>Harper Collins</i> .....</b>	285
	<b>ANEXO A – Autora e autor .....</b>	287
	<b>ANEXO B – Elementos paratextuais / capas .....</b>	288
	<b>ANEXO C – Mapas da África Oriental .....</b>	291
	<b>ANEXO D – Extrato de um poema de paz, por Saadoabdi Amare .....</b>	296

## INTRODUÇÃO

As grandes navegações que marcaram o alvorecer da Idade Moderna no século XV resultaram, entre outras coisas, no início de um longo e novo processo de “(des)integração”, deslocamentos e disputas entre diversas regiões do planeta. Elas inauguraram também a primeira fase do capitalismo que foi nomeada como “capitalismo comercial”, a qual tinha o mercantilismo, a *plantation* e o colonialismo entre algumas de suas principais características. Cabe lembrar que, conforme sugere Achille Mbembe, “os povos de origem africana estavam no centro dessas novas dinâmicas que implicavam incessantes idas e vindas de uma margem a outra do mesmo oceano, dos portos negreiros da África Ocidental e Central aos da América e da Europa” (MBEMBE, 2018b, p. 34-35). Embora africanos tenham ocupado um lugar de protagonismo nas transformações que ocorreram em escala mundial no referido período, é importante observar que esses múltiplos deslocamentos marítimos são explicados pela maioria dos historiadores como efeitos da expansão marítima ‘europeia’, o que revela um discurso que sustenta uma versão de natureza eurocêntrica deste fenômeno. No entanto, Enrique Dussel lembra que essa perspectiva eurocêntrica é uma “[...] organização ideológica e deformante da história; já criou problemas éticos em relação a outras culturas. A filosofia, especialmente a ética, precisa romper com esse horizonte redutor para se abrir ao ‘mundo’, a esfera ‘planetária’”<sup>1,2</sup> (DUSSEL, 2003, p. 4).

É nesse contexto das grandes navegações que o processo da globalização provavelmente surge e revoluciona as relações humanas em todo o mundo. Da mesma forma que esse processo não permanece o mesmo ao longo dos séculos, seus efeitos também se renovam e se atualizam segundo conjunturas específicas. Na segunda metade do século XVIII, a Primeira Revolução Industrial inaugura o início da fase intitulada “capitalismo industrial”. Essa fase marcada pela Primeira e Segunda Revolução Industrial impulsionou mais uma vez deslocamentos e disputas em escala mundial, levando à partilha da África no Congresso de Berlim (1885) e à Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918). Na sequência, ainda no século XX, surge o capitalismo financeiro, período marcado pelas várias formas de imperialismos, governos totalitários, conflitos locais e globais, lutas pela independência e, mais tardiamente, pelo fenômeno nomeado por Milton Santos como “revolução técnico-

---

<sup>1</sup> “[...] ideological and deforming organization of history; it has already created ethical problems with respect to other cultures. Philosophy, especially ethics, needs to break with this reductive horizon in order to open itself to the ‘world’, the ‘planetary’ sphere” (DUSSEL, 2003, p. 4).

<sup>2</sup> Todas as traduções, com exceção das indicadas nas referências, são de minha autoria.

científico-informacional” (SANTOS, 2013), caracterizada pelos avanços no campo da ciência, informática, robótica e das telecomunicações. A globalização influenciou e foi influenciada por todos esses movimentos ao longo da história. Apesar de sua longa trajetória e influência, ou talvez por causa dela, Fredric Jameson entende não ser tarefa fácil a sua conceptualização:

A globalização está fora das disciplinas acadêmicas estabelecidas [...]. Há, portanto, algo ousado e especulativo, desprotegido na abordagem dos estudiosos e teóricos a esse tópico inclassificável, que é a propriedade intelectual de nenhum campo específico, mas que parece se referir à política e à economia de maneiras imediatas, se referindo da mesma forma à cultura e à sociologia, para não falar da informação e da mídia, ou ecologia, ou consumismo e vida cotidiana. A globalização – até mesmo o termo em si tem sido calorosamente contestado – é, portanto, a versão moderna ou pós-moderna do proverbial elefante, descrita por seus observadores cegos de tantas maneiras diversas. No entanto, ainda é possível postular a existência do elefante na ausência de uma única teoria persuasiva e dominante; nem as perguntas cegas são a maneira mais insatisfatória de explorar esse tipo de fenômeno relacional e multinível<sup>3</sup> (JAMESON, 2003, p. xi).

A partir da brevíssima exposição histórica inicial e da citação anterior, acredito ser possível afirmar inicialmente que a globalização é um fenômeno multidimensional e complexo, visto que influencia diversos setores da sociedade, inclusive o cultural, de forma bastante específica e diversificada (SANTOS, 2013, p. 142-143). Admitir a natureza complexa da globalização significa reconhecer que dificilmente esse processo beneficia a todos igualmente e simultaneamente. Talvez por isso, Jameson entenda a globalização como um “espaço de tensão” e antagonismos (JAMESON, 2003, p. xvi). Conforme sugere Antônio Candido, “[...] podemos dizer que os mesmos meios que permitem o progresso podem provocar a degradação da maioria” (CANDIDO, 2011, p. 171).

Tendo em vista a natureza do presente estudo, apoio-me na dimensão cultural da globalização visto que esse aspecto tem sido fundamental para construção e sustentação desse espaço de tensão desde o início da Idade Moderna. É importante observar que essa modernidade inaugurada pelas grandes navegações se consolidou e se expandiu ao longo de séculos, principalmente através da produção e da propagação de uma “falácia reducionista” ou, em outras palavras, por meio da prática de “simplificação da complexidade” (DUSSEL,

---

<sup>3</sup> “*Globalization falls outside the established academic disciplines [...]. There is thus something daring and speculative, unprotected, in the approach of scholars and theorists to this unclassifiable topic, which is the intellectual property of no specific field, yet which seems to concern politics and economics in immediate ways, but just as immediately culture and sociology, not to speak of information and the media, or ecology, or consumerism and daily life. Globalization – even the term itself has been hotly contested – is thus the modern or postmodern version of the proverbial elephant, described by its blind observers in so many diverse ways. Yet one can still posit the existence of the elephant in the absence of a single persuasive and dominant theory; nor are blinded questions the most unsatisfactory way to explore this kind of relational and multilevel phenomenon*” (JAMESON, 2003, p. xi).

2003, p. 13). Das práticas de “simplificação da complexidade” surge, entre outras coisas, o “sujeito racial” cuja construção Mbembe entende como uma “fabulação” inventada a partir de uma “[...] neurose fóbica, obsessiva e, por vezes histérica [...]” (MBEMBE, 2018b, p. 27) com o objetivo de “[...] transformar a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria” (MBEMBE, 2018b, p. 28).

Um dos maiores prejuízos para a questão ética e para a humanidade é o uso de mecanismos da globalização como meios de difusão de discursos hegemônicos disfarçados em grandes narrativas ditas “oficiais” e que tendem a apresentar uma versão parcial e linear dos fatos apagando a história e a memória de populações inteiras. É importante observar que a globalização tem servido como meio para a propagação de discursos dicotômicos e totalizantes desde os seus primórdios. Ao refletir sobre a natureza essencialista dos relatos de viagem escritos por colonos e o processo de produção de “arquétipos discursivos”, Jânderson Albino Coswosk lembra que “a escrita colonialista é revestida de exemplos que detalham as impressões de viagens de colonos europeus pelas Américas e pela África. Esses relatos povoavam o imaginário europeu e dos colonos letrados que viviam nos territórios colonizados” (COSWOSK, 2018, p. 132).

Vale lembrar que, nas cartas que Pero Vaz de Caminha enviava ao rei de Portugal em 1500, os indígenas eram descritos como se fossem uma tábula rasa, sem história, nem crenças e completamente ingênuos. Caminha afirmava: “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença” (CAMINHA, 1500). Na carta de Caminha, observa-se a reprodução de um discurso de cunho essencialista através do meio de comunicação disponível na época. Era a partir desse discurso inventado que colonizadores europeus atuavam no “Novo Mundo” e no continente africano. Além da construção de estereótipos, outro efeito da negação da humanidade do Outro era o apagamento de sua história. Conforme afirma Kwame Anthony Appiah,

O senso comum sobre a África que aparece nos relatos de cientistas e exploradores europeus até o século XIX é o de uma região sem História, onde os seres humanos viviam como sempre tinham vivido. A historiografia europeia era baseada na ideia de que a principal fonte de informação sobre uma civilização está nos arquivos, e foi isso que tornou o passado africano invisível para ela (APPIAH, 2013).

Mais recentemente, nos séculos XIX e XX, esses mesmos discursos de natureza reducionista e enclausuradora serviram para justificar e sustentar a arrogância paternalista do imperialismo (CESAIRE, [1955] 2010). Conforme sugere Albert Memmi,

[...] ele [colonialista/usurpador] se esforça para falsificar a história, faz com que os textos sejam reescritos, apagar as memórias se necessário. Qualquer coisa, para conseguir transformar sua usurpação em legitimidade.

Como? Como é que a usurpação pode tentar passar por legitimidade? Dois procedimentos parecem possíveis: demonstrar os méritos eminentes do usurpador, tão eminentes que pedem uma recompensa como essa [a colonização]; ou insistir nos deméritos do usurpado, tão profundos que só podem suscitar uma desgraça como essa. E esses dois esforços são inseparáveis (MEMMI, 2007, p. 90).

Nesse sentido, com a promessa de “civilizar” a população autóctone, colonizadores europeus fortaleciam diariamente as práticas imperialistas no continente africano. Esse fortalecimento se torna possível principalmente porque, conforme sugere Edward Said, “[...] a retórica do poder gera com muita facilidade, quando exercida num cenário imperial, uma ilusão de benevolência” (SAID, 2017a, p. 18). A problematização dessa propagação da “ilusão de benevolência” e do constante apagamento de histórias “rivais” tem se realizado principalmente através de críticas às mais diversas formas de manifestação cultural. Said (2017a) cita, por exemplo, não só a obra *Nostramo*, de Joseph Conrad, mas também filmes como *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola, e *Salvador*, de Oliver Stone, sobre os quais afirma que

[...] todas essas obras [...] sustentam que a fonte da ação e da vida significativa do mundo se encontra no Ocidente, cujos representantes parecem estar à vontade para impor suas fantasias e filantropias num Terceiro Mundo retardado mental. Nessa visão, as regiões distantes do mundo não possuem vida, história ou cultura dignas de menção, nenhuma independência ou identidade dignas de representação sem o Ocidente. E quando há algo para ser escrito, é, segundo [Joseph] Conrad, indizivelmente corrupto, degenerado, irremediável (SAID, 2017a, p. 21).

Nesse sentido, diariamente somos testemunhas tanto da divulgação de ideias fantasiosas e distorcidas, como das consequências desastrosas para as relações humanas devido à propagação dessas ‘fabulações’ (MBEMBE, 2018b). Acontece que esse tipo de discurso inventado, ao excluir a diversidade e a pluralidade inerente a qualquer grupo de pessoas, se torna o responsável, por exemplo, pelo genocídio do africano negro e do afrodescendente ao redor do mundo. Abdias Nascimento, intelectual afrodescendente brasileiro, entende o genocídio como “[...] o uso de medidas deliberadas e sistemáticas [...], calculadas para o extermínio de um grupo racial, político ou cultural ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo” (*Webster’s Third New International Dictionary of the English*, 1967 apud NASCIMENTO, 2016, p. 15). Entre essas medidas destacam-se a negação de direitos, a desintegração de práticas e instituições que constituem grupos humanos, assim como o impedimento da construção de saberes e discussões que tratem de assuntos de interesse desses grupos. Nesse contexto genocida, Mbembe identifica a prática do

‘alterocídio’, a qual consiste no processo de construir “[...] o outro não como ‘semelhante a si mesmo’, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2018b, p. 27).

Um exemplo das várias formas de genocídio do povo africano e afrodescendente pode ser observado a partir de um relato de Abdias Nascimento sobre um incidente do qual fez parte. Em 1977, o intelectual brasileiro foi convidado a participar de uma conferência pública em Lagos, na Nigéria, a qual seria realizada durante o Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas. Seu trabalho, intitulado “*Racial Democracy*” in *Brazil: Myth or Reality?*, abordava, entre outras questões, a valorização de uma “[...] autêntica expressão da experiência negra [...]” (NASCIMENTO, 2016, p. 30). Entretanto, Nascimento teve seu trabalho rejeitado, sem justificativa aparente. Tal rejeição rendeu na época a solidariedade por parte da imprensa nigeriana que, na tentativa de resolver o que o próprio Nascimento entende como “mistério” (NASCIMENTO, 2016, p. 27), publicou vários artigos divulgando o ocorrido. Nascimento chegou à conclusão de que seu trabalho fora rejeitado por seu forte conteúdo ideológico, o que certamente incomodou as autoridades nigerianas da época. Em Carta Aberta ao Presidente do Comitê do Colóquio, Nascimento afirma que

[...] não vislumbramos uma razão válida que possa justificar a arbitrária exclusão do meu trabalho, exceto se existirem “razões de Estado” ou “razões ocultas”, restringindo a liberdade de criação acadêmica bem como a pesquisa e a discussão, o que, em caso afirmativo, constituiria inadmissível censura se chocando frontalmente com os objetivos básicos deste colóquio (NASCIMENTO, 2016, p. 31).

É importante lembrar que a Nigéria, país localizado na África Ocidental, foi colonizado pelos ingleses por pelo menos mais da metade do século XX e que muitas formas de governo e políticas públicas que surgiram logo após a independência de países africanos foram inspiradas nas práticas e instituições coloniais. Segundo o queniano Ngugi wa Thiong’o, “não há nenhuma região, nem cultura, nem nação hoje que não tenha sido afetada pelo colonialismo e suas questões. De fato, a modernidade pode ser considerada um produto do colonialismo<sup>4</sup>” (THIONG’O, 2009, p. xi). Assim, o que se observa no incidente que aconteceu com Nascimento é perpetuação da tentativa de calar a voz do povo africano e afrodescendente principalmente quando o assunto é representatividade. Nascimento, entretanto, não se calou e resistiu bravamente ao tratar o ocorrido como uma questão que

---

<sup>4</sup> “*There is no region, no culture, no nation today that has not been affected by colonialism and its aftermath. Indeed, modernity can be considered a product of colonialism*” (THIONG’O, 2009, p. xi).



merecia a participação e discussão de toda a sociedade. Sua atitude foi de encontro à tentativa das autoridades nigerianas de apagar a experiência de opressão e exclusão do povo afrodescendente e africano. A narrativa deste incidente encontra-se em seu livro *O genocídio do negro brasileiro* (2016) em *Prólogo: A história de uma rejeição*.

Conforme já observado, incidentes como o caso relatado por Nascimento pode causar grandes prejuízos para a humanidade. A negação da voz e da existência de determinados grupos humanos e suas especificidades tem uma relação direta com o aumento da intolerância e dos conflitos étnicos. O preconceito, as perseguições e os conflitos de toda sorte levam às forçadas migrações de famílias inteiras em todo o mundo. No século passado, a população judaica europeia foi levada ao exílio pelo extremismo da Alemanha nazista. As populações indígenas da América Latina também foram exterminadas por governos que colocavam em prática políticas genocidas ao longo da história. No continente Africano, o Chifre da África até hoje sofre as consequências de políticas externas e internas que desprezam as diferenças locais. Assim, é inegável que os efeitos da globalização sejam contraditórios e desiguais (MBEMBE, 2018b, p. 47).

No entanto, a despeito de qualquer tentativa de imposição de uma lógica da homogeneidade, devido à natureza complexa dessa nova condição global, a contemporaneidade é diariamente marcada por relações múltiplas de natureza paradoxal. De fato, conforme sugere Stuart Hall, “juntamente com as tendências homogeneizantes da globalização, existe a ‘proliferação subalterna da diferença’” que se manifesta de forma fluida e sistemática (HALL, 2003a, p. 60). Nesse sentido, a heterogeneidade, o pluralismo e a diversidade encontraram um terreno fértil na pós-modernidade. É a partir desse contexto que Eduardo de Assis Duarte afirma que “cabe então verificar em meio à multiplicidade da expressão contemporânea, iniciativas oriundas de segmentos marginalizados, em que o sentimento de comunidade se sobrepõe ao de nacionalidade” (DUARTE, 2013, p. 102).

A proposta de Duarte no sentido de estabelecer uma nova orientação para as investigações sobre o afrodescendente vai ao encontro do pensamento do filósofo, político e acadêmico beninense Paulin J. Hountondji sobre o conhecimento de África e de africanos. Ao lançar um olhar crítico para os Estudos Africanos, Hountondji (2008) observa a tendência de uma tradição intelectual de produzir conhecimento sobre o continente a partir de epistemologias e metodologias não-africanas, o que resulta na reprodução de um conhecimento inventado e controlado pelo Ocidente e em um distanciamento da possibilidade de contribuir para as responder às questões locais e atender as necessidades de povos

africanos historicamente marginalizados. Nesse sentido, Hountondji alerta para a necessidade de uma descolonização epistêmica a qual consistiria em

[...] um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimentos de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo nesse sentido seria talvez formular “problemáticas originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana (HOUNTONDI, 2008, p. 165).

Partindo das mesmas preocupações que Duarte e Hountondji, em *History - histories - stories*, Edouard Glissant (1999) destaca os males que a alegada “história oficial” causou à consciência coletiva do povo caribenho, ao distorcer os fatos em favor da política imperialista do governo francês. Em contrapartida, Glissant (1999, p. 63) sugere que a criatividade seria vital no processo de preencher as lacunas deixadas por uma versão imposta. Nesse sentido, o escritor caribenho teria o dever de explorar as memórias que, embora tivessem sido “roubadas”, inevitavelmente permeavam as práticas cotidianas, mesmo que de forma fragmentada. Em consonância com esse pensamento, o sociólogo Octavio Ianni se apoiava também na produção artística para estudar o contexto social brasileiro. Segundo Ianni,

[...] a nação é real e imaginária. Localiza-se na história do pensamento. Está no imaginário de uns e outros: políticos e escritores, trabalhadores do campo e da cidade, brancos, negros, índios e imigrantes, cientistas sociais, filósofos e artistas. E seria muito outra, se não se recriasse de quando e quando, na interpretação, fantasia, imaginação. [...]  
A questão nacional [...] ressoa, inclusive, nas produções artísticas. [...] Está no ensaio e na monografia, no romance e na poesia (IANNI, 2004, p. 8-9).

Appiah (2013) sugere inclusive que a literatura africana contemporânea tem contribuído para desconstruir a forma estereotipada que o Ocidente vê a África hoje. Dessa forma, a produção artística se destaca, então, não só pelo seu valor estético, mas também pelo seu valor social. Ao refletir sobre diferentes processos de colonização das Américas, Maria Aparecida de Andrade Salgueiro sugere que tanto o pesquisador da área dos Estudos Culturais quanto da literatura comparada deve estar atento às “[...] marcas bastante diversas [...]” deixadas pela história e, sobretudo, pelos “diferentes colonizadores” (SALGUEIRO, 2011, p. 92). Assim como Ianni e Salgueiro, Wole Soyinka lança um olhar para além do valor estético da escrita ficcional ao pensar a função principal da literatura:

A principal função da literatura é capturar e expandir a realidade. [...] A literatura deriva, reflete e reflete sobre – a vida. Ela projeta sua visão aprimorada do potencial da vida, suas possibilidades, narra seus triunfos e fracassos. Suas contribuições incluem o empoderamento dos oprimidos e a subjugação do poder. [...] Há apenas uma ideologia literária universal que responde às crueldades humanas, aos excessos de poder, às intolerâncias, às desigualdades sociais e às alienações: a Literatura<sup>5</sup> (SOYINKA, 2014, Edição Kindle).

Diante do tamanho valor social da escrita ficcional, a Professora Titular do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Rita Terezinha Schmidt, em consonância com o pensamento de Gayatri Spivak (2003; 2012) e Martha Nussbaum (2010) sugere que é importante não só o ensino de literatura, mas também as práticas comparatistas principalmente “[...] em tempos de globalização que, na visão das autoras [Gayatri Spivak e Martha Nussbaum], estaria colocando em risco a democracia” (SCHMIDT, 2013, p. 297).

Para ilustrar a importância de estudos [e pensamentos] transdisciplinares e comparatistas na contramão da crise democrática e dos vários sistemas de opressão, cito uma situação vivenciada pelo recém-falecido professor visitante de estudos africanos e afroamericanos e literatura comparada da Universidade de Harvard, o nigeriano Francis Abiola Irele. Quando era graduando na década de 50 na Nigéria, Irele fora convidado para participar de uma ópera que seria encenada como parte de uma grande celebração, um evento que acontecia no campus anualmente. Para fazer parte da celebração do evento, foi escolhida a ópera *A flauta mágica*, de Mozart. Os fatores determinantes para a escolha dessa ópera baseavam-se no fato de que a Nigéria ainda era colônia da Inglaterra na época e a soprano principal era esposa de um oficial inglês. Acontece que o papel indicado para o então estudante seria o do Monostatos, um personagem descrito na ópera como negro, de personalidade vil, solitário, marginalizado, incapaz de ser confiado e amado.

Ao refletir sobre esse evento posteriormente, a partir de sua formação acadêmica e enquanto professor de literatura africana e comparada, Irele constatou que algumas obras têm o poder de reforçar estereótipos e criticou o fato de a educação colonial se dar a partir de textos e imagens, que desvalorizam o ser negro. O professor afirma que “isso [o incidente em questão] dessa forma ilustra o insidioso e às vezes terrível poder de certas obras de arte de obscurecer com sua grandiosidade as zonas morais que elas produzem<sup>6</sup>” (IRELE, viii, p.

<sup>5</sup> “*The primary function of literature is to capture and expand reality. [...] Literature derives from, reflects and reflects upon – Life. It projects its enhanced vision of Life’s potential, its possibilities, narrates its triumphs and failures. Its offerings include empowerment of the oppressed and the subjugation of power. [...] There is only one universal literary ideology that answers human cruelties, the excesses of power, bigotries, social inequalities and alienations: Literature*” (SOYINKA, 2014, Edição Kindle).

<sup>6</sup> “*It thus illustrates the insidious and sometimes terrifying power of certain works of art to obscure with their very brilliance the moral zones they impinge upon*” (IRELE, viii, p. 2001).

2001) e que no caso da obra de Mozart a percepção do que ele avalia como “aspectos menos atraentes” só é possível através da reflexão. Assim, nesse processo de se pensar sobre os múltiplos sentidos produzidos através das mais variadas formas discursivas, os estudos comparatistas podem contribuir “[...] para a construção de uma civilidade democrática planetária” (SCHMIDT, 2013, p. 297) ao suscitar o pensamento crítico, a empatia e a imaginação criativa sobre o/ no indivíduo.

Conforme já sugerido, os estudos comparatistas e transdisciplinares contribuem de forma inovadora não só para as relações humanas, mas também para a construção de saberes sobre a escrita ficcional. Essa abordagem aplicada aos estudos literários pode suscitar a percepção e compreensão de novos conteúdos e formas de expressão. Segundo Schmidt, tudo se iniciou no século XIX quando “[...] a literatura comparada começou inovando precisamente quando se propôs a pensar uma literatura nacional para além de suas fronteiras linguístico-estéticas, geográficas e políticas, [...] por colocar em destaque a rede de múltiplas relações constitutivas do literário” (SCHMIDT, 2013, p. 307).

Uma outra inovação ocorreu no século XX, com o surgimento de várias correntes teóricas, principalmente no campo das Humanidades. De fato, as novas teorias críticas pós-coloniais que surgiram principalmente a partir da década de 70, causaram uma grande revolução cultural ao lançarem um olhar para os sujeitos e discursos historicamente excluídos e/ou negados. Essa mudança de paradigma tem contribuído para surgimento de novas epistemologias e para a homologação das diferentes formas de expressão. No campo literário, destaca-se a inclusão das literaturas periféricas ou historicamente subalternizadas como objeto de estudos comparatistas e o crescimento de produção de textos das populações não inscritas no cânone. Entre esses textos, encontra-se não só corpus literário afro-descendente, mas também africano que, conforme sugere Julia Almeida, se caracterizam por falar “[...] a partir de um lugar de exclusão dos benefícios do nacional [...]” (ALMEIDA, 2013, p. 555) e, eu acrescentaria, global.

No entanto, conforme informa o relatório *Bernheimer* escrito para Associação Americana de Literatura Comparada em 1993, a inclusão de um corpus literário não-canônico nos programas disciplinares e a consolidação dos estudos em literatura comparada nos meios acadêmicos até aquele ano – e acredito ser possível afirmar que até os dias atuais (NUSSBAUM, 2010; SCHMIDT, 2013; SPIVAK, 2003, 2012) – sofreram – e sofrem – grande resistência, principalmente por parte daqueles que priorizaram os estudos clássicos de literatura. Segundo o relatório, muitos acadêmicos entendem a tradução, o crescimento de

programas interdisciplinares e os próprios métodos transgressores que proliferaram com os estudos comparatistas como uma ameaça para a disciplina. Ao mesmo tempo que o relatório expõe essas questões, ele também “[...] revela o impacto do debate sobre as ‘políticas do multiculturalismo’ e a revisão do cânone dominante, fazendo eco do reconhecimento das reivindicações dos grupos marginalizados” (KANDJIMBO, 2016, p. 11).

De fato, a despeito da negação à inovação por parte daqueles que sustentam uma visão mais tradicional dos estudos literários, há uma diversidade representada pelas vozes que não se deixam calar jamais. Essas vozes permeiam nossas vidas cotidianas e os mais variados gêneros discursivos. Consequentemente, o século XXI herdou do século XX práticas de resistência, abordagens e metodologias inovadoras e uma forma de escrita literária que atualmente se entende como decolonial. Assim, muitos indivíduos historicamente translocados, seja culturalmente ou geograficamente, hoje têm a possibilidade de serem agentes e sujeitos de suas próprias histórias e preencherem as lacunas deixadas pelos discursos hegemônicos ao longo de várias gerações. Nesse sentido, é importante lançar um olhar para como essas narrativas ou, conforme sugere Paul Gilroy em *O Atlântico Negro*, “culturas dissidentes” “[...] têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas” (GILROY, 2017, p. 16).

Na esteira das escritas periféricas surgem Ngugi wa Thiong’o e, mais recentemente, Nadifa Mohamed, ambos filhos da diáspora africana. Os avanços tecnológicos e o crescente fluxo informação não são os únicos fatores que têm suscitado grandes deslocamentos territoriais nas sociedades contemporâneas. As mais variadas formas de violência contra a população local, por exemplo, nunca deixaram de ser fortes motivadores de processos migratórios em todo mundo. Nesse sentido, na década de 80, a escritora Nadifa Mohamed foi forçada a residir permanentemente em Londres diante de conflitos locais em sua terra natal Hargeisa, na Somália. É a partir desse *locus* que Mohamed, inspirada pela vivência de seu pai e de sua mãe em terras somalis e pelo testemunho de muitas mulheres de origem somali, escreve duas obras ficcionais *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, as quais foram estudadas na presente tese.

Assim como Mohamed, Thiong’o também foi forçado a deixar sua terra natal. Ao ter a sua vida diretamente ameaçada devido ao seu engajamento político com as questões locais e à natureza transgressora de suas obras ficcionais e não-ficcionais, o queniano passou a viver exilado na fase adulta. Sua escrita na diáspora é profícua, inclusive até os dias atuais. A obra

analisada na presente tese, *A Grain of Wheat*, foi escrita enquanto estudava na Universidade de Leeds, na Inglaterra. Trata-se de uma obra inspirada não só pela memória social local, mas também pela sua própria vivência em um Quênia que resistia ao domínio colonial inglês.

A escolha por *A Grain of Wheat*, publicada pela primeira vez em 1967 entre tantas outras obras, tem a ver com sua temática, o tempo histórico da narrativa e o recente lançamento, em 2015, no Brasil da sua versão traduzida para o português pela editora Alfaguara. Sua recente publicação no Brasil sugere a importância de continuarmos a refletir criticamente sobre as temáticas que permeiam a referida obra, principalmente porque, conforme afirma Thiong'o, a modernidade é o resultado das práticas coloniais progressas. Além disso, as novas epistemologias que surgiram com as teorias pós-coloniais – e mais recentemente decoloniais – podem contribuir para a produção de novos olhares e novos saberes não só sobre *A Grain of Wheat*, mas também sobre as demais narrativas estudadas na presente tese: *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed.

As obras escolhidas para o presente estudo têm em comum o fato de narrarem, mesmo que de forma criativa, através da imaginação, o que ocorre na vida de muitas crianças, mulheres e homens africanos antes de serem levados a buscar por asilo em outros países. Além disso, essas obras se destacam por trazerem escritores negros, ambos nascidos na África Oriental, que se apropriam de estratégias narrativas diversas, as quais foram estudadas em capítulos posteriores, para apresentar o negro africano como sujeitos e protagonistas de suas próprias histórias. Trata-se da narrativa de experiências de africanos deslocados que ocupam o espaço entre-lugar do imaginário coletivo ao mesmo tempo em que se encontram em busca da construção e o entendimento de suas identidades. As obras de Mohamed e Thiong'o se constituem como uma literatura que nega e se separa do discurso do colonizador através da desconstrução deste. Assim, a escrita de Mohamed e Thiong'o é a manifestação de um imaginário que entra em ação reconstituindo histórias locais, (re)construindo vivências e transformando tradições através da literatura.

Essas “formas africanas de auto-inscrição” (MBEMBE, 2001a) estudadas na presente tese se realizam como um fazer indisciplinado que vai de encontro às formas eurocêntricas de escrever sobre as “Áfricas” e sobre as experiências coloniais e pós-coloniais africanas. Através das obras de Mohamed e Thiong'o, o imaginário desses escritores entra em ação conectando fragmentos, reconstruindo vivências e resistindo aos discursos homogeneizadores. Essa desconstrução transgressora de imaginários estereotipados e cristalizados sobre o ser negro africano demanda uma metodologia própria que subverta o *status quo* e ratifique

questões inerentes à diversidade. Em *Theory of African Literature: Implications for Practical Criticism*, Chidi Amuta (2017) destaca a importância e a necessidade de um estudo da literatura africana que leve em conta os processos socio-históricos tendo em vista a sua influência direta na imaginação africana. Em consonância com o pensamento de Amuta, o presente estudo expõe brevemente o contexto histórico e social no *Capítulo 2*.

Além disso, a perspectiva comparativista é também um dos caminhos fundamentais seguido nesta pesquisa, principalmente devido a sua contribuição no processo de reconhecimento e valorização das diferenças e desconstrução do discurso hegemônico e homogeneizador, conforme sugerem Maria Aparecida Andrade Salgueiro (2004; 2007; 2015) e Rita Terezinha Schmidt (2013). Nesse sentido, a partir de diálogos transdisciplinares, o presente estudo apresenta a análise do processo literário de tessitura dos fragmentos e questões relacionadas à memória, violência, identidade e resistência em *Black Mamba Boy* (2010a) e *The Orchard of Lost Souls* (2014c), de Nadifa Mohamed e *A Grain of Wheat* ([1967] 2012a), de Ngugi wa Thiong’o, assim como os testemunhos das mulheres somalis que inspiraram a escrita de Mohamed e que fazem parte da antologia editada por Judy el Bushra e Judith Gardner intitulada *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004).

Tendo em vista o protagonismo de vozes somalis e quenianas nas referidas obras, as perguntas iniciais de pesquisas foram: Quais memórias estão representadas nas narrativas e de que forma? / Quais as estratégias narrativas empregadas nas referidas obras no processo de tradução transcultural? / Como a diversidade africana está representada nas obras e o que as múltiplas vozes representadas vociferam em tempos de ‘inversão’ ou ‘saída da democracia’? (MBEMBE, 2017, p. 21) / O que a imaginação de Thiong’o, Mohamed e os testemunhos nos revelam sobre as identidades afroidentificadas representadas? No decorrer do presente estudo, essas perguntas se desdobraram em outras questões as quais foram apresentadas e/ou discutidas ao longo do texto.

Quanto ao termo “resistência” empregado no título da tese, é preciso esclarecer que seu uso se refere não só à representação das lutas e das várias formas de sobrevivência que ocorreram durante os períodos colonial e pós-colonial que servem de pano de fundo nas obras estudadas. Conforme sugerem Michela Rosa Di Candia e Tereza Marques de Oliveira Lima, “a resistência se dá no momento em que o sujeito, mesmo influenciado pela cultura do outro, é capaz de sustentar seus pilares norteadores, evitando assim, o apagamento da cultura de origem e a decorrente assimilação da cultura do opressor (DI CANDIA; LIMA, 2011, p. 8).

Em consonância com este pensamento, os autores estudados fazem uso das mais diferentes estratégias em suas escritas, consolidando um projeto legítimo de preservação da memória e identidade cultural africana, conforme será observado posteriormente. Nesse sentido, o termo em questão se refere não só às temáticas encenadas nas obras, mas também às estratégias narrativas empregadas nas escritas ficcionais de Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong'o.

O *Capítulo 1* intitulado *A imaginação africana: pós-colonialismo, identidade, memória e resistência* apresenta uma breve reflexão sobre as práticas coloniais, além de discorrer a respeito da literatura da/sobre a África, assim como expor as questões pós-coloniais a fim de mapear o período histórico e literário em que essas obras foram escritas e contextualizar as temáticas pertinentes. O referido Capítulo apresenta não só uma discussão acerca da colonialidade e da pós-colonialidade, mas também sobre as questões que entrelaçam e interseccionam as obras estudadas na presente tese, como a questão da língua inglesa enquanto mediadora da diversidade africana, identidade, memória, entre outras especificidades. Os assuntos abordados no referido capítulo serão discutidos à luz de Abiola Irele (2001), Ngugi wa Thiong'o (1994a, 2009), Stuart Hall (2014, 2015), Simon Gikandi (2007), Frantz Fanon ([1952] 2008), Achille Mbembe (2001a, 2017a, 2018b), entre outros.

Em seguida, o *Capítulo 2* que se apresenta sob o título *Muitas Áfricas, muitas vozes: Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong'o e a demarcação da diversidade africana* apresenta, em um primeiro momento, informações gerais sobre os contextos históricos os quais as obras estudadas na presente tese fazem referência direta ou indireta. Nesse sentido, o referido capítulo abordará brevemente os conflitos coloniais e pós-coloniais no Chifre da África, mais especificamente na Somália e no Quênia, na tentativa de lançar um olhar para questões locais em períodos específicos e minimizar a possibilidade de reprodução de narrativas estereotipadas. Posteriormente, a seção 2.2 expõe uma reflexão sobre a conceptualização do processo de 'traduções transculturais', visando situar a sua importância no presente estudo. Na sequência, destacam-se as vidas e obras de Nadifa Mohamed e de Ngugi wa Thiong'o. O estudo das questões que permeiam o referido capítulo se baseia nas discussões presentes em *História Geral da África VII e VIII*, Ioan Myrddin Lewis (2002), Maina wa Kinyatti (2010), Tabitha Kanogo (2016), Ynaê Lopes dos Santos (2017), Homi Bhabha (2014), Stuart Hall (2003b), Maria Aparecida de Andrade Salgueiro (2005), entre outros.

O *Capítulo 3* foca em analisar as obras *Black Mamba Boy* e *A Grain of Wheat*. Foram estudadas as estratégias narrativas utilizadas nas respectivas obras e as temáticas pertinentes. Na tentativa de exercitar a busca por novas epistemologias e metodologias, a análise foi



realizada a partir de conhecimentos dos mais diversos campos das Humanidades. As questões sobre violência serão analisadas a partir de Frantz Fanon ([1952] 2008, [1961] 2013), Achille Mbembe (2001a, 2001b, 2018b), Ngũgĩ wa Thiong’o (2009), entre outros. E, finalmente, no *Capítulo 4*, procura-se analisar não só as estratégias narrativas e representação da violência pós-colonial, mas também os espaços e lugares que as personagens somalis ocupam e pelos quais transitam nas obras.

Tendo em vista o referido contexto feminino representado, é importante lembrar que, ao contrário de *Black Mamba Boy*, *The Orchard of Lost Souls* se destaca por ser uma narrativa que se desenvolve principalmente a partir de um recorte da trajetória de três mulheres. O *Capítulo 4* também apresenta uma análise de uma coletânea de testemunhos de mulheres somalis, a qual serviu de inspiração para Nadifa Mohamed. Essa coletânea foi organizada por Judy El Bushra e Judith Gardner e se intitula *Somalia, The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004). As questões sobre gênero, espaço e lugar serão analisadas inicialmente com base nas seguintes teóricas: Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2001), Judith Butler (2006, 2018), Linda McDowell (1999), Dahabo Farah Hassan *et. al.* (1997), entre outros.

Segundo Simon Gikandi, a literatura africana tem servido como um importante elemento quando se deseja produzir e reavaliar conhecimentos sobre África nas mais diversas áreas de conhecimento. Gikandi afirma que

[...] nossa compreensão dos povos e culturas do continente [africano] está sendo reavaliada [...]. A literatura africana tornou-se um ingrediente importante da bolsa [de estudos] e do ensino sobre a África. [A literatura africana] não só é um assunto importante em escolas e universidades na própria África, mas também é um componente integral da bolsa dedicada à literatura pós-colonial ou do Terceiro Mundo. Além disso, a literatura africana é usada regularmente em cursos de ciências sociais, em temas que vão desde a história e a sociologia ao meio ambiente e à saúde pública<sup>7</sup> (GIKANDI, 2007, p. viii-ix).

Nesse sentido, a presente tese, ao dialogar os diversos campos das ciências humanas com as obras aqui estudadas, objetiva contribuir com o projeto de reavaliação e ressignificação de conhecimentos sobre/da África e com a valorização da diversidade africana na contemporaneidade.

---

<sup>7</sup> “[...] our understanding of the continent’s peoples and cultures is being reevaluated [...]. African literature has become an important ingredient of scholarship and teaching about Africa. Not only is it a major subject in schools and universities in Africa itself, but it is also an integral component of the scholarship devoted to postcolonial or Third World literature. In addition, African literature is used regularly in social-science courses, in subjects ranging from history and sociology to the environment and public health” (GIKANDI, 2007, p. viii-ix).

## 1 A IMAGINAÇÃO AFRICANA: PÓS-COLONIALISMO, IDENTIDADE, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

Mas desde já podemos concluir que o escritor decidiu desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, sua inteira responsabilidade.

*Jean-Paul Sartre*

A diversidade do continente africano não se restringe apenas à sua formação territorial. Ela se apresenta também através da sua história; dos diferentes povos que nele habitam; dos intensos deslocamentos inter-regionais, transnacionais e transcontinentais desses povos; e das várias formas de manifestação cultural que se atualizam constantemente na atualidade, sobretudo por meio de uma globalização desenfreada. De fato, o fenômeno da globalização na contemporaneidade não pode ser desprezado, principalmente diante da influência e da relação direta de seus múltiplos efeitos com os imperialismos dos séculos XIX e XX e com a pós-colonialidade. Embora os estudos da globalização e os estudos pós-coloniais nem sempre sejam consonantes, cabe destacar alguns pontos de interseção que interessam ao presente estudo.

Revathi Krishnaswamy sugere que há pelo menos quatro questões centrais a ambos os campos da globalização e dos estudos pós-coloniais: a “modernidade”, a “mobilidade”, o “imperialismo” e a “resistência” (KRISHNASWAMY, 2008, p. 5). Pensar sobre tais questões à luz dos estudos pós-coloniais, mas sem desprezar os pontos de contato com a globalização, pode contribuir para um melhor entendimento das transformações as quais muitas sociedades foram submetidas, principalmente a partir das fases do capitalismo industrial e financeiro. A compreensão dessas questões contribui também para o estudo das narrativas ficcionais e da vida dos autores que são elementos de análise na presente tese. Além disso, é nesse contexto de transformações que a oralidade, por exemplo, que por tanto tempo predominou em boa parte do continente africano como meio de transmitir conhecimentos, passou a dividir espaço, principalmente a partir da segunda metade do século XX, com uma forma escrita específica de narrar os acontecimentos (IRELE, 2001).

Essa escrita, seja em línguas locais, seja em línguas europeias, assim como a identidade africana, está em permanente (re)construção e se atualiza diariamente sob influência dos mais diversos aspectos da globalização. É importante destacar, contudo, que essa escrita também parte de uma rede de experiências e conhecimentos localizados e específicos. Por isso, descrevê-la somente por meio de conceitos canonizados, pré-estabelecidos e eurocêntricos pode levar a um entendimento equivocado de sua natureza. Em consonância com este pensamento, o presente capítulo objetiva expor ideias e discussões de teóricos oriundos dos mais diversos campos das Humanidades, principalmente aqueles engajados na busca de uma perspectiva crítica e não-essencialista do conhecimento.

Nesse sentido, espera-se que através dos diferentes olhares desses teóricos, seja possível compreender como se deu o surgimento e o estabelecimento de uma escrita que vocifera memória(s) silenciadas e sua importância na contemporaneidade. Essa escrita se caracteriza por sua natureza crítica e transgressora, além de ser comprometida com questões e sujeitos historicamente marginalizados. A discussão proposta no presente capítulo é fundamental para entender a importância das obras aqui estudadas e o *locus* de enunciação de seus autores.

### 1.1 O colonizador europeu na África: renomeando, espoliando e desmembrando

Segundo Appadurai ([1996] 2010) “historiadores e sociólogos, em particular os que se interessam pelos processos translocais [...] e pelos sistemas mundiais associados ao capitalismo, sempre souberam que o mundo tem sido um conglomerado de interações em larga escala há muito séculos<sup>8</sup>” (APPADURAI, [1996] 2010, p. 27). De fato, com o advento das grandes navegações no século XV e XVI, os colonizadores europeus obtiveram meios materiais para intensificar deslocamentos transcontinentais e estabelecer metas para alcançar um objetivo em comum: a acumulação de poder e de riqueza. Assim, com o passar dos anos, disputas territoriais se sofisticavam, novas tecnologias e novas estratégias eram implementadas, mas a motivação era sempre a mesma: um desejo exacerbado pelo aumento de riqueza e poder. Para alcançar esse objetivo, um projeto de expansão territorial foi

---

<sup>8</sup> “Historians and sociologists especially those concerned with translocal processes [...] and the world systems associated with capitalism, [...] have long been aware that the world has been a congeries of large-scale interactions for many centuries” (APPADURAI, [1996] 2010, p. 27).

progressivamente posto em prática e consolidado ao longo de séculos. Eram necessárias fontes de matérias-primas, acumulação do capital, mão-de-obra barata e um mercado consumidor o que, segundo Nicola Chalton e Meredith MacArdle, “[...] levou muitas nações comerciais a assumirem o controle de outros países, sob forma de colônias” (CHALTON; MacARDLE, 2016, p. 15).

No entanto, conforme já sugerido anteriormente, o projeto de expansão territorial por si só não se sustentaria sem a construção e o estabelecimento de uma retórica moderna sobre o Outro. Assim, o surgimento de um discurso arrogante e eurocêntrico o qual Achille Mbembe se refere como “delírio” resultou na invenção de uma biblioteca colonial que relaciona diretamente e historicamente a selvageria e a barbárie a questões de “cor de pele” e “raça”. A propagação dessas noções criadas de forma arbitrária foram fundamentais para justificar massacres e todas as formas de exploração ao redor do mundo, principalmente no continente africano.

Portanto, embasado e justificado por noções delirantes de “civilização” de um lado e por necessidades de natureza capitalista – acumulação de capital, mão de obra barata, etc. – de outro, o final do século XIX foi marcado por uma corrida para explorar e retalhar a África, fato que ficou historicamente conhecida como “Partilha da África” (MEREDITH, 2017, p. 395). Nesse sentido, a referida partilha levou à imposição arbitrária de novas fronteiras territoriais no continente. Essa política imperialista resultou na transfiguração do velho mundo, na sobreposição de territórios e o (re)entrelaçamento de histórias. Além da ambição desenfreada dos colonizadores europeus, outra questão que permanecia a mesma ao longo dos séculos era o uso da violência como forma de controle.

Conforme sugere Ngugi wa Thiong’o (2009), a matança gratuita e as várias formas de decapitação são exemplos da prática do poder, de um “ato colonial”. Trata-se muitas vezes de um ato simbólico que tem como objetivo “[...] produzir mentes dóceis” (THIONG’O, 2009, p. 4). Tendo em vista as questões levantadas no presente parágrafo, esta seção objetiva refletir brevemente sobre como ocorre o que Thiong’o (2009) nomeia como “*dismembering practices*” e seus efeitos. Tais práticas têm a ver com as várias estratégias utilizadas pelos colonizadores no processo de subalternização, subjugação e aniquilação do Outro. Refletir sobre as práticas coloniais poderá contribuir para um entendimento mais profundo sobre o surgimento de um período e teorias denominadas “pós-coloniais” e sobre a necessidade de valorização de memórias historicamente silenciadas.

As práticas coloniais do final do século XIX, mais especificamente, e que adentraram o século XX fazem parte de uma política imperialista de expansão e de domínio territorial, cultural e econômico de uma nação sobre outra. Assim, conforme já sugerido, muitos europeus que se colocaram na posição de “conquistadores”, atravessaram fronteiras territoriais e marítimas com o intuito de expandir seus impérios e aumentar seu poder político e econômico. É importante lembrar que as engrenagens desse processo expansionista eram alimentadas por uma perspectiva eurocêntrica que sustentava uma visão homogeneizada da população local e da área a ser conquistada. Conforme afirma Thiong’o sobre a colonização europeia na África especificamente,

Quando a Europa contemplava a África através do prisma de seu desejo burguês de conquistar e dominar, não via senão terras desabitadas. Uma justificativa comum para o assentamento europeu no Quênia, no Zimbábwe e na África do Sul era que a terra estava vazia de seres humanos. Onde era habitado, era por hordas de selvagens virtualmente indistinguíveis da natureza [...]. A memória burguesa da África remove todos os traços de impressões humanas na terra [...] <sup>9</sup> (THIONG’O 2009, p. 22).

Era esse olhar estereotipado lançado sobre o continente, alimentado por uma ganância desenfreada por mais poder, que justificava, no entendimento do colonizador europeu, a implementação de políticas coloniais como as “*dismembering practices*”. O termo “*dismembering*” é usado por Thiong’o de forma híbrida, aproveitando seus múltiplos significados. Ora o termo se refere à prática colonial de esquartejamento de membros do corpo, ora o termo é utilizado no sentido oposto a “*re-membering*”. Os dois sentidos na realidade se sobrepõem, visto que a decapitação, por exemplo, pode ser entendida como a materialização da tentativa de apagamento da memória do indivíduo colonizado. Foi pelo menos dessa forma que Thiong’o compreendeu a morte de dois líderes da resistência anti-colonial, o queniano Waiyaki wa Hinga e o rei Hintsá do reino AmaXhosa. Sobre as mortes desses líderes africanos, Thiong’o comenta que

[...] o destino de Hintsá e Waiyaki também simboliza um desmembramento ainda mais profundo: o da memória do sujeito colonial [desmembrado] de seu corpo individual e coletivo. A cabeça que carrega a memória é cortada do corpo e, em

---

<sup>9</sup> “*When Europe contemplated Africa through the prism of its bourgeois desire to conquer and dominate, it saw nothing but inhabited lands. A uniform rationale for European settlement in Kenya, Zimbabwe, and South Africa was that the land was empty of human beings. Where inhabited, it was by hordes of savages virtually indistinguishable from nature [...]*” (THIONG’O, 2009, p. 22).

seguida, armazenada no Museu Britânico ou enterrada de cabeça para baixo<sup>10</sup>, (THIONG’O, 2009, p. 6).

Além da fragmentação do corpo, outra prática de *dismembering* muito comum entre os colonizadores europeus na África é a tentativa de separação do africano de sua terra. Embora essa prática tenha existido mais intensamente durante a *Plantation*, ela prevalece das mais diversas formas até os dias atuais. Na prática, o que acontece é que não só a terra, mas qualquer outro bem móvel ou imóvel são simplesmente retirados de seus proprietários, na maioria das vezes sem direito a qualquer forma de indenização. No caso da terra, além de perdê-la, muitas vezes os destituídos colonizados ainda são obrigados a trabalhar nela para suprir a necessidade do colonizador.

Uma terceira forma de “*dismembering*” é aquela que se opõe a “*re-membering*”. Trata-se do apagamento da memória do colonizado. Uma das primeiras estratégias realizadas nesse processo é quando, ao ocupar o território alheio, o colonizador renomeia bairros, estados, ruas, etc, a partir da sua língua e cultura. Consequentemente,

A paisagem africana é coberta com a memória europeia do lugar. Nomes como *Port Elizabeth, King Williamstown, Queenstown* e *Grahamstown* cobrem a paisagem pela qual Hintsa morreu protegendo da ocupação estrangeira. [...] O Lago da África Oriental, principal fonte do Rio Nilo e, portanto, a base de uma das principais civilizações do mundo, é nomeado *Victoria*. Mas todos esses lugares tinham nomes antes – nomes que apontaram para outras memórias, memórias antigas<sup>11</sup> (THIONG’O, 2009, p. 8).

Nesse sentido, ocorre uma sobreposição da memória europeia e uma tentativa de apagamento da memória autóctone, o que pode resultar em um esquecimento compulsório a longo prazo. Assim como Thiong’o, atento às estratégias do colonizador, Mbembe também denuncia através de um ensaio intitulado *Fragmento de memória*, escrito em primeira pessoa, a dinâmica colonial e as práticas de apagamento em sua terra natal:

Julho. Nasci afortunadamente num dia de julho, já o mês se aproximava do fim, numa região africana à qual foi atribuída, tardiamente, o nome de ‘Camarões’, em homenagem à admiração que se apoderou dos navegadores portugueses do século XV quando, ao subirem o rio nas cercanias de Douala, se depararam com a presença de uma multiplicidade de crustáceos e baptizaram o local de ‘Rio dos Camarões’.

<sup>10</sup> “[...] *the fate of Hintsa and Waiyaki also symbolize an even farther-reaching dismemberment: that of the colonial subject’s memory from his individual and collective body. The head that carried memory is cut off from the body and then either stored in the British Museum or buried upside down*” (THIONG’O, 2009, p. 6).

<sup>11</sup> “*The African landscape is blanketed with European memory of place. Names like Port Elisabeth, King Williamstown, Queenstown, and Grahamstown cover the landscape that Hintsa died protecting from foreign occupation. [...] Lake East Africa, the main source of the River Nile and hence the base of one of the major world civilizations, is named for Victoria. But all these places had names before – names that pointed to other memories, older memories*” (THIONG’O, 2009, p. 8).

Cresci à sombra dessa região desprovida de nome próprio pois, em certo sentido, o nome que ostenta é fruto do espanto de um outro – tratar-se-á de um equívoco de ordem lexical? (MBEMBE, 2014, p. 32)

Questões sobre memória serão tratadas em seções posteriores deste mesmo capítulo. Interessa aqui observar as estratégias do colonizador para que seja possível compreender melhor a natureza do termo “*dismembering*” e seus efeitos no período pós-colonial. A prática de “*dismembering*” não era apenas realizada através de medidas explícitas como as anteriormente citadas: decapitação, espoliação e renomeação. Elas ocorriam também de forma velada, afinal, conforme sugere Thiong’o, “o caminho para o inferno colonial, pelo menos para o colonizado, sempre foi pavimentado com boas intenções<sup>12</sup>” (THIONG’O, 2009, p. 12). Esse discurso cheio de “boas intenções” surgiu principalmente no campo da educação colonial.

Segundo Robert Young (2015, p. 21), a colonização britânica se diferencia da francesa pela falta de interesse por parte dos ingleses em estabelecer uma política de assimilação. Nesse sentido, “os britânicos raramente alegavam que traziam a civilização: o que eles alegavam oferecer era a regra da lei, o atributo especial de sua própria sociedade e suas instituições<sup>13</sup> [...]” (YOUNG, 2015, p. 22). Assim, no contexto de institucionalização das práticas coloniais algumas poucas escolas surgem. Normalmente, essas escolas eram abertas pelo governo colonial ou pelos missionários da igreja. Naturalmente, as escolas fundadas por missionários priorizavam a educação religiosa cristã. Assim como as escolas administradas pela igreja, as escolas do governo priorizavam adotar um currículo que desprezasse o conhecimento, vivências e culturas locais, limitando-se a transmitir conhecimentos que cultivassem a subalternidade dos indivíduos colonizados. Chinua Achebe, por exemplo, faz um curioso relato sobre a educação na sua infância em *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico*:

Nosso novo diretor, William Simpson, um homem de Cambridge que trabalhava no serviço de educação colonial, se pôs a reconstruir a escola. E que trabalho ele fez! Sua experiência com a educação colonial deve tê-lo convencido de que “a devoção excessiva ao estudo nos livros é um grande perigo”, como ele constantemente entoava para nosso bem; julgava que forçar os alunos a decorar um grande volume de informações [...] era o maior inimigo da verdadeira educação. Embora Simpson fosse professor de matemática, decretou uma norma que promovia a leitura de

---

<sup>12</sup> “*The road to colonial hell, at least for the colonized, has always been paved with good intentions*” (THIONG’O, 2009, p. 12).

<sup>13</sup> “*The British rarely claimed they were bringing civilization: What they claimed to offer was the rule of law, the special attribute of their own society and its institutions [...]*” (YOUNG, 2015, p. 22).

romances e proibia a leitura de qualquer livro escolar depois das aulas, três dias por semana. Ele a chamou de “Lei dos Livros Didáticos”. Segundo essa lei draconiana, podíamos ler ficção, biografias, revistas como a *Illustrated London News*, ou escrever cartas, jogar pingue-pongue ou simplesmente ficar sentados ali, mas não podíamos abrir um livro didático, sob pena de ficarmos detidos na escola. [...] O que nós líamos na biblioteca da escola de Umuahia eram os mesmos livros que os garotos ingleses liam na Inglaterra [...]. Eles não falavam sobre nós ou sobre pessoas como nós, [...]. Mesmo histórias como as de John Buchan, em que homens brancos lutavam heroicamente e derrotavam os repulsivos habitantes nativos, não nos perturbavam no início (ACHEBE, 2012, p. 29-30).

A partir desse relato é possível perceber que a escola pela qual Achebe passou era um ambiente controlado pelo colonizador, que limitava capacidades e apagava a diversidade. O colonizado não era representado em nenhuma forma de expressão e ainda era forçado a se ver retratado de forma depreciativa.

A educação superior não era diferente. Segundo Thiong’o, “todas essas universidades [Achimota em Gana, Makerere na Uganda, etc] foram estabelecidas no período do pós-guerra quando o colonialismo britânico, incapaz de existir de acordo com regras antigas, viu a necessidade de criar uma classe africana para futuras parcerias<sup>14</sup>” (THIONG’O, 2009, p. 11). Quando essas instituições foram fundadas, elas não eram independentes, mas estavam vinculadas às universidades inglesas. Nesse sentido, a grande maioria do corpo docente era europeu, assim como o currículo seguia os parâmetros impostos pelos colonizadores. Thiong’o afirma que

Como estudante de inglês em Ibadan, Abiola Irele cunhou a melíflua frase *Spenser a Spender*, para descrever o programa de literatura inglesa ministrado nas faculdades ultramarinas da Universidade de Londres – Achimota em Gana, Makerere em Uganda e a Universidade das Índias Ocidentais em Mona, Jamaica, e assim por diante<sup>15</sup> (THIONG’O, 2009, p. 10).

O poeta Edmund Spenser é considerado um dos grandes poetas ingleses do século XVI e se tornou famoso por celebrar a dinastia Tudor e Elizabeth I em seu poema *The Faerie Queene*. Além disso, Spenser é também conhecido pelo texto *A Veue of the Present State of Irelande* (1596) através do qual propõe estratégias para subjugar a Irlanda, a primeira colônia inglesa.

<sup>14</sup> “All of these colleges were established in the postwar period when British colonialism, unable to exist according to old rules, saw the necessity of creating an African class for future partnership.” (THIONG’O, 2009, p. 11)

<sup>15</sup> “As a student of English in Ibadan, Abiola Irele coined the mellifluous phrase *Spenser to Spender*, to describe the English literature syllabus taught in the overseas colleges of the University of London - Achimota in Ghana, Makerere in Uganda, and the University of the West Indies in Mona, Jamaica, and so on” (THIONG’O, 2009, p. 10).



Conforme observa Thiong'o (2009), o cânone e as fábricas de educação colonial, através da imposição de discursos essencialistas e estereotipados, da língua e da memória do colonizador, acabam contribuindo para a subjugação de povos colonizados. Para a escola colonial, a África não tinha história e seu povo não tinha memória. Em consonância com esse pensamento, o iluminismo de Hume, Kant e Hegel sugeria que a racionalidade europeia era a norma e tinha cor: branca. Restava aos corpos negros do continente selvagem o lugar de eternas crianças sob os protetorados britânico, francês, italiano e português. Sobre a elite africana educada, Thiong'o afirma que “criada naquela visão [europeizada] de sua terra, seu corpo, sua história, essa elite africana educada foi finalmente cortada do corpo social pela ideologia da auto-abnegação. Começou a ver seu próprio povo como o inimigo [...]”<sup>16</sup>, (THIONG'O, 2009, p. 27). Trata-se da alienação segregando o próprio africano da sua memória social. E assim o processo de *dismembering*, pode acontecer não só sobre o corpo material, de fora para dentro, mas também sobre a alma, de dentro para fora.

Tendo em vista as várias práticas coloniais de *dismembering* destacadas, todas as formas de sobrevivência e resistência colonial foram e são fundamentais para despertar a população local para necessidade do “*re-membering*”. Partindo de uma perspectiva nacionalista e de natureza subversiva, Fanon afirma que “libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth, quaisquer que sejam as rubricas utilizadas ou as fórmulas novas introduzidas, a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, [1961] 2013, p. 51). É nesse contexto revolucionário e libertador que surge a necessidade de resgate de memórias historicamente silenciadas que, aliadas a uma consciência crítica, acabam servindo como um dos meios fundamentais para o fortalecimento da identidade do povo autóctone. Frantz Fanon era um homem de seu tempo, cujo pensamento reverbera inclusive na contemporaneidade. É, principalmente, no período denominado como pós-colonial que as vozes da resistência conseguem se fazer ouvir, manifestando-se através das mais variadas formas de expressão.

## 1.2 Pós-colonialismo, questões da pós-colonialidade e o giro decolonial

---

<sup>16</sup> “*Brought up in that view of its land, its body, its history, this educated African elite was ultimately cut off from the social body by the ideology of self-abnegation. It began to see its own people as the enemy [...]*” (THIONG'O, 2009, p. 27).

O termo “pós-colonial” tem sido empregado em diversos campos do saber com diferentes conotações. Devido à sua natureza multifacetada, a presente seção objetiva refletir sobre algumas de suas múltiplas significações que contribuem para o presente estudo, além de ponderar sobre o surgimento de uma literatura que surge a partir de condições bem específicas. Na sequência, haverá uma breve exposição do pensamento decolonial o qual teria como precursor os estudos pós-coloniais. Embora seu surgimento tenha ocorrido entre pesquisadores da América Latina ao lançar um olhar crítico para os processos históricos e culturais das respectivas regiões de origem, acredita-se que os estudos dos referidos pesquisadores possam contribuir para pensar a produção de conhecimento sobre/do Sul global tendo em vista os pontos de reflexão que se apresentam tanto pelas questões confluentes quanto divergentes que se materializam por conta de uma experiência colonial traumatizante e aniquiladora.

Inicialmente, o termo “pós-colonial” era empregado como um demarcador temporal, usado para se referir ao período posterior às lutas de independência das colônias portuguesas, inglesas e francesas nas décadas de 50 e 60. Ao se consolidar como um campo de especialização acadêmica na década de 70, o termo passou a possuir também um *status* ideológico. Na tentativa de estabelecer uma diferença entre seus múltiplos significados, a sul-africana Elleke Boehmer (2005) emprega o termo “pós-colonial” com hífen para designar tempo histórico específico e o termo “poscolonialidade” sem hífen para se referir às teorias críticas que surgem a partir de uma determinada conjuntura sócio-histórica. Nesse sentido, Boehmer estabelece a diferença da seguinte forma:

[...] a *poscolonialidade* pode ser definida como aquela condição em que os povos colonizados buscam tomar seu lugar, à força ou de outra forma, como agentes históricos em um mundo cada vez mais globalizado. Após o uso recente, o poscolonial deve ser distinguido do termo hifenizado mais convencional *pós-colonial*, que neste livro será tomado como um termo de período que designa a era pós-Segunda Guerra Mundial. Naturalmente, nenhum termo precisa se aplicar apenas ao mundo de língua inglesa, nem apenas à literatura<sup>17</sup> (BOEHMER, 2005, p. 3).

Entretanto, na presente tese será empregado o termo “pós-colonial” e suas variações com hífen para se referir a ambas conceptualizações suscitadas pelo termo.

---

<sup>17</sup> “[...] ‘postcoloniality’ can be defined as that condition in which colonized peoples seek to take their place, forcibly or otherwise, as historical agents in an increasingly globalized world. Following recent usage, the postcolonial must be distinguished from the more conventional hyphenated term ‘post-colonial’, which in this book will be taken as a period term designating the post-Second World War era. Of course, neither term need apply only to the English-speaking world, nor only to literature” (BOEHMER, 2005, p. 3).

Alicerçada na noção de um movimento de ideias que surgem a partir de conjunturas específicas e que se atualizam constantemente, Jane Hiddleston afirma que “o termo ‘pós-colonialismo’ pode de um modo geral ser entendido como as múltiplas respostas políticas, econômicas, culturais e filosóficas ao colonialismo desde sua inauguração até os dias atuais [...]”<sup>18</sup> (HIDDLESTON, 2009, p. 1). Os diálogos entre essas “múltiplas respostas” que surgem a partir pensamento engajado e crítico também são referidos como ‘estudos pós-coloniais’. Eloína Prati dos Santos (2010), entende que esses estudos “[...] abrangem, principalmente, as articulações ‘entre’ e ‘através’ dos períodos históricos politicamente definidos, do pré-colonial, passando pelo colonial, estendendo-se às culturas pós-independência e, mais recentemente, ao neocolonialismo de nossos dias” (SANTOS, 2010, p. 341).

Assim como Hiddleston e Santos conceptualizaram o pensamento pós-colonial a partir de sua natureza crítica e dinâmica, Grada Kilomba afirma que “por várias razões, a teoria pós-colonial oferece o enquadramento apropriado para a análise de políticas de “raça” e de gênero, políticas coloniais e estratégias políticas de descolonização” (KILOMBA, 2019, p. 91). A partir dessa constatação, Kilomba afirma que o diálogo entre a teoria psicanalítica de Fanon sobre o colonialismo e o racismo e a teoria pós-colonial ajuda a compreender tanto as experiências coletivas quanto as individuais. Tendo em vista as reflexões de Hiddleston, Santos e Kilomba sobre o termo “pós-colonial”, trata-se, então, de olhar criticamente e problematizar questões específicas diversas, principalmente aquelas que, como uma flecha, atravessam o espaço-tempo e que são omitidas e/ou apagadas pelos discursos de natureza eurocêntrica. Nesse sentido, os estudos/teorias pós-coloniais como são concebidos atualmente se caracterizam por sua natureza “transtemporal” e, principalmente, transdisciplinar e transgressora, devido à necessidade de articulação entre os diversos saberes na busca da compreensão das complexidades do mundo real.

Assim, a segunda metade do século XX caracteriza-se como um marco fundamental não só no pensamento europeu, mas também, e principalmente, dos povos historicamente marginalizados. Segundo o crítico de literatura africana, o nigeriano Francis Abiola Irele (2001), a convergência temática entre o discurso europeu e o africano não é uma mera coincidência. Acontece que o pensamento ocidental entrou em uma fase de revisão de sua própria história principalmente na segunda metade do século XX. O conhecimento produzido

---

<sup>18</sup> “The term ‘postcolonialism’ can generally be understood as the multiple political, economic, cultural and philosophical responses to colonialism from tis inauguration to the present day [...]” (HIDDLESTON, 2009, p. 1).

pelos intelectuais europeus como resultado dessa revisão, entretanto, segundo Irele, não teria muito uso nos estudos africanos, visto que as motivações intelectuais desses estudiosos provenientes dessas regiões hegemônicas não seriam as mesmas dos intelectuais africanos da contemporaneidade. Assim, o nigeriano afirma que “este fato impõe ao intelectual africano certa responsabilidade moral, pois nesse estágio de nossa aventura histórica e intelectual, nós não podemos fazer nada menos que avançar no pensamento e, acima de tudo, na vontade<sup>19</sup>” (IRELE, 2001, p. 82). Em consonância com este pensamento, há hoje uma profusão de intelectuais africanos e afrodescendentes engajados na produção de conhecimentos sobre/da África a partir de olhares não só locais, como também diaspóricos. As reflexões desses intelectuais são uma ferramenta importante no estudo realizado na presente tese.

Vale lembrar que as obras de Edward Said (2007a; 2017b), Gayatri Spivak (2014) e Homi Bhabha (2000; 2014) estão entre as fundadoras desses novos pensamentos que lançam um olhar sobre sujeitos historicamente excluídos, silenciados e subalternizados no século XX. Embora sejam os precursores de um discurso transgressor para a época, há aqueles que criticam o fato de suas obras serem “[...] ainda em grande parte centradas na produção europeia e estruturadas a partir de teorias europeias [...]” (SANTOS, 2010, p. 342). Na contramão da universalização da noção de subalternidade e marginalidade e na tentativa de valorização de uma produção de conhecimento mais localizado, há um esforço entre muitos intelectuais e escritores de origem africana e afrodescendente, como a somali Nadifa Mohamed e o queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, por exemplo, no sentido de (re)construir narrativas e criar novas epistemologias a partir do pensamento e imaginação africana.

Segundo Silvio de Almeida Carvalho Filho e Washington Santos Nascimento (2018), a primeira frase da *Introdução Geral* escrita por Joseph Ki-Zerbo no volume I da coleção *História Geral da África* que diz “A África tem uma história” (KI-ZERBO, 2010, p. XXXI) desconstrói o mito da África selvagem incapaz de produzir conhecimentos e metodologias próprias. De fato, tal afirmação vai de encontro ao discurso imposto pela dita história universal a qual, segundo Milton Santos “[...] era a visão pretensiosa de um país ou continente sobre os outros, considerados bárbaros ou irrelevantes. Chegava-se a dizer de tal ou tal povo que ele era sem história...”<sup>20</sup> (SANTOS, 2013, p.170). Os historiadores Carvalho Filho e

---

<sup>19</sup> “This fact imposes on the African intellectual a certain moral responsibility, for at this stage of our historical and intellectual adventure, we cannot do with anything less than a forward movement of thought and, above all, will” (IRELE, 2001, p. 81).

<sup>20</sup> As reticências sem colchetes são do texto original de Milton Santos.

Nascimento afirmam que a antologia em questão, que teve como ponto de partida o primeiro volume editado por Ki-Zerbo na década de setenta,

Era, desta forma, uma demarcação importante no campo da produção científica, reafirmando, mais uma vez, a ideia de um continente que produz conhecimento e ciência que, além disso os seus intelectuais podiam repensar os cânones ocidentais e propor uma renovação epistemológica, importante e necessária para o descentramento da produção científica do norte ocidental (CARVALHO FILHO; NASCIMENTO, 2018, p. 17).

No Brasil, coletâneas de ensaios como *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora* (2009), *O pensamento africano do século XX* (2016) e *Intelectuais das Áfricas* (2018) informam sobre a complexidade e pluralidade de pensamentos e os diversos campos de atuação de intelectuais africanos e afrodescendentes como Leopold Sédar Senghor (1928–1961), Cheikh Anta Diop (1923–1986), Joseph Ki-Zerbo (1922–2006), Kwame Nkrumah (1909–1972), Wole Soyinka (1934 – ), Fela Kuti (1938–1997), Valentin-Yves Mudimbe (1941 – ), Chimamanda Ngozi Adichie (1977 – ), Paulin Jidenu Hountondji (1942 – ), Oumane Sembene (1923–2007), Amílcar Cabral (1924–1973), Frantz Fanon (1925–1961), Achille Mbembe (1957– ), Abdias Nascimento (1914–2011), entre outros. Os intelectuais das Áfricas citados anteriormente se destacam, conforme sugerem Carvalho Filho e Nascimento, principalmente por serem “[...] homens e mulheres africanos/as que nos séculos XX e XXI usaram o lugar de autoridade conseguido no campo cultural para exercerem uma prática política e moral frente ao colonialismo e às sociedades e Estados pós-independência” (CARVALHO FILHO; NASCIMENTO, 2018, p. 19).

Os estudos pós-coloniais, que inicialmente tiveram uma significativa expressão nos grandes centros hegemônicos, atualmente se fazem presentes e se renovam inclusive em países africanos que foram outrora oficialmente submetidos ao *status* de colônia e que em um passado não muito distante sofreram [e ainda sofrem] disputas territoriais severas. Um grande desafio para os intelectuais africanos da pós-colonialidade, principalmente àqueles que provêm de países que passaram por uma recente experiência colonial traumatizante e que hoje vivem na diáspora é que, ao lançarem um olhar para acontecimentos passados em sua terra natal, encontram apenas fragmentos resultantes de práticas coloniais de apagamento intensivas. Reconhecendo suas limitações, Mbembe reflete sobre a questão:

Assim, como é que, na ausência de vestígios, de fontes dos fatos historiográficos, se escreve a História? Rapidamente se tem a impressão de que a escrita da história dos negros só pode ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando

para se definir não como um compósito disparatado, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis por toda a superfície da modernidade. (MBEMBE, 2018b, p. 63)

Trata-se, assim, de um processo de reconstrução de narrativas a partir da tessitura de fragmentos de memória. Apesar de existir uma profusão de “teóricos da pós-colonialidade”, cada qual com suas agendas, é importante destacar que o que os unem é justamente o que os diferenciam dos teóricos canônicos:

O projeto disciplinar do pós-colonialismo é, justamente, o de retornar à cena colonial para revisitar, lembrar e, principalmente, interrogar o passado. O arquivo das relações coloniais contém múltiplas histórias de resistência, mas também, de sedução e cumplicidade, conforme destaca Gandhi [...] (SANTOS, 2010, p. 361).

Assim, não se trata de apenas “juntar fragmentos”, mas fazê-lo de forma crítica. Além disso, é importante destacar que esse “revisitar” pode ocorrer nas mais diversas formas, inclusive através da ficção. Michela Rosa Di Candia e Tereza Marques de Oliveira Lima afirmam que

[...] escritores africanos e afrodescendentes são determinados pelas histórias de suas sociedades e suas experiências sociais [...]. O lugar de onde cada escritor fala, seu lócus de enunciação, revela as maneiras pelas quais são posicionados ou se posicionam em suas comunidades. Logo, não há como se pensar em uma visão monolítica dos africanos na África e na diáspora africana (DI CANDIA; LIMA, 2011, p. 7).

É nesse contexto que a literatura africana pós-colonial escrita por africanos e afrodescendentes tem desvendado ao mundo questões políticas, econômicas e identitárias locais, que por muito tempo foram marginalizadas ou apagadas pelo discurso colonial. Além disso, essa escrita contribui também para o que Orquídea Ribeiro definiu como recuperação “[...] duma amnésia cultural involuntária, provocada pela presença colonial [...]” (RIBEIRO, 2011, p. 15). Trata-se, assim, da manifestação da “imaginação africana” a qual ressignifica experiências, valoriza a diversidade e homologa a diferença. Nesse sentido, a breve discussão sobre identidade e diferença a partir da perspectiva dos Estudos Culturais a seguir contribuirá para o estudo das obras que serão apresentados nos próximos Capítulos 3 e 4.

Em *A identidade cultural da pós-modernidade* ([1997] 2015), Stuart Hall sugeriu que “[...] as identidades modernas estão sendo “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, [1997] 2015, p. 9). Para melhor compreender esta proposição, cabe refletir sobre o conceito de “identidade”. No entanto, falar de identidade não é tarefa fácil. Vale lembrar que no início da década de noventa, ano em que o texto foi originalmente escrito, Hall afirmava com convicção que o conceito de identidade não era muito

desenvolvido e que era pouco compreendido no campo das ciências sociais. Mais recentemente, a palavra “identidade” tem aparecido frequentemente associado à memória (AGNEW, 2013; CANDAU, 2016). Embora muito já tenha sido escrito na tentativa de melhor compreender sua natureza e seus efeitos, sua conceptualização não deixou de ser complexa. Por isso, propõe-se a seguir algumas reflexões pertinentes, sem a ambição de esgotar a questão.

Hall ([1997] 2015), ao afirmar que as identidades estão sendo “descentradas”, sugere que há uma mudança em curso. E essa mudança é resultado de um deslocamento no mundo social. Assim, “a chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, [1997] 2015, p. 9). Com isso, as velhas identidades centralizadas e estabilizadas passam a dar lugar a novas identidades descentralizadas e fragmentadas. Tanto Kathryn Woodward ([1997] 2014, p. 9), quanto Hall ([1996] 2014, p. 110) afirmam que a diferença é o elemento fundamental de marcação da identidade. Segundo Hall,

Acima de tudo, [...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de *exterior constitutivo*, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído (HALL, [1996] 2014, p. 110).

Uma forma prática de compreender esse conceito é pensar, por exemplo, na biografia de Frantz Fanon e na reflexão que faz de sua própria experiência diaspórica em *Pele Negra, Máscaras Brancas* ([1952] 2008). Em “A experiência vivida de um negro”, ensaio de natureza confessional e autobiográfica que compõe o livro *Pele negra, máscaras brancas* ([1952] 2008), Fanon expõe a problemática da relação com o Outro e seus efeitos no mundo a partir de reflexões sobre suas experiências pessoais na diáspora. Para melhor compreender como a questão de identidade surgiu na vida de Fanon, é importante entender um pouco de sua história.

Fanon foi um afrodescendente que atuou em diversos campos na sociedade, entre eles: filósofo, psiquiatra, escritor e revolucionário. O revolucionário nasceu em 1925, em Fort-de-France, capital da Martinica, ilha que foi colonizada pela França desde século dezessete até, aproximadamente, meados do século vinte. Em 1946, a ilha teve seu status de colônia atualizado e passou a ser reconhecida como departamento ultramarino da França.

Uma das estratégias adotadas pela França no processo de colonização da Martinica foi a política de assimilação. Ao tratar do processo de colonização das Antilhas francesas, Robert Young (2015) afirma que

O pressuposto teórico orientador do modelo de assimilação é que todas as pessoas fazem parte da mesma espécie humana e compartilham uma humanidade comum, e que a desigualdade entre elas pode ser erradicada por um sistema educacional executado de acordo com os princípios e protocolos do poder imperial. Qualquer ideia de um sistema hierárquico de diferença racial é (na teoria, pelo menos) negada, embora este seja muito raramente o caso na prática<sup>21</sup> (YOUNG, 2015, p. 20).

Assim, o afrodescendente de classe média que foi criado e educado na ilha segundo parâmetros europeus, acreditando nos valores transmitidos pelo sistema educacional que conhecia, mudou-se para a França para completar seus estudos em psiquiatria e filosofia. Ao sair da ilha para o continente, Fanon percebeu que embora tivesse acreditado a vida inteira ser um cidadão francês, a população local da França não compartilhava do mesmo entendimento. Foi então que percebeu o quanto sua identidade cultural era fragmentada. Fanon percebeu também que a voz e o olhar do Outro era um elemento fundamental no processo de entendimento desses fragmentos.

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador [...]. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador [...] (FANON, [1952] 2008, p. 103).

Ao chegar no “Velho Mundo”, Fanon descobriu a sua identidade cultural negra e colonizada construída a partir do olhar do Outro, do qual não tinha total consciência enquanto vivia exclusivamente na sua terra natal.

[...] tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. [...]. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal (FANON, [1952] 2008, p. 104).

Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com antropofagia, com atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’ a bom banania” (FANON, [1952] 2008, p. 105-106).

<sup>21</sup> “The guiding theoretical assumption of the assimilation model is that all people are part of the same human species and share a common humanity, and that inequality between them can be eradicated by an education system run according to the principles and protocols of the imperial power. Any idea of a hierarchical system of racial difference is (in theory, at least) denied, though this was very seldom the case in practice” (YOUNG, 2015, p. 20).



Assim, por meio de sua escrita afroidentificada, Fanon compartilha com o mundo a experiência de uma nova identidade descoberta ao atravessar o Atlântico. Uma identidade que lhe foi imposta. A partir da sua vivência é possível tecer algumas observações. O olhar do Outro é, na realidade, a manifestação de uma crença ou constructo que se sustenta através de um discurso inventado. Segundo Woodward, as “[...] identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (WOODWARD, [1997] 2014, p. 8). Assim, Fanon se percebe um antropófago aos olhos do Outro ao constatar que crianças o viam como um monstro que poderia devorá-las.

Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, [1952] 2008, p. 107).

Ao atravessar o Atlântico, Fanon passou a se perceber como “ser negro” (FANON, [1952] 2008, p. 255). No entanto, ele não se identificava com aquelas representações brancas inventadas e impostas pelo o Outro. Daí a sua indignação e a necessidade de sustentar um discurso crítico e engajado ao longo de sua vida, que contestava os estereótipos e que tornava não só o povo afrodescendente, mas também o africano, consciente da sua situação de colonizados e dos mecanismos da colonização. Retomando a questão da identidade, cabe ressaltar que foi através de seu encontro com o branco e seu mundo, ou seja, através da diferença construída pelo olhar e a voz do Outro, que Fanon pôde definir melhor e compreender o seu lugar no mundo. É justamente nas contradições inerentes a este encontro que se funda a natureza complexa dessas identidades deslocadas. E na busca pela afirmação de sua identidade fragmentada, Fanon não se calou e lutou para desconstruir a tal estabilidade que sustentava o discurso do colonizador.

As breves citações extraídas do texto de Fanon e destacadas anteriormente sinalizam também o quanto a identidade é relacional, ou seja, ela “[...] depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade [...], de uma identidade que ela não é [...], mas que, entretanto, fornece condições para que ela exista. [...] A identidade é, assim, marcada pela diferença” (WOODWARD, [1997] 2014, p. 9). Nesse sentido, essa identidade racializada de Fanon só existe a partir do momento que a diferença é estabelecida por um critério inventado e que tem como parâmetro a cor da pele.

Antes de se familiarizar com sua identidade étnica, Fanon se apoiava em sua identidade nacional. Hall afirma que “no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos” (HALL, [1997] 2015, p. 29). Assim, quando alguém se define a partir da nacionalidade, isso acontece não porque faz parte na genética do indivíduo, mas porque ele se identifica como membro de um Estado ou nação. A identidade nacional é compreendida por Hall ([1997] 2015) como uma “comunidade imaginada”, que tem a sua existência assegurada através do estabelecimento de uma cultura nacional. A cultura nacional é constituída pelas instituições, pelas diversas formas de representação e símbolos e atua da seguinte forma:

Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, [1997] 2015, p. 31).

A identidade nacional implica na tentativa de subordinação das diferenças regionais, étnicas e até mesmo de gênero. Essa tentativa se realiza através das mais diversas estratégias. Hall ([1997] 2015, p. 31-35) aponta para cinco estratégias principais: “a narrativa de nação”; a ênfase nas “origens”, na “continuidade”, na “tradição” e na “intemporalidade”; “invenção da tradição”; narrativa do “mito fundacional” e a ideia de um “povo ou *folk* puro, original”. É assim que muitos países que foram colonizados tiveram suas histórias e ancestralidades apagadas pela imposição de uma versão inventada que pressupõe a colonização um marco civilizatório e digno de ser lembrado como fundação de uma nação.

Woodward ([1997] 2014) afirma que identidade nacional é predominantemente marcada pelo gênero masculino. Nesse sentido, as mulheres – mais notadamente as mulheres africanas e afrodescendentes – frequentemente desaparecem das narrativas nacionais, principalmente quando essas narrativas são construídas sobre ou a partir de um contexto de guerra. O período pós-colonial tem proporcionado uma grande oportunidade de questionamento e reescritura dessas histórias narradas de um ponto de vista patriarcal. É nesse contexto que surgem escritoras como Nadifa Mohamed que, mesmo em uma situação diaspórica, lançam um olhar para sua terra natal e, através da reconstrução de fragmentos de memória, resgata a história das mulheres somalis ao mesmo tempo que ressignifica, através da ficção, suas várias identidades empoderando-as.

Cabe ressaltar também o quanto a identidade diaspórica contribui para o projeto de repensar a África na contemporaneidade. Segundo Stuart Hall, “as identidades da diáspora são aquelas que estão constantemente se produzindo e reproduzindo de uma forma nova, através da transformação e da diferença<sup>22</sup>” (HALL, 1994, p. 402). Como “todo discurso é ‘localizado’<sup>23</sup>” (HALL, 1994, p. 392), uma narrativa que seja elaborada a partir de uma identidade diaspórica será inevitavelmente “contaminada” pela diferença, hibridismo e experiências de deslocamentos. Nesse sentido, as especificidades presentes nas obras de Mohamed e Thiong’o e que foram analisadas no presente estudo vão de encontro aos essencialismos e exclusões impostas pelas várias formas de discursos homogêneos e eurocentrados.

Preocupado com a questão das construções e representações da identidade africana, Achille Mbembe (2001a) realizou um estudo sobre as formas africanas de auto-inscrição. Nesse estudo, além de identificar duas correntes de pensamento que, na sua opinião, anulam a possibilidade do sujeito africano “[...] adquirir integralmente a sua própria subjetividade” (MBEMBE, 2001a, p. 173), “o autor alerta para os perigos advindos da busca irrefletida de uma alteridade africana sem o devido reconhecimento das especificidades culturais, políticas e geográficas em África” (MBEMBE, 2001a, p. 171). Além disso, o autor destaca a importância de valorização das “imaginações africanas” que, embora sejam diversas, estão interconectadas e são fundamentais na construção de um *self* africano.

Sobre as formas reducionistas identificadas em seu estudo, Mbembe afirma que

A primeira corrente e pensamento – que gosta de se apresentar como “democrática, ‘radical’ e progressista” – utiliza categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário de cultura e da política, no qual a manipulação de retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso “africano” autêntico. A segunda corrente se desenvolveu a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a ideia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra (MBEMBE, 2001a, p. 174).

Essas correntes ideológicas de pensamento são denominadas, segundo Mbembe (2001a), como instrumentalista e nativista, respectivamente. A primeira se caracterizaria basicamente pela subordinação do conhecimento à luta partidária e à ênfase em ideários baseados em uma sociedade de massas. Ambas as correntes teriam uma natureza reducionista

---

<sup>22</sup> “*Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference*” (HALL, 1994, p. 402).

<sup>23</sup> “[...] *all discourse is ‘placed’ [...]*” (HALL, 1994, p. 392).

e homogeneizadora, já que desprezam a tradição e vão de encontro à(s) singularidade(s) africana(s). Contra essas formas de pensamento Mbembe realiza uma extensa e detalhada crítica com base nos seguintes argumentos:

[...] (1) as narrativas marxistas e nacionalistas sobre o eu e o mundo tem sido superficiais; (2) como consequência desta superficialidade, suas noções de autogoverno e de autonomia têm pouca base filosófica; e (3) seu privilegiamento da vitimização, em detrimento do sujeito, em última instância resulta de uma compreensão histórica como feitiçaria (MBEMBE, 2001a, p. 177).

O aprofundamento dessas questões foge do escopo da presente seção, porém o estudo de Mbembe serve para mostrar uma das muitas direções que os estudos pós-coloniais têm tomado quanto às questões de identidade do sujeito africano. Percebe-se na crítica de vários intelectuais africanos como Valentin-Yves Mudimbe (1988, 1994), Irele (2001), Mbembe<sup>24</sup> (2001a; 2018b), Fanon ([1952] 2008), Kwame Anthony Appiah<sup>25</sup> (2014), por exemplo, a tentativa de desconstruir fabulações historicamente enclausuradoras em favor da marcação da diversidade e da diferença como princípios norteadores da construção de cartografias identitárias.

As identidades dos sujeitos pós-coloniais podem ser representadas através de várias práticas culturais como o teatro, cinema e a literatura, por exemplo. Segundo Hall, “as práticas de representação sempre implicam as posições a partir das quais falamos ou escrevemos – as posições de *enunciação*<sup>26</sup>” (HALL, 1994, p. 392). Essas posições são únicas pois falamos de tempo, lugar, história e cultura específica. Nesse sentido, quando se procura entender as questões de identidade, é importante observar quem fala, sobre o que fala e de onde fala. Hall afirma que segundo as teorias de enunciação, “[...] embora falemos, por assim dizer “em nosso próprio nome”, de nós mesmos e de nossa própria experiência, no entanto, quem fala, e o sujeito de quem é falado nunca são idênticos, nunca [estão] exatamente no

---

<sup>24</sup> Em *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, por exemplo, Mbembe afirma que “tentativas de definir a identidade africana de forma simples e clara têm ao longo do tempo geralmente falhado” (MBEMBE, 2001a, p. 198).

<sup>25</sup> Appiah afirma que “[...] os povos da África têm muito menos em comum culturalmente do que se costuma supor” (APPIAH, 2014, p. 38).

<sup>26</sup> “*Practices of representation always implicate the positions from which we speak or write – the positions of enunciation*” (HALL, 1994, p. 392).

mesmo lugar<sup>27</sup>” (HALL, 1994, p. 392). Essa observação traduz a natureza complexa e inacabada da identidade, principalmente porque ela está em permanente (re)construção.

É no contexto de debates a respeito das questões da pós-colonialidade que acontece o “giro decolonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). O pensamento decolonial enquanto base das “epistemologias do Sul” teria surgido no final dos anos 1990 a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) formado por intelectuais latino-americanos que, segundo Luciana Ballestrin (2013) estariam situados em diversas universidades das Américas. Além de lançar um olhar crítico para a “retórica da modernidade”, sua constitutiva “lógica da colonialidade” e sua fundação no “mito da modernidade” o qual tem como um dos pressupostos o Norte global e seus valores “universais” como o centro do mundo, filósofos e pensadores do referido grupo têm contribuído para a elaboração de uma “gramática da decolonialidade”, visando tornar visível o invisível (MIGNOLO, 2011; 2013). Embora apresentar a trajetória do referido grupo esteja para além do escopo da presente seção, é importante destacar alguns pensamentos que norteiam e interseccionam com a presente pesquisa.

Conforme já sugerido, a gênese do termo “giro decolonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007) se encontra entre pesquisadores engajados na ruptura com formas eurocentradas de construir conhecimentos, principalmente sobre/da América Latina, comprometendo-se assim com o que se convencionou chamar por alguns pesquisadores dessa perspectiva de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2009; 2013). É importante mencionar que embora o termo cunhado por Mignolo não fosse utilizado explicitamente entre os intelectuais africanos e afro-descendentes que marcaram as décadas de 1950 e 1960, formas transgressoras de gerar conhecimento já eram comuns entre Aimé Césaire, Chinua Achebe, Frantz Fanon, Ngũgĩ wa Thiong’o, entre outros, conforme sugerem, por exemplo, William Mporu (2014), o próprio Walter D. Mignolo (2008) e assim como é observado ao longo da presente tese. Vale lembrar também que em 1986 Thiong’o publicaria uma coletânea de ensaios em um livro intitulado *Decolonising the mind*.

Além da “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2009; 2013), é preciso destacar também a importância da “ecologia de saberes” no processo de produção de um conhecimento que possa revelar a “inesgotável diversidade da experiência do mundo” (SANTOS, 2010), principalmente daquela parcela do mundo localizada no Sul global o qual

---

<sup>27</sup> “What recent theories of enunciation suggest is that, though we speak, so to say ‘in our own name’, of ourselves and from our own experience, nevertheless who speaks, and the subject who is spoken of are never identical, never exactly in the same place” (HALL, 1944, p. 392).

tem sido historicamente negligenciada, silenciada e exterminada. Assim como Santos afirma que a visibilidade Ocidental se funda na invisibilidade do Outro e propõe a “ecologia de saberes” como uma abordagem epistemológica a ser empregada na contramão do pensamento moderno ocidental, o qual ele nomeia como “pensamento abissal” (SANTOS, 2010, p. 31), a presente pesquisa busca entrelaçar saberes de diversos campos a fim de tornar visível as complexidades dos referidos contextos e sujeitos representados e contribuir para a valorização das humanidades historicamente apagadas.

### 1.3 A imaginação sobre/da África e suas especificidades

Quando os estudos pós-coloniais se consolidaram inicialmente nas academias norte-americanas na década de 70, muito já se tinha produzido sobre o assunto em questão até então, inclusive no campo dos estudos literários africanos. A primeira edição do influente periódico *African Literature Today*, por exemplo foi fundado em 1968, pelo professor Eldred Durosimi Jonesem (1925 –) e tinha como proposta “[...] encorajar a escrita africana em qualquer idioma, seja na ficção, poesia ou peças de teatro, e também encorajar suas críticas<sup>28</sup>”. Já em 1968, o periódico apresentava uma contribuição crítico-literária sobre obras de Chinua Achebe (1930–2013), Christopher Okigbo (1932–1967), J.P. Clark (1935 –), Aimé Césaire (2013–2008), Ngugi wa Thiong’o (1938 –), Olaudah Equiano (1745–1797), Elechi Amadi (1934–2016), Flora Nwapa (1931–1993) entre outros.

Ao mapear o início da literatura africana escrita em língua europeia, Irele (2001) constata que ele se deu com os escritos europeus *sobre* a África. O nigeriano afirma que essa escrita foi a responsável por introduzir um discurso moderno sobre o continente. No entanto, tal discurso, construído ao longo dos séculos XVIII e XIX, tendia a reproduzir uma concepção europeizada de mundo que vigorava na época, cujos princípios se pautavam na ideia de que o homem branco europeu e o seu pensamento seriam os parâmetros de uma sociedade ideal. Segundo Irele,

A postura dominante indicada por essa literatura [a literatura europeia] é uma de indiferença em relação ao continente africano ou de completa antipatia. De fato, o aspecto mais saliente da literatura de europeus e colonizadores que tenha um cenário

<sup>28</sup> “[...] to encourage African writing in any language, whether of fiction, poetry or plays, and also to encourage its criticism”. Disponível em: <<https://boydellandbrewer.com/series/african-literature-today/alt-1-4-african-literature-today-pb.html>>. Acesso em: 01 mar. 2019.

africano é o fato de que ela tem servido como fundação para um discurso hegemônico<sup>29</sup> (IRELE, 2001, p. 15).

Nesse sentido, essa escrita moderna apresentava falta de empatia pela vivência africana, era fantasiosa e limitada. Um dos exemplos clássicos dessa escrita ficcional de natureza reducionista sobre a África seria a obra *Heart of Darkness* ([1899] 2011), do escritor britânico de origem polaca Joseph Conrad (1857–1924). Segundo Chinua Achebe, “Conrad foi um escritor que conservou boa parte de sua ficção bem próxima dos fatos de sua vida de marinheiro. Não tinha obrigação nenhuma de fazer isso, mas foi esta a sua opção – escrever sobre lugares que realmente existem e sobre as pessoas que ali vivem” (ACHEBE, 2012, p. 87). Todavia, na obra, o escritor optou por fazer prevalecer uma concepção fantasiosa do continente. Tal concepção pode ser observada principalmente através dos diálogos e reflexões do personagem principal, o inglês, marinheiro do império britânico, Charles Marlow. Embora Marlow demonstre uma questionável empatia em determinados trechos da obra, tal sentimento não o isenta de reproduzir o discurso do colonizador quando, por exemplo, ao chegar ao Congo, descreve como *selvagem* a população nativa que avistou trabalhando em condições desumanas (CONRAD, [1902] 2013, p. 17). Assim, ao mesmo tempo em que a obra confunde o leitor desatento com as ambiguidades, ela reforça estereótipos e apaga as vozes e os corpos de sujeitos relegados à subalternidade na narrativa. Esse tipo de literatura, além de dificilmente estabelecer uma relação com as formas nativas de expressar a imaginação africana, perpetua uma concepção hierárquica nas relações de poder e ratifica a ideia da necessidade da ocupação europeia com todos os seus aparatos civilizatório em qualquer lugar que se distancie do ideal europeu de sociedade. A obra de Conrad pode ser entendida, na concepção de Santos (2010) como uma “literatura colonialista” a qual ela define como

[...] em geral literatura escrita por europeus e de um ponto de vista europeu sobre terras e povos não-europeus por eles dominados. A literatura colonialista encarregava-se de propagar as teorias da superioridade europeia e da missão civilizatória do império, usando linguagem estereotipada para mediar as relações entre colonizadores e colonizados (SANTOS, 2010a, p. 343).

Assim, é importante lembrar que o discurso hegemônico do colonizador, seja ele ficcionalizado ou não, acaba por se realizar como uma ferramenta fundamental no processo de colonização. Conforme sugere Edward Said,

---

<sup>29</sup> “The dominant posture indicated by this literature is one of either indifference to the African continent or of outright antipathy. Indeed, the most salient aspect of European and settler literature with an African setting is the fact that it has served as the basis for a hegemonic discourse” (IRELE, 2001, p. 15).

[...] o poder de representar o que está além das fronteiras metropolitanas, mesmo em conversas informais, deriva do poder de uma sociedade imperial, e esse poder assume a forma discursiva de um remodelamento ou reordenamento de dados “brutos” ou primitivos segundo as convenções locais da narrativa e da exposição formal europeia, ou [...] da sistemática da ordem disciplinar (SAID, 2017a, p. 171).

As ambiguidades e tensões que fazem parte dos primeiros escritos *sobre* a África não são privilégios de escritores europeus, mas também são constitutivas das primeiras narrativas africanas escritas em línguas europeias, principalmente por africanos submetidos a uma experiência diaspórica e afrodescendentes. Sobre os escritores africanos, Irele afirma que:

Esses escritores apresentam uma clara evidência da área tensa de significação que se encontra entre a tradição nativa de expressão imaginativa e a tradição literária europeia, um território através do qual todo o escritor africano tem que encontrar meios expressivos para navegar para seus próprios propósitos criativos<sup>30</sup> (IRELE, 2001, p. 13).

Nesse sentido, o escritor africano, mesmo deslocado geograficamente e culturalmente, recorre a sua matriz africana, tradição e linguagem própria para descrever/traduzir a vivência africana no mundo. Foi o que aconteceu ao nigeriano Olaudah Equiano (1745-1797). Sua obra autobiográfica intitulada *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa*, publicada em 1789, é considerada um marco de grande importância na literatura africana. Segundo Irele, “Equiano pertenceu ao primeiro grupo de praticantes da palavra escrita [em oposição ao discurso oral] para adequar as línguas europeias a um projeto discursivo cujo objetivo era o confronto crítico com uma representação Ocidental da África<sup>31</sup>” (IRELE, 2001, p. 49).

A autografia de Equiano informa que sua jornada diaspórica se inicia quando, após ser sequestrado com sua irmã de onze anos de idade, fora vendido por traficantes de escravos locais e enviado através do Atlântico a bordo de um navio para Barbados e depois para Virginia. Após ser vendido para um oficial da marinha real, ele atravessou continentes na condição de escravo, aprendeu a ler e a escrever, foi vendido a um mercante em Londres, até que juntou dinheiro suficiente para comprar sua liberdade e continuar viajando.

---

<sup>30</sup> “These writers provide clear evidence of the tense area of signification that lies between the native tradition of imaginative expression and the European literary tradition, a terrain through which every African writer has to find an expressive means to navigate for his or her own creative purposes” (IRELE, 2011, p. 13).

<sup>31</sup> “Equiano belonged to the first group of African practitioners of the written word to appropriate the European languages in a discursive project whose aim was a critical confrontation with a Western representation of Africa” (IRELE, 2001, p. 49).



Em 1786, Equiano se envolveu em um movimento para abolição da escravatura em Londres. Posteriormente, tornou-se escritor e casou-se com uma inglesa. Equiano foi um visionário ao, já naquela época, usar uma língua europeia para expressar, através da escrita, a imaginação e a experiência negra. Tal iniciativa contribuiu para compartilhar mais amplamente seu conhecimento de mundo e a sua vivência em um mundo regido pelo sistema escravagista. No entanto, conforme já mencionado, é importante destacar que a tradição literária de escritos africanos em língua europeia é composta de uma relação ambivalente entre a forma, ou seja, os modos de expressão, e o conteúdo, já que questões tipicamente africanas tendiam a ser apresentadas a partir da retórica imposta pelo discurso hegemônico. Sobre a escrita dos primeiros escritos africanos ainda limitados pelas convenções do discurso literário Ocidental, Irele afirma que

O teor polêmico do trabalho deles [escritores africanos] tinha que estar subordinado a uma retórica apologética que anunciava sua conformidade com as normas ocidentais, tanto na forma discursiva quanto em relação às obrigações retóricas que esta forma impunha ao escritor africano<sup>32</sup> (IRELE, 2001, p. 49).

Assim, observa-se que, logo no início de sua autobiografia, Equiano preocupa-se em demonstrar sua assimilação à crença cristã ao professar sua fé em Jeová e referenciar o Livro de Isaias. Além disso, antes de iniciar sua narrativa, Equiano escreve um pequeno texto que se inicia com a seguinte invocação: “Meus Senhores e Cavalheiros<sup>33</sup>” (EQUIANO, [1789] 2005, e-book). Esse texto, de tom excessivamente apologético e respeitoso, além de apresentar o tema principal da narrativa, é também a formalização de um pedido de permissão para que ele possa contar sua história. A validação de sua escrita parece se realizar ao afirmar que todos os horrores que viveu com o sistema escravagista foram “[...] mais que compensados [...]”<sup>34</sup> (EQUIANO, [1789] 2005, e-book) pelo conhecimento que obteve não só da fé Cristã, mas também de uma nação – provavelmente Londres – humana e de sentimentos liberais. Em relação a essa estratégia narrativa, Irele afirma que “a invocação de valores ocidentais era essencial ao propósito desses primeiros escritores” (IRELE, 2001, p. 49).

---

<sup>32</sup> “*The polemical thrust of their work had to be subsumed within an apologetic rhetoric that advertised its conformity with Western norms, in terms of its mode of discourse and also in relation to the rhetorical obligations that this mode laid upon the African writer*” (IRELE, 2001, p. 49).

<sup>33</sup> “*My Lords and Gentlemen*”. Citação retirada do livro digital (e-book) *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, 1789*.

<sup>34</sup> Citação retirada do livro digital (e-book) *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, 1789*.

Além de ser uma tentativa deliberada de se inserir no mundo, o uso das convenções estabelecidas pela a escrita hegemônica “[...] servia não apenas para apelar à consciência moral da Europa, mas também, e mais importante, para refutar a tese europeia de sua não participação na essência humana<sup>35</sup>” (IRELE, 2001, p. 49). Equiano não foi o único a se apoiar e se inspirar na fé cristã em sua escrita. Outros intelectuais africanos e afrodescendentes do século XIX e XX, como o afro-americano Alexander Crummell (1819–1898) e Edward Wilmot Blyden (1832–1912), também entendiam que, através da redenção ao Deus cristão, o negro se reinseriria na sociedade e, por isso, dedicaram suas vidas a propagar um discurso redentor e contaminado por valores ocidentais. Muitos intelectuais afrodescendentes e africanos no continente e na diáspora estão engajados na revisão e crítica desse pensamento na contemporaneidade.

A falta de empatia, o discurso fantasioso e a retórica apologética não são as únicas questões destacadas nas primeiras narrativas sobre a África pela crítica literária que parte dos estudos pós-coloniais. Outro discurso que gera uma tensão entre vários estudiosos africanos e afrodescendentes na contemporaneidade diz respeito ao pan-africanismo do qual Crummel e Blyden são precursores. Segundo Kwame Appiah (2014),

Crummel foi uma das primeiras pessoas a falar como negro na África, e seus textos efetivamente inauguraram o discurso do pan-africanismo. É que ele pensava no povo da África (em termos que o nacionalismo do século XIX tornava naturais) como sendo um único povo, a ser concebido, à semelhança dos italianos ou anglo-saxões, em certo sentido, como uma unidade política natural (APPIAH, 2014, p. 22).

Assim, ao mesmo tempo em que o pan-africanismo sustentava uma noção de solidariedade, principalmente entre os africanos deslocados geograficamente, esse pensamento vai ao encontro do discurso do colonizador já que, ao conceber o continente Africano como um continente homogêneo, há um apagamento das diferenças e da diversidade. No entanto, conforme sugerem Mudimbe (1988), Appiah (2014) e Mbembe (2018b), a ideia de uma África homogênea que compartilha de uma formação cultural e política comum é uma invenção. Por isso, para evitar que a literatura africana seja entendida de forma limitada, é preciso que ela seja estudada a partir de suas particularidades.

Segundo Irele, “desde o advento da literatura africana no final da década de 1950 e no início da década de 1960, os críticos têm se ocupado em dar conta de suas características

---

<sup>35</sup> “*The invocation of Western values was essential to the purpose of these early writers. It served not merely to appeal to the moral conscience of Europe but also, and more important, to refute the European thesis of their nonparticipation in a human essence*” (IRELE, 2001, p. 49).

distintivas e chegar a uma definição de sua natureza específica<sup>36</sup> (IRELE, 2001, p. 3). Um proeminente crítico de literatura africana, o alemão Janheinz Jahn (1961, 1968), sugeriu o termo “literatura neo-africana” (JAHN, 1968) para se referir a “[...] um corpus específico de escritos produzidos por Negros na Idade Moderna e em línguas europeias em ambos os lados do Atlântico [...]”<sup>37</sup> (IRELE, 2001 p. 3). Esses escritos seriam caracterizados por conterem uma visão comum compartilhada pelos africanos. Assim, Irele afirma que “para Jahn, essa estrutura da mente e essa visão coletiva era manifestada de uma forma ou de outra na expressão imaginativa de escritores negros, ambos africanos e de descendência africana<sup>38</sup>” (IRELE, 2001, p. 3). Segundo Ana Mafalda Leite, Janheinz Jahn teria sido um dos pioneiros nos estudos das literaturas africanas e sua postura ainda seria derivada nos “[...] pressupostos essencialistas do movimento da Negritude” (LEITE, 2012, p. 19), o qual teve grande importância em um momento histórico específico.

Já os escritores e críticos associados ao movimento cultural nomeado *Black Aesthetics*, criado nos Estados Unidos na década de 60, reconheciam a experiência de ‘ser negro’ como parte integrante da literatura afro-americana. Embora Jahn e os críticos do movimento pensem a negritude a partir de perspectivas diferentes, – o primeiro partiria da ideia de “visão coletiva” compartilhada pelos indivíduos da raça negra, enquanto o segundo focaliza na experiência negra norte-americana – ambos foram motivados pelas mesmas razões: a questão da identidade negra e a ideia de que essa a identidade se manifestaria através dessa escrita criativa realizada por africanos e afrodescendentes.

É importante assinalar que embora o universo cultural africano que compartilha da concepção jahniana tenha tido a sua importância em um dado momento histórico e cultural, tal perspectiva é bastante criticada na contemporaneidade. Conforme sugere Leite,

Insistir numa visão monolítica e indiferenciada de uma estética africana é uma forma também de negar a heterogeneidade e complexidade do universo cultural africano. É talvez ainda a manifestação de uma visão neopanafricana, que encara o continente como totalidade indiferenciada, quando as diferentes nações africanas constroem há várias décadas o seu percurso literário próprio e diferenciado (LEITE, 2012, p.25).

---

<sup>36</sup> “Ever since the advent of African literature in the late 1950s, and early 1960s, critics have been occupied with providing an account of its distinctive features and arriving at a definition of its specific nature” (IRELE, 2001, p. 3).

<sup>37</sup> “[...] the specific corpus of writings produced by Black in the modern age and in the European languages, on both sides of the Atlantic [...]” (IRELE, 2001, p. 3).

<sup>38</sup> “For Jahn, this structure of mind and this collective vision are manifested in one form or another in the imaginative expressions of Black writers, both Africans and those of African descent” (IRELE, 2001, p. 3).

Tais pressupostos são compartilhados por muitos críticos e escritores africanos e afrodescendentes. A escritora afro-brasileira Conceição Evaristo, por exemplo, cunhou o termo “escrevivência” que, conforme afirma em entrevista<sup>39</sup> publicada no jornal digital Nexo em maio de 2017, se refere a uma escrita que se realiza a partir da vivência individual ou coletiva enquanto mulher negra no Brasil. Nesse sentido, sua escrita, ao ser “contaminada<sup>40</sup>” pela sua condição de mulher afrodescendente estaria demarcando a diferença. Segundo Woodward ([1997] 2014, p. 40) “a marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidade”. Nesse sentido, há um entendimento entre muitos intelectuais da contemporaneidade de que os estudos de literaturas africanas e afrodescendentes devem ser realizados considerando as suas particularidades para evitar a propagação de discursos e ideias que pertençam à ordem das essências. Sobre a literatura africana especificamente, Leite afirma que

Cada literatura nacional africana tem as suas características próprias e desenvolve-se segundo moldes estéticos e linguísticos, cuja distintividade resulta não só das diferenças culturais étnicas de base, mas também das diferenças linguístico-culturais que a colonização lhes acrescentou. É praticamente insustentável qualquer generalização que conduza a elaborações teóricas que não levem em conta as especificidades regionais e nacionais africanas (LEITE, 2012, p. 29).

Em consonância com a estética da “escrevivência”, as literaturas africanas se distinguem por suas localidades e especificidades, o que demanda uma teorização que dê conta dessas características.

A despeito de suas diferenças internas, as escritas sobre/da África que representam um determinado período podem se destacar pela frequente convergência temática. Conforme já sugerido anteriormente, no caso das escritas africanas coloniais e pós-coloniais, há uma tendência ao engajamento com questões relacionadas às várias formas de violência locais devido a uma recente experiência colonial traumatizante. Assim, a ficção acaba servindo como meio de resistência e reflexão dessa experiência, ao mesmo tempo em que reconstitui memórias e questiona as versões estabelecidas pelo discurso hegemônico.

Nesse sentido, a escrita africana suscita uma pluralidade de reflexões de ordem não só de natureza cultural e social, mas também política. As reflexões de ordem cultural e social acontecem principalmente porque, conforme sugere Francisco Noa ao se referir

<sup>39</sup> Disponível em: <[<sup>40</sup> Expressão usada por Conceição Evaristo em entrevista ao descrever a sua escrita.](https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>”. Acesso em 09 jul. 2017.</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

especificamente às literaturas africanas de expressão em língua portuguesa, “[...] as nossas literaturas [...] vivem de uma profunda interação e contaminação do meio em que elas emergem estabelecendo com os ambientes circundantes um diálogo intenso, estruturante e permanente” (NOA, 2015, p. 14). Da mesma forma, as literaturas africanas de expressão em língua inglesa escritas por africanos sobre ou a partir do contexto colonial tendem a traduzir as contradições e as tensões do referido período. Já a natureza política dessa escrita surge justamente na realização de uma estética própria, o que contribui para o estabelecimento de uma afirmação identitária. Conforme sugere Noa,

[...] pelo simples fato de as literaturas africanas terem surgido em situação de domínio colonial e na tentativa de procurarem afirmar um universo estético próprio e que incorpora e celebra tudo o que o Ocidente ignorou ou subestimou, acabaram, essas mesmas literaturas por fazerem da escrita não só um ato cultural, mas também político (NOA, 2015, p. 15).

Outra peculiaridade da literatura africana diz respeito à dupla competência, em línguas africanas e europeias, de escritores africanos. Isso significa que, além das línguas nativas, a língua portuguesa, inglesa e francesa também são veículos de expressão da experiência africana. Segundo Irele (2001), a literatura africana se divide em três categorias: “a tradicional literatura oral, as novas literaturas escritas nas línguas africanas [...] e, finalmente, a literatura escrita em línguas não originárias na África [...]”<sup>41</sup> (IRELE, 2001, p. 5). As obras que serviram de estudo na presente tese pertencem à terceira categoria e foram escritas em língua inglesa.

De fato, a língua inglesa é um importante meio de manifestação da imaginação criativa dos africanos Ngugi wa Thiong’o e Nadifa Mohamed. Embora Thiong’o tenha decidido posteriormente abandonar a língua inglesa como forma de expressão, alegando a necessidade de descolonizar a mente africana através da valorização da língua local (THIONG’O, 1994a; 1994b), o uso da língua inglesa por esses escritores está longe de significar submissão ou assimilação acrítica da cultura ocidental. Além disso, enquanto meio de expressão da imaginação e diversidade africana, o seu emprego tem suscitado intensos debates no campo de estudos das literaturas africanas.

---

<sup>41</sup> “*These literatures fall into three broad categories: the traditional oral literature, the new written literature in the African languages [...], and, finally, the written literature in languages not indigenous to Africa [...]*” (IRELE, 2001, p. 5).

Em *The African Writer and the English Language*, Chinua Achebe identifica dois tipos de literatura Africana: a literatura nacional e a literatura étnica as quais ele define da seguinte forma:

Uma literatura nacional é aquela que leva toda a nação para sua província e tem um público definido ou potencial em todo o seu território. Em outras palavras, é uma literatura que é escrita na língua nacional. Uma literatura étnica é aquela que está disponível apenas para um grupo étnico dentro da nação. Se você tomar a Nigéria como exemplo, a literatura nacional como eu a vejo, é a literatura escrita em inglês; e a literatura étnica é [escrita] em Hausa, Ibo, Yoruba, Efik, Edo, Ijaw, etc., etc.<sup>42</sup> (ACHEBE, 1994, p. 429).

Além de estabelecer esses dois seguimentos específicos, Achebe reconhece a natureza heterogênea e localizada das literaturas africanas que pertencem a cada seguimento. No caso da literatura nacional, o nigeriano entende que há vantagens e desvantagens em usar o idioma o qual “[...] a história nos empurrou a força garganta abaixo<sup>43</sup>” (ACHEBE, 1994, p. 431). Por um lado, “idioma internacional” (ACHEBE, 1994, p. 431) como inglês ou o francês permite que a produção africana alcance um público não só local, mas também global. Para sustentar este argumento, Achebe menciona a experiência, que descreveu como positiva, ao ler uma das obras do escritor brasileiro Jorge Amado traduzida para o inglês e lamenta que os trabalhos de muitos outros grandes escritores brasileiros nunca serão conhecidos pelo mundo se não forem traduzidos para um “idioma internacional”. Por outro lado, Achebe considera o fato de que o escritor africano talvez nunca tenha a habilidade de escrever na língua internacional com a fluência e acurácia dos falantes nativos o que seria, na sua visão, uma das maiores desvantagens. Tal entendimento lhe rendeu sérias críticas entre os intelectuais africanos, principalmente Thiong’o que, ao contrário de Achebe, entende que a africanização da língua do colonizador é o que há de mais original e criativo e destaca o papel da população e artistas locais nesse processo de renovação e fortalecimento da identidade africana. Em *The Language of African Literature*, Thiong’o afirma que

De fato, quando o campesinato e a classe trabalhadora foram obrigados pela necessidade ou pela história a adotar a língua do senhor, eles a africanizaram sem nenhum dos respeitos pela sua [do senhor] ancestralidade demonstrados por Senghor

---

<sup>42</sup> “A national literature is one that takes the whole nation for its province and has a realized or potential audience throughout its territory. In other word a literature that is written in the national language. An ethnic literature is one which is available only to one ethnic group within the nation. If you take Nigeria as an example the national literature as I see it, is the literature written in English; and the ethnic literature are in Hausa, Ibo, Yoruba, Efik, Edo, Ijaw, etc., etc” (ACHEBE, 1994, p. 429).

<sup>43</sup> “[...] history has forced down our throats” (ACHEBE, 1994, p. 431).

e Achebe, tanto que criaram novas línguas africanas, como Krio em Serra Leoa ou Pidgin na Nigéria, que deviam suas identidades à sintaxe e ritmos às línguas africanas. Todas essas línguas foram mantidas vivas no discurso cotidiano, nas cerimônias de lutas políticas, sobretudo no rico estoque oratual – provérbios, histórias, poemas e enigmas.

O campesinato e a classe trabalhadora urbana lançaram cantores. [...] Esses cantores empurraram as línguas para novos limites, renovando-as e revigorando-as, cunhando novas palavras e novas expressões e expandindo em geral sua capacidade de incorporar novos acontecimentos na África e no mundo<sup>44</sup> (THIONG'O, 1994b, p. 448).

Em *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel* (2007) onde Chantal Zabus discorre amplamente sobre a língua europeia em romances da África Ocidental, a pesquisadora destaca justamente esse processo de “indigenização” ou “apropriação” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, [1989] 2002) da língua do colonizador como uma estratégia não só criativa, mas também libertadora. Zabus entende que essa “escrita com sotaque” seria o resultado do “[...] o uso imaginativo que o escritor faz da língua européia em uma tentativa de decolonização literária<sup>45</sup>” (ZABUS, 2007, p. xv). Sobre a expressão “escrevendo com sotaque” Zabus informa que

‘Escrevendo com um sotaque’ é como o nascido no Irão, Taghi Modaressi, que mora nos EUA, descreveu sua ‘tradução’ para o inglês de seus próprios romances persas, como *The Pilgrim’s Rules of Etiquette* (1989). A tradução literal de Modaressi das expressões idiomáticas persas deixa um traço tangível do estrangeiro no texto em inglês. [...] O tipo de ‘tradução’ – ou melhor, indigenização – em ação aqui é um processo em que qualquer escritor pós-colonial se engaja em algum grau<sup>46</sup> (ZABUS, 2007, p. xvii).

Retomando as críticas/considerações de Achebe, é importante observar que ao mesmo tempo que o nigeriano parece sugerir que o idioma do colonizador seja usado de forma

---

<sup>44</sup> “In fact when the peasantry and the working class were compelled by necessity or history to adopt the language of the master, they Africanised it without any of the respect for its ancestry shown by Senghor and Achebe, so totally as to have created new African languages, like Krio in Sierra Leone or Pidgin in Nigeria, that owed their identities to the syntax and rhythms of African languages. All these languages were kept alive in the daily speech, in the ceremonies in political struggles, above all in the rich store orature – proverbs, stories, poems and riddles.

*The peasantry and the urban working class threw up singers. [...] These singers pushed the languages to new limits, renewing and reinvigorating them by coining new words and new expressions, and in generally expanding their capacity to incorporate new happenings in Africa and the world*” (THIONG'O, 1994b, p. 448).

<sup>45</sup> “[...] the writer’s imaginative use of the European language in an attempt at literary decolonization” (ZABUS, 2007, p. xv).

<sup>46</sup> “‘Writing with an accent’ is how the Iranian-born Taghi Modaressi, who lives in the USA, described his ‘translation’ into English of this own Persian novels, such as *The Pilgrim’s Rules of Etiquette* (1989). Modaressi’s literal translation of Persian idiomatic expressions leave a tangible trace of the foreign in the English text. [...] The type of ‘translation’ – rather, indigenization – at work here is a process that any postcolonial writer engages in to some extent” (ZABUS, 2007, p. xvii).

estandardizada e, até certo ponto, limitada, ele reconhece que a africanização da língua internacional resulta na marcação da experiência africana, mas esse reconhecimento não é suficiente para que ele abrace a ideia de apropriação e subversão da língua do colonizador. De fato, ao analisar um trecho do poema do nigeriano J.P. Clark, Achebe afirma que

O que eu vejo é uma nova voz saindo da África, falando da experiência africana em uma língua mundial. Então, minha resposta para a pergunta: *Um africano pode aprender inglês o suficiente para usá-lo efetivamente na escrita criativa?* é certamente sim. Se, por outro lado, você perguntar: *ele pode aprender a usá-lo como um falante nativo?* Eu deveria dizer, espero que não. [...] O preço que uma língua mundial deve estar preparado para pagar é a submissão a muitos tipos diferentes de uso. O escritor africano deve procurar usar o inglês de uma maneira que expresse sua mensagem **sem alterar a linguagem**, na medida em que seu valor como meio de troca internacional se perderá<sup>47</sup> (ACHEBE, 1994, p. 433, negrito da autora).

Nesse sentido, Achebe teme que a mensagem possa ser comprometida caso a linguagem seja alterada. Se por um lado Thiong'o discorda de Achebe e decide se voltar ao longo de sua carreira cada vez mais para a produção artística na língua nativa, tendo em mente a preocupação de atender às necessidades de um leitor específico, Nadifa Mohamed parece não compartilhar das mesmas preocupações de Thiong'o, pelo menos no campo da escrita ficcional. Em entrevista concedida na *Oxford University* a Kate Wallis, editora do blog *Africa in Words*<sup>48</sup>, como parte de um workshop realizado em 2017 e intitulado *Great Writers at Home series*<sup>49</sup>, o qual faz parte do projeto *Postcolonial Writers Make Worlds*, ao ser perguntada sobre a relação entre o escritor e leitor, se tinha algum leitor específico em mente, Mohamed afirma que não. Sobre sua primeira obra especificamente Mohamed comenta:

[...] basicamente estou escrevendo para mim. E esclarecendo coisas para mim mesma e para a história do meu pai, da qual [a narrativa] se aproxima muito, não 100%, mas [são] muito próximas ... tão fascinante pra mim e tão estranha e tão

<sup>47</sup> "What I do see is a new voice coming out of Africa, speaking of African experience in a world-wide language. So my answer to the question **Can an African ever learn English well enough to be able to use it effectively in creative writing?** is certainly yes. If on the other hand you ask: **Can he ever learn to use it like a native speaker?** I should say, I hope not. [...] The price a world language must be prepared to pay is submission to many different kinds of use. The African writer should aim to use English in a way that brings out his message best without altering the language to the extent that its value as a medium of international exchange will be lost" (ACHEBE, 1994, p. 433).

<sup>48</sup> Disponível em: <<https://africanwords.com/>>. Acesso em: 9 fev. 2019.

<sup>49</sup> Disponível em: <<https://writersmakeworlds.com/about-the-project/great-writers-inspire-home-workshops/>>. Acesso em: 9 fev. 2019.



reveladora de tantas coisas que, de fato, eu estava falando comigo mesma [...]”<sup>50</sup> (MOHAMED, 2017a).

No caso da sua primeira obra, Mohamed afirma que, por se tratar de um projeto tão pessoal que envolve a busca de informações sobre sua ancestralidade, ela não tinha, à princípio, a intenção de publicar e que, por isso, ela não tinha um público em mente. A autora também destaca que a língua não era uma questão para ela, mas sim o conteúdo, a escolha do que incluir e excluir a partir das memórias de seu pai. No entanto, embora Mohamed afirme que a língua não tenha sido uma questão prioritária, o fato é que seu primeiro romance é permeado de vocabulário e expressões de outras línguas faladas Somália o que chama a atenção de seus leitores.

A escrita atravessada por vozes marcadas por encontros transcontinentais levou um dos ouvintes da referida entrevista a indagar sobre o grau de intencionalidade da escritora ao empregar estratégias específicas no campo da linguagem. Mohamed então informa que conscientemente optou por não italicizar o vocabulário que não pertencia à língua inglesa e por não incluir nenhum glossário explicativo na expectativa de que o contexto dê conta das lacunas que o estranhamento possa causar no leitor. Além disso, ela sugere, ao comentar sobre a última obra na qual ainda estava trabalhando na ocasião da entrevista, que a presença de várias línguas é importante para a tessitura da narrativa ficcional, principalmente por retratar o que acontece entre somalis na vida real e pelo efeito de “desconforto”, e até mesmo de alienação, causado no leitor. A partir dessa entrevista é possível perceber que Mohamed entende a sua escrita como uma grande oportunidade para fazer uso da linguagem de forma criativa e que há sempre o risco de o leitor ‘tropeçar’ em um ou outro vocábulo, o que não seria um problema em uma narrativa ficcional.

A verdade é que a despeito dos diferentes posicionamentos de intelectuais africanos, o uso de línguas internacionais nas escritas africanas tem de fato servido não só para expor para o mundo uma experiência africana diversificada e localizada através dos mais diversos canais hoje disponíveis, mas também serve para estabelecer uma importante rede de informação e contato, conforme sugere Newell: “A língua inglesa, que tem sido descrita pelo autor queniano Ngugi wa Thiong’o como opressiva e ‘mentalmente colonizadora’, na verdade

---

<sup>50</sup> “[...] *I’m basically writing for myself. And working out things for myself and my father’s story which is very closely based on, not 100% but very closely ... so fascinated to me and so strange and so revealing of lots of things that really I was talking to myself [...]*” (MOHAMED, 2017).

*possibilitou* essas primeiras redes anti-coloniais [...]”<sup>51</sup> (NEWELL, 2006, p. 18). E essas redes permanecem firmes na contemporaneidade.

Ao pensar a escrita da/sobre África Oriental a partir das reflexões de Thiong’o (1994a; 1994b) e Nadifa Mohamed (2017) é possível observar como, contaminados e inspirados por conjunturas socio-históricas dinâmicas, complexas e específicas, Mohamed e Thiong’o manifestam de forma criativa a diversidade que constitui não só as identidades de seus personagens, mas também a terra natal da sua respectiva imaginação. Essa manifestação ocorre principalmente através do uso de uma linguagem heterogênea que se apresenta em pelo menos duas das três obras estudadas na presente tese. Assim, ao mesmo tempo em que se apropriam da língua do colonizador – no caso do presente estudo, a língua inglesa –, é comum o uso de expressões e vocabulário que fazem parte do cotidiano e fala dos personagens somalis e quenianos nos referidos contextos, além da construção de metáforas a partir de referências à fauna, flora e às narrativas locais. Essas estratégias discursivas, além de contribuir para marcar a diversidade e a diferença, valorizam o lugar de protagonismo de uma linguagem afroidentificada.

O uso das línguas europeias não é a única questão que suscita reflexão nos estudos de literaturas africanas. Segundo Irele, o próprio termo “literatura africana” pode ser restritivo, já que ele apaga a natureza complexa da escrita criativa negra. Por isso, Irele propõe o termo “imaginação africana”, pois acredita que “a noção de uma *imaginação* africana corresponde a esse escopo mais amplo de expressão de africanos e pessoas de descendência africana, o qual surge a partir dessas circunstâncias históricas”<sup>52</sup> (IRELE, 2001, p. 7). As circunstâncias históricas as quais se refere Irele são àquelas relacionadas à colonização institucionalizada e às lutas pela independência da população local.

Sobre a literatura africana, Irele afirma também que ela “[...] existe e tem significado primeiramente no contexto de um reconhecido corpus de textos e trabalhos [escritos] por africanos, situados em relação a uma experiência global que abrange as estruturas de referência ambas pré-coloniais e modernas”<sup>53</sup> (IRELE, 2001, p. 7). A imaginação africana sempre se manifestou por meio da oralidade e, posteriormente, através da escrita (LEITE,

<sup>51</sup> “*The English language, which has been described by the Kenyan author Ngugi wa Thiong’o as oppressive and ‘mentally colonising’, actually made possible these early anti-colonial networks [...]*” (NEWELL, 2006, p. 18).

<sup>52</sup> “*The notion of an African imagination corresponds to this wider scope of expressions of Africans and people of African descent, which arises out of these historical circumstances*” (IRELE, 2001, p. 7).

<sup>53</sup> “*African literature exists and has meaning primarily in the context of a recognizable corpus of texts and works by Africans, situated in relation to a global experience that embraces both the precolonial and the modern frames of reference*” (IRELE, 2001, p. 7).

2012). Ao mesmo tempo em que a escrita em África é influenciada por uma escrita já existente desde o século XIII<sup>54</sup> (LEITE, 2012, p. 18-19), ela também é influenciada pela literariedade de textos que surgem a partir da tradição oral da África (FRASER, 2008, p. 8-9), assim como por outras formas de escritas contemporâneas. É nesse contexto que Simon Gikandi afirma que a história das literaturas em língua inglesa da África Oriental “[...] está fundamentalmente conectada às formas antigas de expressão literária em línguas africanas<sup>55</sup>” (GIKANDI, 2007, p. viii). Nesse sentido, essa escrita, que é “[...] determinada por uma correspondência profunda entre experiência e imaginação<sup>56</sup>” (IRELE, 2001, p. 10), desafia as convenções estabelecidas pelo o cânone ocidental.

Outra herança da escrita africana diz respeito à influência da língua árabe. De fato, é importante esclarecer que a tradição mais antiga da escrita africana não está associada a uma língua ocidental, mas a uma língua oriental. Essa influência se deu através da introdução do Islã durante a Idade Média. O Islã é uma religião abraâmica monoteísta cujos preceitos são determinados pelo Alcorão, que é considerado pelos seus seguidores como a palavra literal de Deus. Segundo Irele,

Vinculado à posição central do Alcorão na religião, isso [a mais antiga tradição escrita na África associada à língua árabe] determinou uma linha específica de desenvolvimento na literatura africana à qual o termo *Afro-Árabe* tem sido associado. As literaturas em suaíli, somali e hausa, nas quais a escrita árabe foi até recentemente empregada para escrever a língua africana, fornecem os principais exemplos<sup>57</sup> (IRELE, 2001, p. 13).

Um estudo aprofundado sobre a literatura *Afro-Arab* foge do escopo da presente pesquisa principalmente porque seu *corpus* é constituído, conforme sugere Irele (2001), por obras escritas nas línguas locais, a partir de regiões africanas onde há concentração de mulçumanos. Além disso, segundo o próprio Irele, a tradição de escrita islâmica não

---

<sup>54</sup> Em *Oralidade na produção e na crítica literárias africanas*, Leite destaca a pesquisa que “[...] Albert Gérard realizou no seu brilhante estudo *African Languages Literatures*, onde nos revela a importância da escrita desde o século XIII, na região atualmente correspondente à Etiópia, assim como em outras áreas de África, em que a escrita com caracteres árabes teve relevo fundamental – isso para não citar também os estudos anteriores de Cheik Anta Diop, em *Nations nègres et cultures*, onde se defende que a civilização e a escrita egípcias foram um produto e um contributo área a cultura africana” (LEITE, 2012, p. 18-19).

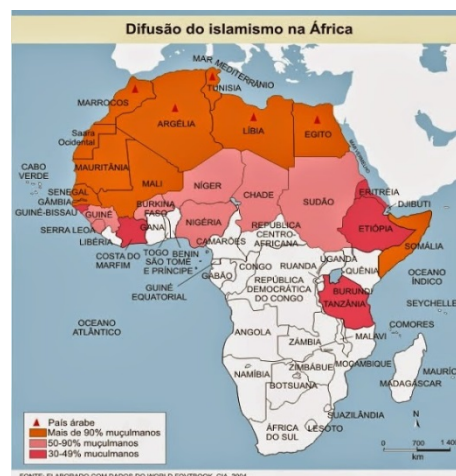
<sup>55</sup> “[...] it is fundamentally connected to older forms of literary expression in African languages” (GIKANDI, 2007, p. viii).

<sup>56</sup> “[...] determined by a profound correspondence between experience and imagination” (IRELE, 2001, p. 10).

<sup>57</sup> “Bound up with the central position of the Quran in the religion, it [the oldest written tradition in Africa associated with Arabic language] has determined a specific line of development in African literature to which the term Afro-Arab has been attached. The literatures in Swahili, Somali, and Hausa, in which Arabic script was until recently employed for writing the African language, provide the prime examples” (IRELE, 2001, p. 13).

determina mais a forma ou o conteúdo de boa parte da literatura africana. Entretanto, não podemos desprezar alguns rastros dessa memória árabe presentes na escrita de Nadifa Mohamed, conforme exposto nos Capítulos 3 e 4. A manifestação desses fragmentos da ‘memória árabe’ sugere uma escrita que, atravessando as fronteiras da estética, contribui também para representar a diversidade local. É importante observar que muitos princípios baseados no Alcorão têm influenciado a forma de pensar e viver de boa parte dos povos nativos da África Ocidental e Oriental desde a Idade Média até, pelo menos, o início do presente século, conforme ilustra o mapa abaixo de 2004:

Figura 1 - Difusão do islamismo na África<sup>58</sup>



Nesse sentido, as escritas pós-coloniais sobre/de determinada região africana que estejam comprometidas com uma visão crítica do continente, mesmo que escritas em línguas europeias, tendem traduzir as questões locais – inclusive socio-históricas – em busca da marcação da diversidade.

Outra peculiaridade da imaginação africana diz respeito às personagens. De fato, a literatura contemporânea escrita em língua europeia por africanos nativos, no continente ou na diáspora, e por afrodescendentes se distingue do cânone ocidental não só por tratar a experiência africana ou negra como a temática central da narrativa. Há também uma preocupação em construir e pensar criticamente essa experiência a partir da narrativa de vozes historicamente marginalizadas. Conseqüentemente, personagens que nos romances clássicos europeus assumiam lugares silenciados e subalternizados, passam a ser centrais; protagonistas e narradores dos acontecimentos. É o caso, por exemplo, da personagem Tituba da obra estadunidense *The Crucible* ([1953] 2000), de Arthur Miller. A obra de Miller dramatiza os julgamentos das mulheres que eram acusadas de bruxaria em Salém do final do século XVII.

<sup>58</sup> Disponível em: Fonte: <<https://serravallenaafricadosul.blogspot.com.br/2013/07/africa-islamica-e-africanizacao-do-islam.html>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

Nessa obra, originalmente escrita para ser uma peça teatral a ser encenada como uma alegoria do “*McCarthyism*” estadunidense, Tituba é caracterizada como uma personagem subalternizada e totalmente silenciada. Segundo a escritora afrodescendente oriunda de Guadalupe, Maryse Condé,

Em *The Crucible*, de Arthur Miller, Tituba foi retratada como uma negra sem importância, sem qualquer personalidade, uma sombra no fundo. Eu queria dar a ela um personagem próprio: jovem, atraente, afeiçoada a homens bonitos, não de todo um modelo. Eu suponho que eu estava tentando fazer dela humana<sup>59</sup> (CONDÉ, 2017).

Condé (2009) afirma em entrevista, que ela tomou conhecimento da existência de Tituba em 1985, durante uma pesquisa sobre os julgamentos das bruxas de Salém na seção de história da biblioteca da *University of California, Los Angeles, UCLA*. Ao dar prosseguimento em sua pesquisa, Condé se depara com a ausência de informações sobre Tituba. Foi então que, em 1986, Condé escreve *Moi, Tituba, Sorciere...Noire de Salem*, onde a escritora antilhana acaba realizando uma retomada inovadora do cânone estadunidense. Trata-se de uma obra repleta intertextualidades onde a protagonista e narradora principal é a própria Tituba que tem como missão narrar a sua própria trajetória tendo em vista o contexto de “caça às bruxas” que serviu também de referência para a obra de Miller. Conforme sugerimos em um outro momento, em resposta ao apagamento que sofreu pelos registros históricos estadunidenses e em *The Crucible*,

[...] Tituba é finalmente ‘vingada’ pela imaginação crítica de Condé. Uma versão da infância, adolescência e maturidade de Tituba foi reconstituída e registrada com sucesso para toda a eternidade. [...] [Além disso,] Condé engenhosamente apresenta Tituba como um sujeito diaspórico que cruzou fronteiras para sobreviver e não teve escolha senão viver [...] em constante resistência<sup>60</sup> (OLIVEIRA, 2016, p. 133).

Embora a obra de Condé trate de lugares e tempo histórico diferentes das narrativas aqui estudadas, elas têm em comum a encenação e o protagonismo de vozes historicamente silenciadas e a valorização do aspecto humano dos personagens, questões que serão analisadas mais aprofundadamente nos *Capítulos 3 e 4*.

---

<sup>59</sup> “In ‘*The Crucible*’ by Arthur Miller Tituba has been portrayed as an unimportant, old Negress without any character, a shadow in the background. I wanted to give her a character of her own: young, attractive, fond of handsome men, not at all a role model. I suppose I was trying to make her human” (CONDÉ, 2017).

<sup>60</sup> “[...] Tituba is finally avenged by the creation of Condé’s imagination. A version of Tituba’s childhood, adolescence and maturity was successfully reconstituted and registered for all eternity. [...] Condé skillfully presents Tituba as a diasporic subject who crossed borders to survive and had no choice but to live [...] in constant resistance” (OLIVEIRA, 2016, p. 133).

Retomando o olhar para o continente africano, esse continente constituído por 54 países independentes e um território (Saara Ocidental) sob o domínio do Marrocos é apresentado em materiais didáticos brasileiros dividido em cinco regiões: África Ocidental, África Setentrional, África Oriental, África Meridional e a África do Sul (SENE; MOREIRA, 2012, p. 122). Em consonância com a divisão geográfica sugerida, alguns críticos literários como os quenianos Simon Gikandi e Evan Mwangi (2007) focalizam seus estudos a partir da mesma divisão, a fim de melhor prover uma noção de diversidade cultural no continente. Conforme já sugerido em seções anteriores, discursos essencialistas e homogeneizadores tendem a limitar a compreensão de mundo. Nesse sentido, para compreender melhor a natureza das obras estudadas, é preciso tecer reflexões sobre a literatura produzida especificamente na África Oriental ou sobre ela, a partir do continente e na diáspora. Os países que fazem parte da África Oriental são: Burundi, Djibuti, Eritreia, Etiópia, Ilhas Comores, Ilhas Seicheles, Quênia, Ruanda, Somália, Sudão do Sul, Tanzânia e Uganda.

Embora hoje essa região seja marginalizada e desprezada no cenário internacional, Yuval Noah Harari, doutor em história pela Universidade de Oxford, especializado em história mundial e professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, afirma que “[...] a origem de todas as linhagens humanas existentes pode ser atribuída exclusivamente à África Oriental de 70 mil anos atrás” (HARARI, 2018, p. 24). Da mesma forma, o historiador e antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop já defendia a tese de que a humanidade teria tido origem na África negra desde a segunda metade do século XX. Segundo Diop, “o triunfo da tese monogenética da humanidade (*Leaky*), mesmo no estágio do “*Homo sapiens-sapiens*”, obriga a admitir que todas as raças descendem da raça negra, segundo um processo de filiação que a ciência um dia explicará<sup>61</sup>” (DIOP, 1974, p. xv).

Em seus estudos, Diop também sugere que os egípcios antigos seriam negros e teriam sua origem na Etiópia. Diante de fatos tão relevantes que possivelmente poderiam explicar a origem dos povos africanos e, principalmente, da humanidade e da importância da África negra nesse contexto, Diop questiona: “Como pode que toda a moderna literatura negra tenha permanecido menor, no sentido de que nenhum autor ou artista negro africano, até onde sei,

---

<sup>61</sup> “*The triumph of the monogenetic thesis of humanity (Leaky), even at the stage of “Homo sapiens-sapiens”, compels one to admit that all races descend from Black race, according to a filiation process that Science will one day explain*” (DIOP, 1974, p. xv).

tenha colocado o problema do destino do homem, o principal tema das letras humanas?<sup>62</sup> (DIOP, 1974, p. xvi). Assim, ao refletir criticamente sobre a África negra, Diop propõe lançar um olhar para a história africana a partir do próprio continente, principalmente para contribuir para o processo de “[...] restauração da personalidade africana coletiva nacional<sup>63</sup>” (DIOP, 1974, p. xiii).

Embora África Oriental seja uma região antiga, a literatura oriental africana escrita em inglês é relativamente nova se comparar com o surgimento da literatura africana em inglês de outras regiões da África (GIKANDI, 2007). Tal fato se deve pelas seguintes razões:

Primeiro, de todas as regiões de todo o continente africano, a África Oriental é a menor tanto em termos de tamanho quanto em população, e dessa forma tende a ser sobrepujada pelas regiões maiores e mais populosas, especialmente a África Ocidental e a África do Sul. Segundo, enquanto todas as outras regiões do continente têm estado em contato com a Europa desde o final do século dezesesseis e tem por isso desenvolvido tradições culturais e de escrita em línguas europeias que são tão antigas quanto o encontro colonial, a África Oriental foi colonizada relativamente tarde. De fato, exceto pelas regiões costeiras do continente, as quais tem tido contato com a Europa desde o século dezesesseis, grande parte da África Oriental não foi envolvida no drama da colonização até as duas últimas décadas do século dezanove. Terceiro, porque as instituições coloniais foram estabelecidas apenas na última fase da expansão imperial no continente Africano, as literaturas em língua inglesa na África Oriental não emergiram ou desenvolveram até o período depois da Segunda Guerra Mundial<sup>64</sup> (GIKANDI, 2007, p. vii).

Apesar das literaturas da África Oriental escritas em língua inglesa terem surgido apenas em meados do século passado, Gikandi (2007), assim como Irele (2001), destaca que a escrita em outras línguas africanas já acontecia há bastante tempo na região.

Uma outra questão importante diz respeito ao forte sentimento de regionalidade dos escritores da África Oriental. Acontece que nas décadas de sessenta e setenta, logo após a independência, enquanto as outras regiões tentavam sobreviver à crise econômica e política, a

<sup>62</sup> “How does it happen that all modern Black literature has remained minor, in the sense that no Negro African author or artist, to my knowledge, has yet posed the problem of man’s fate, the major theme of human letters?” (DIOP, 1974, p. xvi).

<sup>63</sup> “[...] restoring the collective national African personality” (DIOP, 1974, p. xiii).

<sup>64</sup> “First, of all the major regions of the vast African continent, East Africa is the smallest both in terms of size and population, and thus tends to be overwhelmed by larger and more populous regions, especially West Africa and southern Africa. Second, while all the other regions of the continent have been in contact with Europe since the late sixteenth century and have thus developed traditions of culture and writing in European languages that are as old as the colonial encounter, East Africa was colonized relatively late. Indeed, except for the coastal regions of the continent, which have been in contact with Europe since the sixteenth century, large parts of East Africa did not become drawn into the drama of colonialism until the last two decades of the nineteenth century. Third, because colonial institutions were established only in the last phase of imperial expansion on the African continent, English-language literatures in East Africa did not emerge or develop until the period after World War II” (GIKANDI, 2007, p. vii).

África Oriental conseguiu a partir de uma temporária e frágil estabilidade estabelecer organizações de escritores, uma indústria editorial e universidades (GIKANDI, 2007, p. vii). Na década de setenta, a universidade da África Oriental foi dividida em três instituições independentes: Universidade de Nairobi (Quênia), Universidade de Dar es Salaam (Tanzânia) e a Universidade Makerere<sup>65</sup> (Uganda). No entanto, em consonância com as contradições de um mundo globalizado onde o global e o local coexistem e disputam por espaços simultaneamente, essa regionalidade resultou na falta de conhecimento do Ocidente pelas produções locais. Muitos escritores como o poeta da Ugandense Okot p'Bitek só se tornou conhecido fora da África Oriental depois de terem seus trabalhos publicados na Europa ou nos Estados Unidos.

Devido a uma forte tradição de diversas formas locais de manifestação do discurso em línguas africanas, a literatura do Oriente escrita em inglês foi por muito tempo marginalizada pelas seguintes razões:

[...] (1) Dentro do contexto da história literária africana, ela [a literatura africana escrita em inglês] surgiu nova e atrasada em relação à literatura inglesa do sul da África e do Ocidente da África, e (2) dentro da África Oriental, essa literatura era considerada inferior em relação às mais antigas e influentes tradições literárias em línguas africanas como a Somali e Suaáli<sup>66</sup> (GIKANDI, 2007, p. viii).

Essa marginalização não ocorria apenas na própria África, ela também ocorria nas editoras internacionais, mas por outros motivos. Muitas editoras internacionais não viam com bons olhos determinadas temáticas abordadas pelas literaturas africanas locais escritas em inglês, o que levou muitos escritores renomados como o ganês Ayi Kwei Armah a abandonar editoras europeias e americanas na década de setenta (GIKANDI, 2007, p. viii). Segundo Gikanki,

Quando ele [Armah] precisava publicar ficções históricas cujo o tema e a forma pareciam tanto negar a alta norma modernista que o levou ao destaque internacional quanto transgredir ideais dominantes sobre colonialismo, Armah voltava-se para a Editora da África Oriental, que publicou *Two Thousand Seasons* e *The Healers*. Há dessa forma um argumento a favor de que uma distinguida consideração da literatura africana oriental em inglês resultará em um reconhecimento de sua diferença, diversidade e particularidade<sup>67</sup> (GIKANDI, 2007, p. viii).

<sup>65</sup> No ranking acadêmico de 2013 a Universidade Makerere se encontrava entre as dez melhores no continente africano. Disponível em: < <http://www.pordentrodafrica.com/cultura/ranking-academico-conheca-as-10-melhores-universidades-africanas>>. Acesso em: 13 maio 2018.

<sup>66</sup> “[...] (1) *within the context of African literary history, it appeared new and belated in relation to English literature from southern Africa and West Africa, and (2) within the East African itself, this literature was considered minor in relation to older and more influential literary traditions in African languages such as Somali and Swahili*” (GIKANDI, 2007, p. viii).

<sup>67</sup> “*When he needed to publish historical fictions whose subject and form seemed to both negate need the high modernist norm that had won him international prominence and to contravene dominant ideas about*



Atualmente, há não só escritores africanos escrevendo em inglês e publicando tanto em editoras locais quanto internacionais como o queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, mas também aqueles que, como próprio Thiong'o, começaram escrevendo em inglês e hoje, por motivos ideológicos e políticos, optam por escrever cada vez mais, e principalmente, em línguas africanas. Há também os filhos da diáspora africana que, como o tanzaniano Abdulrazak Gurnah, as somalis Nadifa Mohamed e Igiaba Scego e o somali Nuruddin Farah, lançam um olhar para o continente em busca de um sentido para as memórias fragmentadas herdadas.

#### 1.4 Resignificações e entrelaçamentos: História, ficção e afrografias da memória

Conforme já observado anteriormente, as histórias da/sobre a África narradas a partir de uma perspectiva eurocêntrica foram, por muito tempo, propagadas como fontes oficiais de informação em detrimento do conhecimento autóctone do continente. Parte da responsabilidade dos intelectuais africanos conscientes dos efeitos da imposição dessa biblioteca colonial é justamente revisar criticamente esse conteúdo. Essa revisão pode se realizar nas mais diversas formas na contemporaneidade. É nesse contexto que a imaginação surge (re)significando as experiências locais a partir principalmente dos fragmentos de memórias historicamente oprimidas. Nesse sentido, esta seção objetiva primeiramente refletir sobre história e ficção visando entender seus entrelaçamentos e interseções. Em seguida, busca-se examinar o conceito de memória enquanto um condensado mnemônico de natureza não só individual, mas também social e coletiva, e o papel da literatura e do testemunho enquanto instrumentos de acesso, organização e manifestação/ encenação dessas memórias. E, finalmente, procura-se compreender melhor sobre aspectos específicos da memória na diáspora e refletir sobre esses aspectos à luz de Hall (1994) e do conceito de “afrografias da memória” proposto pela pesquisadora brasileira e afrodescendente Leda Maria Martins.

Os acontecimentos históricos que ocorreram em um ponto anterior ao presente momento servem de referência para aqueles que vivem na atualidade. Como parte de um projeto social de manutenção da transmissão de conhecimentos para gerações futuras, esses

---

*colonialism, Armah turned to the East African Publishing House, which published Two Thousand Seasons and The Healers. There is thus a case to be made that a separate consideration of East African literature in English will lead to recognition of its difference, diversity, and particularity” (GIKANKI, 2007, p. viii).*

acontecimentos normalmente são organizados de forma lógica segundo normas padrões que orientam o uso de estratégias narrativas. Irele afirma que, “[...] o elemento narrativo é o ponto de partida para o esforço interpretativo envolvido na disciplina de história<sup>68</sup>” (IRELE, 2001, p. 100). Ao refletir sobre essa noção à luz das narrativas africanas, Irele (2001) entende que a diferença entre a história narrada oralmente e a escrita é que na primeira, dentro da tradição africana, há a predominância de uma linguagem mais retórica e poética, enquanto que, na segunda, há a predominância do pensamento analítico. No entanto, ambas servem de inspiração e se relacionam dialeticamente com imaginação africana na contemporaneidade, mesmo que sirvam a propósitos diferentes.

Uma outra questão destacada por Irele diz respeito à conceptualização da palavra “história”. Segundo ele, essa palavra é constituída de dois sentidos os quais necessitam diferenciação. Um deles tem a ver com a ideia dos “fatos concretos” e “configurações dos eventos” e o outro “[...] se relaciona com a estória desses eventos, os fatos conectados com eles, e suas lembranças [a lembrança desses eventos] na forma narrativa<sup>69</sup>” (IRELE, 2001, p. 100). É esse segundo entendimento de ‘história’ que delega à imaginação o papel de ‘organizador’ da narrativa, contribuindo para a coesão e coerência discursiva na busca de sentidos. Assim, Irele afirma que

[...] a imaginação desempenha um papel principal em qualquer lembrança narrativa do passado, justamente porque o passado não é mais parte da experiência imediata do tradicional contador de estórias ou do historiador moderno; para ambos, a tarefa ou vocação consiste precisamente de uma reconstituição discursiva ou textual do passado concluído. O processo de reconstituição, [...], não obedece apenas ao princípio de seleção e rearranjo do material a ser apresentado na forma narrativa, ele envolve também diferentes estratégias retóricas<sup>70</sup> (IRELE, 2001, p. 101).

Após afirmar que a imaginação tem um papel relevante no processo de reconstituição dos fatos e, posteriormente, que “[...] a imaginação desempenha um papel crucial em qualquer

---

<sup>68</sup> “[...] *the narrative element is the point of departure for the interpretative endeavor involved in the discipline of history*” (IRELE, 2001, p. 100).

<sup>69</sup> “[...] *relates to the story of these events, the facts connected with them, and their recollection in narrative form*” (IRELE, 2001, p. 100).

<sup>70</sup> “[...] *the imagination plays a crucial role in any narrative recollection of the past, If only because that past is no longer part of the immediate experience of the traditional story teller or the modern historian; for both of them, the task or vocation consists precisely of a discursive or textual reconstitution of the completed past. The process of reconstitution, [...], not only obeys a principle of selection and rearrangement of the material to be presented in narrative form, it also involves the calling into play of distinct rhetorical strategies*” (IRELE, 2001, p. 101).

recordação narrativa do passado<sup>71</sup>” (IRELE, 2001, p.101), Irele conclui que neste quesito a história tem algo em comum com a ficção (IRELE, 2001, p. 101). Ele também afirma que as estratégias narrativas presentes em ambos – a história e a ficção – contribuem para “[...] organizar a consciência e, assim, cumprir uma “função sintética”, [...] estabelecem uma relação significativa com a experiência no mundo além do texto”<sup>72</sup> (IRELE, 2001, p. 101). A diferença, entretanto, estaria nas aspirações das formas discursivas. Enquanto a história objetiva expor a “verdade”, a ficção se restringiria unicamente a servir de meio para a expressão imaginativa, sem necessariamente compromisso com a “verdade”.

É importante, contudo, refletir sobre o conceito de “verdade”. Cabe lembrar que a tal “verdade” é o resultado de um processo de construção discursiva e que, enquanto tal, há seleção, reinterpretação, reconstituição entre outros procedimentos. Nesse sentido, quais seriam os parâmetros utilizados para definir o que deve ser oficializado como “verdade” e a forma que ela deve ser apresentada? Embora responder a esta pergunta fuja do escopo da presente tese, o questionamento proposto serve para demonstrar que explicações essencialistas não dão conta de esclarecer a complexidade de um discurso construído, seja ele de natureza historiográfica ou ficcional. Erll afirma que, “[...] toda escrita da história é um processo construtivo e narrativo, profundamente imbuído de – muitas vezes não reconhecidos – padrões de cultura e ideologia”<sup>73</sup> (ERLL, 2011, p. 39). É na contramão das ‘verdades’ impostas pela biblioteca colonial que surge uma escrita onde as noções de ficção e história, no sentido estrito do termo, se sobrepõem, suscitando e potencializando disputas de narrativas. Conforme afirma M. Keith Booker (2009),

Os romancistas africanos, como parte de seu projeto de construção de identidade cultural, tem tido que demonstrar a noção mais específica de historicidade *africana*. Ou seja, eles tiveram que superar o legado das historiografias colonialistas [...] em que a história era vista como um fenômeno europeu, enquanto a África pré-colonial era vista como uma terra intemporal e primitiva, tirada de seu sono selvagem e colocada no fluxo da história, devido somente à intervenção salvacional de seus colonizadores europeus, que trouxe novas energias e novos conhecimentos para o continente anteriormente escuro. Catherine Coquery-Vidrovitch descreve esse fenômeno, observando que "as histórias colonialistas há muito perpetuaram o mito de uma África subsaariana conquistada com facilidade e lucrando com a pacificação. ... As populações locais, de acordo com essas histórias, foram finalmente libertas

<sup>71</sup> “[...] *the imagination plays a crucial role in any narrative recollection of the past* [...]” (IRELE, 2001, p. 101).

<sup>72</sup> “[...] *to organize consciousness and thus to fulfill a “synthetic function”, [...] they establish a significant relation to experience in the world beyond the text*” (IRELE, 2001, p. 101).

<sup>73</sup> “[...] *all history writing is a constructive, narrative process, deeply imbued with – often unacknowledged – patterns of culture and ideology*” (ERLL, 2011, p. 39).

pela "paz colonial" das lutas internas dos pequenos governantes locais incorrendo sempre pelos territórios dos vizinhos em busca de escravos ou gado<sup>74</sup> (BOOKER, 2009, p. 144).

Conforme já exposto, o pós-colonialismo se configurou como importante momento de questionamento das construções discursivas que tendem a excluir as narrativas periféricas. Em *Discourse and Social Change*, Norman Fairclough sugeriu que o discurso tem três efeitos construtivos: a construção da identidade social, das relações sociais e dos sistemas de conhecimento de crenças (FAIRCLOUGH, 2007, p. 64). A partir desses elementos é possível pensar nos prejuízos causados aos indivíduos historicamente excluídos, silenciados, marginalizados de/pelos processos discursivos canonizados. Nesse sentido, a ficção acaba servindo, entre outras coisas, como um potente instrumento de questionamento de processos discursivos excludentes.

De fato, a imaginação pode exercer um importante papel no processo de reconstituição e ressignificação de acontecimentos. Vale destacar o longa-metragem de ficção *Mueda, Memória e Massacre* (1979) do moçambicano Ruy Guerra, por exemplo, produzido pelo INC, o Instituto Nacional de Cinema moçambicano. Através deste filme, percebe-se uma tentativa de resgatar a memória de um povo sobre um incidente fundamental e trágico que antecede a Guerra de Independência de Moçambique. Esse resgate da memória moçambicana se realiza através da filmagem de uma dramatização que ocorre anualmente desde 1976 e que tem como cenário o local onde houve o massacre. No filme, as cenas dessa dramatização são intercaladas com os testemunhos de pessoas que presenciaram a resistência moçambicana e a violenta reação dos colonizadores portugueses.

A presença dessas duas modalidades, a dramatização teatral e o testemunho, resulta em uma forma de expressão única que valoriza a luta, resistência e memória do povo moçambicano. Além disso, essa valorização do olhar da população local sobre os acontecimentos é de suma importância no processo de compreensão da existência do próprio indivíduo e de seu lugar no mundo. Essa estratégia narrativa vai ao encontro do pensamento de muitos escritores africanos que entendem a literatura moderna africana que parte da

---

<sup>74</sup> “[...] African novelists, as part of their project of cultural identity-building, have had to demonstrate the more specific notion of African historicity. That is, they have had to overcome the legacy of colonialist historiographies [...] in which history was seen as a European phenomenon, while pre-colonial Africa was envisioned as a timeless and primitive land, yanked from its savage slumber and into the flow of history only but the salvational intervention of its European colonizers, who brought new energies and new knowledge to the previously dark continent. Catherine Coquery-Vidrovitch describes this phenomenon, noting that “colonialist histories have long perpetuated the myth of a sub-Saharan Africa conquered fairly easily and profiting from pacification. ... The local populations, according to these histories, were finally delivered by the “colonial peace” from the internal struggles of the litter local rulers forever raiding their neighbors’ territories in search of slaves or livestock” (BOOKER, 2009, p. 144).

temática colonial como um instrumento não só de disputa, mas também de continuidade da tradição oral, como uma forma de testemunho (IRELE, 2001; OUSMANE, 1986). Sobre a literatura africana moderna, Irele afirma que

Quero sugerir que algo do mesmo princípio de reciprocidade que se estabelece entre história e ficção opera não apenas na tradição oral africana, mas também na literatura africana moderna; isso tem uma significância para a vida e expressão africanas contemporâneas numa frente muito mais ampla do que é sugerido pela associação temática desta literatura com a experiência colonial. O postulado aqui é o de uma continuidade de forma e função entre a tradição oral e a moderna expressão imaginativa africana, uma continuidade que repousa principalmente na concepção do escritor africano da literatura como testemunho<sup>75</sup> (IRELE, 2001, p. 102).

Cabe lembrar que a tradição oral africana é frequentemente marcada pela presença do *griot* (HAMPATÉ BÂ, 2010), o qual é constantemente representado através das várias formas de manifestação da imaginação africana na contemporaneidade. Nesse sentido, assim como Sembène Ousmane afirma no prefácio do seu romance *L'Hamattan* (1986) ser a testemunha e o *griot* da África tradicional, Nadifa Mohamed alega ser o *griot* de seu pai em um capítulo introdutório da edição inglesa de *Black Mamba Boy*<sup>76</sup> (2010b).

Embora a escrita ficcional não tenha que ter o compromisso com a verdade no sentido estrito do termo, é frequente que, na narrativa ficcional pós-colonial, um lugar e/ou momento histórico específico sirvam como ponto de partida e contextualização. A estratégia de narrar a partir de fatos que realmente aconteceram ou conjunturas políticas e sociais que realmente existiram ou existem, proporciona ao escritor a oportunidade de explorar versões aparentemente incontestáveis de forma inovadora. Assim, a liberdade criativa que constitui a escrita ficcional, permite ao escritor pós-colonial apresentar como protagonistas de suas narrativas os indivíduos que a História oficial marginalizou ou excluiu deliberadamente durante todo o período colonial.

Ao transitar entre a verdade e a ilusão, essa escrita pós-colonial suscita questionamentos em torno de uma versão imposta, ao mesmo tempo que resiste ao apagamento das memórias de vários sujeitos que foram compulsoriamente marginalizados.

---

<sup>75</sup> “I want to suggest that something of the same principle of reciprocity that obtains between history and fiction operates not only in African oral tradition but also in modern African literature; it is a significance for contemporary African life and expression on a much broader front than is suggested by the thematic association of this literature with the colonial experience. The postulate here is that of a continuity of form and function between the oral tradition and modern African imaginative expression, a continuity that rests primarily on the African writer’s conception of literature as testimony” (IRELE, 2001, p. 102).

<sup>76</sup> Para mais informações sobre o *griot* em *Black Mamba Boy* vide *Capítulo 3*.

Além disso, ela contribui para a desconstrução de uma identidade inventada e também imposta por um sistema de natureza maniqueísta, o qual se caracteriza principalmente pela ideia de que os relacionamentos humanos deveriam se basear em uma estrutura hierárquica e dicotômica, de colonizadores e colonizados (FANON, [1961] 2013]; MEMMI, 2007). Sendo a questão de memória um aspecto fundamental das obras estudadas na presente tese, cabe refletir sobre este dispositivo a partir de estudos contemporâneos a fim de melhor compreender a importância das discussões que foram realizadas nos capítulos posteriores.

Segundo Astrid Erll, “a história da memória cultural tem mais de 5.000 anos [...]”<sup>77</sup> (ERLL, 2011, p. 10). No entanto, os estudos que focam no mapeamento da história da memória no ocidente datam normalmente a partir da Grécia Antiga, tendo em vista a necessidade, à época, do desenvolvimento de um sistema de memória elaborado antes da invenção da impressão. Conforme sugerem A. S. Byatt e Harriet Havey Wood (2008), Anne Whitehead (2009), Erll (2011) e Paul Ricoeur (2014) há uma longa lista de intelectuais que contribuíram de diferentes formas para os estudos da memória no Ocidente ao longo de séculos. Entretanto mapear as contribuições desses intelectuais foge do escopo da presente pesquisa. É importante destacar que, embora os estudos da memória e do esquecimento sejam uma tradição no Ocidente, o fato de essas temáticas também serem questões importantes em outras partes do mundo, para além das fronteiras hegemônicas, sugere a necessidade de novas epistemologias que deem conta das particularidades inerentes a outras formas de existir/ser/estar no mundo. Consciente das limitações da tradição ocidental, as reflexões a seguir buscam apresentar um recorte dos estudos da memória cultural na contemporaneidade que contribua para uma melhor compreensão das obras estudadas, tendo em vista as suas particularidades. Erll afirma que

Desde os anos 80, com o surgimento dos "novos" estudos da memória cultural, a "memória" tem sido amplamente entendida como um fenômeno genuinamente transdisciplinar cujo funcionamento não pode realmente ser entendido através do exame de uma única perspectiva. Os estudos da memória cultural não são, portanto, apenas um campo multidisciplinar, mas fundamentalmente um projeto interdisciplinar<sup>78</sup> (ERLL, 2011, p.38).

<sup>77</sup> “The history of cultural remembering is over 5,000 years old [...]” (ERLL, 2011, p. 10).

<sup>78</sup> “Since the 1980s, with the emergence of the ‘new’ cultural memory studies, ‘memory’ has widely been understood as genuinely transdisciplinary phenomenon whose functioning cannot really be understood through examination from one single perspective. Cultural memory studies is therefore not merely a multidisciplinary field, but fundamentally an interdisciplinary project” (ERLL, 2011, p. 38).

No presente estudo, nos interessa compreender o papel da memória no campo da cultura, mais especificamente na literatura escrita inspirada por memórias fundadas em uma experiência colonial e/ou pós-colonial traumatizante. Nesse sentido, é preciso pensar essa memória no contexto de escrita africana a partir da interseção de vários campos de conhecimentos que contribuam para esclarecer as questões destacadas na presente tese. Assim como sugerem Thiong'o (1998) e Mbembe (2014), Astrid Erll afirma que “lembrar e esquecer são temas importantes na literatura e artes contemporâneas<sup>79</sup>” (ERLL, 2011, p.1). De fato, as várias formas de entrelaçamentos da memória e do esquecimento da violência colonial estão entre os aspectos pulsantes das literaturas africanas de expressão de língua inglesa estudadas nesta tese.

Segundo Erll, “sítios transnacionais de memória, como "11/9", demonstram que não podemos mais pensar apenas em termos de memória nacional. Em vez disso, religião, ideologia, etnia e gênero são cada vez mais as coordenadas centrais da lembrança<sup>80</sup>” (ERLL, 2011, p. 2). Enquanto Erll sugere o ataque às torres gêmeas como um exemplo de “sítio transnacional de memória”, gostaria de sugerir a colonização e seus efeitos traumatizantes em território africano. Em um ensaio de cunho autobiográfico intitulado *A partir do crânio de um morto. Trajetórias de uma vida*, do livro *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre África descolonizada* (2014), por exemplo, o camaronês Mbembe narra fragmentos de memória marcados pela sua própria trajetória de entrecruzamentos, entrelaçamentos e deslocamentos múltiplos. Memórias individuais do crânio de parente morto e da privação de uma cerimônia de passagem apropriada para esse parente se entrelaçam com a memória social/coletiva da colonização europeia e o período pós-colonial em território africano no século passado.

Assim como Mbembe, outros intelectuais africanos de diferentes regiões como Achebe (2012), Appiah (2014), Thiong'o (1998, 2010, 2012b, 2016), entre outros, se apoiam em memórias individuais que surgem a partir de uma experiência coletiva e, ao mesmo tempo, contexto social específicos. Nesse sentido, seria equivocado pensar somente em termos de “memória nacional” nos estudos dessas representações que traduzem os constantes deslocamentos culturais e territoriais dos períodos coloniais e pós-coloniais. A memória se realiza nesse contexto como uma ferramenta sociopolítica fundamental com o poder de contestar narrativas hegemônicas, além de traduzir e revelar as particularidades das questões e

---

<sup>79</sup> “Remembering and forgetting are major themes in contemporary literature and arts” (ERLL, 2011, p. 1).

<sup>80</sup> “Transnational sites of memory such as ‘9/11’ demonstrate that we can no longer think solely in terms of national memory. Instead, religion, ideology, ethnicity, and gender are increasingly the central coordinates of remembering” (ERLL, 2011, p. 2).

lutas que ocorreram em solo africano e na diáspora nos referidos períodos. Ademais, é importante destacar também a importância da memória no processo de prestação de contas e de reparação os quais se fazem urgentemente necessários na contemporaneidade. Conforme sugere Erll

[...] praticamente em todo o mundo, [...] as ‘guerras da memória’ e noções politicamente muito carregadas de ‘memória’ (conotando ‘contra-memória’, ‘memória da perifeira’, ‘memórias das vítimas’ são usadas na arena pública por vários grupos identitários) estão ocorrendo e se contrapondo à “história” (pressupostas versões oficiais do passado e historiografias escritas a partir de perspectivas ocidentais, brancas, masculinas, de classe média), a fim de seguir objetivos específicos no presente, como o reconhecimento da injustiça colonial, a inclusão de escritos femininos no cânone literário, ou a restituição de vítimas de guerra e genocídio<sup>81</sup> (ERLL, 2011, p. 40).

Definir “memória” não é uma tarefa simples principalmente devido à sua natureza transdisciplinar. Erll sugere pensar a memória como um construto discursivo e, apoiando-se Maurice Halbwachs, um dos fundadores dos estudos da memória cultural, a pesquisadora sugere a seguinte definição preliminar: “‘memória’ [...] é um termo abrangente para todos os processos de natureza biológica, midiática ou social, que relacionam passado e presente (e futuro) em contextos socioculturais<sup>82</sup>” (ERLL, 2011, p. 7). Partindo dessa definição, Erll afirma que a história e a memória não são, de forma alguma, entidades opostas. Além disso, ela também sugere que a natureza subjetiva da memória seria explicada pela seguinte afirmação: “memórias individuais e coletivas nunca são uma imagem espelhada do passado, mas sim uma indicação expressiva das necessidades e interesses da pessoa ou grupo que lançam mão da memória no presente<sup>83</sup>” (ERLL, 2011, p. 8). Ao destacar a memória como construto social e como um dispositivo importante para traduzir as necessidades presentes e, quiçá, futuras de um indivíduo ou de um grupo específico, entendo que a definição preliminar proposta por Erll pode servir como um ponto de partida interessante para se pensar a importância da memória e suas representações no contexto especificamente africano. Para Mbembe,

---

<sup>81</sup> “[...] virtually all across the globe, [...] ‘memory wars’ are taking place and politically highly charged notions of ‘memory’ (connoting ‘counter-memory’, ‘memory from below’, ‘the victims’ memories’ are used in the public arena by various identity groups) and pitted against ‘history’ (implying official versions of the past and historiographies written from western, white, male, middle-class perspectives), in order to follow specific aims in the present, such as the recognition of colonial injustice, the inclusion of women’s writings into the literary canon, or the restitution of victims of war and genocide” (ERLL, 2011, p. 40).

<sup>82</sup> “‘memory’ [...] is an umbrella term for all those processes of a biological, medial, or social nature, which relate past and present (and future) in sociocultural contexts” (ERLL, 2011, p. 7).

<sup>83</sup> “Individual and collective memories are never a mirror image of the past, but rather an expressive indication of the needs and interests of the person or group doing the remembering in the present” (ERLL, 2011, p. 8).



Não existe, portanto, memória que, num dado momento, não encontre sua expressão no universo do sensível, da imaginação e da multiplicidade. Assim, em vários países Africanos que enfrentaram o drama da guerra, a lembrança da morte está diretamente escrita no corpo ferido ou mutilado do sobrevivente e é a partir desse corpo e das suas debilidades que se recria a memória do ocorrido. É combinando, portanto, imaginação e memória que se enriquece justamente o nosso conhecimento tanto de sua semântica quanto de sua pragmática” (MBEMBE, 2018b, p. 215).

Ao mesmo tempo em que Mbembe sugere a imaginação como um meio de expressão da memória, Erll (2011) afirma que a literatura pode se realizar como uma forma simbólica de memória cultural. Mas o que seria “memória cultural”? O que se entende hoje como memória cultural teve seu início com o conceito de “memória coletiva” de Maurice Halbwachs ([1968] 2017). Halbwachs entende a memória coletiva como fator de coesão social, visto que ela estaria baseada em pontos de referência compartilhados como os monumentos, a música, a culinária, as paisagens, as datas e personagens históricas, certas regras de interação, entre outros.

No entanto, o pesquisador austríaco Michael Pollak (1989) observa que o paradigma proposto por Halbwachs não dá conta das complexidades que constituem a tal “memória coletiva”, visto que não se trata apenas de elencar os pontos de referência que são compartilhados e que constituem a memória de um grupo ou nação, mas pensar também sobre os atores responsáveis por determinar quais seriam esses pontos e por que algumas referências são escolhidas em detrimento de outras. Assim, Pollak (1989) afirma que

Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar portanto pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias. Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial” no caso a memória nacional (POLLAK, 1989, p. 4).

Para destacar o papel da história oral no processo de resgatar as memórias subterrâneas, Pollak (1989) cita a primeira vez que os crimes stalinistas foram denunciados por Nikita Krushev e como seu relato contribuiu para desmistificar Stalin e para o início de se pensar na necessidade de reescrever a história. O pesquisador afirma também que os ressentimentos e memórias que ele classifica como “proibida” e “clandestina” acumulados ao longo do tempo pelas vítimas do terror stalinista “[...] jamais puderam se exprimir publicamente” (POLLAK, 1989, p. 5).

O fato dessas memórias estarem confinadas ao silêncio, às vezes por muito tempo, não significa que elas caíram no esquecimento. Ao contrário, “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (POLLAK, 1989, p. 5). Pollak sugere ainda que o silêncio não é a única estratégia de resistência dessa memória de dor e sofrimento. Segundo o austríaco, essa memória, que muitas vezes não é pública, existe e resiste também através da oralidade – quando lembranças são transmitidas de geração a geração – e “[...] ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura [...]” (POLLAK, 1989, p. 5). Da mesma forma, a literatura também se realiza como um lugar de transmissão e resistência de memórias marginalizadas.

Em *Memory in Culture* (2011), Erll dedica um capítulo inteiro para tratar da literatura enquanto meio de manifestação da memória cultural. Segundo Erll, a literatura é onipresente visto que ela se manifesta através dos mais diversos gêneros – do romance histórico ao cinema e a novela – e através dos mais variados meios tecnológicos. Consequentemente, essas diversas formas de manifestação da literatura “[...] cumprem uma multiplicidade de funções mnemônicas, como a criação imaginativa de vivências passadas, a transmissão de imagens da história, a negação de memórias concorrentes e a reflexão sobre processos e problemas de memória cultural<sup>84</sup>.” (ERLL, 2011, p. 144).

Erll entende que a memória e a literatura são dois elementos que se relacionam a partir de suas interseções. De fato, ambas compartilham algumas características comuns como a “[...] formação de ‘figuras de memória’ condensadas<sup>85</sup> [...]”, a narração e “[...] o uso dos ‘gêneros’ como formas culturalmente disponíveis para representar eventos e experiências passadas<sup>86</sup>” (ERLL, 2011, p. 145). Assim, a literatura é uma das várias formas simbólicas de memória cultural. Esse status se deve, principalmente, por sua natureza perene, visto que a literatura, assim como a memória, resiste às adversidades do tempo e atravessa gerações. A condensação se destaca, na concepção de Erll (2011), como a característica mais importante da literatura. Assim, ela afirma que “um dos principais efeitos das formas literárias, como a metáfora, a alegoria, o simbolismo e a intertextualidade, é a união e superposição de vários

---

<sup>84</sup> “*They fulfil a multitude of mnemonic functions, such as the imaginative creation of past lifeworlds, the transmission of images of history, the negation of competing memories, and the reflection about processes and problems of cultural memory*” (ERLL, 2011, p. 144).

<sup>85</sup> “[...] *the forming of condensed ‘memory figures’* [...]” (ERLL, 2011, p. 145).

<sup>86</sup> “[...] *the use of ‘genres’ as culturally available formats to represent past events and experience*” (ERLL, 2011, p. 145).

campos semânticos em um espaço muito pequeno<sup>87</sup>” (ERLL, 2011, p. 145). Assim como no texto escrito, a condensação também é um recurso presente nas narrativas orais de um modo geral. Tendo em vista as obras estudadas, cabe refletir sobre a natureza da narrativa oral marcada pelo trauma.

No campo da oralidade, Pollak (1989) sugere que a “entrevista oral” pode servir como instrumento de coleta da história de uma vida. Essa “história de vida” é entendida como um “[...] resumo condensado de uma história social individual, [que] é [...] suscetível de ser apresentada de inúmeras maneiras em função do contexto no qual é relatada” (POLLAK, 1989, p. 13). Embora as múltiplas versões sejam parte dessas histórias contadas sobre a vivência individual, Pollak (1989) destaca que há uma limitação para a variação dessas narrativas. Acontece que quando o mesmo indivíduo é entrevistado sobre o mesmo assunto diversas vezes e de diversas formas, percebe-se que há sempre um “fio condutor” que assegura uma certa continuidade e coerência (POLLAK, 1989, p. 5). Assim, Pollak afirma que

A despeito de variações importantes, encontra-se um núcleo resistente, um fio condutor, [...] em cada história de vida. Essas características de todas as histórias de vida sugerem que estas últimas devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução de identidade, e não apenas como relatos factuais. Por definição reconstrução a posteriori, a história de vida ordena acontecimentos que balizaram uma existência. Além disso, ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer uma certa coerência por meio de laços lógicos entre acontecimentos-chaves (que aparecem então de uma forma cada vez mais solidificada e estereotipada), e de uma continuidade, resultante da ordenação cronológica. Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros (POLLAK, 1989, p. 13).

Essas entrevistas realizadas com “[...] aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos [...]” (POLLAK, 1989, p. 13) podem ser registradas e divulgadas nos mais diferentes formatos, como o de perguntas e respostas, e podem ser nomeadas de diferentes formas dependendo do local e circunstâncias históricas. Enquanto na historiografia Pollak classifica essas narrativas como “história oral”, Anselmo Peres Alós as entende como narrativas do gênero testemunho. A despeito das divergências classificatórias, em ambos os contextos, as histórias de vida contadas pelas vozes marginalizadas vêm servindo de inspiração para construção das mais diversas narrativas ficcionais pós-coloniais.

A respeito do testemunho, Márcio Seligmann-Silva ([2001] 2013) afirma que se trata de um campo de estudos interdisciplinar na literatura e sugere que o “teor testemunhal” da literatura tenha surgido no século XX, a qual ele se refere como “Era das catástrofes e dos

---

<sup>87</sup> “*One of the major effects of literary forms, such as metaphor, allegory, symbolism, and intertextuality, is the bringing together and superimposition of various semantic fields in a very small space*” (ERLL, 2011, p. 145).

genocídio” (SELIGMANN-SILVA, [2001] 2013, p. 8). Tendo em vista que as obras estudadas na presente tese contêm esse “teor testemunhal” em sua composição – inclusive em *Black Mamba Boy* há um capítulo dedicado a um incidente específico da *Shoah* o qual foi testemunhado pelo pai de Mohamed – e que o quarto capítulo analisará os testemunhos das mulheres somalis que serviram de inspiração para Mohamed, uma breve revisão do conceito de testemunho pode servir como um ponto de partida interessante para pensar as representações da experiência africana nas obras estudadas.

Seligmann-Silva ([2001] 2013) entende que o conceito de testemunho que já tinha um percurso específico no contexto da América Latina, seguiu um novo caminho a partir das pesquisas sobre a *Shoah*. A distinção entre essas diferentes formas de compreender o testemunho seria explicada por Seligmann-Silva ([2001] 2013) da seguinte forma:

Como veremos, o testemunho deve ser compreendido tanto no sentido jurídico e de testemunho histórico – ao qual *testimonio* tradicionalmente se remete nos estudos literários – como também do sentido de “sobreviver”, de ter-se passado por um evento-limite, radical, passagem essa que foi também um “atravessar” a “morte”, que problematiza a relação entre linguagem e o “real” (SELIGMANN-SILVA, [2001] 2013, p. 8).

Para falar do *testimonio* enquanto conceito latino na citação anterior, Seligmann-Silva parte principalmente de uma resenha de Luiz Costa Lima (2001) intitulada *O século de ontem* onde afirma que a literatura de *testimonio* na América Latina se apoiava na premissa de que “[...] o texto em pauta comprovava a verdade de uma verdade ou sua transgressão. Tratava-se de verdades incontestáveis – pertencemos a nações colonizadas, entre nós os pobres não têm direitos [...]” (LIMA, 2001). Essa noção mais restrita de *testimonio* sugerida por Lima (2001) parece já ter sido ampliada a partir de novos estudos sobre a literatura de testemunho da América Latina. Para o John Bervely (2004), por exemplo, a questão da “verdade” não seria o traço mais relevante dos testemunhos da América Latina, mas seu valor político tanto no campo individual quanto no coletivo.

Ao refletir sobre a literatura de testemunho na América Latina a partir de uma perspectiva comparativista, Anselmo Peres Alós (2009) afirma que ela surgiu como gênero literário apenas recentemente na segunda metade do século XX: “A narrativa testemunho, também chamada de literatura de depoimento, nasceu da necessidade de expressar a opressão dos grupos subalternos em um contexto de ferrenhas ditaduras nos Estados Nacionais latino-americanos” (ALÓS, 2009, p. 141). Nesse sentido, trata-se de um gênero relativamente novo

que surgiu a partir das margens da sociedade com variadas e, possivelmente, originais formas de manifestação.

Essa forma híbrida de narrar os acontecimentos, que pode ser oral ou escrita, tem servido como meio através do qual vozes historicamente silenciadas lançam um olhar sobre informações e memórias não-autorizadas. É o caso, por exemplo do testemunho da indígena guatemalteca do grupo Quiché-Maia, Rigoberta Menchú, em *I, Rigoberta Menchú* (2009). Essa narrativa, realizada primeiramente na forma de entrevista oral, posteriormente editada, transcrita por terceiros e publicada na sua forma escrita em diversas línguas, retrata não só a memória individual, mas também a coletiva, de opressão, luta e resistência locais. Outra escrita também destacada por Alós como um exemplo de obra literária através da qual se manifestam uma “[...] conciliação da *elaboração artística* com a intervenção política [...] comprometida com o questionamento da história oficial” é *Quarto de despejo: Diário de uma Favelada*, da brasileira afrodescendente Carolina Maria de Jesus.

Embora em contextos diferentes, a Somália, assim como muitos países da América Latina, também tem um histórico de uma forte opressão ditatorial no período pós-colonial. Em *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004) é possível encontrar uma coletânea de testemunhos de algumas mulheres somalis sobre suas vivências e lutas em uma Somália caracterizada como uma zona de conflito permanente. Os extratos narrados em primeira pessoa revelam um olhar único sobre os acontecimentos e expõem as memórias subterrâneas dessas mulheres. É importante lembrar que esta obra é citada como uma referência importante para escrita da obra *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed e será analisada no quarto capítulo desta tese.

O gênero testemunho não é fácil de descrever devido a sua natureza heterogênea. Nesse sentido, Alós afirma que “é possível contabilizar uma série de diferentes propostas para a definição do testemunho. Todas essas definições estão cronológica e espacialmente marcadas, denunciando diferentes loci de enunciação teórica” (ALÓS, 2009, p. 142). De fato, nos estudos de testemunhos é fundamental que se observe suas particularidades, o contexto a partir do qual ele se manifesta, a(s) temática(s) e o seu enunciador, evitando assim as generalizações e contribuindo para valorizar representações culturais historicamente desautorizadas. Além disso, Alós (2009) afirma que esse tipo de narrativa pode conter intertextualidade, fatos e traços ficcionais para os quais devemos estar atentos. Por conter a intertextualidade, por exemplo, o testemunho pode ser influenciado ou constituído por outros

gêneros como o jornalismo, a autobiografia, a narrativa ficcional, além de traços da oralidade da cultura local, entre outros.

Cabe destacar também que, conforme lembra Alós “em muitos casos [...] o autor do testemunho é um sujeito social não-letrado, o que implica o registro/transcrição do relato oral por um interlocutor (ou editor) [...]” (ALÓS, 2009, p. 145). Outra questão importante é que embora o produto final possa aparentar uma certa homogeneidade, a verdade é que o testemunho é marcado pela polifonia, conforme afirma Alós: “Cria-se por vezes a ilusão de que existe homogeneidade no relato do informante, mas na verdade, seu relato está parcialmente “filtrado” pela perspectiva do transcritor/ editor” (ALÓS, 2009, p. 149). Segundo Sidonie Smith e Julia Watson (2010), o testemunho ou *testimonio*

[...] conota um ato de testemunhar ou testemunhar legal ou religiosamente. John Beverly define o *testimonio* da América Latina como "um romance ou uma narrativa na extensão de um romance em forma de livro ou folheto ..., contada em primeira pessoa por um narrador que também é o verdadeiro protagonista ou testemunha dos eventos que ele conta e cuja unidade de narração é geralmente uma 'vida' ou uma experiência de vida significativa". Em *testimonio*, o narrador pretende comunicar a situação de opressão, luta ou prisão de um grupo, reivindicar alguma agência no ato de narrar e pedir aos leitores que respondam ativamente ao julgar a crise. Sua principal preocupação é a sinceridade de intenção, e não a literaridade do texto. E seu impulso ideológico é a "afirmação do eu individual em um modo coletivo"<sup>88</sup> (SMITH; WATSON, 2010, p. 282).

Embora a definição citada anteriormente trate principalmente do gênero testemunho que é produzido na América Latina, ela também pode servir como um ponto de partida para uma reflexão mais específica que será apresentada mais adiante sobre os testemunhos das mulheres somalis em *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004). Por ora, é interessante destacar que, na concepção de Smith e Watson (2010), o testemunho é originalmente constituído da representatividade não apenas de um indivíduo, mas também de uma memória coletiva. Além disso, há em sua gênese questões de marginalidade e resistência. Cabe observar também, que esta definição não revela muito sobre sua forma, informando apenas que sua principal preocupação é a intenção de

---

<sup>88</sup> “[...] connotes an act of testifying or bearing witness legally or religiously. John Beverly defines Latin America *testimonio* as “a novel or novella-length narrative in book or pamphlet ... form, told in the first person by a narrator who is also the real protagonist or witness of the events he or she recounts, and whose unit of narration is usually a ‘life’ or a significant life experience”. In *testimonio*, the narrator intends to communicate the situation of a group’s oppression, struggle, or imprisonment, to claim some agency in the act of narrating, and to call on readers to respond actively in judging the crisis. Its primary concern is sincerity of intention, not the text’s literariness. And its ideological thrust is the “affirmation of the individual self in a collective mode” (SMITH; WATSON, 2010, p. 282).

sinceridade e não a literariedade. Assim, o principal objetivo deste tipo de literatura é permitir que vozes silenciadas possam narrar sobre suas próprias experiências.

Além do testemunho, a própria tradição oral ancestral também pode servir como fonte de inspiração para a imaginação africana. Nadifa Mohamed, por exemplo, também se apoia nesse recurso para escrever *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*. Conforme afirma em várias entrevistas, as duas obras são inspiradas principalmente pelas histórias contadas oralmente pelo seu pai e por sua mãe. Esse recurso vai ao encontro do pensamento de Irele ao destacar “[...] a centralidade da tradição oral como referência contínua para o discurso imaginativo africano e o significado dessa referência na elaboração de formas expressivas pelas quais se estabelece a íntima relação entre narrativa e história<sup>89</sup>” (IRELE, 2001, p. 100). Essa tradição é de fato tão importante para a imaginação africana que Mohamed (2017a) relata em entrevista que mesmo após contar suas histórias para ela, seu pai decide também gravá-las em áudio, na língua somali, registrando-as para eternidade.

Os diversos gêneros narrativos mencionados anteriormente, a literatura africana, o testemunho e a tradição oral, além de se apoiarem frequentemente na memória coletiva e/ou individual, se realizam como instrumentos de demarcação da identidade e diferença. Assim, as vozes marginalizadas que falam através da linguagem e sistemas simbólicos convencionais utilizam-se desses recursos de forma criativa e transgressora para contar a suas histórias. Ao fazê-lo essas vozes historicamente silenciadas demarcam a identidade e a diferença não só individuais, mas também de um grupo ou grupos e contestam uma versão essencialista e homogênea estabelecida pelo discurso, no caso em questão, do colonizador.

Assim, o escritor africano pós-colonial influenciado pela vivência, memória, tradição e tecnologias modernas, ao abordar questões que foram apagadas pelas narrativas oficiais dos colonizadores, ou mesmo dos representantes de governos ditatoriais locais, exercita a criatividade através das várias formas de expressão disponíveis. Nesse sentido, os recursos da escrita ocidental, acrescidos das novas tecnologias, encontram-se a serviço da imaginação africana. No entanto, a diferença entre a escrita canônica e a africana pós-colonial está, principalmente, no engajamento e na consciência dos escritores e intelectuais africanos quanto à necessidade de narrar abertamente, inclusive através da ficção, sobre as memórias subterrâneas (POLLAK, 1989) e denunciar as diversas formas localizadas de exclusão e

---

<sup>89</sup> “[...] the centrality of the oral tradition as a continuing reference for African imaginative discourse and the significance of this reference in the elaboration of expressive forms by which the intimate relation between narrative and history is established” (IRELE, 2001, p. 100).

violência. Conforme sugere Thiong'o, a valorização da memória marginalizada é parte de um projeto de descolonização da modernidade (THIONG'O, 2009, p. xi).

Por fim, é preciso lembrar que essa memória afroidentificada, interseccionada pelas tradições, pela história, por múltiplas vivências e ressignificada por meio da ficção / imaginação é também marcada por uma experiência diaspórica passada, presente e futura, individual e coletiva. Segundo Bill Ashcroft, Gareth Griffins e Helen Tiffin, a palavra “diáspora” se origina do significado grego “dispersar” e se caracteriza pelo “[...] movimento voluntário ou forçado de pessoas de seus países de origem para novas regiões<sup>90</sup> [...]” (ASHCROFT; GRIFFINS; TIFFIN, 2001, p. 68). A diáspora é uma questão central da colonização. Durante os vários processos de colonização do século XX, europeus se deslocavam voluntariamente para colocar em prática sua política imperialista enquanto moradores locais se deslocavam, na maioria das vezes, compulsoriamente para fugir dos conflitos locais e/ou em busca de um lugar melhor para se viver. Segundo Anh Hua,

A teoria da diáspora abre o espaço discursivo ou semiótico para uma discussão de muitas idéias: identificação e afiliação, desejo de homenagem e nostalgia, exílio e deslocamento, a reinvenção das tradições culturais na Nova Ordem Mundial e a construção de identidades híbridas, bem como práticas culturais e linguísticas, o fortalecimento das comunidades e fronteiras comunais, a memória cultural e o trauma, a política de retorno e a possibilidade de imaginar pertencimentos geográficos e culturais que se situam além e dentro da formação do estado-nação<sup>91</sup> (HUA, 2013, p. 191).

Atualmente, é possível observar uma grande quantidade de identidades diaspóricas provenientes de regiões que foram historicamente colonizadas e marginalizadas vivendo em grandes centros metropolitanos europeus (ASHCROFT; GRIFFINS; TIFFIN, 2001, p. 70). As consequências desses deslocamentos são inúmeras, entre elas, percebe-se uma intensa hibridização e ressignificação dessas identidades culturais ao mesmo tempo em que se mantém zonas interseção com a cultura da terra natal. Conforme sugerem Ashcroft, Griffins e Tiffin, “os descendentes dos movimentos diaspóricos gerados pelo colonialismo desenvolveram suas próprias culturas distintas que tanto preservam quanto frequentemente

---

<sup>90</sup> “[...] *voluntary or forcible movements of peoples from their home-lands into new regions* [...]” (ASHCROFT; GRIFFINS; TIFFIN, 2001, p. 68).

<sup>91</sup> “*Diaspora theorizing opens up the discourse or semiotic space for a discussion of many ideas: identification and affiliation, homing desire and nostalgia, exile and displacement, the reinvention of cultural traditions in the New World Order, and the construction of hybrid identities, as well as cultural and linguistic practices, the building of communities and communal boundaries, cultural memory and trauma, the politics of return, and the possibility of imagining geographical and cultural belonging beyond and within the nation-state formation*” (HUA, 2013, p. 191).



estendem e desenvolvem suas culturas originais<sup>92</sup>” (ASHCROFT; GRIFFINS; TIFFIN, 2001, p. 70). As estratégias discursivas como a prática linguística pode servir como um recurso não só para prestar homenagem à terra natal, mas também para resistir a um apagamento de várias formas originais de expressão. Esse processo de preservação, extensão e desenvolvimento de identidades africanas e afroidentificadas na diáspora parte de uma memória de uma África que já não existe mais. Pensando nesses deslocamentos que constituem e inspiram inclusive a África da imaginação, é preciso refletir sobre a memória africana ou afroidentificada na diáspora.

Stuart Hall ao se referir à sua infância in Kingston, observou que na década de quarenta e cinquenta, a memória da África na diáspora estava presente nas várias formas de manifestação cultural, nas práticas sociais de um modo geral e inclusive nos diversos tons de pele marrrom e negra. No entanto, foi apenas na década de 70 que houve uma profunda descoberta cultural em que a “[...] identidade afro-caribenha tornou-se historicamente disponível para a grande maioria das pessoas jamaicanas, no país e no exterior<sup>93</sup>” (HALL, 1994, p. 398). Hall aponta que essa descoberta foi mediada pelo impacto do pensamento pós-colonial na vida das pessoas. Essa reflexão sobre sua própria experiência como afrodescendente e descendente da diáspora africana é o ponto de partida para algumas reflexões ainda mais profundas: O que caracteriza essa África da memória diaspórica? Trata-se de uma África ainda original? Essa África congelada no tempo e no espaço existe? Ao pensar sobre essas questões a partir de sua vivência enquanto Caribenho consciente de sua afrodescendência, Hall tece as seguintes considerações:

A ‘África’ original não está mais lá. Ela também foi transformada. A história é, nesse sentido, irreversível. Nós não devemos pactuar com o Oeste que, exatamente, normaliza e se apropria da África, congelando-a em uma zona intemporal do passado primitivo e imutável. A África deve, definitivamente, ser considerada pelas pessoas do Caribe, mas não é possível de forma alguma ser simplesmente recuperada<sup>94</sup> (HALL, 1994, p. 399).

---

<sup>92</sup> “*The descendants of the diasporic movements generated by colonialism have developed their own distinctive cultures which both preserve and often extend and develop their originary cultures*” (ASHCROFT; GRIFFINS; TIFFIN, 2001, p.70).

<sup>93</sup> “[...] *afro-Caribbean identity became historically available to the great majority of Jamaican people, at home and abroad*” (HALL, 1994, p. 398).

<sup>94</sup> “*The original ‘Africa’ is no longer there. It too has been transformed. History is, in that sense, irreversible. We must not collude with the West, which precisely normalizes and appropriates Africa by freezing it into some timeless zone of the primitive, unchanging past. Africa must at last be reckoned with by Caribbean people, but it cannot in any simple sense be merely recovered*” (HALL, 1994, p. 399).

Assim, a noção de origem que paralisa historicamente o continente e que sustenta muitos pensamentos inclusive de origem nativista, não é a África que interessa Hall, mas “o que a África se tornou no novo mundo, o que fizemos da ‘África’: ‘África’ – como a recontamos através da política, da memória e do desejo<sup>95</sup>” (HALL, 1994, p. 399). Em consonância com este pensamento, muitos escritores da diáspora africana, como Mohamed e Thiong’o, se interessam em recontar os fragmentos da memória africana e mostrar a natureza dinâmica, heterogênea e plural do continente, a qual é inevitavelmente traduzida por meio e formas variadas.

Nesse contexto de mapeamento de memórias da diáspora africana, a pesquisadora brasileira, afrodescendente Leda Maria Martins teria sido solicitada em 1993, pelo capitão-mor da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, para que escrevesse sobre uma “história que não está no livro”. Teria dito o capitão-mor João Lopes a Martins: “Essa história não está nos livros. Ela está na lembrança, no pensamento, na boca da gente. Mas agora que quase senti a minha hora e que os fundamentos estão modificando muito, eu quero contar” (MARTINS, 1997, p. 18). Apoiando-se em estratégias similares às utilizadas por Nadifa Mohamed, Leda Martins passaria a ter a sua disposição “por incontáveis horas” o narrador João Lopes exercendo a função de *griot*. Martins comenta que “[...] esse narrador griot do Rosário confidenciou-me seu profundo saber, contando, cantando, lembrando, guiando as respostas e muitas perguntas” (MARTINS, 1997, p. 19).

Além disso, Martins contaria também com o arquivo escrito que, assim como a Mohamed, contribuiria para mediar a sua escrita. O resultado desse trabalho foi intitulado *Afrografias da Memória* a qual ela denomina como “[...] um livro de falas, um texto de narrativas tecido com o estilete da memória curvilínea de uma das irmandades do Rosário, em Minas Gerais” (MARTINS, 1997, p. 18). Tendo em vista o projeto original que inspirou o título em questão, acredito ser possível pensar “afrografias da memória” como uma epistemologia afroidentificada que contribui não só para enriquecer a exposição teórica desta seção, mas também para a compreensão dos processos envolvidos na concepção das obras estudadas na presente tese. Entre esses processos encontra-se o retorno a África da imaginação que se realiza principalmente através do acesso aos rastros de memória social – individuais e coletivas. Conforme sugere Salgueiro, “de um canto a outro da terra, os negros separados pelas línguas, pela política e pela história de seus colonizadores, têm em comum uma memória coletiva” (SALGUEIRO, 2004, p. 21). Em consonância com este pensamento,

---

<sup>95</sup> “[...] what Africa has become in the new world, what we have made of ‘Africa’: ‘Africa’ – as we re-tell it through politics, memory and desire” (HALL, 1994, p. 399).

Anh Hua (2013) destaca que a memória revela o estado psíquico e social não só do indivíduo, mas também de uma comunidade (HUA, 2013, p. 199). Partindo dos estudos da diáspora, Hua afirma que

[...] uma análise da memória pode revelar a incompletude do passado ou da história, pois tanto a memória quanto a história são formas de epistemologia parcial. A memória pode tornar-se uma estratégia para a justiça social, recordando o esquecido ou o suprimido para testemunhar, e ainda é uma estratégia que exige ler 'o passado como conflituoso, a evidência como problemática, todas as posições como suspeitas'<sup>96</sup> (HUA, 2013, p. 198).

Nesse sentido, a memória na diáspora pode contribuir para o questionamento e rasura de narrativas essencialistas e homogeneizadoras ao testemunhar o suprimido e propor uma versão subjetiva, híbrida e recombinada do 'fatos'. Ela é um elaborado mapa mental que constantemente constrói e reconstrói os acontecimentos do passado ao longo do tempo (HUA, 2013). Inspirada pela imaginação, a grafia dessas memórias teria, assim, o potencial de promover e propagar novas formas africanas de autoinscrição.

Tendo em vista toda a discussão presente nesta seção, é possível perceber que a grafia de memórias afroidentificadas, seja partir da diáspora ou do continente, se realizam como importante ferramenta no contexto de disputa de narrativas na contemporaneidade. Essas memórias fragmentadas e historicamente silenciadas ou subalternizadas, servem de fio condutor da escrita ficcional de/sobre sujeitos historicamente marginalizados. É importante notar, no entanto, que as várias narrativas pós-coloniais da/sobre África da imaginação escritas na diáspora ou no continente não a congela no tempo, mas sugerem uma África diversificada, dinâmica e engajada em um tornar-se que valoriza a diferença e a criatividade local e diaspórica africana.

---

<sup>96</sup> “*Within diaspora studies, an analysis of memory can reveal the incompleteness of the past or history, for both memory and history are forms of partial epistemology. Memory can become a strategy for social justice by recalling the forgotten or suppressed to bear witness yet it is a strategy that requires reading 'the past as conflictual, evidence as problematic, all positions as suspect'*” (HUA, 2013, p. 198).

## 2 MUITAS ÁFRICAS, MUITAS VOZES: NADIFA MOHAMED E NGUGI WA THIONG'O E A DEMARCAÇÃO DA DIVERSIDADE E EXPERIÊNCIA AFRICANA

*For us history is much more – or perhaps, much less – than a matter of dramatic events and striking personalities [...] it represents the substance upon which the African imagination is called upon to work.*

*Francis Abiola Irele*

Conforme já observado no capítulo anterior, muitas narrativas sobre a África tendem a sustentar uma visão homogênea, essencialista e exótica do continente. Os efeitos devastadores da propagação de discursos estereotipados nas vidas de seres humanos historicamente marginalizados sugerem que é preciso reconhecer e valorizar as diferenças. Em consonância com esse princípio, o presente estudo parte do entendimento de que não existe uma África apenas, mas Áfricas. De fato, dada a sua vasta extensão territorial, é preciso lembrar que o continente africano é composto de países distintos que sobreviveram (e sobrevivem) a lutas específicas até chegarem a sua formação contemporânea. Em consonância com a heterogeneidade cultural e territorial, a imaginação africana também não é uniforme. As narrativas ficcionais escritas por escritores africanos traduzem a complexidade das várias experiências locais de indivíduos cujos corpos e identidades encontram-se em permanente trânsito. Em comum nas obras aqui estudadas encontram-se, entre outras coisas, a temática da violência, a luta pela sobrevivência e o uso da língua do colonizador como mediadora e suporte de experiências africanas múltiplas.

Diante da complexidade das obras estudadas, e das diferentes origens e vivências dos autores das respectivas obras, acredito que informações sobre suas trajetórias possam contribuir para melhor compreendermos suas vivências e o quanto elas podem ter servido como fonte de inspiração no processo de escrita criativa. Outra questão que será discutida ainda neste capítulo são os contextos históricos que serviram como referência para *A Grain of Wheat* ([1967] 2012a), *Black Mamba Boy* (2010a) e *The Orchard of Lost Souls* (2014c). Vale lembrar que as narrativas ficcionais estudadas na presente tese têm como pano de fundo o período colonial e pós-colonial e são inspiradas por situações que realmente aconteceram e

peessoas, até mesmo personalidades históricas, que realmente existiram. Por fim, é preciso lembrar que Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong’o são grandes escritores de diferentes gerações que se destacam por lançarem um olhar sobre seus respectivos países e povos de origem através da imaginação e narrativa transgressora. Edward Said acredita que “[...] os escritores [...] estão profundamente ligados à história e suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus” (SAID, [1993] 2017a, p. 24). Em consonância com esse pensamento, tanto Mohamed quanto Thiong’o escrevem contaminados pelas narrativas que constituem as suas respectivas identidades.

Conforme sugere Anna Faedrich, “misturar realidade e ficção não é uma condição estrita à autoficção [...]” (FAEDRICH, 2015, p. 49). Nesse sentido, o presente capítulo propõe inicialmente expor uma breve contextualização histórica a qual serviu de referência e inspiração para as obras aqui estudadas. Na sequência, a seção 2.2 propõe refletir sobre o conceito de “traduções transculturais” enquanto parte de um referencial epistemológico no qual se apoia esta pesquisadora para pensar sobre as representações das experiências somalis e quenianas manifestadas através da escrita de, respectivamente, Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong’o. Destaca-se também a importância de Mohamed enquanto mulher somali consciente e engajada na escrita sobre/da África na contemporaneidade. Finalmente, as seções seguintes tratarão especificamente das vidas e obras dos referidos autores.

## 2.1 Contexto histórico e social: Um olhar para o passado

A memória é a ferramenta fundamental da escrita criativa de Mohamed e Thiong’o. Embora essas memórias se diferenciem pelas suas especificidades, elas têm em comum o fato de se ancorarem em circunstâncias históricas que afetaram – e afetam – drasticamente a forma de viver da população local. Conforme afirma Thiong’o, “a modernidade pode ser considerada um produto do colonialismo”<sup>97</sup> (THIONG’O, 2009, p. xi). Nesse sentido, o passado não pode ser entendido como algo que está distante e acabado, dissociado do presente. Na realidade, há uma espécie de sobreposição ou entrelaçamento entre o passado-presente e, por isso, desprezar as conjunturas socio-históricas que servem de contexto para a narrativa ficcional seria limitar a amplitude e a magnitude das obras aqui estudadas.

---

<sup>97</sup> “[...] *modernity can be considered a product of colonialism*” (THIONG’O, 2009, p. xi).

Assim como Chidi Amuta ([1989] 2017), Said sugere que “[...] não devemos isolar a literatura da história e da sociedade. A suposta autonomia das obras de arte acarreta uma espécie de separação que, a meu ver, impõe uma limitação indesejável, a qual não é de forma alguma colocada pelas próprias obras” (SAID, [1993] 2017a, p. 50). Nesse sentido, a presente seção objetiva informar sobre alguns acontecimentos históricos que marcaram a Somália e Quênia de ontem e hoje e que, de alguma forma, serviram como fonte de inspiração e contexto de referência para as narrativas que serão analisadas nos próximos capítulos.

No que tange a Somália, a referida exposição dos acontecimentos históricos será realizada principalmente a partir dos estudos do antropólogo Ioan Myrddin Lewis não só pela sua vasta experiência e vivência em terras somalis, mas, principalmente, por ser um pesquisador consciente dos males que o discurso tendencioso europeu pode causar aos povos colonizados. Lewis afirma, por exemplo, que

[...] conforme os somalis demonstraram tão abundantemente, [...] o sistema de clãs é notavelmente flexível e compatível com a maioria dos aspectos da vida moderna [...]. Aqueles que impõem sua visão ideológica eurocêntrica distorcida do mundo sobre os fenômenos sociais somalis, privando-os assim de originalidade e vitalidade, estão, a meu ver, engajados em uma prática semelhante ao racismo <sup>98</sup> (LEWIS, 2002, p. viii).

Para falar sobre o Quênia, esta pesquisa apoia-se principalmente nas seguintes obras: *Squatters and the Roots of Mau Mau 1905–63* (2016), da historiadora queniana Tabitha Kanogo; *Decolonization & Independence in Kenya: 1940–1993* (1995), editado pelo historiador queniano B. A. Ogot e pelo pensador e filósofo queniano William Robert Ochieng’ Opondo; e do livro *History of Resistance in Kenya: 1884–2002* (2010), um trabalho específico do historiador queniano Maina wa Kinyatti. A obra de Kanogo teve sua gênese com sua pesquisa de doutorado na Universidade de Nairobi e contou inclusive com testemunhos de pessoas que viveram em algum ponto do período histórico destacado no título (1905–1963). A obra de Ogot e Ochieng é uma coletânea de textos de diversos pesquisadores que tratam da história de resistência do Quênia no período de 1884 a 2002. Já o livro de Kinyatti é um estudo sobre resistência local em um período importante para a presente pesquisa.

Finalmente, para discorrer sobre os fatos que, embora tenham ocorrido a partir de uma conjuntura internacional, teve influência direta no contexto sócio-político africano, partirei de

---

<sup>98</sup> “[...] as the Somalis have so abundantly demonstrated, [...] the clan system is remarkably flexible and compatible with most aspects of modern life [...]. Those who impose their distorting Eurocentric ideological view of the world on Somali social phenomena, thus depriving them of originality and vitality, are, in my view, engaged in an endeavour akin to racism” (LEWIS, 2002, p. viii).

estudos expostos nas seguintes obras: *O Destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios* (2017), de Martin Meredith; *História Geral da África VII: África sob dominação colonial 1880–1935* (2010), organizado por Albert Adu Boahen e *História Geral da África VIII: África desde 1935* (2010), organizado por Ali A. Mazrui e Cristophe Wondji.

A Somália como a conhecemos hoje e conforme está representado no Anexo C, sob o título *África Oriental em 2018*, surgiu da união, em 1960, do protetorado britânico, cuja a capital era Hargeisa<sup>99</sup>, com o protetorado italiano localizado ao sul do território somali, conforme pode ser observado nos mapas intitulados, respectivamente, *África Oriental em 1910* e *África Oriental em 1960*, ambos localizados também no Anexo C. Oficialmente nomeada e reconhecida internacionalmente como República Democrática da Somália cuja capital é Mogadíscio, o país localiza-se no Chifre da África e faz fronteira com o Djibouti no noroeste, Quênia no sudoeste, o Iémen ao norte, o Oceano Índico a leste, com a Etiópia no oeste e o Golfo de Áden. Essa configuração moderna da Somália (vide Anexo C, *África Oriental em 2018*), iniciou-se com a corrida imperialista que aconteceu no final do século XIX, a qual culminou na Conferência de Berlim (1884–1885) e nos tratados de 1897 de países europeus com a Etiópia, além de acordos subsequentes que ocorreram no início do século XX entre os mesmos países. Segundo Martin Meredith,

Um fator importante por trás da onda de invasões europeias na África foi o poderio crescente da Alemanha na arena europeia. A vitória da Alemanha na Guerra Franco-Prussiana de 1870–71, e sua unificação como um império, em 1871, produziu um novo equilíbrio de poder que o chanceler alemão, o príncipe Otto von Bismarck, estava determinado a manter em favor da Alemanha. Bismarck na época não tinha interesse em estabelecer colônias alemãs na África, mas usou os territórios reivindicados por outros Estados europeus como peões em seu próprio jogo de diplomacia na Europa (MEREDITH, 2017, p. 399).

Sete Estados europeus estavam na corrida pela posse e exploração do território africano no final do século XIX: Reino Unido, Alemanha, Portugal, Espanha, Itália, França e Bélgica. Entre as variadas motivações que impulsionaram essas nações a se lançarem no continente africano, Meredith afirma que, além do respeito e admiração suscitados no país de origem pela possibilidade de “construção de um império” para além das fronteiras nacionais, “todos se consideravam portadores de uma cultura superior, trazendo a luz a um continente obscuro e ignorante [...]. Todos temiam ser excluídos dos mercados coloniais dos Estados europeus rivais” (MEREDITH, 2017, p. 402). No caso da França, havia ainda um sentimento

<sup>99</sup> Hargeisa é a atual capital da Somalilândia. Embora a Somalilândia tenha se declarado independente em 1991, sua independência ainda não foi reconhecida internacionalmente até a presente data.

de humilhação pelas perdas resultantes da derrota na Guerra Franco-Prussiana em 1871. Visando, de alguma forma, regulamentar essa corrida, em outubro de 1884, Bismarck

[...] enviou convites para todas as grandes potências da Europa e uma variedade de outros Estados para participarem de uma conferência em Berlim, para tratar de uma série de questões africanas. Nenhum delegado africano foi convidado. O principal item da agenda era [...] elaborar um esquema organizado para a ocupação das costas da África. Bismarck queria que os critérios para o reconhecimento de reivindicações territoriais incluíssem “ocupação efetiva” – a fim de minar reivindicações britânicas vagas e informais baseadas em “esferas de interesse” (MEREDITH, 2017, p. 402).

É nesse contexto que ingleses, franceses e italianos ocuparam e tentaram controlar inclusive algumas regiões do Chifre da África. Os ingleses teriam se interessado à princípio, entre outros países africanos, pelo norte da Somália devido às necessidades da cidade de Áden, no Iêmen. Acontece que Áden era um importante entreposto comercial britânico que facilitava o acesso a Índia e a seus produtos. Entretanto, Lewis (2002, p. 40) afirma que Áden teria recursos locais limitados o que dificultaria atender às necessidades dos colonizadores ingleses que ocupavam a região. Consequentemente, a cidade árabe seria totalmente dependente na carne do norte da Somália, daí o interesse inglês na época pela costa somali que era banhada pelo golfo de Áden. Entretanto, segundo Lewis,

[...] embora o interesse utilitarista da Grã-Bretanha em seu Protetorado fosse sempre limitado e secundário, isso não impediu o governo de usar as propriedades dele na Somalilândia como uma contrapartida conveniente na barganha por grandes disputas com a Etiópia em 1897<sup>100</sup> (LEWIS, 2002, p. 41).

Enquanto os ingleses se interessavam especialmente pelo norte da Somália, levando ao estabelecimento de um protetorado britânico apenas em 1887, uma empresa de navegação italiana já tinha comprado o porto de Assab na costa de Eritreia em 1862 e os franceses o porto de Obock, localizado em Djibouti em 1870 (vide Anexo C, mapa *O império abissínio – 1940*). Com o acirramento das disputas pela costa oriental africana, o governo italiano compra o porto de Assab da empresa italiana em 1882 e, em 1885, a Itália proclama seu protetorado na costa de Eritreia, mais especificamente de Assab a Massawa (vide Anexo C, mapa *O império abissínio – 1940*).

Dando sequência a um furor imperialista, a Itália invade Abissínia. No entanto, em 1896, os abissínios derrotam os italianos em Adwa, mantendo assim a independência. Essa batalha é inclusive mencionada em *Black Mamba Boy*, principalmente pela participação de

<sup>100</sup> [...] “although Britain’s utilitarian interest in her Protectorate was Always limited and secondary, this did not deter the government from using he holdings in Somaliland as a convenient counter in bargaining for bigger stakes with Ethiopia in 1897” (LEWIS, 2002, p. 41).



somalis que lutavam ao lado dos italianos pela derrota dos abissínios. Lewis observa que “[...] presos entre as ambições conflitantes dos etíopes no interior, e os franceses, britânicos e italianos, na costa, os clãs e linhagens individuais da Somália procuravam lucrar com essa rivalidade jogando um lado contra o outro”<sup>101</sup> (LEWIS, 2002, p. 57). Cabe ressaltar também que com a derrota da batalha de Adwa, os italianos tiveram direito a ocupar apenas uma região ao sul da Somália.

Em suma, a corrida pela partilha da África resultou na demarcação dos novos limites territoriais. É importante ressaltar, contudo, que as novas fronteiras impostas pelos europeus não informam acuradamente sobre a ocupação e distribuição territorial do povo somali, principalmente porque são essencialmente, na sua maioria, nômades que se deslocam principalmente de acordo com as condições climáticas locais. Segundo Lewis (2002),

Com uma população de talvez quatro milhões e meio de pessoas, o povo de língua somali dificilmente pode ser considerado como uma grande nação. No entanto, eles formam um dos maiores blocos étnicos na África, e embora esparsamente distribuídos no solo, vivem em uma ocupação contínua de uma grande extensão de território que cobre quase 400.000 milhas quadradas no canto nordeste, ou 'Chifre', do continente voltado para a Arábia. [...] Fora desta região, outros somalis estão estabelecidos como comerciantes e mercadores em muitas das cidades e portos da África Oriental (por exemplo, Nairobi); em Aden, em cuja história eles desempenharam um papel importante; e em toda a Arábia Saudita e os Estados do Golfo. Mais longe, a existência itinerante que a vida no mar proporciona levou ao estabelecimento de comunidades somalis imigrantes e de pequena flutuação em portos europeus tão diversos como Marselha, Nápoles, Londres e Cardiff<sup>102</sup> (LEWIS, 2002, p. 1).

Além da esparsa distribuição não só pela República da Somália, mas, principalmente, pelos territórios de países vizinhos como Djibouti (ex-república francesa), a Etiópia, o norte e nordeste do Quênia, entre outros, e dos intensos deslocamentos, Lewis afirma ainda que os parentes mais próximos dos somalis seriam os povos da planície da Etiópia e de Eritreia e que há evidências de conexões e relações de longa data com o mundo árabe. Segundo Lewis,

---

<sup>101</sup> “[...] caught between the conflicting ambitions of the Ethiopians on the hinterland, and the French, British, and Italians, on the coast, individual Somali clans and lineages sought to profit from this rivalry by playing one side off against another” (LEWIS, 2002, p. 57).

<sup>102</sup> “With a population numbering perhaps four and a half million, the Somali-speaking people can scarcely be regarded as a large nation. Yet they form one of the largest single ethnic blocks in Africa, and though sparsely distributed on the ground, live in continuous occupation of a great expanse of territory covering almost 400,000 square miles in the north-east corner, or ‘Horn’, of the continent facing Arabia [...] Outside this region, other Somali are settled as traders and merchants in many of the towns and ports of East Africa (e.g. Nairobi); in Aden, in whose history they played an important role; and throughout Saudi Arabia and the Gulf States. Farther afield, the roving existence which life at sea affords has led to the establishment of small and fluctuation immigrant Somali communities in such diverse European ports as Marseilles, Naples, London, and Cardiff” (LEWIS, 2002, p. 1).

Tradicionalmente, [...] a Somália dá mais valor às suas conexões árabes e deleita-se em exaltar as tradições que proclamam sua ascendência das nobres linhagens árabes e da Família do Profeta. Essas alegações, obscurecidas por nacionalistas somalis hoje como fantasiosas, são, no entanto, parte e parcela do apego tradicional e profundo da Somália ao Islã. Eles comemoram os muitos séculos de contatos entre as costas da Somália e da Arábia, que trouxeram o Islã e muitos outros elementos da cultura árabe muçulmana<sup>103</sup> (LEWIS, 2002, p. 5).

Portanto, não é por acaso que encontramos rastros de memória da cultura árabe permeando principalmente a obra *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls* conforme será observado nos próximos capítulos. A influência árabe vai desde questões linguísticas à religião a qual também está representada em ambas as obras de Nadifa Mohamed estudadas na presente tese. Nesse sentido, a partir da representação dessas históricas, múltiplas e vasta interseções, sobreposições e entrelaçamentos culturais é possível notar a natureza dinâmica e diversificada do povo somali.

Retomando o desenrolar dos acontecimentos históricos, os tentáculos imperiais que se estenderam sobre a Somália no final do século XIX alarmaram o líder dervixe Muhammad Abdullah Hassan, que se reuniu com soldados somalis de todo o Chifre da África e começou uma das mais longas guerras de resistência colonial. Em *Black Mamba Boy*, Hassan é brevemente lembrado através do apelido “*Mad Mullah*” (MOHAMED, 2010a, p. 30), contra quem os ingleses teriam feito campanhas, incluindo o uso de bombas, para eliminá-lo. Segundo Lewis (2002), esse apelido teria de fato surgido logo no início de uma série de campanhas organizadas pelo líder dervixe contra os colonizadores ingleses, italianos e até mesmo contra os “*infidels*”<sup>104</sup> etíopes. Essas campanhas teriam começado no final do século XIX e durado por pelo menos vinte anos até a morte do líder dervixe aos cinquenta e seis anos de idade, em dezembro de 1920. Sobre a causa da morte, Lewis (2002) afirma que o líder teria sucumbido a uma gripe ou malária. Nesse sentido, é possível observar que o império britânico, assim como a Itália, também enfrentou uma forte resistência local.

---

<sup>103</sup> “Traditionally, [...] Somali set most store by their Arabian connexions and delight in vaunting those traditions which proclaim their descent from noble Arabian lineages and from the Family of the Profet. These claim, dismissed by somali nationalists today as fanciful, are nevertheless part and parcel of the traditional and profound Somali attachment to Islam. They commemorate the many centuries of contacts between the Somali and Arabian coasts which have brought Islam and many other elements of Muslim Arab culture” (LEWIS, 2002, p. 5).

<sup>104</sup> Na visão de muitos Somalis, a colonização cristã ameaçava destruir a fé muçumana local. Por isso, aqueles que não fossem muçumanos eram considerados “*infidels*”. Essa crença teria sido um dos pilares da guerra santa contra os colonizadores que teve como líder o dervixe Muhammad Abdullah Hassan.

Ao contrário dos ingleses, os italianos tinham o objetivo de atrair colonos da pátria-mãe para assentar e explorar a região colonizada. Nesse sentido, os italianos inicialmente concentraram mais esforços do que os ingleses para instaurar uma administração colonial. Segundo Lewis, “o sistema administrativo era, naturalmente, segundo a moda do fascismo italiano, burocrático e altamente centralizado, e dirigido pelo Governador e seus subordinados imediatos e secretários em Mogadíscio<sup>105</sup>” (LEWIS, 2002, p. 98). Sobre a educação colonial, em 1929 o governador italiano que atuava na Somália, Guido Corni, instituiu que “as duas raças” deveriam ser ensinadas em salas separadas, conforme seu entendimento do que seria uma relação apropriada entre “mestres” e “subordinados” (LEWIS, 2002, p. 97). Sobre a Somália ocupada pela Itália fascista a qual está amplamente representada em *Black Mamba Boy*, Lewis afirma que

O negócio e o comércio agora eram controlados estritamente por um sistema rígido de monopólios governamentais e organizações paraestatais que deixavam pouco espaço para empreendimento ou investimento e que, pela legislação fascista, excluía explicitamente a participação dos somalis ou de outros "súditos" coloniais em qualquer setor da economia onde possam estar em concorrência com os italianos. [...] Todos os aparatos da vida social fascista, seus clubes e organização [...] foram importados do país de origem: e permearam a vida da comunidade italiana [...]. A população não-italiana foi submetida a um complexo corpo de leis discriminatórias destinadas a defender a condição racial dos colonos; e, embora os relacionamentos interraciais fossem comuns, oficialmente eles eram desaprovados, e o casamento interracial era totalmente proibido. [...] A máquina legal italiana [...] [era] capaz de emitir punições severas e arbitrárias por ofensas triviais [...]. E depois da conquista da Etiópia, na qual mais de 40.000 recrutas somalis haviam participado, a população somali em geral foi recompensada pelo privilégio quase vazio de ser oficialmente designada como 'Somalis' ou 'Nativos' no lugar dos termos depreciativos 'súditos' e 'indigeno' os quais anteriormente teriam sido usados oficialmente<sup>106</sup> (LEWIS, 2002, p. 111).

---

<sup>105</sup> “The administrative system was, of course, after the fashion of Italian fascism, bureaucratic and highly centralized, and directed by the Governor and his immediate subordinates and secretaries at Mogadishu” (LEWIS, 2002, p. 98).

<sup>106</sup> Trade and commerce were now in any case strictly controlled by a rigid system of governmental monopolies and para-statal organizations which left little room for endeavour or enterprise and which, by fascist legislation, explicitly excluded the participation of Somalis or of the colonial ‘subjects’ in any sector of the economy where they might be in competition with Italians. [...] All apparatus of fascist social life, their clubs and organization [...] had been imported from the mother country: and these permeated the life of the Italian [...]. The non-Italian population was subjected to a complex body of discriminatory laws designed to uphold the racial status of the colonists; and, although mixed liaisons were common, officially they were frowned upon, and inter-racial marriage was totally forbidden. [...] the Italian legal machine [...] [was] capable of issuing severe and arbitrary punishments for trivial offences [...]. And after the conquest of Ethiopia in which more than 40,000 Somali recruits had participated, the Somali population at large was rewarded by the rather empty privilege of being officially designated as ‘Somalis’ or ‘Natives’ in place of the derogatory terms ‘subjects’ and ‘indigeno’ which had previously been the official usage” (LEWIS, 2002, p. 111).

Esta vasta ocupação italiana no Chifre da África durou até janeiro de 1942 quando foi substituída por uma administração militar britânica (LEWIS, 2002, p. 116). Com essa dança das cadeiras do poder, o norte da Somália continuaria a ser um protetorado britânico, com a sede do seu governo em Hargeisa, e por dez anos a partir de 1949 as Nações Unidas passariam a ter a tutela do sul da Somália, sob a administração italiana. O fato de os italianos ainda se fazerem presentes mesmo que a região se encontrasse sob a tutela da ONU impediu o desenvolvimento político e econômico a moda somali e fez com que resistência somali continuasse presente nas mais diversas formas.

Desse período pós-Segunda Guerra Mundial, é importante destacar que as restrições impostas pelo regime fascista italiano no Chifre da África como a proibição de formação de associações locais de cunho político, por exemplo, foram abolidas pela administração militar inglesa como parte da estratégia de desmonte e enfraquecimento da política italiana instaurada na região. Nesse sentido, essa medida permitiu que somalis comesçassem a se organizar por afinidades para discutir o futuro da Somália. Entre as várias associações, Lewis cita a *Somali Youth League*, *Somaliland National Society* e *Somaliland National League* que embora tivessem respectivamente suas próprias pautas e membros específicos, essas associações compartilhavam ideias de unificação da Somália, de ampliação do acesso à educação e de abolição das particularidades dos clãs (LEWIS, 2002, p. 134).

Paralelamente, havia também a formação de associações mais conservadoras que prezavam pelo sistema de clãs. Com as novas articulações locais de natureza política, a independência, então, era só uma questão de tempo. Entretanto, o mesmo não pode ser dito sobre a possibilidade de preparação e concretização de uma base somali caracterizada pelo autogoverno, pois tanto a partilha do final do século XIX quanto a presença permanente dos colonizadores ingleses e italianos no Chifre da África durante século XX teriam imposto uma barreira a essa possibilidade. De fato, segundo Lewis, essa corrida imperialista não só teria consolidado um legado colonial de fragmentação tanto territorial quanto política, como também importaria dificuldades a qualquer esforço de construção de uma nação somali, resultando em um sentimento de frustração e em múltiplos conflitos futuros (LEWIS, 2002, p. 138).

É preciso observar, contudo, que a própria concepção de nação, que é uma noção cultivada originalmente no norte global, talvez não se aplicasse à realidade somali. Embora essa discussão não faça parte do escopo da presente seção, é preciso destacar que com a permanência dos ingleses e italianos na região estava garantido o estabelecimento de variadas

formas de dependência. De fato, ao mesmo tempo em que a Somália se aproximava da independência, novas estratégias de colonização foram empregadas através da instauração de instituições de natureza europeia, sempre controladas de perto pelos europeus. No campo da educação, por exemplo, em 1950 foi fundada a *School of Politics and Administration* em Mogadíscio com o objetivo de servir como “[...] um centro de treinamento para os oficiais somalis e líderes políticos” (LEWIS, 2002, p. 141). A partir da fundação dessa escola, outras surgiram com o mesmo propósito. Certamente, essas escolas serviam como meios de transmissão de conhecimentos que oprimiam e apagavam a criatividade e as formas de viver locais ao estabelecer como padrão de referência um modelo de sociedade europeia. Na contramão dessas narrativas universalizantes e homogeneizadoras, muitos intelectuais africanos da contemporaneidade assinalam a importância de valorizar a diversidade e diferença e da necessidade da busca de formas africanas de auto-inscrição em detrimento das formas hegemônicas (MBEMBE, 2001a).

Com a independência da Somália no dia 1º de julho de 1960, as duas regiões – o protetorado inglês e o italiano – se uniram e, dessa união, surgiu a República da Somália. A então Somália Francesa, atual Djibouti, conseguiu sua independência separadamente, em 1977. Inicialmente, a independência das regiões ocupadas pelos ingleses e italianos serviu de bases para o surgimento de um sentimento nacionalista entre alguns e levou, em um primeiro momento, à idealização de um projeto de união de povos somalis. Entretanto, esse sentimento concorria com um modo de fazer política tradicionalmente descentralizado, baseado nas relações de clãs e parentesco. O antropólogo social Ioan Lewis afirma que

O nacionalismo apaixonado que uniu Somalilândia e Somália em 1960, e alimentou as ambições de ampliar a República da Somália resultante ao incluir a nação inteira, inesperadamente se consumiu nas décadas de 1980 e 1990. Então, com uma reversão das pressões externas e internas, as divisões segmentárias dentro da nação reafirmaram-se com uma vingança explosiva<sup>107</sup> (LEWIS, 2002, p. vii).

Com a unificação e independência de 1960, a Somália passou a ter líderes locais ocupando os cargos de liderança do novo governo. Cabe lembrar que esses dois movimentos, principalmente a unificação, estavam em consonância com um espírito pan-africanista e pan-somali que varriam respectivamente o continente e a Somália na época (LEWIS, 2002, p.195). Porém, na prática, conforme já sugerido, a colonização e a imposição arbitrária de fronteiras

---

<sup>107</sup> “*The passionate nationalism which brought Somaliland and Somalia together in 1960, and fueled ambitions to extend the resulting Somali Republic to include the entire nation, unexpectedly burned itself out in the 1980s and 1990s. Then, with a reversal of external and internal pressures, the segmentary divisions within the nation reasserted themselves with an explosive vengeance*” (LEWIS, 2002, p. vii).

teriam prejudicado qualquer possibilidade efetiva de unificação com as regiões localizadas para além das fronteiras somalis da época.

Pois o problema geral em outras partes da África é a construção de nações a partir de estados definidos territorialmente políglotas e polítribais, com suas fronteiras arbitrárias, que são o legado do colonialismo. [...] A verdadeira dificuldade reside no conflito entre o objetivo somali de se unir aos seus parentes [que vivem] do outro lado das fronteiras do Quênia e da Etiópia, e o apego apaixonado dos novos líderes africanos a tais fronteiras definidas pelo colonialismo. Para o Quênia e a Etiópia, e por analogia em outros lugares, o movimento pan-somali ameaçava a soberania territorial africana. Não se podia esperar que os líderes quenianos entregassem prontamente alguma coisa que, aos olhos deles, era parte do que, como nacionalistas, eles haviam lutado para vencer dos colonizadores britânicos<sup>108</sup> (LEWIS, 2002, p. 196).

Na nova República da Somália, a República e o Parlamentarismo seriam, respectivamente, a forma e o sistema de governo adotados. Embora a unificação entre o norte e o sul somali tenha se consolidado oficialmente, o norte somali não aceitou pacificamente a nova posição desprivilegiada que se encontrava, principalmente porque a capital se localizava ao sul e era lá onde tudo acontecia. Nesse sentido, os anos que se seguiram à unificação não seriam de todo pacíficos.

A *Somali Youth League* se manteve no poder durante os anos 60, tendo primeiramente como primeiro ministro e posteriormente como presidente Abdi Rashid Shermake. Por volta de 1969, a nova república se encontrava em dificuldades e o estilo autoritário do novo presidente não agradava à população somali. A falta de popularidade do novo presidente fez surgir rumores de uma possível intervenção militar para “salvar” o país da crise. O então presidente Abdi Rashid Shermake foi assassinado em 1969, e por meio de um golpe de Estado chegou ao poder o general Siad Barre. Segundo Lewis, “a constituição foi suspensa, o Supremo Tribunal abolido, a Assembleia Nacional foi fechada, os partidos políticos declarados ilegais e o governo de um Conselho Supremo Revolucionário [foi] estabelecido<sup>109</sup>” (LEWIS, 2002, p. 207). Além disso, o país foi renomeado como “República

---

<sup>108</sup> “For the general problem elsewhere in Africa is the construction of nations from the polyglot and polytribal territorially defined states, with their arbitrary frontiers, which are the legacy of colonialism. [...] The real difficulty lay in the conflict between the Somali aim to unite with their kinsmen across the frontiers of Kenya and Ethiopia, and the passionate attachment of the new African leaders to such colonially defined boundaries. To Kenya and Ethiopia, and by analogy elsewhere, the Pan-Somali movement threatened African territorial sovereignty. Kenyan leaders could hardly be expected to surrender readily something which, in their eyes, was part of what, as nationalists, they had struggled to win from the British colonizers.” (LEWIS, 2002, p. 196).

<sup>109</sup> “The constitution was suspended, the Supreme Court abolished, the National Assembly closed, political parties declared illegal, and rule by a Supreme Revolutionary Council established” (LEWIS, 2002, p. 207).

Democrática da Somália”, militares passaram a ocupar cargos políticos que eram ocupados por civis e o novo governo lançaria mão da propaganda através do Ministério da Informação para orientar a população.

Em 1970, sob influência direta principalmente da Rússia, General Siad anuncia oficialmente que Somália passaria a se dedicar ao Socialismo Científico – literalmente traduzido em somali como “partilha da riqueza baseada na sabedoria<sup>110</sup>”, cujas bases eram “união”, “autoconfiança”, “autoajuda<sup>111</sup>” e o repúdio ao sistema de clãs, por acreditarem ser essa uma forma de organização social contrária à ideia de união (LEWIS, 2002, p. 209). A forte inclinação ao Socialismo Científico e a adaptação desse sistema à vida dos somalis teriam sido motivadas principalmente por uma crescente dependência financeira e bélica junto aos russos.

Em consonância com a conjuntura internacional, um forte sentimento totalitarista influenciava e orientava o então Presidente e General Siad Barre que, na prática, passou a desvalorizar e anular qualquer forma de divisão interna, visando fortalecer uma pretensa união nacional. É nesse contexto que todo o léxico que remetia ao sistema de clãs passaria a ser banido e a manifestação de qualquer prática inerente ao referido sistema levaria a graves punições ou até mesmo prisões. Nesse esquema de opressão, a palavra “companheiro” teria sido incorporada à língua somali em substituição a qualquer outra palavra que denotasse relações de parentesco no sentido tradicional do termo. No auge de seus poderes e em sua fase “Socialista Científica”, Lewis afirma que Siad Barre direcionou seus esforços para desvalorizar e/ou extirpar qualquer forma de divisão interna a qual entendia como uma ameaça à política por ele idealizada. Suas tentativas de apagar as diversidades locais iam desde o banimento a toda referência a clãs ao cerceamento das liberdades individuais, interferindo em práticas tradicionais mais variadas, como enterros (LEWIS, 2002, p. vii-viii).

Lewis afirma ainda que “um culto nacional, devido às influências chinesa, norte-coreana e nasserista, bem como soviética, foi gradualmente criado em torno do Chefe de Estado”<sup>112</sup> (LEWIS, 2002, p. 210). A narrativa que sustentava esse culto nacional apresentava o general como líder vitorioso, o pai da nação que cuidaria de todos, e era propagada através dos mais diversos meios de comunicação disponíveis na época como rádio,

---

<sup>110</sup> “[...] *wealth sharing based on wisdom* [...]” (LEWIS, 2002, p. 209).

<sup>111</sup> ‘*togetherness*’, ‘*self-reliance*’ e ‘*self-help*’ (LEWIS, 2002, p. 209).

<sup>112</sup> “*A national cult, owing something to Chinese, North Korean and Nasserite as well as Soviet influences, was gradually created round the Head of State*” (LEWIS, 2002, p. 210).

posterres, poemas, canções, entre outros. Sua apresentação em público era sempre orquestrada, visando sustentar a imagem de bondoso pai da nação:

[...] as aparições públicas do General eram cenas de júbilo cuidadosamente orquestradas, onde ele era recebido com aplausos e adulação, festejado e saudado por seus devotados súditos, que muitas vezes dançavam diante dele para a coreografia coreana. [...]

A pompa e a cerimônia em torno das aparições públicas do Chefe de Estado também serviram para destacar seus próprios modos de vida privados e sua muito divulgada preocupação edificante pelos pobres e desprivilegiados. Assim, apesar de sua exaltação como “Líder Beneficente” (*buono condorrorre*, a legenda de um cartaz oficial), o General Siad conseguiu manter sua imagem popular como um homem do povo<sup>113</sup> (LEWIS, 2002, p. 211).

Assim, o esforço de produzir e propagar a imagem de um grande líder combinado com os vários instrumentos de controle e opressão à disposição do Estado, garantiu que o golpe perdurasse por aproximadamente 20 anos. A vigilância e controle da opinião pública era feita com a ajuda dos “vigilantes do povo”, que também eram conhecidos como “*Victory Pioneers*”. Segundo Lewis, o “*Victory Pioneers*” era

[...] uma organização estabelecida no verão de 1972 e recrutada em grande parte entre os desempregados. Com seus uniformes unissex verde brilhante e olho Orwelliano, simbolizando a vigilância, esperava-se que esses guardas civis desempenhassem um papel de liderança na organização de apoio local [...] para desenvolvimento e ‘programas intensivos’<sup>114</sup> (LEWIS, 2002, p. 211).

A censura se estendia inclusive aos meios de comunicação locais da época. Por isso, estações de rádio internacionais como a árabe ou a estação de rádio do Serviço Mundial da BBC transmitida em língua somali e baseada em Londres serviam como uma fonte alternativa de notícias para a população somali, até o momento do banimento da BBC somali pelo regime.

Ao ler *The Orchard of Lost Souls* é possível observar uma forte ressonância com a política ditatorial de Siad Barre e o clima de opressão da época. A narrativa ficcional em

<sup>113</sup> “[...] *the General’s public appearances were scenes of carefully orchestrated jubilation where he was greeted with applause and adulation, feted and saluted by his devoted subjects, who often danced before him to Korean choreography. [...]*

*The pomp and ceremony surrounding the Head of State’s public appearances also served to highlight his own modes private lifestyle and his much publicized edifying concern for the poor and underprivileged. Thus, despite his exaltation as “Beneficent Leader” (buono condorrorre, the legend on an official poster), General Siyad managed to retain his popular image as a man of the people”* (LEWIS, 2002, p. 211).

<sup>114</sup> “[...] *an organization established in the summer of 1972 and recruited largely amongst the unemployed. With their bright green unisex uniforms and Orwellian-eye, symbolizing vigilance, these civilian guards were expected to play a leading role in organizing local support [...] for development and ‘crash programmes’”* (LEWIS, 2002, p. 211).



questão se inicia justamente em um contexto em que a população local se encontrava sob o domínio de um governo totalitário até a eclosão de uma guerra civil. Assim como a narrativa sugere a existência de várias formas de resistência, inclusive através de somalis na diáspora, na Somália independente e unificada da vida real a oposição se organizou, segundo Lewis, a partir “[...] dois movimentos políticos principais baseados principalmente nos clãs das regiões central e norte (ex-britânica) da República<sup>115</sup>” (LEWIS, 2002, p. 251). Outro grupo de oposição teria se formado também pelos somalis da diáspora, em Londres, conforme encena a narrativa. Assim, o crescente desencontro de interesses múltiplos e a força da oposição teria levado ao fim da ditadura de Siad Barre, o qual foi derrubado em 1991 após pelo menos 20 anos de governo.

A partir dessa breve exposição de aproximadamente um século de fatos históricos é possível perceber que as várias formas de influência externa – a colonização, ideologia política, instituições diversas, etc – interferiram diretamente e intensamente no processo de desvalorização da cultura e da identidade somali. Conseqüentemente, era frequente a reação e resistência de grupos marginalizados pela política de situação local a qual, pelo menos durante o período destacado na presente seção, representava e reproduzia sempre o discurso do Outro opressor, europeu e colonizador.

Enquanto as obras de Mohamed – *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls* – fazem juntas referência direta e indireta a quase um século de história, a narrativa ficcional de Thiong’o focaliza nos acontecimentos que ocorreram às vésperas da independência do Quênia. Entretanto, ao longo da narrativa, através da estratégia de *flashbacks*, há também menção a um passado que se presentifica e imbrica-se com acontecimentos que teriam como climax a festa de celebração da independência organizada pela população local na narrativa. Entre as referências históricas que se entrelaçam com a narrativa em questão, é importante destacar que a população do vilarejo representada pela imaginação de Thiong’o teria vivenciado a Emergência de 1952 a 1960 e que muitas personagens teriam feito parte da resistência local no referido período.

Além da encenação de entrelaçamentos com acontecimentos históricos, a narrativa também apresenta referências diretas a líderes da vida real como Jomo Kenyatta, Harry Thuku, Waiyaki, Gandhi, entre outros. Tal observação vai ao encontro das análises literárias de Patrick Williams que sugere que, “é muito claro que a resistência autóctone ao poder opressivo em todas as suas manifestações coloniais e neocoloniais fornece tanto contexto

---

<sup>115</sup> “[...] two main political movements based primarily on the clans in the central and northern (ex-British) regions of the Republic” (LEWIS, 2002, p. 251).

histórico e cultural para Ngugi, quanto tema e conteúdo para seus textos [...]”<sup>116</sup>, (WILLIAMS, 1999, p. 16). Dada a importância dessa constatação, será realizada a seguir, da mesma forma que anteriormente, uma breve descrição do contexto histórico de referência da obra estudada na presente tese visando a um melhor entendimento da natureza política da obra em questão.

Assim como a Somália, o Quênia também é um país localizado na África Oriental e banhado pelo Oceano Índico. O nome “Quênia” foi dado pelos colonizadores em 1920 inspirados pela montanha mais alta da região *Mount Kenya*. O país faz fronteira com a Etiópia e Sudão ao norte, Somália ao leste, Tanzânia ao sul, Uganda a oeste e a capital é Nairobi, conforme representado no mapa intitulado *África Oriental em 2018*, localizado no Anexo C da presente tese.

Segundo Godfrey N. Uzoigwe (2010) o Quênia também teria sido objeto de disputa colonial no final do século XIX e, de acordo com Michael Crowder (2010, p. 95), era considerado pelos ingleses uma colônia de povoamento, o que certamente levou à alguns investimentos locais como a construção de ferrovias para facilitar o acesso e o assentamento do colonizador no interior. Martin H. Y. Kaniki afirma que

No Quênia, as terras de colonização estavam, na sua maioria, situadas a mais de 1400 metros acima do nível do mar. Essas áreas beneficiavam-se de um regime pluvial dos mais favoráveis, com precipitações abundantes e regulares. Em resumo, a terra expropriada situava-se nas zonas mais propícias à agricultura (KANIKI, 2010, p. 441).

As incursões britânicas pelo interior do Quênia não foram, contudo, tranquilas. Uzoigwe comenta que

O país mais cobiçado pelo Reino Unido nessa região [África Oriental] era Uganda. A batalha de Mengo (1892) em Buganda, centro das operações – acarretou a proclamação do protetorado sobre Uganda (1894). [...] Todavia, no Quênia, foram precisos quase dez anos para que os britânicos impusessem efetivamente sua dominação sobre os Nandi (UZOIGWE, 2010, p. 42).

Henry A. Mwanzi afirma que, devido à força combativa da população autóctone, os Nandi foram os quenianos que mais se destacaram na resistência contra o imperialismo britânico do final do século XIX (MWANZI, 2010, p. 171, 173). Embora falar desse povo queniano especificamente esteja para além do escopo da presente pesquisa, é importante

---

<sup>116</sup> “It is very clear that indigenous resistance to oppressive power in all its colonial and neocolonial manifestations provides both historical and cultural context for Ngugi, as well as theme and content for his texts [...]” (WILLIAMS, 1999, p. 16).

apenas observar que, assim como na Somália, os quenianos também resistiram de diversas formas à arbitrária partilha do final do século XIX e ao longo do século XX até sua independência em 1963.

Entretanto, Mwanzi também comenta sobre as contradições do período colonial na África Oriental as quais explica da seguinte forma “[...] ninguém era ‘colaborador’ ou ‘resistente’ a vida inteira. [...] A situação colonial não tinha nada de estático: era dinâmica, assim como as reações dos africanos” (MWANZI, 2010, p. 174), e cita o caso de Waiyaki que era do grupo dos Gikuyu – o mesmo de Thiong’o – e que transitava pelos dois eixos – colaboração e resistência – de acordo com a situação. Em *A Grain of Wheat* de Thiong’o, obra estudada na presente pesquisa, o narrador cita diretamente Waiyaki, mas ressalta apenas seus grandes feitos enquanto engajado na resistência, elevando-o como um mito da luta contra os colonizadores (THIONG’O, 2012a, p. 12). Ao mesmo tempo, Thiong’o também cria o personagem Mugo que apresenta as ambiguidades destacadas por Mwanzi, conforme será observado na análise do próximo capítulo. Apesar dessas aparentes ambiguidades é importante destacar mais uma vez que

A resistência africana variava segundo a natureza das comunidades e a maneira como cada uma percebia a ameaça à sua soberania. Mudavam a extensão e as formas da resistência. Como diz Ochieng, “praticamente em todo o Quênia houve oposição ao domínio colonial. Mais bem armados e empregando grupos de mercenários, os britânicos só impuseram sua autoridade pela força” (MWANZI, 2010, p. 174).

Visto que a narrativa tem como pano de fundo as vésperas da independência a qual é entrelaçada por flashbacks que remontam aproximadamente os dez anos que antecedem a independência e que a questão da partilha da África já foi tratada anteriormente na presente seção, focalizarei apenas em explicar brevemente, a partir de uma perspectiva histórica, a (re)existência dos Mau Mau, a Emergência e o período de descolonização.

A terra era uma importante questão não só para os colonizadores, mas também para os colonizados. Não é por acaso que essa seria também uma temática recorrente na obra de Thiong’o estudada na presente pesquisa. A ganância dos colonizadores pelas terras quenianas a partir do século XIX, principalmente àquelas em condições ideais para pecuária e produção agrícola, levaria muitos autóctones à miséria. Ao ocupar as terras quenianas as quais foram denominadas pelo colonizador de “*the White Highlands*”<sup>117</sup> o problema que teria surgido era

---

<sup>117</sup> “The term ‘the White Highlands’ was derived from the official policy that certain agricultural lands in Kenya should be reserved for settlers of European origin. [...] To early explorers and administrators, the cool climate

encontrar mão-de-obra local interessada em trabalhar nessas terras para os ingleses. Tanitha Kanogo afirma que a solução encontrada pelo governo colonial seria a prática de

[...] uma combinação de medidas financeiras e políticas para criar a oferta de mão-de-obra necessária. As tentativas de coagir os africanos a procurar emprego assalariado incluíam impostos, criação de reservas, desestabilização das economias locais e negação aos africanos do direito de cultivar grandes culturas comerciais<sup>118</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

E foi assim que ao longo da segunda metade do século XX os Gikuyus se viram perdendo o direito à posse e ao livre uso da terra para a produção agrícola e pecuária, sendo obrigados a trabalhar cada vez mais para os colonizadores ingleses para sobreviverem. Até a Primeira Guerra Mundial, a população nativa ainda conseguia ter alguns ganhos com a terra que conseguiam ocupar a partir, conforme sugere Kanogo (2016), de um sistema de interdependência mútua entre os autóctones e os colonizadores. É importante destacar que mesmo com a opressão do sistema colonial, os autóctones conseguiram desenvolver um sistema econômico interessante. No entanto, os colonizadores não tinham interesse nenhum em ter competidores econômicos na região, por isso, depois da Primeira Guerra Mundial, no período entre-guerras, houve o endurecimento das medidas políticas e econômicas opressoras já mencionadas e o surgimento de grandes conflitos.

Os conflitos se acirraram também nos anos subsequentes o que levou à crescente resistência e politização massiva da população local. De fato, segundo Kanogo (2016), o crescente enfrentamento acontecia de 1937 a 1952, por exemplo, por meio sabotagem, violência, abandono de trabalho e greves. Sobre o período da Segunda Guerra Mundial, Michael Twaddle, Lucile Rabearimanana e Isaria N. Kimambo afirmam que

Durante a Segunda Guerra Mundial, o Quênia tornou-se o centro do Império Britânico na África Oriental, sobretudo, após a tomada de Cingapura pelos japoneses. Ao mesmo tempo em que este país ganhava importância como fonte de matérias-primas e produtos alimentares para a Inglaterra em guerra, a distância entre ricos e pobres lá aumentava de forma dramática. Estas crescentes diferenças internas desempenhariam um papel determinante no desencadeamento da revolta mau-mau – a mais importante das revoltas anticoloniais que a administração colonial britânica teve de enfrentar na África tropical (TWADDLE; RABEARIMANANA; KIMAMBO, 2010, p. 261).

---

*and absence of population over large areas of the highlands of what is now called Kenya suggested the possibility of European settlement” (MORGAN, 1963, p. 140).*

<sup>118</sup> “[...] a combination of financial and political measures to create the required labour supply. Attempts to coerce Africans into seeking wage employment included imposing taxes, creating reserves, disrupting local economies and denying Africans the right to grow major commercial crops (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Segundo Kanogo, por volta do final da Segunda Guerra Mundial, os colonizadores teriam aumentado a carga horária de trabalho e inclusive proibido a pecuária local em algumas regiões. As terras também eram tomadas progressivamente pelos colonizadores. Sobre as terras perdidas Kanogo afirma que

A Associação Central de Kikuyu (KCA), operando principalmente na Província Central, mas também mantendo contato com a diáspora Kikuyu, especialmente nas *White Highlands*, manteve viva a batalha por terras perdidas através de petições, memorandos e reuniões públicas. Embora proibido em 1940, o KCA continuou a operar na clandestinidade e depois de 1944, quando seus líderes detidos foram libertados, foi revitalizado por uma adesão maciça e pela introdução de um "juramento de lealdade" em toda a Província Central e nas *White Highlands*<sup>119</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Nesse sentido, a crescente exploração e restrições impostas pela política colonial conjugada com o aumento da politização e da pobreza dos autóctones levou à revolta dos Mau Mau. É importante observar o papel do juramento de lealdade mencionado na citação anterior na vida dos quenianos que se envolveram na luta contra os colonizadores, o qual teria se tornado um instrumento de união e mobilização de massa. Em *A Grain of Wheat* o juramento é algumas vezes mencionado como um importante elemento da resistência e por conta dele muitos teriam sido elevados a heróis da resistência e/ou detidos em campos de prisioneiros tanto na narrativa de Thiong'o quanto na vida real. Kanogo afirma que

Entre os kikuyus, o uso de um juramento como sinal de lealdade era uma instituição secreta administrada apenas a uma minoria seleta de membros centrais de um grupo, quase sempre homens. Mas em Olenguruone, homens, mulheres e crianças fizeram o juramento em uma tentativa de criar unidade entre os moradores de Olenguruone em sua luta contra o governo. Olenguruone tornou-se o último campo de testes para o compromisso do governo com a causa dos colonos antes da revolta dos Mau Mau<sup>120</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Olenguruone, uma área ocupada majoritariamente pelos Kikuyus e localizada na província de *Rift Valley* (vide Anexo C, mapa intitulado *Great Rift Valley*), se tornaria,

---

<sup>119</sup> “*The Kikuyu Central Association (KCA), operating mainly in Central Province but also maintaining contact with the Kikuyu diaspora, especially in the White Highlands, kept the battle for lost lands alive through petitions, memoranda and public meetings. Although banned in 1940, the KCA continued to operate underground and after 1944 when its detained leaders were released, it was revitalized by a massive membership drive and the introduction of a ‘loyalty oath’ throughout Central Province and the White Highlands*” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

<sup>120</sup> “*Among the Kikuyu, the use of an oath as a sign of allegiance was a secret institution administered only to a select minority of core members of a group, who were almost always men. But in Olenguruone, men, women and children all took the oath in a bid to create unity among the Olenguruone residents in their struggle against the government. Olenguruone became the last testing ground for the government’s commitment to the settler cause before the outbreak of Mau Mau* (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

segundo Kanogo, um lugar de referência para àqueles engajados na luta contra a colonização, chegando a ser considerado o centro da liderança e política Kikuyu. Kanogo afirma ainda que o juramento que anteriormente era realizado a partir de símbolos como a terra e a bíblia, após a Segunda Guerra Mundial passou a utilizar como símbolo a carne de cabra. Essa mudança simbolizaria uma renovação dentro da resistência tornando-a ainda mais militante e uma ruptura com o símbolo da colonização que seria a bíblia. A revolta dos Mau Mau teria sido então uma fase mais militante dentro de uma resistência que já existia desde os primeiros sinais de colonização inglesa no final do século XIX e teria tido uma fase bastante ativa a partir da floresta. Ao definir a revolta dos Mau Mau, Kanogo se apoia nos estudos de Frank Furedi e sugere que

Mau Mau era "em grande parte a resposta dos sem-terra nas Reservas do Quênia, os posseiros deserdados nas *White Highlands*, e o lumpenproletariado urbano de Kikuyu." Nas Áreas Colonizadas, "Mau Mau foi também o resultado de uma prolongada luta agrária entre Kikuyu posseiros e colonos europeus"<sup>121</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

O recrutamento fazia parte da rotina dos Mau Mau. Segundo Kanogo, o frequente uso de violência e intimidação para convencer as pessoas a abraçarem a causa fez com que dissidentes nativos das táticas do movimento se tornassem informantes da administração colonial fazendo aumentar o número de prisões. Efeitos contraditórios da tentativa de recrutamento também podem ser observados em *A Grain of Wheat*.

Nesse sentido, na década de cinquenta, a violência contra os colonizadores aumentava na mesma proporção que as prisões de membros do movimento. Os colonizadores se sentiram bastante intimidados com a força da resistência local e o pânico que predominava entre eles resultou na declaração do Estado de Emergência em outubro de 1952. Entre as estratégias do colonizador para combater as “forças subversivas” e enfraquecer a resistência local encontram-se “[...] assassinato arbitrário da mão-de-obra Kikuyu, confisco de seus gados, confissões forçadas, espancamento e outras formas de intimidação públicas”<sup>122</sup>, (KANOGO, 2016, Edição Kindle). Além disso, houve também a expulsão de mão-de-obra Kikuyu e muitos desses desalojados foram direto para a floresta por vários motivos, entre eles a fome e a miséria que tomavam conta da vida do trabalhador desapropriado e desnorteado.

---

<sup>121</sup> “*Mau Mau was ‘largely the response of the landless in Kenya Reserves, the disinherited squatters in the White Highlands, and the Kikuyu urban lumpenproletariat.’ In the Settled Areas, ‘Mau Mau was [also] the outcome of a prolonged agrarian struggle between Kikuyu squatters and European settlers.’*” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

<sup>122</sup> “[...] *arbitrary killing of Kikuyu labour, confiscation of their stock, forced confessions, beating, and other forms of open intimidation*” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Tais conjunturas alimentavam ainda mais a de necessidade de reagir contra o europeu opressor e fortaleciam o sentimento revolucionário dos Lutadores da Liberdade que se encontravam nas florestas. À proporção que o movimento se tornava violento, muitos intelectuais abandonaram a luta. Jomo Kenyatta, por exemplo, assim teria procedido já no início da década de 50.

A morosidade das autoridades inglesas em dar uma resposta à resistência local fez com que alguns colonos agissem à sua maneira. Durante uma reunião entre os colonos que ocupavam a área de Njoro, por exemplo, eles decidiram que

[...] Mau Mau era traição e que "todos pegos em cerimônias ou preocupados com ultrajes sejam enforcados rapidamente, possivelmente publicamente e de qualquer forma os corpos pendurados à vista. Qualquer Kikuyu encontrado na área de um crime deveria ser removido e enviado para campos de trabalho públicos por dez anos, onde eles se engajariam em reflorestamento, "*debushing*" e geralmente trabalhando [...] sem pagamento nem renda. [...] Mais importante, a Associação de Colonos Njoro decidiu que não deveria haver mais posseiros Kikuyu "até Mau Mau estar morto"<sup>123</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

A densa floresta do *Mount Kenya* (vide Anexo C, mapa intitulado *Great Rift Valley*) teria sido uma das regiões onde os combatentes da liberdade se abrigavam, se organizavam e se protegiam. Com exceção das mulheres grávidas, homens e mulheres exerciam igualmente as mesmas funções, poderiam ocupar os mesmos postos de liderança e fazer uso de armas. Kanogo destaca inclusive que as mulheres foram fundamentais para a sobrevivência dos combatentes da floresta pois elas eram, na sua maioria, as principais responsáveis pela logística. É importante destacar que de 1952 a 1956 esses combatentes viviam em condições extremamente adversas, mas mesmo após a independência de 1963 muitos ainda viviam nas florestas. Kanogo afirma que o período Mau Mau teria sido traumatizante, principalmente para os britânicos, visto que os três anos de luta teriam custado muito aos colonizadores, além de ter desestabilizado a estrutura colonial. No final de 1956 o movimento Mau Mau também já estaria enfraquecido:

No final de 1956, Mau Mau como uma força de combate da floresta organizada contra o governo colonial era uma coisa do passado. Os guerrilheiros da floresta foram derrotados; milhares haviam morrido; outros definhavam nos campos de

---

<sup>123</sup> “[...] *Mau Mau was treason and that ‘everyone caught at ceremonies or concerned with outrages be hanged quickly, possibly publicly and at any rate the bodies hung up on view. Any Kikuyu found in the area of a crime were to be removed and sent to public labour camps for ten years, where they would engage in afforestation, ‘debushing’ and generally working the Tana ‘fly’ area with neither pay nor fancy rations. [...] More importantly, the Njoro Settlers Association decided that there should be no more Kikuyu squatters ‘until Mu Mau was dead’*” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

detenção e nas prisões. Os combatentes da liberdade, como os posseiros, retornaram não como heróis e heroínas, mas como guerreiros derrotados. Suas constantes queixas agrícolas e sócio-econômicas permaneceram sem solução<sup>124</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Todavia, todo o esforço empregado nas lutas pela independência não teria sido em vão, visto que em 1954 teve o início do processo de “descolonização” o qual que durou até 1962. Segundo Kanogo, “Mau Mau representou um importante marco e seus efeitos preocupantes forçaram a Grã-Bretanha a abandonar, ainda que gradualmente, sua política econômica e sócio-política de estruturas raciais no Kenya, a qual ela cultivou tão minuciosamente por mais de cinco décadas”<sup>125</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle). Havia ocorrido o esgotamento da estrutura colonial e essa nova conjuntura fez com que os britânicos abrissem mão do domínio político e que pensassem em novas formas de colonização.

Com o término dos Mau Mau em 1953 muitos líderes do movimento formaram uma nova organização política, o *Kenya Land Freedom Army* (KLFA), a qual continuava representando as mesmas reivindicações da população local, entre elas terra e independência. Em 1960, outros dois partidos políticos surgiram: o *Kenya African National Union* (KANU) e o *Kenyan African Democratic Union* (KADU). Segundo Kanogo, “à medida que o Quênia se aproximava da independência, os colonos europeus se tornavam ansiosos, até mesmo histéricos, sobre seu futuro, especialmente no que diz respeito às suas propriedades rurais<sup>126</sup>” (KANOGO, 2016, Edição Kindle). Havia inclusive colonos decididos a não retornarem à terra natal. É importante observar que em *A Grain of Wheat*, Thiong’o se apoia na imaginação para traduzir de forma criativa as questões e sentimentos que marcaram os dias que antecederam a independência.

Assim, em 1963 os africanos passariam finalmente a ter sua ‘independência’ e a possibilidade de líderes quenianos no poder. Em 1964 Jomo Kenyatta se tornaria presidente. No entanto, a expectativa de que a terra seria redistribuída principalmente entre àqueles que dedicaram suas vidas a lutar pela independência foi totalmente frustrada. Os combatentes da

---

<sup>124</sup> “By the end of 1956, Mau Mau as an organized forest combat force against the colonial government was a thing of the past. The forest guerrillas had been defeated; thousands had died; others languished in detention camps and prisons. The freedom fighters, like the squatters, returned, not as heroes and heroines, but as defeated warriors. Their intense agricultural and socio-economic grievances remained unsolved” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

<sup>125</sup> “Mau Mau represented a major landmark and its sobering effects had forced Britain to abandon, albeit gradually, her racially-structures economic and socio-political policy in Kenya, which she had so carefully nurtured for over five decades” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

<sup>126</sup> “As Kenya approached independence, European settlers became anxious, even hysterical, about their future, especially with regard to their landholdings” (KANOGO, 2016, Edição Kindle).



liberdade estariam decepcionados com Kenyatta que, embora tivesse sido idolatrado durante o tempo em que esteve na prisão (1952–1961), era favorável à venda das terras à população nativa, se alinhando, assim, aos interesses europeus. Kanogo cita o testemunho que registrou durante sua pesquisa de um ex-combatente da liberdade e ex-membro da KLFA sobre a nova política de venda de terras:

Se as *shambas* não eram para serem dadas de graça, por que não fomos pagos quando estávamos na prisão para que pudéssemos usar o dinheiro para comprar *shambas*? Fiquei na prisão por sete anos, outros ficaram na floresta por mais de dez anos. Eles tinham dinheiro da floresta para comprar terras? Os detidos receberam dinheiro "simbólico", mas o que esse dinheiro compraria, compraria terras? Como ele nos disse para perseverarmos durante a luta pela liberdade, nós pensamos que ele nos daria terra<sup>127</sup> (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

Muitos intelectuais africanos da contemporaneidade, entre eles Thiong'o e a própria Kanogo, ao lançarem um olhar crítico para a independência e o período subsequente entendem que o que houve na realidade foi uma atualização da estrutura colonial, visto que os colonizadores se esforçaram para garantir que os novos líderes africanos que assumissem o poder dialogassem, de certa forma, com os interesses ingleses. A continuidade da influência europeia com o objetivo de atender unicamente a seus interesses e a implementação de novas formas de opressão seriam traduzidas entre muitos especialistas como neocolonialismo (KANOGO, 2016, Edição Kindle). Tal temática não será aprofundada visto que foge do escopo da presente seção.

Por fim, retomando o objetivo da presente seção, cabe lembrar que, conforme sugere Irele,

A experiência colonial pode ser invocada como uma explicação para esse intenso envolvimento do imaginário africano com a história, uma explicação que chama a atenção para o significado polêmico de todas as formas de expressão africana moderna, sejam elas imaginativas ou abertamente ideológicas. A literatura imaginativa em particular tem funcionado lado a lado com a escrita histórica na afirmação africana de uma historicidade autóctone, em desafio ao discurso ocidental, que procurou nos negar a verdadeira existência histórica antes de nosso encontro com a Europa<sup>128</sup> (IRELE, 2001, p. 112).

---

<sup>127</sup> *If shambas were not to be given for free, were we paid when we were in jail so that we could use the money to buy shambas? I stayed in jail for seven years, others stayed in the forest for over ten years. Did they have money from the forest to buy land? Detainees got 'token' money but what would such money buy, would it buy land? Since he told us to persevere during the freedom struggle, we thought he would give us land* (KANOGO, 2016, Edição Kindle).

<sup>128</sup> *"The colonial experience can be invoked as an explanation for this intense engagement of the African imagination with history, an explanation that draws attention to the polemical significance of all forms of modern African expression, whether these are imaginative or overtly ideological. Imaginative literature in particular has functioned side by side with historical writing in the African assertion of an indigenous*

Nesse sentido, a(s) narrativa(s) histórica(s) tem um papel fundamental para a imaginação africana. Por conta de uma experiência colonial – e até mesmo pós-colonial – traumatizante e seus efeitos da contemporaneidade, escritores africanos lançam um olhar crítico para os acontecimentos passados. É através da escrita ficcional que a desconstrução de estereótipos e a contestação de versões impostas pelo Outro que tendem a apagar as narrativas e a diversidade local se materializam de forma criativa. É nesse contexto que Irele afirma que a “[...] narrativa [literária] se formou como parte essencial do contra-discurso da descolonização<sup>129</sup>” (IRELE, 2001, p. 112).

## 2.2 Traduções transculturais das experiências africanas em Nadifa Mohamed e Ngugi wa Thiong’o

Antes de tratar mais detalhadamente sobre a vida e as obras dos escritores estudados na presente tese, é importante refletir sobre a dinâmica dessa escrita especificamente africana e a natureza dos processos de “tradução” transculturais envolvidos tendo em vista os diferentes lugares metafóricos e literais que esses escritores ocupam e pelos quais transitam na sociedade e as principais temáticas abordadas em suas obras. Nesse sentido, a presente seção objetiva inicialmente situar a questão da tradução transcultural como um referencial teórico-analítico e político dentro do presente estudo. Em seguida, serão expostas algumas reflexões que contribuam para o entendimento da importância de Nadifa Mohamed enquanto escritora, mulher e africana, desconstruindo saberes cristalizados através da literatura. Na sequência, em consonância com as bases que sustentam ideia de tradução transcultural, haverá uma breve reflexão a partir da obra de Thiong’o intitulada *Penpoints, Gunpoints and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa* (1998) através da qual ele defende a importância de uma escrita performática que denuncia e ao mesmo tempo liberta.

Primeiramente, acredito ser interessante esclarecer o que se entende por tradução transcultural à luz da presente pesquisa. Para o senso comum, a palavra “tradução” remete imediatamente ao ato de traduzir um texto-fonte escrito em uma língua específica para uma

---

*historicity, in the challenge to Western discourse, which has sought to deny us true historical existence before our encounter with Europe*” (IRELE, 2001, p.112).

<sup>129</sup> “[...] narrative has formed as essential part of the counterdiscourse of descolonization” (IRELE, 2001, p. 112).

outra língua alvo. Esse entendimento da palavra “tradução” não nos interessa neste estudo, mas seu aspecto metafórico. Nesse sentido, considera-se o texto poético em si enquanto um processo tradutório entre culturas, o qual origina-se, no caso em tela, a partir de uma subjetividade fundada na cultura e vivência(s) afroidentificada(s) (SALGUEIRO, 2007, SALGUEIRO 2014; SALGUEIRO 2015; ALVES, 2015). É nesse contexto que Maria Aparecida Andrade Salgueiro afirma que “[...] a posição de um autor pós-colonial chega a ser comparada com a de um tradutor em que a cultura ou a tradição descrita pelo autor pós-colonial funciona como um meta texto, que é reescrito, explícita ou implicitamente, no ato da criação literária” (SALGUEIRO, 2007, p. 1).

Antes de nos aprofundarmos da noção de tradução transcultural, é preciso esclarecer que esse processo é precedido de um outro o qual Mary Louise Pratt define como “zona de contato” (PRATT, [1992] 2008, p. 7). Essas “zonas” seriam caracterizadas não só como espaços sociais onde diferentes culturas se entrecruzam, mas também como um lugar de tensão e opressão por conta do estabelecimento de relações desiguais/ assimétricas, principalmente no contexto colonial (PRATT, [1992] 2008, p. 7). A partir do estudo de diferentes zonas de contato, Pratt resgata a noção de “transculturação” a qual teria sido cunhada pelo sociólogo Cubano Fernando Ortiz ao descrever a cultura afro-cubana da década de 1940 (ORTIZ, 1983). Ao contrário da noção essencialista de aculturação a qual denota uma transposição de um modelo de sociedade ou cultura sobre a outra, a transculturação revelaria o aspecto dinâmico do encontro de diferentes culturas, o qual se caracterizaria pelas práticas de seleção e reinvenção. Na década de 1970, o crítico literário uruguaio Ángel Rama incorporaria o referido termo nos estudos literários (PRATT, [1992] 2008, p. 245).

Apoiando-se, entre outros conceitos, na noção de “zona de contato” e de “transculturação” respectivamente definida e retomada por Pratt, Stuart Hall, um dos fundadores dos Estudos Culturais, reflete a partir de sua experiência afroidentificada sobre a diáspora, entrecruzamentos e o dever de artistas caribenhos de tornarem o “invisível” “visível” através de uma prática de tradução cultural da experiência local:

As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas “rotas” culturais. Os enormes esforços empreendidos, através dos anos, não apenas por estudiosos da academia, mas também pelos próprios praticantes da cultura, de juntar ao presente essas “rotas” fragmentárias, frequentemente ilegais, e reconstruir suas genealogias não-ditas, constituem a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às autoimagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível. Em outras palavras, o “trabalho” de tradução que o significante africano realiza e o

trabalho de “fidelidade pérfida” que devem assumir os artistas caribenhos neste momento pós-nacionalista (HALL, [1998] 2003b, p. 42).

Assim como Hall, Homi Bhabha também foi um dos precursores do uso metafórico de “tradução” para pensar a cultura localizada no contexto da experiência pós-colonial. Em *O Local da Cultura* ([1998] 2014), Bhabha conceptualiza a cultura enquanto estratégia de sobrevivência da seguinte forma:

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. Ela é transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural [...]. A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de descolamento [...] tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo.

[...] A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação – torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou da tradição “popular” autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição (BHABHA, [1998] 2014, p. 277)

Em outras palavras, essa cultura de que trata Bhabha seria “[...] *transnacional* porque carrega as marcas das diversas experiências e memórias de deslocamentos de origens. É *tradutória* porque exige uma ressignificação dos símbolos culturais tradicionais – como literatura, arte, música, ritual, etc. [...]” (SOUZA, 2004, p. 125). Nesse processo de ressignificação de símbolos culturais tradicionais, narrativas historicamente apagadas ou marginais podem se manifestar através de práticas culturais dominantes como o romance, rompendo e rasurando formas eurocêntricas de fazer, no caso em questão, literatura. É com base nessa conceptualização de cultura destacada na passagem anterior que Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça afirma que Bhabha “[...] busca na chave da *tradução cultural* apontar os processos de circulação global como possibilidade de questionamento das narrativas homogeneizadoras” (GRAÇA, 2013, p. 60). Essa chave seria também fundamental para o entendimento de que as culturas e as tradições são, respectivamente, construções e invenções.

Assim como Hall e Bhabha contribuem para pensar a tradução cultural no contexto pós-colonial, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, Judith Butler também contribuiria para a construção do referido conceito, principalmente a partir da década de 2000, ao salientar a ligação da questão da tradução cultural com reflexões sobre a ética e direitos (BUTLER, 2004, p. 221). Segundo Graça, “[...] as concepções de *tradução cultural* em Bhabha e Butler se aproximam no plano de sua abordagem como processo político imanente de *significação*,

*ressignificação e repetição (citação)*” (GRAÇA, 2004, n.p). Em seu estudo comparatista, Graça observou que além de aproximações haveria também algumas diferenças entre os conceitos de tradução cultural elaborados pelos referidos teóricos

“[...] não apenas pelo uso das noções de *comunidade e sociedade civil*, mas também na ênfase de Butler na ligação da *tradução cultural* com *direitos* e, a partir da década de 2000 com a reflexão sobre a ética – primeiro aspecto não desenvolvido por Bhabha, enquanto o segundo é diretamente vinculado pelo crítico à reflexão pós-colonial” (GRAÇA, 2004, n.p).

A exposição detalhada das distinções conceptuais entre Bhabha e Butler foge do escopo da presente seção. Entretanto, cabe destacar a contribuição teórica de Butler no presente estudo, mais especificamente na seção 4.2, para pensar o processo de tradução (trans)cultural do corpo feminino somali sujeito à vida precária no contexto pós-colonial, conforme encenam seus testemunhos, assim como o aspecto performático da representação desse corpo generificado (BUTLER, 2018).

Embora as noções de tradução cultural citadas anteriormente a partir de Hall, Bhabha e Butler surjam no contexto dos Estudos Culturais os quais se caracterizam como um campo de investigação multi/pós – disciplinar que se concentra na necessidade de mudança social e nas questões de política e poder (BARKER; JANE, 2016, p. 601); em 1954, Joseph B. Casagrande já teria afirmado que “na verdade, não se traduzem LÍNGUAS, traduzem-se CULTURAS<sup>130</sup>,” (CASAGRANDE, 1954, p. 338). Partindo dessa afirmação e de outros estudos das décadas de 60 e 70, Mona Baker (1999) afirma que o debate sobre as relações entre cultura e tradução não seria novidade nos Estudos da Tradução. No entanto, o diálogo entre especificamente os Estudos Culturais e Estudos da Tradução teriam resultado em uma prática de pensar a cultura em termos políticos também no campo da tradução a qual Baker é filiada. A referida pauta política se apresentaria então de forma explícita e poderia ser definida tanto a partir das questões de colonialismo e pós-colonialismo quanto de raça, gênero, entre outros (BAKER, 1999, p. 22). Nesse sentido, Baker afirma que,

A abordagem dos estudos culturais atribui à tradução o poder de transportar atitudes ideológicas e vê o seu estudo como uma forma não só de revelar essas atitudes mas também de usar o processo tradutório para desafiar posturas hegemônicas diante da sociedade e da cultura – recorrendo, por exemplo, ao que Venuti [...] chama de estratégias estrangeirizadoras, mesmo no estágio inicial da escolha do texto a ser traduzido. Um tradutor e/ou um editor podem optar por um texto que desafie os nossos pressupostos culturais, em detrimento de outro mais compatível com o gosto

<sup>130</sup> “*In effect, one does not translate LANGUAGES, one translates CULTURES*” (CASAGRANDE, 1954, p. 338).

dos leitores em potencial e com as expectativas do mercado do interno. [...] A ideia, portanto, não é apenas dar primazia a questões culturais ou levá-las em conta, mas sim usar a tradução – e o seu estudo – como arma para combater o colonialismo, o racismo e outros preconceitos, como o sexual<sup>131</sup> (BAKER, 1999, p. 22-23).

Segundo Salgueiro, esse diálogo entre os dois campos disciplinares – Estudos da Tradução e os Estudos Culturais – teria levado ao convencionalmente nomeado “*translation turn*” (SALGUEIRO, 2005, p. 4). É esse entendimento específico de tradução que surge no contexto multi/pós-disciplinar dos Estudos Culturais conforme brevemente exposto a partir das reflexões de Hall, Bhabha, Butler e Baker que interessa a esta pesquisadora. Acredito que essa perspectiva a qual propõe analisar as várias formas de tradução cultural em termos explicitamente políticos possa fornecer as bases para pensar, nos próximos capítulos, nesse “transporte de atitudes ideológicas”, nas “estratégias estrangeirizadoras e em “como” e “o quê” Mohamed e Thiong’o traduzem de forma criativa da experiência africana, no caso somali e queniana, respectivamente, tendo a língua inglesa e o texto literário como principais mediadores. Por se tratar de ser uma escrita ficcional realizada a partir de um lugar imaginário sócio-historicamente marcado, para outros lugares ou espaços geográficos e metafóricos múltiplos, para além das fronteiras físicas e do saber hegemônico, cabe-se então o emprego do prefixo ‘trans-’ junto a palavra cultural.

É importante notar que esse “transporte de atitudes ideológicas” mencionado por Baker (1999) e revisitado por Teresa Dias Carneiro (2017) ocorrem nas obras aqui estudadas tanto a nível temático quanto linguístico, conforme será observado nos capítulos seguintes. No campo linguístico, a estratégia utilizada é justamente a manutenção de expressões ou vocábulos em diferentes línguas locais interseccionando o idioma predominante da narrativa, no caso o inglês, causando um estranhamento ao leitor, mas não necessariamente interrompendo a fluidez da leitura. A “estrangeiridade” da língua se manifesta na narrativa ficcional marcando aquilo que o escritor deseja revelar como culturalmente intraduzível na língua do colonizador. Tal estratégia transporta imediatamente o leitor para um mundo diferente, ao mesmo tempo em que promove a diversidade/heterogeneidade inerente a quaisquer grupos humanos, inclusive africanos.

Dando prosseguimento à proposta da presente seção, acredito ser interessante pensar também em Mohamed enquanto escritora mulher e africana na contemporaneidade. Segundo

---

<sup>131</sup> Tradução Marcia A. P. Martins. Em nota a tradutora informa que o artigo do qual a citação foi retirada teria sido publicado, originalmente, em inglês, sob o título *Linguistics and Cultural Studies: Complementary or competing paradigms in Translation Studies?*, na coletânea de ensaios *Übersetzungswissenschaft im Umbruch: Festschrift für Wolfram Wilss*, organizada por Angelika Lauer, Heidrun Gerzymisch-Arbogast, Johann Haller e Erich Steiner (Tubigen: Gunter Narr, 1996).

Boehmer (2005), embora a segunda metade do século XX tenha sido marcada por mudanças profundas principalmente nas regiões colonizadas, algumas questões no campo da política e escrita anticolonial permaneceram as mesmas. No campo da política, a sul-africana afirma que, “como seus irmãos mais velhos, escritores e líderes nacionalistas nas décadas de 1950 e 1960 ainda tendiam a ser homens, de classe média e privilegiados<sup>132</sup>” (BOEHMER, 2005, p. 173-174). Da mesma forma, no campo da escrita, eram justamente esses homens de classe média, que frequentemente completavam seus estudos em universidades europeias, que assumiam essa escrita de natureza transgressora e contestadora materializada principalmente através da língua do colonizador. Essa a escrita anticolonial teve um papel fundamental no processo de despertar para uma consciência nacional e até mesmo, eu diria, transnacional. Conforme sugere Boehmer,

Muitos escritores em inglês de África e do Caribe aceitaram o convite para incluir a literatura como um espírito comovente na luta nacionalista. A resistência anticolonial tornou-se para eles uma causa de mobilização, um contexto favorável e um assunto focal. Houve amplo consenso de que o papel da cultura era ajudar a transformar a vida social e que, por sua vez, a transformação social tinha o potencial de regenerar uma cultura marginalizada<sup>133</sup> (BOEHMER, 2005, p. 175-176).

Os mais diversos meios de comunicação, inclusive a escrita literária, foram fundamentais no processo de espalhar a mensagem de libertação por todos os países em situação de opressão. No entanto, a exclusão das mulheres africanas do campo da escrita anticolonial, fez com que as narrativas de resistência apagassem ou negassem a contribuição de muitas africanas no processo de interpretação desse novo mundo que se desdobrava, além de relegar ao esquecimento suas lutas individuais e coletivas pela sobrevivência em um contexto muitas vezes traumatizante, opressor e extremamente violento. Nesse sentido, conforme sugere Sheila Laverde (2017, p. 82), as mulheres africanas escritoras avaliam e – eu acrescentaria – traduzem o contexto alvo o qual é representado na narrativa por meio de um ponto de vista específico marcado não só pela etnia, mas também pela classe e gênero. Tendo em vista essa especificidade, é preciso destacar, inclusive, a natureza híbrida das identidades

---

<sup>132</sup> “[...] like their elder brothers, nationalist writers and leaders in the 1950s and 1960s tended still to be male, middle-class, and privileged (BOEHMER, 2005, p. 173-174).

<sup>133</sup> “*Many writers in English from Africa and the Caribbean took up the call to include literature as a moving spirit in the nationalist struggle. Anti-colonial resistance became for them a rallying cause, an enabling context, and a focal subject. There was widespread agreement that the role of culture was to help transform social life, and that, in turn, social transformation had the potential to regenerate a marginalized culture*” (BOEHMER, 2005, p. 175-176).

diaspórica dessas escritoras e seu efeito no processo de tradução transcultural. Conforme sugere Leila Harris à luz de teóricos dos Estudos Culturais como Edward Said e Stuart Hall,

Quando focalizarmos escritoras que deixaram seus países de origem enquanto crianças ou adolescentes, observamos os questionamentos, ambivalências e mediações que fazem parte de uma existência hifenizada. Tanto as escritoras migrantes como as personagens por elas criadas são influenciadas por duas ou mais culturas e desenvolvem identidades híbridas a partir das rupturas desencadeadas pelos deslocamentos geográficos e culturais que vivenciam. Se por um lado o deslocamento diaspórico pode resultar em marginalização, exclusão, e angústia pelo não pertencimento, existe também a possibilidade de ação, autonomia e síntese (HARRIS, 2009, p.61-62)

Na contramão do apagamento histórico imposto pelo discurso único, Mohamed rompe com o silêncio e concretiza a “possibilidade de ação, autonomia e síntese” ao escrever e publicar pela primeira vez no século XXI. A escritora lança um olhar para o passado da Somália colonial e pós-colonial a partir de uma vivência diaspórica. Rishma Dunlop afirma que “para o escritor com identidades diaspóricas, questões de raça, cultura, identidade e representação estão emaranhadas com memórias de imigrantes, moldadas por gênero, classe, educação, fatores sócio-históricos e econômicos, e a noção instável de ‘lar’”<sup>134</sup> (DUNLOP, 2013, p. 115). A escrita de Mohamed é contaminada exatamente por essa noção instável de lar, uma experiência pessoal de entre-lugar, a partir da qual ela conclui ser cidadã do mundo: nem daqui, nem de lá.

Conforme será observado mais objetivamente na próxima seção, o que a escritora traduz através da escrita poética é, mais precisamente, a sua herança da experiência e memórias africanas, transmitidas por seu pai, sua mãe e pelas narrativas orais e escritas, ficcionalizadas e factuais, hegemônicas e silenciadas as quais servem de propulsores para sua imaginação criativa. Em entrevista publicada pela revista digital *WardheerNews*, ao ser indagada sobre Jama, o personagem principal de seu primeiro romance, Mohamed afirma: “[...] eu queria que a história de meu pai provesse história aos atuais problemas políticos da Somália e também que politizasse a história”<sup>135</sup>, (MOHAMED, 2011). Sua fala demonstra uma escritora consciente e engajada com uma forma de fazer arte que leve a uma reflexão crítica do passado e dos acontecimentos contemporâneos.

---

<sup>134</sup> “For the writer with diasporic identities, questions of race, culture, identity, and representation are entangled with immigrant memories, shaped by gender, class, education, socio-historic and economic factors, and the unstable notion of ‘home’” (DUNLOP, 2013, p. 115).

<sup>135</sup> “[...] I wanted my father’s story to give history to current Somali political problems and politicise out history too” (MOHAMED, 2011).



Nesse sentido, Mohamed traduz para outros espaços geográficos, a partir da sua escrita ficcionalizada, temáticas fulcrais que marcaram o tempo histórico real que servem de referência para suas obras. Entre essas temáticas encontram-se principalmente as subjetividades migratórias, a colonização e seus efeitos, a violência colonial e pós-colonial e a luta pela sobrevivência das mulheres somalis cerceadas por um governo totalitário local. Sobre a escrita das mulheres africanas sobre mulheres, Laverde afirma que,

Elas criticam a exploração das mulheres e examinam o que é útil e o que é perigoso para elas enquanto mulheres nas culturas tradicionais. Escrevem sobre suas realidades, de maneira diferente daquela descrita pelos escritores africanos homens. [...] as mulheres africanas escritoras trazem perspectivas específicas para a avaliação de suas sociedades. Elas não se tornam apenas artistas, mas também desbravadoras das novas relações entre homens, mulheres e crianças (LAVERDE, 2017, p. 82).

Através da afirmação anterior, Laverde introduz um pensamento que não é possível desprezar principalmente ao analisar a obra *The Orchard of Lost Souls*. Com base nesse pensamento, pode-se levantar o seguinte questionamento: o que e como estaria Mohamed traduzindo a realidade dessas mulheres africanas que povoam a narrativa? Não podemos deixar de destacar a importância dessa escrita que, ao partir de um olhar historicamente marginalizado, desconstrói saberes cristalizados através da literatura de maneira única. A presença de sua obra no mercado editorial é tão notável que desperta a atenção e a reflexão sobre o que pode ser considerado um fenômeno marcante nas escritas africanas. Já em 2011, Nadifa Mohamed fora indagada sobre a questão:

**WDN:** No passado, o campo dos autores somalis parecia ter sido reservado para um número muito limitado de escritores do sexo masculino; no entanto, recentemente, há várias escritoras somalis como você, Yasmeen Maxamuud e Cristina Fara Ali, que apareceram em cena. Para onde você acha que o futuro das escritoras somalis está se dirigindo e que conselho você daria a elas?

**Nadifa:** Eu acho que o futuro é brilhante, acho que é feminino! É apenas mais um sinal de que a sociedade somali está se abrindo para as mulheres; é animador ver tantas outras meninas na escola, na universidade, se qualificando como doutoras e escrevendo literatura. Uma das razões pelas quais fomos tão mal economicamente e politicamente na era moderna é que cinquenta por cento da população foi marginalizada, então realmente é hora disso mudar. O conselho que eu daria é não deixar ninguém te impedir de fazer aquilo que você deseja fazer, seja escrita, poesia, romances, roteiros ou qualquer outra coisa, você tem uma perspectiva única do mundo que deve ser ouvida<sup>136</sup> (*WardheerNews*<sup>137</sup>, 2011).

<sup>136</sup> “**WDN:** *In the past, the field of Somali authors appeared to have been reserved for very limited number of male writers; however recently there are a number of Somali female writers such as yourself, Yasmeen Maxamuud and Cristina Fara Ali who appeared on the scene, where do you think the future of female Somali women writers is headed, and what advice would you provide to them?*”

**Nadifa:** *I think the future is bright, I think it's female! It is just another sign that Somali society is opening up for women, it is heartening to see so many more girls in school, in university, qualifying as doctors and writing literature. One of the reasons we have done so bad economically and politically in the modern age is that fifty percent of the population has been marginalized so really it's time for that to change. The advice I would give is*

Enquanto a escrita de Mohamed é mais recente, a obra de Thiong’o escolhida para o presente estudo foi escrita em meados do século XX. No entanto, é possível observar uma importante convergência temática entre as narrativas ficcionais estudadas. Assim como as obras de Mohamed – *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls* –, *A Grain of Wheat* também parte de um tempo histórico específico contaminado pela violência colonial e seus efeitos. Ela também retoma a questão de sobrevivência de moradores locais, inclusive mulheres que ao lado de seus familiares e companheiros que também teriam tido uma participação ativa na sociedade no contexto em tela. Entretanto, ao contrário de Mohamed, quando Thiong’o escreveu *A Grain of Wheat*, a narrativa tinha como pano de fundo acontecimentos relativamente recentes da história do Quênia os quais Thiong’o, assim como seus familiares, teria sido testemunha direta.

Tendo em vista o pressuposto de que discurso é poder (FAIRGLOUGH, 1990) e o seu valor social e político na contemporaneidade, conforme já sugerimos no capítulo anterior, é importante lembrar que a natureza transgressora e engajada de escritas ficcionais como a de Mohamed e Thiong’o, ao abordar temáticas que traduzem especificidades locais, pode levar muitos escritores de ficção ao exílio e até mesmo à morte. Thiong’o, por exemplo, que na ocasião inclusive já tinha experienciado, ele próprio tanto a prisão quanto o exílio por conta de sua escrita, comenta que

A recente execução do escritor nigeriano Ken Saro Wiwa pelo regime militar de Abacha, em um país que produziu mais escritores do que qualquer outro no continente, traz dolorosamente não só a força e a verdade dessa advertência profética, mas também a ironia da política e artes africanas contemporâneas. O ato foi executado contra apelos por clemência por, entre outros, Nelson Mandela [...]. A execução também dramatiza o fato óbvio de que o escritor na África contemporânea tem sido visto como o inimigo do estado pós-colonial. Sua arte é frequentemente considerada como um ato de guerra contra os estadistas, uma justificativa da declaração de guerra do estado contra a arte e os artistas <sup>138</sup> (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

---

*don’t let anyone dissuade you from what you want to do whether that is writing, poetry, novels, screenplays or whatever, you have a unique perspective on the world that should be heard” (WardheerNews, 2011).*

<sup>137</sup> Entrevista concedida à revista digital *WardheerNews*, publicada em 11 de abril de 2011. O endereço eletrônico da página é: < <https://wardheernews.com/wdn-interview-with-nadifa-mohamed-the-author-of-black-mamba-boy/>>. Acesso em: 21 jan. 2019.

<sup>138</sup> “*The recent execution of the Nigerian writer Ken Wiwa by the Abacha military regime, in a country which has produced more writers than any other in the continent, brings out painfully not only the force and the truth of that prophetic warning but also the irony of contemporary African politics and arts. The deed was carried out against appeals for clemency by, among others, Nelson Mandela [...] The execution also dramatizes the obvious fact that the writer in contemporary Africa had been seen as the enemy of the postcolonial state. His art is often*

Thiong’o também cita o caso de uma escritora egípcia que, ao pedir papel e caneta enquanto estava detida como “presa política”, recebe como resposta que é mais fácil darem a ela uma arma de fogo do que um papel e uma caneta, afinal “escrever é mais perigoso que matar, afirma o Estado<sup>139</sup>,” (THIONG’O, 1998, p. Edição Kindle). Em consonância com as críticas de Thiong’o quanto às políticas opressoras que dominaram território africano, inclusive após a independência de vários países, Wole Soyinka afirma que “a mente em si era o principal alvo, [objetivando] sua conformidade e submissão intelectual à ideologia predominante. Isso fez do escritor criativo um objetivo primordial na luta pelo poder<sup>140</sup>,” (SOYINKA, 2014, Edição Kindle). Nesse sentido, a luta pelo poder consistia em domesticar mentes criativas e transformá-las em ‘mentes dóceis’ ou mentes silenciadas.

É a partir de reflexões sobre acontecimentos passados que se presentificam, com base em pensamentos autônomos de natureza crítica e transgressora, e provavelmente a partir também de sua própria experiência enquanto escritor africano, que Thiong’o escreve livros como *Writers in Politics: a Re-engagement with Issues of Literature & Society* ([1981] 1997) e *Penpoints, Gunpoints and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa* (1998). O título da primeira obra escrita originalmente em 1981 e revisada e ampliada em 1997, remete ao dever do escritor engajado e à escrita enquanto ato político. Da mesma forma, cabe destacar a mensagem impressa no título da segunda obra citada, o qual faz uma alusão direta à escrita africana como uma poderosa ferramenta de luta e integração, além de remeter à ideia de realização ao justapor a materialidade da escrita a ‘sonhos’ e ‘movimento’. Nesse sentido, Thiong’o entende a escrita como uma arma poderosa não só contra o apagamento, mas também contra os opressores, do contrário, “Por que o escritor, [...] com sua pena, com seu frasco de tinta, e um pedaço de pergaminho branco, são frequentemente vistos como uma ameaça ao Estado absolutista de qualquer cor, faceta ou credo ideológico?<sup>141</sup>” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

---

*regarded as an act of war against statesmen, a justification of the state’s declaration of war against art and artists.”* (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

<sup>139</sup> “*Writing is more dangerous than killing, says the state*” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

<sup>140</sup> “*The mind itself was the ultimate target, its conformity and intellectual submission to the prevailing ideology. This made the creative writer a primary objective in the struggle for power*” (SOYINKA, 2014, Edição Kindle).

<sup>141</sup> “*Why is the writer, [...] with his feather, with his bottle of ink, and a white piece of parchment, often seen as a threat to the absolutist state of whatever ideological colour, guise, or credo?*” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

Thiong’o entende que, em uma sociedade de classes, a arte e o Estado aniquilador da diversidade ocupam posições antagônicas (THIONG’O, [1981]1997; 1998). Para justificar esse pensamento, ele propõe quatro aspectos inerentes à arte, em especial a escrita, que vão de encontro ao colonialismo e outras formas de governo centralizadoras. O primeiro seria seu aspecto divino. Thiong’o associa esse aspecto à criatividade e à capacidade que a arte teria de capturar a natureza mutável das coisas em detrimento da constância e conservadorismo do Estado:

Então, um Estado é conservador por sua própria natureza enquanto Estado. Ele quer as coisas como elas são, pois é constituído em primeiro lugar para garantir a estabilidade na sociedade com forças e interesses sociais conflitantes. [...] Não há estado que possa estar em revolução permanente. A arte, por outro lado, é revolucionária por sua própria natureza enquanto arte<sup>142</sup> (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

O segundo aspecto teria a ver com o caráter exploratório da arte. O queniano afirma que enquanto o Estado teria certezas absolutas e respostas prontas para tudo, a arte teria muitas perguntas e possibilidades. Para este Estado onde reinam certezas incontestáveis, aqueles que duvidam ou questionam seriam considerados loucos, subversivos e rebeldes. Daí a prisão, tortura, morte ou exílio de muitos escritores, por exemplo, conforme já mencionado anteriormente. Um outro aspecto da arte teria a ver com a ideia de ela desvelar/revelar aquilo que o Estado, por outro lado, pretende encobrir ou apagar. Thiong’o afirma que

O processo artístico é como um espelho alojado na consciência. É um espelho complexo com um elemento de raios-X. Ele reflete o que quer que esteja diante dele – pontos de beleza, verrugas e tudo mais – e tem até essa capacidade de espelhar o que está abaixo da superfície das coisas. Assim, um modo de pensar sobre a arte é que ela é como o espelho de Shakespeare na natureza, o que significa que ela reflete tanto a superfície quanto a natureza mais profunda das coisas. Mas nós não gostamos de tudo que vemos, mesmo de nós mesmos, no espelho<sup>143</sup> (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

Por fim, o quarto aspecto seria a voz dos silenciados. Thiong’o sugere nomear esse aspecto como *Munchian aspect* fazendo alusão à famosa pintura do expressionista alemão

---

<sup>142</sup> “So a state, is conservative by its very nature as a state. It wants things as they are, for it is constituted in the first place to ensure stability in society with contending social forces and interests. [...] There is no state that can be in permanent revolution. Art, on the other hand, is revolutionary by its very nature as art” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

<sup>143</sup> “The artistic process is like a mirror lodged in the consciousness. It is a complex mirror with an X-ray element. It reflects whatever is before it – beauty spots, warts, and all – and it has even that capacity to mirror what is below the surface of things. So one way of thinking about art is that it is as Shakespeare’s mirror unto nature, meaning that it reflects both the surface and the deeper nature of things. But we do not like all we see, even of ourselves, in the mirror” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

Edvard Munch intitulada *O grito*. A pintura em questão representa uma figura andrógina gritando. Essa imagem transmite ao observador da pintura um sentimento de profunda angústia e desespero. Thiong'o explica que embora não seja possível ouvir de fato o grito da figura humana representada, ela “[...] grita alto e claro” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle). Mais recentemente, o poeta e cordelista brasileiro Braulio Bessa Uchoa, ao observar o trabalho de Hugo Canuto, um quadrinista e ilustrador brasileiro que homenageia orixás representando-os como super-heróis através dos quadrinhos<sup>144</sup>, comenta: “[...] é incrível como a arte, ela grita de forma suave [...] eu me enxergo nisso, nesse papel de ter uma representatividade [...]”<sup>145</sup> (UCHOA, 2019).

Em consonância com a interpretação de Uchoa, sobre o quarto aspecto da arte, Thiong'o afirma que “a arte tenta restaurar vozes [...]. Tenta dar voz de volta ao silenciado. Imagine o silêncio das palavras em sua materialidade no papel. Imagine o aparente silêncio da escultura. Mas você pode ouvir suas vozes”<sup>146</sup> (THIONG’O, 1998, Edição Kindle). Assim, da mesma forma que a pintura de Munck e as ilustrações de Canuto, as obras aqui estudadas também representam e traduzem múltiplas vozes silenciadas que gritam através da materialização da imaginação de Thiong'o e Nadifa, por meio da escrita ficcional.

Tendo em vista os quatros aspectos destacados por Thiong'o, é possível afirmar a criatividade, o questionamento/reflexão crítica, o desvelar/revelar e o resgate de vozes, são as bases das traduções transculturais africanas analisadas no presente estudo. Consciente do seu lugar no mundo, Thiong'o e Mohamed desestabilizam os discursos essencialistas e contribuem para promover uma compreensão da diversidade étnica e de gênero ao “traduzir” através da escrita criativa as mais diversas questões africanas para outros espaços geográficos. Conforme sugere Salgueiro (2011, p. 91-92), o estreitamento de contato entre culturas está entre os vários elementos que constituem os processos tradutórios transculturais. O efeito relacional e móvel que se dá com o encontro entre múltiplas culturas levou Zilá Bernd inclusive a problematizar a disciplina de Literatura Comparada e propor repensar essa “literatura migrante” ou “transnacional” como “estéticas transculturais”. Bernd afirma que

---

<sup>144</sup> As referidas ilustrações encontram-se no trabalho de Hugo Canuto intitulado *Contos dos Orixás*.

<sup>145</sup> Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/7309168/programa/>>. Acesso em: 2 jan. 2019.

<sup>146</sup> “[...] art tries to restore voices [...]. It tries to give voice back to the silenced. Imagine the silence of words in their materiality on paper. Imagine the apparent silence of sculpture. But you can hear their voices” (THIONG’O, 1998, Edição Kindle).

A perspectiva transcultural (trans: ir além, ultrapassar) favorece a implosão dos binarismos implícitos a um conceito tradicional de Literatura Comparada, promovendo o entrecruzamento fertilizador, a valorização da diversidade, o reconhecimento de alteridades e, sobretudo, ensejando dinâmicas relacionais. Nesse sentido, mais importante do que rotular as produções ficcionais migrantes ou transnacionais é acolhê-las como **estéticas transculturais** que emergem da travessia das diferentes culturas e da utilização criativa dos vestígios e rastros memoriais, cujas brechas são preenchidas pela força imaginativa dos escritores (BERND, 2013, p. 217-218).

A “travessia de diferentes culturas” é algo inevitável no contexto de escritas pós-coloniais, principalmente devido aos históricos e intensos fluxos migratórios não só pelas porosas fronteiras do continente africano, mas também pelas fluidas rotas marítimas. Além da influência de inúmeros entrecruzamentos transnacionais e transcontinentais, o uso criativo de rastros de memória é uma ferramenta fundamental na escrita de Mohamed e Thiong’o. Acredito que as literaturas africanas estudadas na presente tese se manifestam como uma representação desses entrelaçamentos e processos transculturais, realizando-se não só como arte poética, mas também como um importante instrumento de contestação e luta. Além disso, essas escritas contribuem para o processo de solidariedade, (re)aproximação e, principalmente, de promoção da diversidade, da empatia e das questões das H/humanidades, cuja importância infelizmente se encontra tão desprezada na contemporaneidade.

### 2.3 Nadifa Mohamed: ficcionalizando memórias em fragmentos

Filha da diáspora africana, Nadifa Mohamed é uma jovem escritora que atualmente reside na Inglaterra. Nascida em 1981, em Hargeisa – capital da Somalilândia, uma região autônoma no noroeste da Somália –, migrou para Londres com sua família em 1986. Desde então, passou a frequentar os bancos escolares ingleses, estudou História e Política na *Oxford University* e pensou em seguir carreira diplomática. No entanto, ao terminar a graduação, decidiu transferir a vida de seu pai da oralidade para o papel e, através do processo de materialização de afrografias da memória, acabou se tornando uma expressiva e notável escritora.

Mohamed esteve no Brasil em 2016, quando participou da mesa-redonda intitulada *Quando me Tornei Negra*, na Festa Literária Internacional das Periferias (FLUP), mediada pela professora Dra. Maria Aparecida de Andrade Salgueiro. Na ocasião, falou brevemente

de seus dois primeiros romances: *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Soul*, publicados originalmente em 2010 e 2013, respectivamente. Segundo a autora, os dois romances são baseados nas experiências de seus familiares, sendo o primeiro romance uma biografia ficcionalizada de seu pai que nasceu em uma família nômade na década de 20. Inspirada pela experiência de seus familiares, principalmente de seu pai, Mohamed resiste ao apagamento da memória de sujeitos africanos através da escrita imaginativa.

Seu primeiro livro, *Black Mamba Boy*, se destaca principalmente por narrar as experiências de sujeitos africanos deslocados tanto geograficamente quanto culturalmente. Esses sujeitos, que são os personagens da narrativa, ocupam o espaço entre-lugar do imaginário coletivo, ao mesmo tempo em que se encontram em busca da construção e o entendimento de suas complexas identidades a partir de um contexto totalmente fragmentado. A narrativa se desenvolve em torno da vida do africano Jama que, junto com seus companheiros de infância, tenta sobreviver em um mundo violento e hostil. O protagonista, ainda jovem, inicia uma jornada em busca de si mesmo atravessando fronteiras geográficas e emocionais, a partir dos 11 anos de idade até a fase adulta – de 1935 a 1947, mais especificamente. A narrativa se inicia no Iêmen, passa por diversas regiões do Chifre da África até chegar ao País de Gales, e retrata tensões locais em um período de grandes conflitos internos e externos. Ao ter como pano de fundo as disputas de colonizadores italianos e ingleses pelo Chifre da África, questões sobre língua, memória, tradição e violência estão entre as temáticas que permeiam a narrativa. Durante a FLUP, edição de 2016, Mohamed comenta como se deu a concepção de sua obra que foi inspirada na vida de seu pai:

[...] especificamente, meu primeiro romance, *Black Mamba Boy*, é uma biografia ficcionalizada de meu pai, que nasceu em uma família nômade na década de 1920 e, nos primeiros vinte anos de sua vida, ele foi um garoto de rua, uma criança-soldado, um fazendeiro, um músico, um prisioneiro e, no final, ele se tornou um marinheiro. Então, ele queria que alguém contasse o que ele acreditava ser uma história extraordinária e eu me tornei essa pessoa a contá-la quase que por acidente<sup>147</sup> (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

Nesse sentido, a obra em questão é inspirada na vida de um africano somali marcado por identidades múltiplas e deslocamentos rotineiros. Sobre a “perspectiva de fronteiras múltiplas” Benjamin Abdala Junior entende que se trata do

<sup>147</sup> “[...] specifically, my first novel, *Black Mamba Boy* is a fictionalized biography of my father who was born into a nomadic family in the 1920s and in just the very first twenty years of his life he was a street boy, he was a child soldier, he was a farmer, he was a musician, he was a prisoner and in the end, he became a sailor. So, he wanted someone to tell what he believed was an extraordinary story and I became that person to tell it almost by accident”<sup>147</sup> (MOHAMED, 2017, transcrição da autora).

[...] homem dividido ou integralizado em pelo menos duas fronteiras [...], onde ele se desenraiza de sua terra de origem sem se enraizar na terra de origem dos outros, coexistindo com grupos sociais migrantes de outras culturas [...]. Através desses contatos e ausências, próprios de uma população nômade, em constante circulação e deslocamentos, a identidade afirma-se ainda mais como um constante vir-a-ser, sem um ponto de chegada (JUNIOR, 2002, p. 19).

Naturalmente, essa fluidez que caracterizou a vida do pai da escritora afetou diretamente a construção e a identidade cultural do protagonista e foi beneficiada pela imaginação criativa de Mohamed. Conforme sugere Zilá Bernd a literatura, “[...] é um lugar privilegiado de construção/desconstrução de identidades [...]” (BERND, 2002, p. 36). Bernd acredita que as identidades por nunca estarem prontas ou acabadas devem ser pensadas de forma dinâmica, e defende o texto literário como um poderoso meio de expressão da diversidade.

Mohamed afirma que uma das principais ferramentas utilizadas no seu processo criativo foi a memória. Segundo a escritora, foi justamente através de uma ‘parceria’ com seu pai que ela nomeia de “transusão de memória” que foi possível conceber *Black Mamba Boy*:

E... com ele [seu pai] e... o relacionamento que desenvolvemos trabalhando juntos em *Black Mamba Boy* foi uma espécie de transfusão de memória... chegou ao... desde o ponto inicial onde eu realmente não sabia nada sobre sua vida, ao final onde eu pensei que sabia tudo sobre ela e poderia corrigir suas memórias como se eu fosse ... como se eu tivesse experimentado essas coisas eu mesma. Foi muito intenso. Então, a memória é, na verdade, uma grande parte de como eu trabalho [...] <sup>148</sup> (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

Assim, segundo Mohamed, *Black Mamba Boy* é o resultado de uma co-construção; de um despertar de uma memória – ou memórias – adormecida(s); de um longo processo de resgate de memórias subterrâneas ou clandestinas (POLLAK, 1989). Sendo seu primeiro romance africano de expressão em língua inglesa, a obra lhe rendeu o prêmio *Betty Trask Award* (2010) e foi selecionado para muitos outros prêmios como *Guardian First Book Award* (2010), *Dylan Thomas Prize* (2010), *John Llewellyn Rhys Prize* (2010) e *Orange Prize for Fiction* (2010).

Sua segunda obra *The Orchard of Lost Souls* (2014c), também inspirada na vida de seus familiares e em personalidades e acontecimentos históricos, retrata uma Somália – mais

<sup>148</sup> “And... with him [seu pai] and ... the relationship that we developed working on *Black Mamba Boy* together it was kind of a memory transfusion ... it got to the ... from beginning point where I really didn’t know anything about his life to the end where I thought like I knew everything about his life and could correct his memories as if I was ... as if I had experienced these things myself. It was very intense. So, memory is actually a big part of how I work [...]” (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).



especificamente Hargeisa – de 1987 sob o regime totalitário imposto no período pós-colonial. Conforme lembra o escritor e editor canadense Hans Rollmann “[...] os eventos e personagens que povoam o romance são baseados em dezenas de entrevistas, além de consideráveis pesquisas em arquivos, que Mohamed conduziu ao desenvolver o livro. Tendo estudado história em Oxford, essa parte do trabalho veio naturalmente para ela<sup>149</sup>” (ROLLMANN, 2015). Traduzido por uma edição brasileira como *O pomar das almas perdidas* (2016a), o romance também descreve, entre outras coisas, a propagação da violência por parte daqueles que estão no poder. Na narrativa, muitas instituições e práticas impostas pelo colonizador ainda se fazem presentes, além da perpetuação de uma lógica de dominação predominantemente patriarcal. Entre as personagens destacam-se três mulheres de diferentes gerações, classes e origens cujas vidas são diretamente afetadas por essa lógica de dominação.

Além disso, é a partir da perspectiva dessas três protagonistas – Deqo, Kawsar e Filsan – que os eventos que levam à histórica guerra civil que fragmentou a Somália são experienciados na narrativa. Deqo é uma órfã de nove anos de idade que vive em um campo de internamento. Ela deixa o campo atraída pelo desejo de usar seu primeiro par de sapatos ao participar de um desfile patriótico. Filsan é uma jovem que optou por seguir a carreira militar e é muito dedicada à profissão. Ela se muda de Mogadíscio com o objetivo de reprimir uma rebelião que crescia ao Norte. Kawsar é uma viúva solitária que acaba confinada à cama após uma agressão sofrida ao se comportar de forma subversiva/insubordinada frente à autoridade local. Ao cruzarem seus caminhos, uma série de acontecimentos são desencadeados em suas vidas, ao mesmo tempo que uma guerra civil que devastaria e fragmentaria o país se encontra às vésperas de eclodir.

A partir de olhares femininos a narrativa vai tecendo os fragmentos de memória de uma história localizada em um determinado espaço e tempo. Durante seu encontro na FLUP, Mohamed também descreve o processo criativo da obra em questão:

No meu segundo romance, *The Orchard of Lost Souls*, falei com minha mãe para começar, porque depois do *Black Mamba Boy* e promovendo o *Black Mamba Boy* isso se tornou ... era quase [como se] eu não tivesse mãe, era uma ausência ... então ela meio que ficou um pouco irritada com isso, então eu me certifiquei quando comecei ... *The Orchard of Lost Souls*, que é uma história muito feminina ... (inaudível) meio que um reverso completo de tudo que eu estava fazendo em *Black Mamba Boy* ... então [o romance] é feminino, é realmente em um lugar apenas [...] ... toda a ação acontece em Hargesia, minha cidade natal, e cobre menos de um ano. Então, sua memória que ela achava sem importância, ela foi uma pessoa que viveu

---

<sup>149</sup> “[...] but the events and characters that populate the novel are based on dozens of interviews, in addition to considerable archival research, that Mohamed conducted as she developed the book. Having studied history at Oxford, this part of the work came naturally to her” (ROLLMANN, 2015).

uma vida muito tradicional ... uma vida restringida por sua feminilidade em um tempo e lugar em que a Somália era muito patriarcal, ela ainda é patriarcal, mas era ainda mais patriarcal quando ela estava crescendo. Então era uma vida muito limitada aos olhos dela, mas sua memória da cidade, de ter estado lá quando os britânicos estavam lá durante o período colonial ... ela estava lá quando a bandeira da Somália foi erguida pela primeira vez e isso ... o tipo lento de declínio nos movimentados finais dos anos sessenta e setenta com a guerra com a Etiópia em 1977 até eu nascer na década de 1980, quando realmente era (inaudível) de um país e havia muito pouca liberdade, as pessoas tinham que viver na base do toque de recolher que era às 16:00 da tarde, havia desaparecimentos, a polícia e o governo podiam tomar de você qualquer propriedade que quisessem, não havia imprensa aberta, nem eleições, a economia era terrível ... então a vida dela seguiu basicamente todos esses diferentes movimentos políticos e históricos ... e eu estava, você sabe, interessada em como as mulheres viam isso ... não é uma história de cima para baixo, mas uma história de baixo para cima, onde as pessoas que têm muito pouco poder são aquelas que definem a história, isso que me interessou [...]<sup>150</sup> (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

Esse mosaico de experiências fragmentadas e acumuladas nos recantos da memória não só da mãe da escritora, mas também das mulheres somalis que viveram no contexto histórico que serve de pano de fundo na narrativa, é caracterizado pelas discontinuidades e rupturas. Depois de tanto tempo silenciadas por uma sociedade predominantemente patriarcal, sua mãe passa a acreditar que suas memórias não são importantes. A literatura então tem um papel fundamental nesse processo de (re)construção dessas narrativas relegadas ao esquecimento. No entanto, é importante lembrar que a materialização dessas narrativas em sua forma escrita é antecedida por uma outra estratégia: a oralidade. Na tradição africana, a fala seria divina e sagrada, um dom de Deus (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 185). Amadou Hampaté Bâ afirma que a tradição oral consiste na

[...] herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se

<sup>150</sup> “*With my second novel, The Orchard of Lost Souls, I spoke to my mother to start with, because after Black Mamba Boy and promoting Black Mamba Boy it became ... it was almost I didn't have a mother, it was an absence ... so she kind of was a bit put out, annoyed by it, so I made sure when I started it ... The Orchard of Lost Souls, which is a very female story ... (inaudible) kind of a complete reverse of everything I was doing in Black Mamba Boy ... so it's female, is in one place really, only hap... all of the action happens in Hargesia my hometown and it covers less than a year in time. So, her her memory which she found unimportant, she was someone who lived a very traditional life ... a life curtailed by her femininity in a time and place when Somalia was very patriarch, it's still patriarch, but it was even more patriarch when she was growing up. So it was a very limited life in her eyes, but her memory of the city, of being there when the British were there during the colonial period ... she was there when the Somali flag was raised for the first time and that... the slow kind of decline from the high highs of the sixties and seventies with the war with Ethiopia in 1977 until I was born in the 1980s when really was a (inaudible) of a country and there was very little freedom, people had to live by a curfew which was a 4 p.m. in the afternoon, there were disappearances, the police and the government could take whatever property that they wanted from you, there was no open press, no elections, the economy was terrible... so her life had basically followed all this different political and historical movements... and I was, you know, interested in how women saw that... it is not a top down history but a bottom up history where the people who have very little power are the ones defining the story that is what interested me [...]*” (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 181).

Assim como a oralidade, a memória também serviu como estratégia fundamental para a concepção de *The Orchard of Lost Souls*. Nesse sentido, através da escrita da “grande depositária” Mohamed, as vozes e saberes dessas mulheres passam a adquirir forma e expressão, além de contribuir para inscrevê-las como sujeitas de suas próprias histórias. Segundo Anh Hua (2013),

Quando as mulheres se juntam para acolchoar ou colaborar em uma pesquisa, ambas as atividades podem proporcionar espaço para recordar o passado como elas o conheciam, e um compartilhamento de memórias que podem lançar uma luz diferente sobre as experiências individuais e ajudar a superar o sentimento de vitimização<sup>151</sup> (HUA, 2013, p. 192).

Hua afirma que uma metáfora normalmente empregada dentro dos estudos feministas que contribui para um melhor entendimento das questões de diáspora e memória é a “colcha de retalhos” – *quilts*. Essa metáfora remete ao processo de reconstituição, através da “sutura” dos fragmentos ou pedaços da memória. Nesse sentido, o uso metafórico de “*quilts*” é de fato bastante representativo no contexto de tradução transcultural das vivências das mulheres negras na diáspora. Conforme sugere Salgueiro, através do seu emprego por meio da linguagem poética em seu conto *Everyday Use* (1973), por exemplo, Alice Walker não só destaca uma prática feminina historicamente desprezada, mas também mostra que “[...] a herança cultural e as raízes são ensinadas e passadas de geração em geração, e não abruptamente escolhidas como se escolhe antiguidades em uma loja” (SALGUEIRO, 2004, p. 94). Em consonância com este entendimento, Hua entende que a figura de linguagem em questão valoriza um trabalho – e seus processos – que é tradicionalmente depreciado pelo patriarcado e convencionalmente realizado por mulheres. Segundo Hua,

Tanto a costura da colcha de retalhos quanto escrever exigem tempo, paciência, imaginação e criatividade. Uma mulher costura, com pedaços de tecido e fio, uma colcha que tem sua própria história e apresenta a compreensão estética da costureira de maneiras que ressoam com sua vida<sup>152</sup> (HUA, 2013, p. 192).

---

<sup>151</sup> “When women get together to quilt or to collaborate on a scholarly project, both activities can provide space for recalling the past as they knew it, and a sharing of memories that can shed a different light on individual experiences further, and help overcome feeling of victimization” (HUA, 2013, p. 192).

<sup>152</sup> “Both quilting and writing require time, patience, imagination, and creativity. A woman puts together, with bits and pieces of fabric and thread, a quilt that has its own history and presents the quilter’s aesthetic understanding in ways that resonate with her life” (HUA, 2013, p. 192).

Nesse sentido, *The Orchard of Lost Souls* ressoa não só a vida das mulheres que de alguma forma serviram de inspiração para o surgimento da narrativa, mas também a ancestralidade, a herança e as múltiplas identidades culturais da própria escritora Nadifa Mohamed. *The Orchard of Lost Souls* ganhou o prêmio *Somerset Maugham Award* (2014) e foi selecionado para o prêmio internacional *Dylan Thomas Prize* (2014). Em agosto de 2019, a obra ganhou uma adaptação para o teatro londrino e foi performatizada no espaço *The Yard Theater*, pela companhia de teatro *Fio*.

No Brasil, a obra tem despertado o interesse não só no campo dos estudos literários<sup>153</sup>. Paulo Roberto B. Brandão<sup>154</sup>, professor adjunto do Curso de Geografia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais da Universidade Federal do Oeste da Bahia afirma que “há tempos a literatura fornece à Geografia possibilidades de interpretação dos espaços reportados na narrativa. [...] o texto literário pode se converter em um documento de interesse geográfico ao permitir uma compreensão da região ou lugar pelos olhos da personagem” (BRANDÃO, 2018, p. 350). É com base nesse pressuposto que Brandão acredita que uma análise da obra em questão a partir de um diálogo entre a “ciência geográfica” e a “arte literária” pode fazer “[...] emergir uma compreensão das questões territoriais e do contexto geopolítico da Somália na segunda metade do século XX” (BRANDÃO, 2018, p. 350). É interessante destacar que tais estudos transdisciplinares podem contribuir para revisão e ruptura de concepções assentadas e ampliar debates em torno de questões historicamente estereotipadas.

Uma questão importante que pode ser observada em ambas as obras é que, embora elas não tratem diretamente sobre a contemporânea crise dos refugiados, elas narram os acontecimentos que antecedem os deslocamentos transcontinentais. Nesse sentido, ao contar essas histórias, Mohamed acaba contribuindo para a humanização nas relações humanas, além de marcar a diferença mesmo que através da imaginação. Outra questão importante é que embora as duas obras tenham a sua terra natal como pano de fundo, ao ser indagada sobre sua memória afetiva, Mohamed afirma que considera que ela e seu pai sejam cidadãos do mundo

---

<sup>153</sup> Monitoria e participação discente: Ler África como prática horizontal. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/eu/article/view/27874/59853>>. Acesso em: 26 jun. 2019.; Leia Mulheres: Literatura, empoderamento e divulgação da autoria feminina em Goiana. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/11417>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

<sup>154</sup> Autor do artigo *Excertos da geografia somali na literatura: Uma apreciação da obra “O Pomar das Almas Perdidas”* (2018), onde expõe uma profícua análise da referida obra à luz da Geografia. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/2177-5230.2018v33n68p350>>. Acesso em: 11 dez. 2019.

e entende que a Somália sobre a qual escreve é, na verdade, uma construção de sua imaginação e de seu pai:

Bem, eu acho que a Somália para mim é um lugar da imaginação. Eu nasci lá, mas passei apenas os primeiros quatro anos da minha vida lá ... e meu pai também partiu muito jovem, ele partiu aos seis anos de idade. Então, para nós dois, é algum lugar ... nós nos chamamos somalis, mas a maior parte de nossas vidas não foi vivida naquele país e ele era muito o que chamamos de cidadão global, ele foi um marinheiro que viajou para cerca de cem países do mundo ... no curso de sua vida no mar ... e mesmo quando criança, ele passou um tempo em cerca de dez países diferentes ... então ... memória para nós, lar para nós e lugar para nós é algo muito ... pesado e leve ... significa algo para somalis fora da Somália na diáspora serem somalis, acho que as pessoas são muito ... é quase como um trabalho que eles precisam continuar executando ... eles têm que garantir que eles não esqueçam o idioma, que eles não esqueçam os costumes, que eles não esqueçam a religião, é algo que é constantemente enfatizado, mas ... para meu pai e para mim, nós também estamos muito abertos a diferentes experiências, pessoas diferentes, a sensação de não estarmos encurralados por qualquer identidade em particular, eu acho que é algo que nós dois achamos muito atraente<sup>155</sup> (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

A fala de Mohamed vai ao encontro do pensamento de Stuart Hall quando afirma que “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (HALL, [1998] 2003b, p. 27). A natureza múltipla e híbrida da identidade cultural de Mohamed e de seu pai está explícita ao afirmar que ambos se consideram “cidadãos do mundo”. Nesse sentido, conforme afirma Paul Gilroy,

Como alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido (GILROY, [1993] 2017, p. 18).

Embora a escritora se posicione de forma bastante clara sobre qual o seu lugar de fala e seu lugar no mundo, é na análise de seu discurso que é possível observar a ratificação da natureza de sua identidade cultural como híbrida. De fato, percebe-se que embora ela se

---

<sup>155</sup> *Well, I think Somalia for me is a place of imagination. I was born there but I spent only the first four years of my life there ... and my father also he left at a very young age, he left at the age of six. So for both of us it's somewhere... we call ourselves Somali but the majority of our lives were not spent in that country and he was very much what we call a global citizen, he was a sailor he travelled to around a hundred countries in the world ... in the course of his life at sea... and even as a child he spent a time at about ten different countries ...so ... memory for us and home for us and place for us is something very ... heavy as well as light weight... it means something for Somalis outside of Somalia in the diaspora to be Somali, I think people are very ... it's almost like a work that they have to keep uh working out ... they have to make sure they don't forget the language, that they don't forget the customs, that they don't forget the religion, it's something that is constantly reinforced but ... for my father and I think for me, we are also very open to different experiences, different people, the sense of not being hemmed in by any one particular identity I think it's something we both found very attractive [...]* (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora).

identifique como somali em “[...] nós nos chamamos somalis [...]” (MOHAMED, 2017b, transcrição da autora), durante a sua fala o pronome “nós” é usado para se referir apenas a ela e ao seu pai, enquanto que, ao se referir o povo Somali na diáspora, Mohamed opta por usar o pronome “eles”. É a partir desses dois pilares “nós” e “eles” que ela descreve a sua própria experiência diaspórica e a do povo somali. Embora a sua fala acabe sugerindo um certo distanciamento da coletividade ao contrastar como ela e o pai atuam no mundo em comparação aos somalis na diáspora, sua identidade cultural claramente intersecciona em diversos pontos com a do povo somali, por se tratar de ser uma mulher africana que se volta para os fragmentos de memória em busca da reconstituição de acontecimentos passados em uma África da imaginação. Edward Said afirma que

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. Esse problema alimenta discussões de toda espécie – acerca de influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras (SAID, [1993] 2017a, p. 34).

As narrativas de Nadifa Mohamed, principalmente *Black Mamba Boy*, e a própria trajetória da escritora está para além de representar uma história circunscrita pelas fronteiras impostas pelo colonizador. Dessa forma, em consonância com “a poética do mundo atlântico negro”, a qual se contrapõe “[...] ao nacionalismo estreito de grande parte da historiografia inglesa”, (GILROY, [1993] 2017a, p.52) a experiência africana na diáspora deve ser entendida a partir de sua natureza fluida e das relações transcontinentais e inter/transculturais. O Golfo de Áden e o Oceano Índico que banham o Chifre da África, assim como o próprio Oceano Atlântico, foram marcados por intensos deslocamentos transnacionais, os quais ocorrem intensamente até os dias atuais. Nesse sentido, conforme sugere Gilroy,

A cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica. Ela propõe uma historiografia que não tentará forçar a integração, mas se contentará, ao invés disso, em tentar e em relacionar (em ambos os sentidos da palavra – no de parentesco e no de narração) as culturas do século XX com o *nómos* do pós-moderno planetário.

Este projeto crítico estabelecerá, esperemos, que as complexas afinidades translocais não precisam trivializar a solidariedade cosmo-política. [...] esta abordagem cosmopolita nos leva necessariamente não só a terra, onde encontramos o solo especial no qual se diz que as culturas nacionais têm suas raízes, mas ao mar e à vida marítima, que se movimenta e que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.

A contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento (GILROY, [1993] 2017a, p. 14-15).

Em consonância com o projeto crítico proposto por Gilroy, os deslocamentos físicos e metafóricos que marcam as vidas das personagens africanas nas obras de Mohamed estão entre as temáticas centrais que serão analisadas no próximo capítulo.

Nadifa Mohamed é engajada não só com a África da imaginação localizada no passado, mas também com os acontecimentos contemporâneos. Atualmente, ela escreve artigos de opinião para um jornal diário nacional britânico digital, o *The Guardian*. Seus artigos focalizam em discutir sobre questões da contemporaneidade que afetam sua terra natal, além de destacar as potencialidades de um país que historicamente foi relegado à marginalização e ao esquecimento. Comprometida com desconstrução de estereótipos, Mohamed afirma em um artigo intitulado *The way to a new Somalia* publicado na coluna de opinião do referido jornal digital que

O foco ocidental sobre os piratas e militantes, embora compreensível, pode parecer muito míope do ponto de vista somali; eles são os sintomas de disfunção e não as causas disso. Uma força da ONU de 30.000 foi atrás de alguns senhores da guerra no início da década de 1990 e só conseguiu reforçá-los por mais uma década. Uma estratégia mais sã e menos dispendiosa seria imitar o processo de reconciliação e fortalecimento institucional visto na Somalilândia<sup>156</sup> (MOHAMED, 2012a).

Nas palavras de Mohamed, observa-se uma crítica direta a uma política imperialista que continua a ser implementada de diferentes formas na contemporaneidade. Sua crítica vai de encontro a um conhecimento inventado sobre a Somália, construído pela voz e o olhar do Outro ao longo de séculos, que a aprisiona em um lugar de vitimização e de subalternidade. Segundo Mbembe, essa política a qual ele define em *Crítica da razão negra* como “política da diferença”, a qual consiste basicamente em “não aceitar a diferença” e “recusar as semelhanças” (MBEMBE, 2018b, p. 191) é implementada na África de um modo geral com base na seguinte premissa de natureza eurocêntrica:

[...] a política africana do nosso mundo não tem como ser uma *política do semelhante*. Ela somente conseguirá ser uma política da diferença – a política do Bom Samaritano, que se alimenta do sentimento de culpa, seja por ressentimento, seja por piedade, mas nunca por justiça ou responsabilidade. Pode-se dizer que não existe, entre eles e nós [africanos e europeus, respectivamente], similitude nenhuma

---

<sup>156</sup> “*The western focus on pirates and militants, although understandable, can seem very myopic from a Somali viewpoint; they are the symptoms of dysfunction rather than the causes of it. A UN force of 30,000 went after a few warlords in the early 1990s and only succeeded in entrenching them for a further decade. A saner and less costly strategy would be to emulate the process of reconciliation and institution-building seen in Somaliland*” (MOHAMED, 2012a).

em termos de humanidade. O laço que a eles nos une não é um laço entre seres semelhantes (MBEMBE, 2018b, p. 97-98).

Nesse sentido, enquanto não houver a implementação de uma política africana pautada na justiça, na necessidade de reparação, na tentativa de pagar uma dívida que provavelmente é impagável, observa-se a perpetuação e atualização do trauma colonial na contemporaneidade.

Além disso, na passagem anterior destacada de seu artigo de opinião é possível observar que Mohamed, principalmente ao citar Somalilândia, desconstrói e subverte a tendência ao “afro-pessimismo”. Segundo Jean-Marc Ela, o “afro-pessimismo” consistente na prática de reduzir a África a uma ideia de continente amaldiçoado, selvagem, entregue à desordem e completamente incapaz. Segundo Ela,

[...] o afro-pessimismo enraíza-se num universo de pensamento onde se renuncia culpabilizar o Ocidente pelas infelicidades que se abatem sobre a África. Se não houver mais “terceiro mundo”, não haverá mais razão para provocar “os soluços do homem branco” [...]. Daí, face ao que se passa nos países da fome, apenas se justifica o direito de intervenção humanitária. [...] aos olhos das sociedades ricas, os africanos testemunham a sua incapacidade em assumir a modernidade. Uma vez mais, o afro-pessimismo inscreve-se num sistema de representação no qual o discurso sobre o Outro refere-se às normas ocidentais do Estado, de mercado e de desenvolvimento (ELA, 2011, p. 58).

Além de romances e editoriais, Nadifa Mohamed também escreve ensaios, inclusive, alguns, autobiográficos, e contos. Em 2012, Mohamed publicou na versão digital da revista *Granta* o ensaio autobiográfico *Fragments of a Nation*, onde ela narra entrecruzamentos e o processo de descentramento e fragmentação de sua identidade cultural desde a sua chegada a Londres. No referido ensaio, Mohamed se apoia no contexto e léxico marítimo para, através de sua pulsante escrita poética, revelar ao seu leitor a natureza fluida de sua identidade diaspórica: “Nem o passado, o presente ou o futuro pareciam fáceis de falar sobre; foi nesse momento que se tornou evidente que não haveria retorno à nossa casa – que eu devo ter me tornado desancorada, à deriva espiritualmente [vagando] de um lugar para outro e depois de volta”<sup>157</sup> (MOHAMED, 2012c). A linguagem metafórica e metonímica a qual se apoia a narradora/autora é emblemática, pois remete não só à profissão de seu pai que teria sido marinheiro mercante, mas também ao navio o qual tem servido de meio para múltiplos trânsitos transcontinentais desde tempos imemoriais entre africanos.

<sup>157</sup> “Neither the past, the present or the future seemed easy to talk about, it was at this moment when it became apparent that there would be no return to our home – that I must have become unmoored, drifting spiritually from one place to another and then back again” (MOHAMED, 2012c).



Em 2014, a escritora publica, no mesmo canal *Sasayama* (2014a), um outro ensaio autobiográfico através do qual narra experiências pessoais em novos espaços, o Japão. Também em 2014, Mohamed publica o conto *Number 9* (2014b) em uma antologia de contos intitulada *Africa39: New Writing from Africa South of the Sahara*, com um prefácio do Prêmio Nobel Wole Soyinka. O *Africa39* foi originalmente um projeto colaborativo iniciado pelo *Hay Festival* em parceria com o *Rainbow Book Club* para celebrar *Port Harcourt UNESCO World Book Capital 2014*, na Nigéria. O *Hay Festival* é um evento importante no mundo literário principalmente por promover não só os novos talentos, mas também a literatura africana, uma comunidade de leitores e o mercado editorial das regiões selecionadas. Segundo a página que hospeda informações sobre o festival, *Africa39* se trata de uma “[...] seleção e celebração – através de um festival e uma antologia de histórias / extratos – dos 39 autores mais promissores com menos de 40 anos da África Subsaariana e da diáspora”<sup>158</sup>. Sobre o *39 Project*, a página apresenta a seguinte informação:

[...] O *39 Project* consiste na seleção de 39 escritores com idade inferior a 40 anos que têm potencial e talento para definir as tendências que marcarão o futuro desenvolvimento da literatura em um determinado idioma ou região. O *Project 39* foi realizado pela primeira vez em Bogotá (*UNESCO World Book Capital 2007*) e pela segunda vez em Beirute (*UNESCO World Book Capital 2010*), resultando em ambos os casos em um Festival de Literatura em cada cidade com os 39 autores selecionados de cada região (América Latina e Mundo Árabe): quatro dias de literatura, debate e o amor por livros juntos, com uma antologia publicada de histórias / extratos dos autores<sup>159</sup>.

As responsáveis por selecionar os escritores no *Africa39* foram a ganense Margaret Busby – que também foi a responsável pela edição da antologia *Daughters of Africa* (1992), a qual é citada como uma das referências utilizadas por Mohamed em *The Orchard of Lost Souls* – e as escritoras nigerianas Osonye Tess Onwueme e Elechi Amadi. Os nomes dos escritores foram anunciados na Feira do Livro de Londres, em 8 de abril de 2014. Em nota editorial, Ellah Wakatama Allfrey comenta que “embora trinta e nove escritores,

<sup>158</sup> “[...] selection and celebration – through a festival and an anthology of stories/extracts – of the most promising 39 authors under the age of 40 from Sub-Saharan Africa and the diaspora”. O endereço eletrônico da página é: <https://www.hayfestival.com/africa39/>. Acesso em: 19 jan. 2019.

<sup>159</sup> “[...] The 39 Project consists of the selection of 39 writers under the age of 40 who have the potential and the talent to define the trends that will mark the future development of literature in a certain language or region. The 39 Project was realized for the first time in Bogotá (*UNESCO World Capital 2007*) and for the second time in Beirut (*UNESCO World Book Capital 2010*), resulting in both cases in a Literature Festival in each city with the 39 selected authors from each region (Latin America and the Arab World): four days of literature, debate and the love of books together, with an anthology published of stories/ extracts of the authors”. O endereço eletrônico da página é: <https://www.hayfestival.com/africa39/>. Acesso em: 19 jan. 2019.

representando dezesseis países do sul do Saara, possam fornecer apenas uma amostra das ofertas potenciais de um vasto continente de contadores de histórias, essa antologia é um bom lugar para começar<sup>160</sup>” (ALLFREY, 2014, Edição Kindle). A antologia é marcada pela diversidade não só autoral, mas também temática o que leva Allfrey a afirmar que “não há perigo de ‘uma única história<sup>161</sup>’ aqui” (ALLFREY, 2014, Edição Kindle), fazendo referência direta à fala de Chimamanda Ngozi Adichie intitulada *The Danger of a Single Story*<sup>162</sup>. A antologia contempla trechos de trabalhos publicados ou que estão em andamento, bem como contos completos, como é o caso de *Number 9*. Todas essas características levam Stephanie Santana a afirmar, ao concluir sua resenha *Review: ‘Africa39’ – The Anthology and the Reader*, que se trata “[...] verdadeiramente de um ‘texto plural’ com muitas entradas, saídas e desvios<sup>163</sup>” (SANTANA, 2015).

O conto *Number 9* ao contrário dos dois romances e ensaios publicados até a presente data lança um olhar para a diáspora africana no contexto de um mundo interconectado pela rede mundial de computadores do século XXI. Trata-se de uma mulher que atravessa a cosmopolita Londres de ônibus para ir ao encontro de um homem que conheceu pela *internet*. É nesse contexto que a protagonista e também narradora se caracteriza como, entre outras coisas, uma jovem somali mulçumana inserida no mundo digital em busca de aplacar a solidão que sente ao viver em um país estrangeiro. Um outro conto publicado em 2016 pela *Harper Collins Publishers* na versão eletrônica intitulado *Party Girl* é inspirado na emblemática frase de Jane Eyre “*Reader, I married him*” e retrata uma mulher somali que lança um olhar crítico para sua juventude na diáspora, que se manifesta de forma transgressora segundo os parâmetros patriarcais e preceitos islâmicos que regem a cultura somali (MOHAMED, 2016b).

Além de escritora dos mais diversos gêneros discursivos, Nadifa Mohamed também atuou como “*Associate Producer*” em um documentário em série intitulado *Return to*

---

<sup>160</sup> “*Although thirty-nine writer, representing sixteen countries from south of Sahara, can only provide a snapshot of the potential offerings from a vast continent of storytellers, this anthology is a good place to start*” (ALLFREY, 2014, Edição Kindle).

<sup>161</sup> “*There is no danger of ‘a single story’ here*” (ALLFREY, 2014, Edição Kindle).

<sup>162</sup> A palestra a qual Allfrey faz referência pode ser encontrada no seguinte endereço eletrônico: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story)>. Acesso em: 20 jan. 2019.

<sup>163</sup> “[...] it is a truly ‘plural text’ with many entrances, exits, and detours” (SANTANA, 2015).

*Somalia*<sup>164</sup> que, segundo entrevista concedida a Ted Hodgkinson e publicada na revista digital *Granta*<sup>165</sup>, trata de jovens somalis na diáspora que retornam à terra natal.

#### 2.4 Ngugi wa Thiong’o: A vida na arte e a arte na vida

Ngugi wa Thiong’o é um escritor, professor universitário e dramaturgo nascido em Limuru, no Quênia, em 1938. Seu nome original ‘James Thiong’o Ngugi’ teria sido modificado na fase adulta ao entender que o nome cristão “James” faria parte de um projeto colonial de renomear para objetificar e subjugar. Tal projeto ia de encontro com sua identidade queniana e a sua luta cultural e política pela descolonização. Nesse sentido, assim como Nadifa Mohamed, Ngugi wa Thiong’o também é um escritor engajado com as questões passadas, presentes e futuras de sua terra natal e, da mesma forma que Mohamed, seu engajamento ocorre não só através da escrita ficcional, mas também através das várias formas de manifestação de crítica pós-colonial.

De fato, desde a sua primeira obra publicada em 1963, uma peça de teatro nomeada *The Black Hermit*, Thiong’o já escreveu uma grande quantidade de textos ficcionais e não-ficcionais. Muitos de seus ensaios críticos podem ser encontrados reunidos em obras como: *Writers in Politics: A Re-engagement with Issues of Literature & Society* (1981), *Barrel of a Pen: Resistance to Repression in Neo-Colonial Kenya* (1983), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1986), *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms* (1993), *Penpoints, Gunpoints and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa* (1998), *Something Torn and New: An Africa Renaissance* (2009), *Globaletics: Theory and the Politics of Knowing* (2012), entre outros. Em sua primeira coleção de ensaios intitulada *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, publicada originalmente em 1972, Thiong’o chama atenção para as bases as quais sustentariam e norteariam a sua escrita de um modo geral até os dias atuais, mas sem deixar de estabelecer a diferença entre narrativa ficcional e ensaios críticos:

---

<sup>164</sup> Um dos episódios está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yDxnhei-Ss>. Acesso em 22 jan. 2019.

<sup>165</sup> Disponível em: <https://granta.com/nadifa-mohamed-the-granta-podcast/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

A presente coleção de ensaios é parte integrante do mundo fictício de *The River Between*, *Weep Not Child* e *A Grain of Wheat*. A maioria deles foi escrita quase ao mesmo tempo que os romances; eles são produtos do mesmo estado de espírito e abordam questões e problemas semelhantes. Existem diferenças. Em um romance, o escritor está totalmente imerso em um mundo de imaginação que não é o seu eu consciente. Em sua forma mais intensa e criativa, o escritor é transfigurado, ele está possuído, ele se torna um médium. No ensaio, o escritor pode ser mais direto, didático, polêmico, ou pode apenas declarar suas crenças e fé: seu eu consciente é mais atuante <sup>166</sup> (THIONG'O, [1972] 1981, p. xv).

Nesse sentido, além de concentrar seus esforços na produção de textos de cunho teórico e crítico, contribuindo para a rasura e ruptura de uma narrativa única e para a construção de novas epistemologias no contexto de produção de conhecimento sobre/da África desde, pelo menos, o início da década de 60, Thiong'o também valoriza a imaginação / criatividade enquanto uma poderosa ferramenta usada no processo de transcendência dos limites impostos pelo o que ele entende como a 'consciência' do escritor ensaísta, a qual é limitada pela sua natureza argumentativa / racional. Cabe observar também que através da exposição do ponto de interseção entre os dois gêneros discursivos – um literário e o outro argumentativo – Thiong'o sugere que a literatura, na contramão do conceito de 'arte pela arte', "[...] não cresce ou se desenvolve no vácuo; é dado impulso, forma, direção e até mesmo campo / tema de preocupação pelas forças sociais, políticas e econômicas em uma sociedade específica"<sup>167</sup> (THIONG'O, [1972] 1981, p. xv). Tal passagem sugere a natureza consistente da escrita de Thiong'o a qual é norteadada por esses princípios – os quais foram refinados ao longo do tempo – até os dias atuais.

Nascido em um Quênia ainda colonizado pelos britânicos, o escritor foi testemunha tanto das atrocidades e desgovernos locais quanto da luta pela libertação da condição de país colonizado e, assim como nas obras de Mohamed, os conflitos locais servem como pano de fundo para suas narrativas. Patrick Williams afirma que, "as circunstâncias da infância e adolescência de Ngugi encapsulam uma série de aspectos históricos e culturais mais

---

<sup>166</sup> "The present collection of essays is an integral part of the fictional world of 'The River Between', 'Weep Not Child', and 'A Grain of Wheat'. Most of them were written at about the same time as the novels; they have been products of the same moods and touch on similar questions and problems. There are differences. In a novel the writer is totally immersed in a world of imagination which is other than his conscious self. At his most intense and creative the writer is transfigured, he is possessed, he becomes a medium. In the essay the writer can be more direct, didactic, polemical, or he can merely state his beliefs and faith: his conscious self is more at work" (THIONG'O, [1972] 1981, p. xv).

<sup>167</sup> "[...] Literature does not grow or develop in a vacuum; it is given impetus, shape, direction and even area of concern by social, political and economic forces in a particular society" (THIONG'O, [1972] 1981, p. xv).

importantes do Quênia moderno [...]”<sup>168</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 1). Entre essas circunstâncias encontram-se “[...] a questão da terra, da educação e da luta pela independência” (WILLIAMS, 1999, p. 1). Tais questões interessam ao presente estudo pela frequente ressonância dessas temáticas na escrita de Thiong’o, a qual será analisada na presente tese.

Assim como Mohamed, Thiong’o também é filho da diáspora africana. Atualmente, reside nos Estados Unidos e, além de escritor e crítico, atua no magistério superior com o título de Distinto Professor de Inglês e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia, em Irvine. Segundo a página eletrônica da universidade, o campo de pesquisa do professor abrange literatura africana, pós-colonialismo e globalização<sup>169</sup>. Thiong’o estudou no Quênia até o nível médio e, posteriormente, deu continuidade a seus estudos na Universidade Makerere – que na ocasião era um campus da Universidade de Londres –, em Uganda e estudou também na Universidade de Leeds, no Reino Unido. Enquanto estudava em Leeds, o queniano escreveu a sua terceira obra *A Grain of Wheat*, que se destaca por ser mais politizada que as duas obras anteriores *Weep Not, Child* (1964) e *The River Between* (1965). Segundo Williams,

Os tipos de *insights* sobre o funcionamento do colonialismo e do neocolonialismo oferecidos por Fanon e Lenin foram importantes para o desenvolvimento do pensamento de Ngugi em geral, mas também combinados para fazer seu novo romance *A Grain of Wheat* [...]”<sup>170</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 7).

Suas primeiras obras foram todas escritas em inglês. A escolha pela escrita em língua inglesa provavelmente ocorreu não só por ser uma das línguas as quais teria aprendido desde a mais tenra idade e a qual seria mediadora do conhecimento acadêmico ao qual estaria exposto, mas também por ser inspirado pelos trabalhos de escritores africanos e afrodescendentes que conheceu dentro e fora da Academia na época. Segundo Williams, “*Things Fall Apart* (1958) de Achebe apresentou Ngugi para a escrita africana contemporânea em inglês, enquanto *In the*

---

<sup>168</sup> “*The circumstances of Ngugi’s childhood and adolescence encapsulate a range of the most significant historical and cultural aspects of modern Kenya [...]*” (WILLIAMS, 1999, p. 1).

<sup>169</sup> Disponível em: <[https://www.faculty.uci.edu/act\\_advanced\\_search.cfm?type\\_of\\_search=department](https://www.faculty.uci.edu/act_advanced_search.cfm?type_of_search=department)>. Acesso em: 26 set. 2019.

<sup>170</sup> “*The kind of insights into the workings of colonialism and neocolonialism offered by Fanon and Lenin were important for the development of Ngugi’s thought generally, but also immediately combined to make his new novel A Grain of Wheat [...]*” (WILLIAMS, 1999, p. 7).

*Castle of My Skin*, de George Lamming fez o mesmo para o Caribe e a diáspora negra de um modo geral<sup>171</sup>” (WILLIAMS, 1999, p. 6).

A obra de Lamming chegou a ser inclusive o objeto de uma dissertação não terminada de Thiong’o. No entanto, com o tempo, o queniano passou a perceber que a preservação da língua nativa seria fundamental para a manutenção da memória e da cultura local. Em entrevista ao Canal Louisiana<sup>172</sup>, Thiong’o comenta que a língua é o aspecto mais importante da memória e afirma: “*language is the keeper of memory*” (THIONG’O, 2015b). Dada a importância da relação entre língua e memória, o queniano frequentemente revela, tanto através da escrita ficcional quanto de ensaios críticos, que no processo de colonização, uma das primeiras medidas após a ocupação de territórios é renomeá-los a partir do idioma do colonizador (THIONG’O, 2009). Essa medida seria, em sua visão, parte de um esquema de apagamento e apropriação dos corpos e mentes dos colonizados. Segundo Williams,

Um ponto de referência principal para Ngugi e seus colegas foi uma palestra dada em uma conferência em Makerere, em 1962, pelo crítico nigeriano Obi Wali, no qual ele argumentou que, enquanto os escritores na África continuassem com sua aceitação acrítica pelas línguas europeias, seria impossível para as culturas africanas avançarem<sup>173</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 12).

Thiong’o assistiu à conferência quando era aluno de graduação da Universidade Makerere. Em 1964, após graduar-se em língua inglesa pela mesma universidade, o queniano atravessou mais uma vez as fronteiras geográficas e culturais e continuou com seus estudos de pós-graduação na Universidade de Leeds. O tempo que passou na Inglaterra foi fundamental para sua formação não só intelectual como também pessoal. Williams afirma que

Durante o seu tempo na Inglaterra, Ngugi ganhou mais experiência em diferentes tipos de ativismo político: ajudou a fundar o Movimento das Artes do Caribe com escritores e ativistas como Andrew Salkey e John La Rose; falou em uma conferência de escritores em Beirute e visitou campos de refugiados palestinos; ele foi homenageado em uma conferência internacional PEN (Associação Internacional

---

<sup>171</sup> “*Achebe's Things Fall Apart introduced Ngugi to contemporary African writing in English, while George Lamming's In the Castle of My Skin did the same work for the Caribbean and the black diaspora generally*” (WILLIAMS, 1999, p. 6).

<sup>172</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AYP9sJvDcYE&t=273s>>. Acesso em: 17 jan. 2018.

<sup>173</sup> “*A principal point of reference for Ngugi and his colleagues was a talk given at a conference in Makerere in 1962 by the Nigerian critic Obi Wali, in which he argued that as long as writers in Africa continued with their uncritical acceptance of European languages, it would be impossible for African culture to advance*” (WILLIAMS, 1999, p. 12).

de Poetas, Dramaturgos, Editores, Ensaio e Novelistas) nos Estados Unidos<sup>174</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 10-11).

Essa nova rede de experiências e conhecimentos o tornou mais politizado. Foi esse Thiong'o des/reconstruído que retornou a sua terra natal para ser o primeiro africano a assumir um posto no Departamento de Inglês na Universidade de Nairobi em 1967. É importante destacar que a sua nova colocação no mercado de trabalho ocorreu em um momento em que as universidades africanas estavam revendo os currículos acadêmicos nos departamentos de literaturas e línguas. Em consonância com o período e a crítica pós-colonial que surgia naquele momento, buscava-se refletir e propor medidas para que a literatura e cultura local fossem valorizadas no currículo. Segundo Williams (1999), Thiong'o junto com outros dois colegas do Departamento de Estudos Africanos chegou a propor a extinção do Departamento de Inglês e, em substituição, sugeriram a criação do Departamento de Literaturas Africanas e Línguas. Em 1968, Thiong'o escreve um artigo intitulado *On the Abolition of the English Department*, onde realiza uma crítica ao “[...] documento apresentado pelo Chefe Interino do Departamento de Inglês da Universidade de Nairobi para a 42ª reunião do Conselho da Faculdade de Artes, em 20 de setembro de 1968<sup>175</sup>” (THIONG'O, [1968] 1995, p. 438). Sobre o documento do chefe do departamento, Thiong'o observa:

[...] 5. Subjacente às sugestões está uma suposição básica de que a tradição inglesa e a emergência do Ocidente moderno é a raiz central de nossa consciência e herança cultural. África se torna e extensão do Oeste/ Ocidente [...]. Um pequeno exemplo é a tentativa atual, bastante apologética, de contrabandear a escrita africana para o currículo de inglês em nossas três faculdades.

6. Aqui, então, está a nossa principal questão: Se há necessidade de um "estudo da continuidade histórica de uma cultura única", por que não pode ser a africana? Por que a literatura africana não pode estar no centro para que possamos ver outras culturas em relação a ela?<sup>176</sup> (THIONG'O, [1968] 1995, p. 439).

<sup>174</sup> “During his time in England, Ngugi gained more experience of different kinds of political activism: he helped to found the Caribbean Arts Movement with writers and activists such as Andrew Salkey and John La Rose; he spoke at a writers' conference in Beirut and toured Palestinian refugee camps; he was guest honor at an international PEN (International Association of Poets, Playwrights, Editors, Essayists and Novelists) conference in the United States” (WILLIAMS, 1999, p. 10-11).

<sup>175</sup> “[...] 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” (THIONG'O, [1968] 1995, p. 438).

<sup>176</sup> “5. Underlying the suggestions is a basic assumption that the English tradition and the emergence of the modern west is the central root of our consciousness and cultural heritage. Africa becomes and extension of the west [...]. A small example is the current, rather apologetic attempt o smuggle African writing into an English syllabus in our three colleges (THIONG'O, [1968] 1995, p. 439).

6. "Here then, is our main question: If there is need for a 'study of the historic continuity of a single culture', why can't this be African? Why can't African literature be at the centre so that we can view other cultures in relationship to it?" (THIONG'O, 1995, p. 439).

Diante das dificuldades para implementar reformas acadêmicas, Thiong'o renuncia ao posto em protesto em 1969. Em 1970, o nome do departamento finalmente muda, mas a proposta de 1967 não é atendida. Assim, o "Departamento de Inglês" se tornou "Departamento de Literatura". Em 1971, Thiong'o reassumiu o posto na Universidade de Nairobi e dois anos mais tarde foi promovido a diretor do Departamento de Literatura, o que o possibilitou manter as conquistas do departamento e dar continuidade ao projeto de valorização literatura e cultura africana.

Quatorze anos após a conferência em Makerere, em 1976, Thiong'o conduziu um projeto cultural para além dos muros acadêmicos. Junto com a população local de seu vilarejo, ele produziu e escreveu em Gikuyu a peça de teatro *Ngaahika Ndeenda (I Will Marry When I Want)*. Ali A. Mazrui acredita que, com a performance dessa peça, "[...] Ngugi wa Thiong'o busca fundir nacionalismo linguístico e independência literária: sua peça, *Ngahiika Ndenda*, escrita em língua Gikuyu está voltada contra o poder africano negro da época pós-colonial de seu país" (MAZRUI, 2010, p. 3). Embora ele já tivesse publicado, no mesmo ano da performance da peça, o romance *Petals of Blood*, o qual abertamente denunciava e criticava a natureza ditatorial do governo local da época, acredita-se que foi principalmente o projeto performático realizado junto com a população local que desencadeou a sua prisão em dezembro de 1977. O episódio da detenção teve importantes desdobramentos na sua forma de atuar no mundo, além de torná-lo consciente de algumas questões:

[...] isso [a prisão] convenceu Ngugi de uma série de coisas: a importância de escrever em Gikuyu como um meio de comunicação com o seu próprio povo; a capacidade das pessoas comuns de desempenhar um papel importante na produção de artefatos culturais que geralmente estariam supostamente além das suas capacidades; e o poder de iniciativas democraticamente orientadas (mesmo que não explicitamente "políticas")<sup>177</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 13).

Assim, tal incidente o fez rever sua carreira: a semente que havia sido plantada na conferência Makerere em 1962 começou a aflorar. Ao compreender a importância do uso da língua materna para se comunicar com seu próprio povo, ele passou a escrever também em Gikuyu. Segundo Williams, "além de reforçar a importância da escrita nas línguas autóctonas, seu tempo na prisão tornou Ngugi consciente da necessidade de se basear em

<sup>177</sup>"[...] it convinced Ngugi of a number of things: the importance of writing in Gikuyu as a means of communication with his own people; the ability of ordinary people to play an important role in the production of cultural artefacts generally supposed to be beyond their capabilities; and the power of democratically-oriented initiatives (even if not overtly 'political')" (WILLIAMS, 1999, p. 13).



formas culturais africanas e de usar o idioma e as formas para criar algo novo<sup>178</sup>,” (WILLIAMS, 1999, p. 13). Durante o ano em que ficou na prisão, Thiong’o escreveu seu livro subsequente em Gikuyu intitulado originalmente *Caitaani Mutharaba’ini*, o qual foi traduzido e publicado em 1981 em inglês como *Devil on the Cross*.

Em 1982, enquanto lançava alguns de seus livros em Londres – entre eles *Devil on the Cross* e *I Will Marry When I Want* –, descobriu que havia uma ameaça de voltar a ser preso ao retornar a sua terra natal. Foi então que optou por não retornar prontamente ao Quênia, permanecendo em um exílio forçado em Londres por aproximadamente sete anos (1982–1989). Em 1989, Thiong’o se muda de Londres para os Estados Unidos para atuar como professor visitante na Universidade Yale, em Connecticut (THIONG’O, [1981] 1997, p. x-xi). Segundo Thiong’o, circunstâncias de natureza políticas em seu país de origem acabaram forçando-o a um exílio de mais de dez anos na ocasião. Desde então, Thiong’o transita pelos meios acadêmicos estadunidenses e atualmente leciona na Universidade da Califórnia, conforme já mencionado anteriormente<sup>179</sup>.

Em 1987, Thiong’o publicou o livro *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, o qual marca um momento significativo na sua vida de escritor. Embora já tivesse escrito diversos textos em línguas africanas, Thiong’o continuava a escrever alguns gêneros em língua inglesa. Entretanto, na seção nomeada *A Statement*, Thiong’o finalmente diz adeus à escrita em língua inglesa dizendo: “Este livro, *Decolonizing the Mind*, é minha despedida do inglês como veículo para qualquer um dos meus escritos. De agora em diante é Gikuyu e Kiswahili. Todavia, espero que, através do antigo meio da tradução, eu seja capaz de continuar o diálogo com todos<sup>180</sup>” (THIONG’O [1987] 1994a, p. xiii).

Ao analisar o processo de partilha da África que aconteceu em Berlim no final do século XIX, Thiong’o observa que embora a partilha tenha se concretizado através da força das armas, o que a fez permanente foi a presença dos colonizadores na educação escolar e o

---

<sup>178</sup> “In addition to reinforcing the importance of writing in indigenous languages, his time in prison made Ngugi aware of the need both to draw on African cultural forms and to use the language and forms to create something new” (WILLIAMS, 1999, p. 13).

<sup>179</sup> ALONSO, P. Ngugi wa Thiong’o: “Eu quero competir com Cervantes”. *El País*, Nairóbi, 19 abr. 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/16/cultura/1555409123\\_289052.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/16/cultura/1555409123_289052.html)>. Acesso em: 20 abr. 2019.

<sup>180</sup> “This book, *Decolonising the Mind*, is my farewell to English as a vehicle for any of my writings. From now on it is Gikuyu and Kiswahili all the way. However, I hope that through the age-old medium of translation I shall be able to continue dialogue with all” (THIONG’O, [1987] 1994a, p. xiii).

uso da língua do colonizador como meio oficial de expressão. O queniano acreditava que enquanto as armas subjugavam pela força, “a língua era o meio de subjugação espiritual<sup>181</sup>” (THIONG’O, 1994b, p. 437). Thiong’o conta inclusive que após a declaração de estado de emergência no Quênia em 1952, professores puniam os alunos que falassem Gikuyu, enquanto as realizações/produções em língua inglesa eram celebradas da seguinte forma:

[...] qualquer conquista em inglês falado ou escrito era altamente recompensada; prêmios, prestígio, aplausos; o ingresso para patamares mais elevados. O inglês tornou-se a medida de inteligência e habilidade nas artes, nas ciências e em todos os outros ramos da aprendizagem. O inglês tornou-se o principal determinante do progresso de uma criança na hierarquia da educação formal<sup>182</sup> (THIONG’O, 1994b, p. 438).

No sistema de educação colonial dos ingleses, não importaria o quão inteligente o aluno fosse, se não soubesse inglês, ele não teria chances de ascensão naquela sociedade oprimida e subjugada pelo sistema colonial. A imposição da literatura e língua estrangeiras, na visão de Thiong’o, distanciavam cada vez mais a população local de sua forma de ser, ver e viver no mundo (THIONG’O, 1994b, p. 439). Nesse sentido, escrever em línguas africanas para Thiong’o significaria sustentar uma posição de confronto e oposição, além de fortalecer o lugar da África e o lugar de fala dos africanos no mundo.

Outra questão que merece destaque é o seu engajamento na produção da literatura infantil em Gikuyu. Segundo Williams, “além de estarem escritos em Gikuyu, estes foram concebidos para serem histórias de conscientização historicamente informativas sobre o período Mau Mau, carregando muitas das mesmas mensagens que a sua ficção adulta<sup>183</sup>” (WILLIAMS, 1999, p. 14). Dessa forma, em consonância com o pensamento de Thiong’o quanto ao papel da língua de uma comunidade particular enquanto transmissor de uma cultura específica por meio da literatura e da oratura (THIONG’O, 1994b, p. 144), a literatura infantil escrita em Gikuyu contribuiria para o despertar de consciências e descolonização de mentes

---

<sup>181</sup> “*Language was the means of the spiritual subjugation*” (THIONG’O, 1994b, p. 437).

<sup>182</sup> “[...] *any achievement in spoken or written English was highly rewarded; prizes, prestige, applause; the ticket to higher realms. English became the measure of intelligence and ability in the arts, the sciences, and all the other branches of learning. English became the main determinant of a child’s progress up the ladder of formal education*” (THIONG’O, 1994b, p. 438).

<sup>183</sup> “*As well as being written in Gikuyu, these were designed to be historically informative consciousness-raising stories about the Mau Mau period, carrying many of the same messages as his adult fiction*” (WILLIAMS, 1999, p. 14).

jovens. Cabe destacar que sua iniciativa revela uma de suas várias formas de investir no futuro do Quênia.

Seu primeiro livro de ficção infantil escrito em Gikuyu foi publicado em 1982, sob o título *Mbaathi i Mathagu*, traduzido para o inglês por Wangũi wa Goro como *Njamba Nene and the Flying Bus*. Goro é uma queniana poliglota que se define como “[...] uma acadêmica, uma tradutora e, eu diria, uma ativista da tradução<sup>184</sup>” (GORO, 2017). Em entrevista à *ActuaLitté*, Goro afirma que conhecia Thiong’o desde criança através da ficção e que, inclusive, se recorda ter sido incentivada a ler literatura africana pelo próprio Thiong’o quando visitou Limuru e discutiu sobre literatura. Segundo Goro (2017), ele também a presenteou na ocasião com dois livros que mudaram o curso da sua vida: *The Healers* e *The Beautiful Ones Are Not Yet Born*, do ganhês Ayi Kwei Armah.

Nesse sentido, desde muito jovem, Goro manteve contato esporádico com Thiong’o até que passou a traduzir seus livros, momento em que seus laços de amizade se fortaleceram. Goro (2017) afirma ainda que a tradução dos trabalhos de Thiong’o trouxe não só conhecimento acadêmico, como também levou-a a se envolver politicamente e socialmente na luta pela valorização das culturas africanas. A queniana aprofundou seus estudos em tradução ao escrever uma tese em que comparava as várias traduções disponíveis – inclusive as traduções feitas por ela mesma – das obras de Thiong’o. Os trabalhos e identidade política de Goro fazem parte de um valioso legado deixado pelas obras e vida de Thiong’o.

Em 2015, Thiong’o participou da Feira Literária Internacional de Paraty (FLIP), um evento que acontece anualmente em Paraty, uma cidade localizada na região sul do Estado do Rio de Janeiro e compôs a mesa “Escrever ao Sul”, mediada pelo jornalista mexicano Ángel Gurría-Quintana, que atualmente reside no Reino Unido. Na ocasião, Thiong’o lançou o livro *A Grain of Wheat*, cuja análise será apresentada no próximo capítulo. Escrito originalmente em 1967, em língua inglesa, o livro foi lançado no Brasil em 2015 pela editora Alfaguara e o título foi traduzido para o português como *Um grão de trigo*. A escrita de *A Grain of Wheat* foi inspirada pela memória dos acontecimentos que marcaram as lutas pela independência, entre elas a “Emergência” que ocorreu de 1952 a 1960 e a resistência armada que ocorreu de 1952 a 1956 associada com o movimento Mau Mau. Além de trazer como pano de fundo o difícil processo de independência do Quênia, a obra narra a trajetória de Mugo. O personagem que vive em total isolamento por vontade própria é bastante conhecido e respeitado pela comunidade, pois acredita-se que ele teria feito parte da resistência e que

---

<sup>184</sup> “Je suis en effet une universitaire, une traductrice et, dirais-je, une activiste de la traduction” (GORO, 2017).

nunca teria delatado nenhum companheiro de luta, mesmo sendo torturado. No entanto, Mugo convive com um sentimento de culpa o qual o aprisiona em uma suspeita solidão.

A obra, marcada pela presença de diversas referências diretas e indiretas à bíblia, sugere não só a influência da igreja do colonizador dentro da narrativa, mas revela também um escritor contaminado pelo seu próprio tempo. Segundo Williams (1999), a educação primária de Thiong'o foi bastante diversificada já que entre as escolas pelas quais passou algumas eram ligadas aos missionários ingleses, outras eram do governo e outras do sistema independente Gikuyu. Embora Thiong'o não tenha recebido nenhuma orientação por parte de seus familiares sobre se deveria seguir a religião Gikuyu ou a Cristã, Williams afirma que “quando chegou à escola de ensino médio *Alliance High School*, ele, por conta própria, se tornou um "cristão bastante sério", um fato que mais tarde sentiu que impediu o envolvimento em questões sociais<sup>185</sup>” (WILLIAMS, 1999, p. 9).

As várias formas de aprendizagem e conteúdos aos quais fora submetido não só na educação primária, como ao longo de sua vida de estudante, trouxe a maturidade para criticamente avaliar e discutir, principalmente através da sua escrita, tanto teórica quanto ficcional, sobre as estratégias que o colonizador utiliza no sistema educacional e seus efeitos entre a população local. Assim, na medida em que se tornou um indivíduo mais crítico e consciente de sua realidade com o passar dos anos, ele passou a questionar a atuação da igreja cristã no Quênia. Segundo Williams,

Em 1970, no entanto, ele ministrou uma palestra controversa na assembléia anual da Igreja Presbiteriana da África Oriental (reimpressa em *Homecoming* como "Igreja, Cultura e Política"), onde declarou: "Eu não sou um homem da Igreja. Eu nem sou um cristão". Nesta conversa, Ngugi apresenta uma crítica do papel da Igreja como instituição em relação ao colonialismo (especialmente o controle deste último sobre o Quênia, a denigração de culturas autóctones, etc.) e sua posição na ordem de emergência neocolonial<sup>186</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 9).

Em seu livro de natureza autobiográfica *Dreams in a Time of War: a Childhood Memoir* (2010), também lançado no Brasil em 2015 pela editora Biblioteca Azul com o título

---

<sup>185</sup> “By the time he got to alliance high school, Ngugi had, on his own admission, become 'rather too serious a Christian', a fact which he later felt had stood in the way of involvement in social issues” (WILLIAMS, 1999, p. 9).

<sup>186</sup> “In 1970, however, he gave a talk to the annual assembly of the Presbyterian Church of East Africa (reprinted in *Homecoming* as 'Church, Culture and Politics'), where he declared: 'I am not a man of the Church. I am not even a Christian.' In this talk, Ngugi presents a strong critique of the role of the Church as an institution in relation to colonialism (especially the latter's control of Kenya, its denigration of indigenous cultures, etc.) and its position in the emergent neo-colonial order” (WILLIAMS, 1999, p. 9).

*Sonhos em tempos de guerra: memórias de infância*, Thiong'o revela a forte influência que sofreu da bíblia durante sua juventude.

E então, um dia, encontro uma cópia do Antigo Testamento, [...] e no momento em que eu descubro que sou capaz de lê-lo, ele se torna meu livro de magia com a capacidade de me contar histórias até quando estou sozinho, noite ou dia. [...] Eu leio o Antigo Testamento em todos os lugares a qualquer hora do dia ou da noite, depois de ter terminado minhas tarefas. Os personagens bíblicos se tornam meus companheiros<sup>187</sup> (THIONG'O, 2010, p. 65).

O livro em questão é o primeiro de uma série de livros de memórias através da qual Thiong'o segue com o projeto de recontar as vicissitudes do período colonial, dessa vez colocando-se na posição de testemunha e protagonista do mundo real. O segundo livro da série foi intitulado *In the House of the Interpreter* (2012) e o último até a presente data *Birth of a Dream Weaver: A Writer's Awakening* (2016).

Assim como Nadifa Mohamed, Thiong'o tem se servido da memória como fonte de inspiração de suas obras ficcionais e não-ficcionais. Em *Something Torn and New: An African Renaissance* (2009), Thiong'o reúne uma série de ensaios baseados em palestras que ministrou em diversas universidades, entre elas, Harvard e Universidade da Cidade do Cabo. Esses ensaios tratam da questão da memória, a qual Thiong'o acredita possivelmente “[...] conter as sementes de renovação comunal e autoconfiança<sup>188</sup>” dos africanos (THIONG'O, 2009, p. ix). Essa crença foi inicialmente materializada em uma palestra que ministrou em 2004 que recebeu o nome de *Re-membering Africa*. A palestra ocorreu não só na Universidade de Nairobi, mas também na Universidade de Dar es Salaam, na Tanzânia, e na Universidade de Makerere, em Kampala.

Segundo Thiong'o, a palestra que viria a marcar seu retorno ao Quênia depois de vinte dois anos de exílio (THIONG'O, 2009, p. x), marcaria também a sua vida pessoal, com uma tragédia desencadeada provavelmente pelas notícias espalhafatosas publicadas sobre a fala que proferiu. Thiong'o afirma que “uma matéria sobre a palestra ocupava a primeira página dos jornais em língua inglesa e Kiswahili com manchetes sensacionalistas como *'Africa's*

---

<sup>187</sup> “And then one day I come across a copy of the Old Testament, [...] and the moment I find that I am able to read it it becomes my book of magic with the capacity to tell me stories even when I'm alone, night or day. [...] I read the Old Testament everywhere at any time of the day or night, after I have finished my chores. The biblical characters become my companions” (THIONG'O, 2010, Edição Kindle).

<sup>188</sup> “[...] contain the seeds of communal renewal and self-confidence” (THIONG'O, 2009, p. ix).

*Headed by Wrong Heads, Ngugi Says*<sup>189</sup>” (THIONG’O, 2009, p. x). Ao retornar ao Quênia após sua última palestra na Universidade de Makerere, Thiong’o e sua esposa foram “brutalmente atacados” em sua residência por homens armados. É importante notar que esses homens levaram apenas seu computador que continha o texto das palestras. Sobre esse momento trágico e ao mesmo tempo bastante significativo para Thiong’o, ele afirma: “Nós escapamos por pouco da morte<sup>190</sup>” (THIONG’O, 2009, p. x).

Ao longo de sua carreira, Thiong’o foi indicado e ganhou vários prêmios pelas suas obras. Em 2017, o queniano foi indicado mais uma vez para o Prêmio Nobel de Literatura. Entretanto, o vencedor foi o escritor nipo-britânico Kazuo Ishiguro. Vale lembrar que o último escritor negro a ganhar o referido prêmio foi a afro-americana Toni Morrison em 1993, e o último escritor negro da África foi o nigeriano Wole Soyinka em 1986. Embora o queniano ainda não tenha sido agraciado pelo referido prêmio, Tanure Ojaide afirma que sua primeira obra intitulada *Weep not Child*, assim como *Things Fall Apart*, de Achebe e *Death and the King’s Horseman*, de Soyinka, encontra-se entre as obras que contribuíram para que a literatura africana moderna ganhasse reconhecimento por todo o mundo (OJAIDE, 1992). Atualmente, adepto da propagação da informação através das mídias digitais, Thiong’o dispõe de uma página eletrônica, cujo o endereço é <<https://ngugiwathiongo.com>>, onde concentra informações sobre sua profícua carreira de escritor e ativista social.

---

<sup>189</sup> “An account of the lecture occupied the front page of English – and Kiswahili-language newspapers with sensational headlines like ‘Africa Is Headed by Wrong Heads, Ngugi Says’” (THIONG’O, 2009, p. x).

<sup>190</sup> “We narrowly escaped death” (THIONG’O, 2009, p. x).

### 3 CARTOGRAFIAS AFRICANAS: NARRATIVAS FICCIONAIS DA MEMÓRIA COLONIAL EM *BLACK MAMBA BOY*, DE NADIFA MOHAMED E EM *A GRAIN OF WHEAT*, DE NGUGI WA THIONG'O

E então, me pergunto: que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou “a raiz da diversidade”.

*Aimé Césaire*

O presente capítulo objetiva mapear representações da memória colonial que constituem as personagens e que se entrelaçam com o enredo das obras *Black Mamba Boy* e *A Grain of Wheat* das mais diversas formas. Essas personagens têm em comum o fato de compartilharem direta ou indiretamente uma experiência colonial traumatizante. Nesse sentido, as narrativas traduzem através da imaginação as vivências de sujeitos fragmentados que sobreviveram aos efeitos das mais diversas práticas coloniais de “*dismembering*” (THIONG'O, 2009).

As narrativas ficcionais analisadas são inspiradas em acontecimentos históricos e memórias de pessoas que vivenciaram e/ou foram afetadas das mais diversas formas pelo referido contexto. Nesse sentido, serão analisadas tanto as temáticas encenadas quanto as estratégias narrativas utilizadas pelos escritores no processo de tessitura dos fragmentos dessas memórias. Conforme será observado a seguir, cada escritor fez uso de diferentes estratégias narrativas no processo (re)construção dos fragmentos das memórias individuais e/ou coletivas revelando não só a complexidade da(s) experiência(s) africana, mas também como a escrita criativa pode contribuir para traduzir transculturalmente essa experiência fragmentada e localizada e favorecer o processo de reconhecimento da humanidade do Outro.

#### 3.1 Do fragmento à totalidade: mosaico de vivências e múltiplos deslocamentos em *Black Mamba Boy*

A escrita literária enquanto gênero discursivo pode se materializar de diversas formas. Segundo Franciso Noa (2015), “[...] o processo de criação é sempre uma reinvenção de

estruturas, temas, perspectivas, linguagens e que garantem sempre a legitimidade e legibilidade de uma obra” (NOA, 2015 p. 16). Dessa forma, a originalidade da obra literária está na possibilidade de exploração da heterogeneidade dos sentidos e das várias formas através das quais esses múltiplos sentidos poderão ser manifestados. Nesse sentido, Noa afirma que

As literaturas africanas têm, nesta conformidade, conquistado e alargado os seus universos de recepção integrando, por um lado, toda uma tradição estética assimilada ou importada e, por outro, inscrevendo elementos de ordem linguística, filosófica, estética, cultural e vivencial decorrentes da pertença dos escritores a um espaço físico e simbólico determinado (NOA, 2015, p. 16).

Visando contribuir para o mapeamento das representações que se manifestam na literatura em questão, cuja trama tem como pano de fundo não só o Chifre da África, mas também a extremidade sudoeste da Península da Arábia e o Golfo de Áden (vide mapas no Anexo C), cabe analisar as estratégias narrativas que serviram para a construção dos sentidos e para a criação literária de *Black Mamba Boy*. Inicialmente, a presente análise propõe refletir sobre o título. Em seguida, o presente estudo focalizará no papel do narrador a partir de um capítulo intitulado *London, England, August 2008* o qual foi deliberadamente retirado da publicação da editora *Picador* que serve de análise no presente estudo. Na sequência, será analisada a constituição da obra em seus aspectos formais e temáticos a partir do olhar de Ngugi wa Thiong’o, Francisco Noa, Tina Steiner, Achille Mbembe, entre outros.

A narrativa em questão encena a fragmentada vivência e os múltiplos deslocamentos do jovem Jama que é forçado a constantemente se reinventar dada às rupturas e circunstâncias caóticas em que vivia. Seus múltiplos deslocamentos territoriais podem ser acompanhados nos mapas que se encontram no *Anexo C* da presente tese. O título, *Black Mamba Boy* carrega uma série de informações valiosas não só sobre a personagem principal, mas também sobre a cultura africana. O vocábulo “*Boy*” que se encontra no título da obra se refere ao jovem Jama, protagonista da narrativa que se desenvolve principalmente na região do Chifre da África. Antecedendo a palavra “*boy*” encontra-se a expressão usada de forma atributiva “*Black Mamba*”. Podendo ser traduzido para o português como “a cobra-negra” ou “a cobra-preta”, o termo faz referência a um réptil nativo do continente africano. No entanto, além de referir-se à fauna nativa, o título também remete à gênese de uma narrativa de vida afro/somali-identificada.

Apoiando-se em uma linguagem descritiva e emotiva, sua mãe Ambaro revela a Jama, não só detalhes de um parto místico, tomado por narrativas da cosmologia somali, mas motivos para acreditar em um nascimento consagrado pelo meio-ambiente africano,



principalmente ao ter sua barriga enrolada carinhosamente pela cobra-negra enquanto se sentava a sombra de uma antiga acácia (MOHAMED, 2010a, p. 10). Nesse sentido, o título é também uma homenagem ao protagonista Jama, africano que nasceu com a “pele escura”, com “cheiro de terra” (MOHAMED, 2010a, p. 10) e herdeiro de uma cultura caracterizada pelo respeito e apreço pela natureza, pelas coisas que dela provém e pelas narrativas místicas.

A obra apresenta um narrador complexo que inicialmente se dirige ao seu leitor na primeira pessoa do singular em um capítulo introdutório a qual me referirei doravante como ‘capítulo de abertura’, mas posteriormente opta pela voz em terceira pessoa do singular ao longo da narrativa. Antes de analisar a complexidade desse narrador, entretanto, é preciso destacar que nem todas as publicações da obra contém o referido capítulo de abertura onde o narrador enuncia sua voz em primeira pessoa. Ao longo da pesquisa, essa omissão foi observada na obra usada no presente estudo, a qual foi impressa em 2010 nos Estados Unidos pela editora *Picador*. O referido capítulo que foi deliberadamente excluído da publicação da *Picador* pode ser encontrado na publicação digital ou impressa da *Harper Collins* disponibilizada na Europa em 2010 e contém informações importantes não só sobre o narrador, mas também sobre a gênese do protagonista Jama a partir da perspectiva do narrador e, por isso, esse capítulo será analisado a seguir.

No capítulo de abertura intitulado *London, England, August 2008* que consta na versão eletrônica da *Harper Collins*, mas que foi excluído pela editora *Picador*, a autora da obra, Nadifa Mohamed não só vincula a narrativa à ideia de representação do sujeito individual e coletivo, mas também se apresenta ao seu leitor como a narradora ao afirmar: “Eu sou o *griot* de meu pai, este é um canto [em homenagem] a ele”<sup>191</sup> (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle). Segundo Ana Mafalda Leite, o *griot* “[...] é um especialista, escolhido ou por linhagem, ou por profissão, só ele detendo o conhecimento dos textos mais longos e especiais, como a epopeia, as genealogias ou a crônica histórica” (LEITE, 2012, p. 24). Além de se autodeclarar como *griot*, Mohamed também revela ao seu leitor suas motivações, inspirações e aspirações enquanto narradora da obra:

Estou contando esta estória para que eu possa transformar o sangue e os ossos do meu pai, e qualquer mágica que sua mãe tenha costurado sob sua pele, em história. Para torná-lo um herói, não do tipo que luta ou o romântico, mas o verdadeiro, a criança faminta que sobrevive a cada estilingue e flecha que o destino inescrupuloso atira neles, e que agora pode sentar e contar a estória de todos que não sobreviveram.

---

<sup>191</sup> “*I am my father’s griot, this is a hymn to him*” MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

Eu conto esta estória porque ninguém mais o fará<sup>192</sup> (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

Além de se identificar também como a narradora, a autora assume diante de seu leitor responsabilidade juntar os fragmentos através da imaginação para evitar que a memória de seu pai sobre os acontecimentos resida permanentemente no mundo subterrâneo do esquecimento. Além disso, ao utilizar o termo *griot* a autora anuncia um texto marcado por entrecruzamentos e que, embora se apresente na forma canônica que é o romance ocidental, é atravessado e imbricado por traços da cultura africana, mais especificamente somali. Essa oralidade africana costurada à escrita ocidental sugere uma das estratégias da autora em implodir o *status quo* literário a partir dos limites impostos pelas fronteiras narratológicas ocidentais.

Além da referência aos *griots*, é possível observar também nesse capítulo introdutório o uso do recurso de evocar os espíritos daqueles que já se foram tragicamente – remetendo inclusive ao brutal e verídico assassinato de Shidane Boqor – para que seus espíritos cujos corpos foram dilacerados pela violência colonial sirvam de inspiração para a escrita da obra. Tal menção sugere a prática tradicional comum em África de reverenciar àqueles que já “atravessaram” (MBEMBE, 2014). Ao mesmo tempo, a forma como Mohamed evoca os espíritos ressoa claramente a estratégia narrativa do gênero épico, principalmente quando, ao invocar uma musa para inspirar o poeta, o orador pede que ela lhe forneça a emoção e criatividade. Dessa forma, observa-se mais uma vez a transgressão da forma canônica ao, ao invés de musas, evocar o espírito dos subalternizados, massacrados e os fragmentos constitutivos de suas vivências pregressas.

Vamos evocar os espíritos dos nove mil garotos que estupidamente lutaram nas montanhas da Eritreia por Mussolini, que se pareciam com meu pai, viveram como ele, mas tiveram suas vidas cortadas com machados contundentes, aqueles que morreram de fome, os que perderam a cabeça e os que simplesmente desapareceram. Garotos como Shidane Boqor. Nosso menino de fogo! Nosso gatuno de produtos enlatados! Nossa criança morta!<sup>193</sup> (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

---

<sup>192</sup> “*I am telling you this story so that I can turn my father’s blood and bones, and whatever magic his mother sewed under his skin, into history. To make him a hero, not the fighting or romantic kind but the real deal, the starved child that survives every sling and arrow that shameless fortune throws at them, and who can now sit back and tell stories of all the ones that didn’t make it. I tell you this story because no-one else will*” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

<sup>193</sup> “*Let us call down the spirits of the nine thousand boys who foolishly battled on the mountains of Eritrea for Mussolini, who looked like my father, lived like him but had their lives cut off with blunt axes, the ones who starved to death, the ones who lost their minds, and the ones who simply vanished. Boys like Shidane Boqor. Our fiery boy! Our pilferer of canned goods! Our dead child!*” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

A partir de uma releitura de símbolos que foram apropriados pela biblioteca colonial como o mar e da desconstrução por meio de comparações de figuras mitológicas da cultura ocidental como a deusa Vênus, Mohamed constrói uma personagem que está para além da imaginação circunscrita pelo discurso ocidental. Nesse sentido, o trecho destacado a seguir sugere que esses arquétipos e/ou estereótipos canônicos não dariam conta de expressar a trajetória do protagonista, nem de descrever sua a faceta grandiosa e heroica – no sentido de bravura / resistência / luta pela sobrevivência – da personagem:

A mãe de todos os marinheiros deveria ser o mar, mas Ambaro era mais poderosa, mais tempestuosa, mais vivificante que qualquer poça de água. Ela deu vida ao meu pai repetidas vezes, protegendo-o como Vênus fez Aeneas. Ela pegou sua pequena vida insignificante e a moldou em algo épico<sup>194</sup> (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

É importante notar também a intenção de representatividade, a qual é explicitamente manifestada quando Mohamed disserta sobre o que ela entende ser um “*vagabond / vagabundo*”:

Eu queria ser um maltrapilho, sem nunca saber que meu pai era o maior maltrapilho, vagabundo, soldado-búfalo de todos eles. E ao redor de nós, os outros vagabundos ainda surgem em grandes quantidades. Embaixo de caminhões, escondidos em barcos, caindo do céu de jatos jumbo. Até as velhas avós arrumam as malas e começam o *tahrib* [fuga]. Aqueles homens de sorte como meu pai que puseram suas pegadas na areia, cinquenta, sessenta, cem anos atrás, são os profetas que guiaram os israelitas para fora do deserto. O que quer que o Faraó diga, eles não serão amarrados, eles não serão escravizados, eles farão do mundo inteiro a sua terra prometida<sup>195</sup> (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

Nesse sentido, o capítulo de abertura da narrativa sugere ao leitor que ao contar a história de seu pai, Mohamed também tem a intenção de narrar os fragmentos que constituem as histórias de todos os somalis nômades que, ao desbravar e se deslocar bravamente pelo globo em condições extremamente precárias, fazem do mundo sua terra prometida.

Além do capítulo introdutório deliberadamente omitido, foi observado também que a edição publicada pela *Picador* sofreu modificações textuais como omissões e simplificações

<sup>194</sup> “*The mother of all sailors is meant to be the sea, but Ambaro was more powerful, more tempestuous, more life-giving than any puddle of water. She gave life to my father over and over again, guarding him as Venus did Aeneas. She took his paltry little life and moulded it into something epic*” (MOHAMED 2010b, Edição Kindle).

<sup>195</sup> “*I wanted to be a ragamuffin, never knowing that my father was the biggest ragamuffin, vagabond, buffalo soldier of them all. And all around us the other vagabonds still pour in. Underneath lorries, stowed away in boats, falling out of the sky from jumbo jets. Even old grandmothers pack up their bags and start the tahrib. Those fortune men like my father who set their footprints in the sand, fifty, sixty, a hundred years ago, are the prophets who led the Israelites out of the wilderness. Whatever Pharaoh says, they will not be tied down, they will not be made slaves, they will make the whole world their promised land*” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

em algumas passagens específicas que descreviam a crueldade do colonizador no Chifre da África. Provavelmente, um estudo comparativo das duas publicações da obra pode revelar ocorrências significativas desta natureza. No entanto, essa abordagem metodológica foge do escopo da presente pesquisa, visto que a proposta original é analisar as estratégias narrativas da construção da(s) memória(s) colonial da África Oriental, tanto na forma quanto em conteúdo na edição publicada pela *Picador*. Não obstante, tendo em vista o entendimento de que tais omissões textuais corroboram com compreensão sobre as várias formas de apagamento das representações da vivência do Outro na contemporaneidade, esta pesquisadora disponibiliza algumas diferenças textuais observadas entre as obras publicadas pelas duas editoras no Apêndice A localizado ao final da presente tese que podem servir como ponto de partida para estudos futuros.

Sobre a voz narrativa responsável por traduzir os entrecruzamentos da vida do personagem principal Jama, observa-se que embora o primeiro capítulo omitido da edição da *Picador* tenha sido escrito em primeira pessoa, o foco narrativo em *Black Mamba Boy* é integralmente em terceira pessoa. Isso significa que não há um envolvimento explícito do narrador na narrativa, ele não é uma personagem, mas apenas a voz responsável por narrar os fragmentos. Entretanto, enquanto narrador onisciente, sua voz também se manifesta de forma complexa. Embora tenha acesso livre tanto à consciência do colonizador quanto à do colonizado, a convenção de privilégio da onisciência do narrador é violada em momentos específicos, quando seu conhecimento se manifesta limitado pela consciência das personagens, o que resulta na encenação de uma limitação humana. Nesse sentido, a complexidade da voz do narrador que intencionalmente transita entre a onisciência de uma voz em terceira pessoa e a limitação ‘humana’ das personagens se manifesta como uma importante estratégia narrativa.

Na obra em questão, o narrador claramente demonstra ter conhecimento profundo não só das personagens, mas também da geografia local, dos acontecimentos e figuras históricas que servem de pano de fundo para narrativa. No entanto, quando, por exemplo, Jama vê um trem pela primeira vez, o narrador descreve a cena da seguinte forma: “Na plataforma, Jama encontrou a beleza de ferro que o levaria ao pai; ela tinha um nariz arrebitado e grandes olhos redondos, e brilhava radiantemente verde através das nuvens de vapor<sup>196</sup>” (MOHAMED, 2010a, p. 114). Além de denunciar práticas coloniais que consistiam na imposição de uma infraestrutura que facilitasse a interiorização e conseqüente dominação colonial através de

---

<sup>196</sup> “On the platform, Jama found the iron beauty that would take him to his father; she had a snub nose and big round eyes, and shone radiantly green through the cloudlike steam” (MOHAMED, 2010a, p. 114).

uma linguagem poética, a descrição do trem na referida passagem remete também à consciência jovem da personagem que busca ressignificar o contexto que se desdobrava a sua frente por meio de sua cultura e conhecimento de mundo. Através uma linguagem constituída de comparações e catacrese, marca-se um processo de descobertas da jornada de Jama pela África Oriental.

Uma questão importante a ser observada diz respeito à representação das noções de tempo e espaço da narrativa. O enredo principal se desenvolve ao longo de doze anos – seguindo uma ordem cronológica informada no título da cada capítulo que se inicia em 1935 e vai até 1947 – e se passam em vários países e cidades. O período encenado é marcado não só por intensos deslocamentos, como também por entrecruzamentos de outras narrativas que remontam à partilha da África e se deslocam fluidamente até os dias atuais, quando se pensa na situação das identidades africanas migrantes na diáspora. Nesse sentido, a representação do território africano na escrita criativa de Mohamed se distancia de uma noção ocidental de território que enclausura e congela o espaço-tempo geográfico por meio da imposição de uma temporalidade e fronteiras fixas; e vai ao encontro da natureza fluida, dinâmica e móvel do continente africano e do próprio *self* africano (MBEMBE, 2001a). Conforme sugere Russel West-Pavlov, “historicamente, a formação de estruturas políticas e sociais na África tem surgido de movimentos migratórios, e não de populações sedentárias, resultando em um ímpeto marcadamente intersticial à inovação geopolítica<sup>197</sup>” (WEST-PAVLOV, 2018, p. ix).

O primeiro capítulo da publicação da editora *Picador* intitulado *Aden, Yemen, October 1935* começa narrando a vida de Jama na diáspora quando vivia com sua mãe Ambaro em Aden – um protetorado britânico localizado no sul da Arábia. O capítulo revela as disjunturas e rupturas características de uma vida em permanente trânsito, além de retratar os efeitos da modernidade na vida de muitos nômades somalis na época. Em seu livro autobiográfico *Infidel*, a somali Ayaan Hirsi Ali observa o mesmo efeito na vida de sua mãe que, assim como Jama, também pertencia a uma comunidade nômade na Somália até meados do século passado.

As antigas tradições dos nômades estavam mudando à medida que a vida moderna as atraía para as aldeias e cidades. E assim, quando ela tinha cerca de quinze anos, minha mãe saiu do deserto. Deixou os pais, a irmã mais velha e até a irmã gêmea para trás, e começou a andar. Então ela pegou um caminhão e foi para a cidade

---

<sup>197</sup> “Historically, the formation of political and social structures in Africa has arisen out of migratory movements rather than sedentary populations, resulting in a markedly interstitial impetus to geopolitical innovation” (WEST-PAVLOV, 2018, p. ix).

portuária de Berbera, e ela pegou um navio através do Mar Vermelho para a Arábia<sup>198</sup> (ALI, 2013, p. 10).

Assim, da mesma forma que a somali-italiana Igiaba Scego (2018) afirma que o Mar Mediterrâneo hoje se tornou um cemitério se referindo à crise migratória contemporânea, tanto Mohamed através da ficção, quanto Ali em sua escrita autobiográfica sugerem que o mar é um velho conhecido de uma população somali que resiste e busca por melhores condições para sobreviver. Nesse sentido, trata-se de um trânsito forçado através das fluidas e borradas fronteiras geográficas e emocionais que se destaca por sua natureza compulsória, pois conforme sugere a poeta somali-inglesa Warsan Shire em *Home*: "[...] você só sai de casa / quando a casa não deixa você ficar / [...] eu quero ir pra casa, mas a casa é a boca de um tubarão<sup>199</sup>" (SHIRE, 2017). Em consonância com o sentimento de deslocamento da poeta somali, Jama também sentia falta de sua terra natal, Hargesia, assim como da vida que levava junto a seu pai, com o qual ele aparentemente não tinha mais contato já há um bom tempo.

Outra questão importante a ser observada é que embora a narrativa se apresente, à primeira vista, na forma de um romance canônico, inclusive com capítulos organizados cronologicamente, o enredo se constitui de forma bastante heterogênea. Tina Steiner afirma que “o romance pode ser lido como uma aventura de viagens de Jama por toda África Oriental em busca de seu pai e como um relato histórico do impacto da guerra na região<sup>200</sup>” (STEINER, 2016, p. 176). Ademais, a obra pode também ser lida como um relato ficcionalizado das disputas colonialistas e da vivência pregressa de muitos indivíduos antes de se tornarem refugiados. Conforme sugere Steiner, “*Black Mamba Boy* entrelaça o conto de aventura com a narrativa histórica para contar uma fascinante história de migração, perda e sobrevivência<sup>201</sup>” (STEINER, 2016, p. 176).

A guerra a qual se refere Steiner na citação anterior é a Segunda Guerra Mundial, durante a qual africanos da África Oriental foram convocados para lutar ao lado das tropas

---

<sup>198</sup> “*The old traditions of the nomads were shifting as modern life lured them to villages and cities. And so, when she was about fifteen years old, my mother walked out of the desert. She left her parents and her older sister and even her twin sister behind her, and began walking. Then she got on a truck and went to the port city of Berbera, and she took a ship across the Red Sea to Arabia*” (ALI, 2013, p. 10).

<sup>199</sup> “[...] *you only leave home / when home won't let you stay / [...] I want to go home, but home is the mouth of a shark*” (SHIRE, 2017).

<sup>200</sup> “*The novel can be read as an adventure of Jama's travels across eastern Africa on a quest to find his father and as a historical account of the impact of the war on the region*” (STEINER, 2016, p. 176).

<sup>201</sup> “*Black Mamba Boy interweaves the adventure tale with the historical narrative to tell a fascinating story of migration, loss and survival*” (STEINER, 2016, p. 176).

italianas “[...] nas montanhas de Eritrea por Mussolini” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle). Os explícitos entrelaçamentos históricos mostram que, conforme sugere Mbembe, “não é simplesmente que uma parte da história africana se encontra em outro lugar, fora da África. É também que uma história do resto do mundo, da qual somos inevitavelmente atores e guardiões, está presente no continente<sup>202</sup>” (MBEMBE, 2007, p. 28). Nesse sentido, ao contrário do que sugere a biblioteca colonial, não há como falar em história do mundo sem expor sua imbricada relação com o continente africano.

Considerando que o romance teria, pelo menos, dois focos narrativos centrais – a busca de Jama pelo pai e como questões histórias impactaram na região – Steiner afirma que

[...] o primeiro – o que poderíamos chamar de conto de aventura – põe em primeiro plano o espaço e o movimento do protagonista através do espaço enquanto o último oferece comentários importantes sobre o modo como o passado histórico particular desta história escreve o presente colonial, isto é, se concentra mais no tempo e seu impacto nos personagens<sup>203</sup> (STEINER, 2016, p. 176).

Nesse sentido, espaço e tempo se relacionam de forma dinâmica com o protagonista com o mesmo grau de relevância. A igual importância de ambos é marcada principalmente na estrutura da própria obra que desde o início se divide em capítulos cujos títulos sempre informam onde e quando os eventos aconteceram. Assim, o primeiro capítulo “*Aden, Yemen, October 1935*” (MOHAMED, 2010a, p. 3, grifo da autora) é precedido pelo segundo “*Hargeisa, Somaliland, March 1936*” (MOHAMED, 2010a, p. 47, grifo da autora) e assim por diante. Além disso, a idade de Jama é informada desde o início o que contribui para que o leitor acompanhe de perto o passar dos anos na vida do protagonista.

Por se tratar de um recorte temporal que se inicia na juventude de Jama, aos onze anos de idade (MOHAMED, 2010a, p. 131) e vai até a fase adulta, e por ser um período na vida do personagem de muitos desafios e aprendizagem, a obra ressoa o “romance de formação”, *Bildungsroman*, sobre o qual Ogaga Okuyade afirma que

*Bildungsroman* é o rótulo literário aplicado a romances que articulam sua preocupação cardinal com o desenvolvimento ou educação do protagonista. É

<sup>202</sup> “*It is not simply that a part of African history lies somewhere else, outside Africa. It is also that a history of the rest of the world, of which we are inevitably the actors and guardians, is present on the continent*” (MBEMBE, 2007, p. 28).

<sup>203</sup> “[...] *the former – what we could call the adventure tale – foregrounds space and the protagonist’s movement through space while the latter offers important commentary on the way in which this story’s particular historical past writes the colonial present, that is, it focuses more on time and its impact on the characters*” (STEINER, 2016, p. 176).

etimologicamente de origem alemã: *Bildung* significa formação e "*roman*" significa romance. [...] O foco do *Bildungsroman* é levar o leitor a um maior enriquecimento pessoal à medida que o protagonista viaja desde a infância até a maturidade psicológica ou emocional<sup>204</sup> (OKUYADE, 2011, p. 143).

A trajetória de Jama é marcada por uma mobilidade incessante e seu amadurecimento decorre das experiências que vivencia a partir dos mais variados entrecruzamentos e deslocamentos. Ao longo do período encenado, Jama teria sido desde criança-soldado, músico a comerciante e marinheiro. Embora, a justificativa para seus deslocamentos não tenha, a princípio, ocorrido por uma questão de sobrevivência, as motivações iniciais que incitaram os deslocamentos de seus pais certamente o foram. De fato, já no primeiro capítulo da obra observa-se o retrato de uma família deslocada e desestruturada pelas circunstâncias adversas marcadas pela falta de recursos locais para enfrentar catástrofes naturais como a seca.

Com a partida de Guure para buscar trabalho em outras cidades, e até mesmo em outros países como o Sudão, Ambaro se viu sem recursos para sustentar a ela e a seu filho e teve a necessidade de se reinventar para sobreviver. Cansada de esperar pelo retorno do pai de Jama, Ambaro decide então migrar para Áden, um protetorado britânico localizado no sul da Arábia, em busca de trabalho nas fábricas instaladas na região. Em Áden, ela passou a trabalhar em um armazém chamado *Al-Madina Coffee*, local onde tratavam e selecionavam café para exportação.

Assim como muitos protagonistas de romance de formação partem do interior para um grande centro urbano, a jornada de Jama teve como ponto de partida sua cidade natal, deslocando-se inicialmente para Áden, uma grande cidade de localização portuária. Ao ficar órfão de sua mãe quando vivia na referida cidade, Jama é enviado a Hargeisa, em Somalilândia, para ficar sob os cuidados de uma tia-avó chamada Jinnow. É importante notar que os laços de família e de clãs são fundamentais não só para sobrevivência de Jama, mas também do povo somali encenado na obra. Mesmo distantes ou desconhecidos, grupos que compartilham da mesma ancestralidade se ajudavam mutuamente para sobreviver ao longo da narrativa, o que caracteriza uma noção de coletividade e solidariedade entre a população somali. Tal noção vai diretamente de encontro às práticas predatórias da colonização (MEMMI, 2007; THIONG'O, 2009).

---

<sup>204</sup> "*Bildungsroman* is the literary label affixed to novels that articulate their cardinal concern on the development or education of the protagonist. It is etymologically German in origin: "*Bildung*" means formation, and "*roman*" means novel. [...] The focus of the *Bildungsroman* is to lead the reader to greater personal enrichment as the protagonist voyages from childhood to psychological or emotional maturity" (OKUYADE, 2011, p. 143).



Enquanto esteve sob os cuidados de sua tia-avó, Jama ouve diversas histórias sobre sua família, o que fortalece a já existente curiosidade e fomenta o desejo de um dia reencontrar seu pai. Após um desentendimento no vilarejo onde vivia com sua tia-avó, o jovem somali decide dar início a sua jornada de aventura ao partir sozinho ao encontro seu pai em Gederaf, no Sudão. Ao atravessar o deserto somali a pé, Jama sentiu fome e sede, além de testemunhar rituais e sentir a presença de *jinnns*, até finalmente conseguir uma carona em uma estrada a qual o narrador faz questão de informar que teria sido construída pelos britânicos para facilitar a circulação por “suas posses” (MOHAMED, 2010a, p. 77). Assim, por meio do narrador e dos deslocamentos fluidos de Jama, o leitor transita pela desértica, mística e ao mesmo tempo colonizada e “*dismembered*” (THIONG’O, 2009) paisagem somali.

Além dos ingleses, a narrativa sugere que outras nações europeias também ocupavam ostensivamente o Chifre da África, anunciando o caos e deixando a população local desorientada:

Sua terra [de Jama] havia sido dividida entre a França, a Itália, a Grã-Bretanha e a Abissínia. Os somalis se reuniam perto de poços para descobrir o que estava acontecendo com seu mundo, eles aprendiam sobre o Islã, só que agora a mensagem não era salvação, mas calamidade. A próxima tragédia era insinuada pelos ventos ardentes e manchados de mostarda que sopravam da Abissínia, o silêncio da grande Liga das Nações suscitava rumores sobre nômades no deserto<sup>205</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 77).

Um das estratégias narrativas utilizadas para revelar os diferentes tipos de colonização que marcaram o Chifre da África era como as construções se revelavam por meio do olhar descritivo de Jama na medida em que transita pelas porosas fronteiras africanas. As construções dos franceses em Djibouti, por exemplo, se apresentam como mais permanentes que a dos ingleses em Hargeisa: “Esse lar idealizado a partir das fantasias de seus conquistadores, um lar longe do lar, apesar do clima anti-europeu; uma cidade francesa provincial [...]”<sup>206</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 81). Tal configuração sugere que os franceses concebiam Djibouti como uma extensão da nação francesa, ao contrário dos ingleses que tendiam a não realizar investimentos no Chifre da África, concentrando-se, assim, na construção de estradas para facilitar o acesso às posses e nas práticas de exploração.

---

<sup>205</sup> *His [Jama] land had been carved up among France, Italy, Britain, and Abyssinia. Somalis gathered beside wells to discover what was happening to their world, they learned about Islam, only now the message wasn't salvation but calamity. The coming tragedy was hinted at by the burning, mustard-scented winds blowing in from Abyssinia, the silence of the great League of Nations gossiped about by nomads in the desert* (MOHAMED, 2010a, p. 77).

<sup>206</sup> “*This home conjured up from the fantasies of its conquerors, a home away from home despite the anti-European climate; a provincial French [...]*” (MOHAMED, 2010a, p. 81).

O olhar do protagonista contribuía para relatar não só a presença dos colonizadores, mas também para descrever uma diversidade móvel marcada por identidades migrantes que era constitutiva do Chifre da África, principalmente nas cidades portuárias. Nesse sentido, assim como Áden, a cidade de Djibouti era voltada para o mar, cosmopolita, barulhenta e populosa, com uma grande circulação de estrangeiros, entre eles, indianos, somalis, colonizadores franceses, iemenitas, entre outros.

Enquanto o Chifre da África era partilhado pelos colonizadores europeus, Jama testemunhava conversas que o atualizavam dos últimos acontecimentos e dos perigos das zonas de conflito. Embora o jovem não compreendesse claramente as disputas que ocorriam em sua terra natal, ele percebia a ostensiva presença dos colonizadores estrangeiros e a calamidade iminente. Ainda em 1936, através de uma carona, Jama chega a Djibouti sem saber que se tratava de um outro país. Do caminhão que o transportava, Jama pôde observar franceses comandando trabalhadores locais com um chicote ao alcance das mãos e fica impressionado com seus “*shorts* curtos” os quais avalia como inapropriados e, por isso, acaba julgando-os afeminados e pecadores com base nos preceitos islâmicos (MOHAMED, 2010a, p. 80).

Ao longo do percurso percorrido em direção ao encontro de seu pai, Jama aprendia também com um dos seus anfitriões sobre os reais perigos aos quais estava submetido ao percorrer esse caminho:

“Neste livro há fotos da nossa terra desenhadas por *Ferengis* [estrangeiros]”. [...] “O Sudão está aqui”. [...] “Estamos aqui” [...] “Todo lugar entre [Sudão e nós] é controlado por italianos.” [...] Tudo isso é um matadouro. Os italianos são demônios, eles podem aprisionar você ou colocá-lo em seu exército. Eu leio nos jornais todos os dias que dez ou cinquenta eritreus foram executados. Não há cidade ou aldeia sem um equipamento de força. Eles matam adivinhos por prever sua derrota e os trovadores por zombar deles” (MOHAMED, 2010a, p. 90-91).

[...] “Quando você for a Eritreia, você verá ainda mais claramente, há *ferengis* que pensam que você não sente dor como eles, [não] tem sonhos como eles, [não] ama a vida tanto quanto eles. É um mundo ruim em que vivemos, você é como uma pulga que anda nas costas de um cachorro, eventualmente você terminará entre seus dentes. Tenha cuidado.”

“Acima de tudo Jama, fique longe dos fascistas.”

[Jama] “Fascistas? O que são fascistas?”

Eles são perturbados *Ferengis* que fazem o trabalho do diabo. Em Eritreia, eles tentaram nos limpar, na Somália eles trabalham com pessoas até a morte em suas fazendas, em Abissínia eles jogam veneno de seus aviões em crianças como você.<sup>207</sup>” (MOHAMED, 2010a, p. 96).

<sup>207</sup> “*In this book are pictures of our land drawn by Ferengis.*” [...] “*Sudan is here*”. [...] “*We are here*” [...] “*Everywhere in between is controlled by Italians.*” [...] *All this is an abattoir. The Italians are devils, they might imprison you or put you into their army. I read in the papers every day that ten or fifty Eritreans have been executed. There isn't a town or village without a set of gallows. They kill fortune tellers for predicting their defeat and the troubadours for mocking them.*” (MOHAMED, 2010a, p. 90-91). /[...]“*When you go to*

A despeito dos conselhos que recebia, ou do que observava, Jama estava determinado a encontrar seu pai. Entretanto, uma súbita mudança em sua trajetória resulta também na mudança de foco na narrativa. Após passar por *Assab*, *Massawa* e *Asmara*, Jama finalmente chega a *Omhajer*, em *Eritrea*. Em *Omhajer*, Jama conheceu alguns *askaris* [soldados] somalis que o ajudaram a localizar seu pai no Sudão e enviar uma mensagem informando a sua localização e que gostaria de encontrá-lo. No entanto, seu pai acaba sendo morto quando se dirigia ao seu encontro. Esse acontecimento imprevisível fez com que se iniciasse uma outra fase de sua vida. Desnortado, ele permanece no acampamento militar onde decide se ocupar com o que estava disponível no momento e começa a trabalhar em um tipo de quitanda onde militares frequentavam diariamente. Em seguida, Jama passa a trabalhar para um oficial italiano que fazia parte das tropas que colonizavam a região de *Omhajer*. Cansado das humilhações diárias, ele abandona o posto na primeira oportunidade e dá início a novos trânsitos e experiências em busca de seu sustento até começar a cultivar um novo sonho: trabalhar em um navio inglês.

A partir do falecimento de Guure, os acontecimentos históricos que se entrelaçam na narrativa desde o primeiro capítulo passam a ocupar um plano de destaque. Steiner afirma que “talvez não seja surpreendente que essa mudança de ênfase do gênero de aventura para a narrativa histórica ocorra quando Jama toma conhecimento que o pai dele faleceu – neste momento sua busca termina e ele apreende completamente a precariedade de sua situação<sup>208</sup>,” (STEINER, 2016, p. 176). Nesse sentido, ao se perceber solitário diante de um mundo contaminado por uma dinâmica estrangeira, pautada nas forças desestabilizadoras e opressoras do colonialismo presente na África Oriental, a personagem passa a se deslocar agora para fugir da precariedade a qual se encontrava, em busca pela sobrevivência.

A combinação de diversos gêneros como *Bildungsroman*, o gênero de aventura e a narrativa histórica em *Black Mamba Boy*, revelam a apropriação e adaptação da estrutura de romances europeus com a finalidade não só rasurar estruturas canônicas, mas também de

---

*Eritrea, you will see even more clearly, there are Ferengis who think that you don't feel pain like them, have dreams like them, love life as much as them. It's a bad world we live in, you're like a flea riding a dog's back, eventually you will end between its teeth. Be careful.”/“Above all Jama, stay away from the Fascists.”/ [Jama] “Fascists? What are Fascists?”/ They are disturbed Ferengis who do the work of the devil. In Eritrea they have tried to wipe us out, in Somalia they work people to death on their farms, in Abyssinia they drop poison from their planes onto children like you.” (MOHAMED, 2010a, p. 96).*

<sup>208</sup> “It is perhaps not surprising that this shift of emphasis from the adventure genre to the historical narrative occurs when Jama hears that his father passed away – at this moment his quest is over and he fully apprehends the precarity of his situation” (STEINER, 2016, p. 177).

traduzir transculturalmente deslocamentos e vivências de Jama e as questões locais suscitadas pelo colonialismo do século XX na África Oriental. Além disso, da mesma forma que a juventude é escolhida como signo material da modernidade em romances de formação – *Bildungsroman* – de natureza eurocentrada devido à “[...] sua habilidade de *acentuar* o dinamismo e a instabilidade da modernidade<sup>209</sup>” (MORETTI, 2000, p. 5), a juventude de Jama representada em *Black Mamba Boy* parece também simbolizar a imprevisibilidade, resiliência e instabilidade constitutiva de uma África Oriental fragmentada e atravessada pelas arbitrariedades do período colonial que serve de contexto para a obra. De fato, constantemente Jama, apoiando-se na força e energia que é própria da sua mocidade, buscava formas criativas e improvisadas para sobreviver às circunstâncias inesperadas.

A tensão gerada pela ruptura, sobreposição e ressignificação de gêneros historicamente canônicos ocorre também como resultado da forma que a língua do colonizador serve de suporte para traduzir transculturalmente a diversidade africana na narrativa. Francisco Noa afirma que “no caso particular das literaturas africanas, a maior parte delas veiculadas através de uma língua natural que resultou de um processo de imposição histórica, a questão adquire contornos de uma complexidade cujo o entendimento está longe de ser esgotado” (NOA, 2015, p. 18). De fato, no caso da obra em tela, embora prevaleça a língua inglesa na narrativa denunciando não só a colonização inglesa na Somália, mas também os efeitos da diáspora africana – lembrando que a autora atualmente reside em Londres – essa complexidade do universo africano ficcionalizado surge principalmente com a presença de várias outras línguas interagindo e atuando simultaneamente com a língua do colonizador em *Black Mamba Boy*. Sobre a representação da diversidade linguística em obras literárias, Noa afirma que seria um recurso utilizado “[...] por autores que acabam por fazer da escrita um espetáculo em que a língua aparece ela própria como protagonista. E o hibridismo linguístico que as obras destes autores veiculam é clara ou intencionalmente projeção do hibridismo cultural que caracteriza o seu espaço existencial” (NOA, 2015, p. 15).

O cenário de diversidade linguística e populacional com o qual convive o africano se manifesta em *Black Mamba Boy*, principalmente quando Jama passa por mercados locais e pelas regiões portuárias como a cidade de Áden. Expressões como *Ya salam!*, *Shalom!*, *Bismillah!*, *Soobah*, etc, são comuns entre as personagens, marcando a diferença local e as frequentes relações transculturais motivadas principalmente pelas transações comerciais. Segundo os historiadores Silvio de Almeida Carvalho Filho e Washington Santos

---

<sup>209</sup> “[...] its ability to accentuate modernity’s dynamism and instability” (MORETTI, 2000, p. 5).

Nascimento, “ao longo dos séculos, as culturas africanas sempre se apropriaram de traços culturais entre si e de outras fora do continente” (CARVALHO FILHO; NASCIMENTO, 2018, p. 26). Dessa forma, a obra é permeada de expressões em hebraico, árabe e somali que são carregadas de cultura e história locais e marcam os múltiplos trânsitos e o hibridismo cultural como característico do contexto que serve de pano de fundo na narrativa. Assim, é importante destacar que uma estratégia narrativa frequentemente presente na escrita de Mohamed é a presença de falas ditas nas línguas faladas na África sem a tradução ou explicação delas, restando ao leitor interpretá-las através do contexto da encenação.

No caso da língua italiana, ela aparece principalmente através dos nomes dos personagens. Há uma ocasião em que Jama está trabalhando à serviço dos italianos e enquanto exercia essa função recebeu o nome de Alfredo. Essa “renomeação” sugere a prática que muitos colonizadores tinham de ‘objetificar’ e se apropriar dos corpos dos povos colonizados e, conforme sugere Thiong’o (2009), renomear seu entorno segundo sua própria língua apagando a história e memória local, individual e coletiva. A arrogância do colonizador não se limitava a renomear pessoas. Ao chegar no porto em Eritreia, Jama se depara com uma imagem e costumes, os quais lhe eram completamente estranhos:

A atenção de Jama foi capturada por uma placa gigantesca [fixada] em dois postes. Uma cabeça de capacete com nariz ameaçadoramente grande e mandíbula de lanterna pesada em um rosto branco era tudo que Jama conseguia distinguir na crescente escuridão; uma escrita européia emoldurava a imagem. Jama notou outros homens levantando o braço direito para a foto, então ele fez o mesmo, imaginando por que alguém se daria ao trabalho de pintar um *Ferengi* tão feio<sup>210</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 101).

Jama era testemunha não só dos mecanismos da colonização e da diversidade étnica e linguística local, mas também de uma ecologia de saberes somalis, entre eles um conhecimento místico/cósmico que resistia entre a população da África Oriental, principalmente através da oralidade, em meio ao caos imposto pela colonização. O universo cósmico, que se apresenta como um traço constitutivo da memória cultural somali, é representado, principalmente, nas cenas que giram em torno das crenças no mundo invisível que são encenadas em uma relação de coexistência e contiguidade com o plano ‘real/material’ da qual as personagens fazem parte.

---

<sup>210</sup> “*Jama’s attention was caught by a gigantic board on two poles. A helmeted head with menacingly large nose and heavy lantern jaw in a white face were all Jama could make out in the growing darkness; European writing encircled the image. Jama noticed other men raising their right arm to the picture so he did the same, wondering why anyone would go to the effort of painting such an ugly Ferengi*” (MOHAMED, 2010a, p. 101).

Assim como a mãe de Jama acreditava que, mesmo após a morte, os antepassados se faziam presentes protegendo os entes queridos, Jinnow, uma matriarca de seu clã identificada na narrativa como sua tia-avó, teria dito a Jama "[...] às vezes os mortos são mais vivos que os vivos; ninguém realmente morre, não enquanto houver pessoas que se lembrem deles e os apreciem<sup>211</sup>" (MOHAMED, 2010a, p. 56). Nesse sentido, uma ancestralidade que se presentifica (EVARISTO, 2005) a todo momento habita a mente e os espaços por onde transita as personagens, inclusive Jama que é orientado em diversos momentos de sua jornada pelo espírito de seu pai e sua mãe. Tanure Ojaide afirma que “a cosmovisão mística que informa a moderna literatura africana é altamente visível na maneira como os deuses e os sacerdotes afetam o curso das coisas na sociedade<sup>212</sup>” (OJAIDE, 1992, p. 48). No caso em tela, é o espírito de seu pai que altera o curso de Jama ao profetizar sobre seus descendentes e deslocamentos transcontinentais futuros, incentivando-o a seguir em frente em sua jornada.

Assim como Noa afirma que “[...] a interpretação literária vai implicar sempre uma viagem, real ou simbólica, pelos contextos de onde emergem as obras dos autores africanos” (NOA, 2015, p. 22) a obra em questão também retrata a complexidade do contexto encenado. Nesse sentido, há não só a representação de figuras míticas, mas também históricas ao longo da obra, sendo algumas delas mundialmente conhecidas como o ditador fascista Benito Mussolini e o rei da Itália Victor Emanuel, o qual aparece na narrativa como a autoridade europeia responsável por regulamentar por lei a apropriação dos meios de produção e das terras somalis (MOHAMED, 2010a, p. 147). Os efeitos de medidas como a do rei da Itália, as quais Jibreel classificaria como “leis estúpidas de homem branco” (MOHAMED, 2010a, p. 123), são frequentemente traduzidos pelo olhar de Jama ao longo de seus múltiplos deslocamentos.

Ao chegar em Asmara, por exemplo, Jama percebe que “[...] todas as lojas eram dirigidas por europeus, a cidade parecia pertencer aos homens gordos com bigodes virados sentados do lado de fora das lojas. [...] Os únicos africanos que ele podia ver eram os limpadores de rua<sup>213</sup>” (MOHAMED, 2010a, p. 109). Nesse sentido, seu olhar descritivo ressalta o sobrepeso dos europeus – “*fat-bellied men*” – o qual denota a ganância dos

---

<sup>211</sup> “[...] sometimes the dead are more alive than the living; no one really dies, not while there are people who remember and cherish them” (MOHAMED, 2010a, p. 56).

<sup>212</sup> “The mystical worldview that informs modern African literature is highly visible in the way gods and priests affect the course of things in society” (OJAIDE, 1992, p. 48).

<sup>213</sup> “[...] all the shops were run by Europeans, the town seemed to belong to the fat-bellied men with upturned mustaches sitting outside the shops. [...] The only Africans he could see were the street cleaners” (MOHAMED, 2010a, p. 109).

colonizadores – uma ganância a qual resulta no que Jean-François Bayart (1993) intitulou como ‘política da barriga / *politics of the belly*’. Seu olhar também revela relações desiguais de poder caracterizadas pela concentração de renda nas mãos dos europeus, enquanto que a população nativa é relegada a posições subalternas para sobreviver. Asmara seria só mais uma cidade entre tantas outras colonizadas no Chifre da África. Cabe observar que tais medidas de natureza fascista contribuíram para que os europeus assegurassem através de instrumentos legais a propriedade privada e o enriquecimento de suas gerações futuras, enquanto o negro africano ficaria relegado a um permanente estado de precariedade na narrativa.

Seguindo a lógica de um mundo “globalizado”, as decisões de Benito Mussolini a quilômetros de distância também tiveram efeitos catastróficos na África Oriental ficcionalizada de Mohamed (2010a), interferindo inclusive drasticamente com a rotina da população local:

Longe para além das montanhas, as más decisões de outra pessoa estavam prestes a jogar sua vida [a vida de Jama] em um forte turbilhão. Para multidões de milhões, por rádio e por aparições especiais, Benito Mussolini – com as mãos apertando o cinto e o queixo no ar – declarou guerra tribal à Grã-Bretanha e à França com proclamações de "*Vincere! Vincere! Vincere!*"

"Devo plantar mais tomates? Os *Ferengis* estarão comprando daqui ou de Adi Remoz? ", perguntou uma mulher. [...] alguns se perguntam se esta guerra seria tão desastrosa quanto a invasão de seu país, enquanto outros se perguntavam se seria mais lucrativo tornar-se *askaris* agora ou mais tarde <sup>214</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 156-157).

Apoiando-se no recurso da “justaposição” – o qual Russel Pavlov considera não só um marcador da heterogeneidade, mas também um *index* do estado de espírito do momento (WEST-PAVLOV, 2018, p. 119) – como forma de encenar a complexidade do contexto em tela, a obra resgata não só figuras históricas mundialmente conhecidas, mas também as personalidades locais que protagonizaram conflitos regionais como Mad Mullah, o imperador negro da Etiópia Haile Selassie (1892–1975), o grupo de resistência etíope Arbegnoch, as guerrilhas locais, entre outros.

De fato, as personagens da vida real frequentemente aparecem entrelaçadas com as histórias das personagens ficcionais como é o caso, por exemplo da figura histórica

<sup>214</sup> “*Far away beyond the mountains, someone else’s bad decisions were about to throw his life [a vida de Jama] into a deeper maelstrom. To crowds of millions, by radio and by special appearances, Benito Mussolini – hands clasping his belt and chin pushed into the air – declared tribal war on Britain and France with proclamations of “Vincere!Vincere! Vincere!”*”

“*Should I plant more tomatoes? Will the Ferengis be buying from here or Adi Remoz?*” one woman asked. [...] some wondered whether this war would be as ruinous as the invasion of their country, while others wondered if it would be more profitable to become *askaris* now or later (MOHAMED, 2010a, p. 156-157).

Mohammed Abdullah Hassan (1856–1920) a qual teria sido renomeada pelos ingleses como Mad Mullah: “O pai de Shidane foi morto por uma bomba britânica deixada para trás pela campanha deles contra Mad Mullah anos antes [...]”<sup>215</sup> (MOHAMED, 2010a, p.30). Histórias como as de Shidane mostram não só as consequências das incursões colonialistas para a população local, mas também uma narrativa de resistência que coexistia com as narrativas essencialistas e de domínio dos colonizadores. Nesse sentido, a despeito dos dispositivos de controle e opressão que permeiam as regiões colonizadas em *Black Mamba Boy*, a resistência aparece constantemente representada na narrativa atestando a insatisfação da população com o contexto vigente (MOHAMED, 2010a, p. 134).

Além da justaposição, recursos como alusão, paráfrase, ironia e a intertextualidade se fazem constantemente presentes na obra. A intertextualidade com as narrativas míticas da cultura somali se manifesta inclusive através dos nomes de algumas personagens, como ‘*Dheddheer*’ – que remete diretamente à personagem folclórica de uma lenda somali (HASSAN, 2007; SIBLEY, 2010) – e Jinnow. ‘Jinnow’, nome da respeitada matriarca tia-avó de Jama, “meio médica, meia sacerdotisa” (MOHAMED, 2010a, p. 62), remete à figura mítica do *jinn* que na narrativa se manifesta assombrando desertos e obsidiando pessoas. Jinnow se contrapõe à figura mítica ao representar as mulheres idosas das comunidades, repositório de sabedoria e as únicas capazes de remover e afastar tais espíritos dos corpos possuídos, através de rituais específicos inspirados por um conhecimento ancestral. Entretanto, o corpo não era a única morada do desses espíritos malignos. Na sua cultura somali nômade, o deserto era um lugar místico, era onde nasciam profetas, *jinnns* e metamorfos. Nesse sentido, o deserto era para os somalis nômades o que o mar fora um dia para os europeus: um lugar cheio de mistérios, onde milagres e coisas inexplicáveis poderiam acontecer.

A estratégia de usar de forma criativa os nomes das personagens parece resultar na revelação de uma série informações não só sobre a cultura somali, mas também sobre as próprias personagens. É o caso, por exemplo de Idea. Idea não era o nome real, mas um apelido que remete à personalidade crítica e inteligente do personagem. Ele vivia em Djibouti em uma residência atípica para os parâmetros patriarcais: enquanto sua esposa Amina trabalhava na limpeza de um escritório colonial e Idea realizava os serviços domésticos. No entanto, ele nem sempre fora responsável pela manutenção do lar. Além das habilidades domésticas, ele era um homem culto que falava várias línguas e teria exercido a carreira do

---

<sup>215</sup> “*Shidane’s father had been killed by a British bomb left behind from their campaign years earlier against the Mad Mullah [...]*” (MOHAMED, 2010a, p. 30).



magistério até se cansar da opressora, essencialista e estereotipada educação colonial "[...] cegando os jovens a qualquer beleza ou valor em si mesmos. Nos bancos duros, as crianças eram ensinadas tudo francês e nada sobre si mesmas; eram apenas tábulas escuras para serem escritas com giz branco<sup>216</sup>" (MOHAMED, 2010a, p. 84). A passagem em tela faz uma crítica direta à educação colonial enquanto parte de um sistema de apagamento da diversidade local.

Ao receber Jama em sua casa, Idea passa a instruí-lo sobre o mundo e transmite seus conhecimentos sobre a história antiga e contemporânea local. Idea mostra para Jama, entre outras coisas, a mesquita que foi construída pelo império Otomano, as muitas mulheres que se envolviam em práticas comerciais locais e a venda de jovens somalis pelos Árabes para seus irmãos estrangeiros. Além disso, Jama também é levado até o bairro onde viviam os colonizadores. Ao visitar a área onde se localizavam as residências de privilegiados e que era proibida àqueles que não pertenciam àquele mundo, Idea comenta sobre a hierarquizada, opressora e aniquiladora relação entre os franceses e os locais: "[...] os pobres vivem acima dos esgotos a céu aberto, enquanto os ricos se divertem nessas piscinas de hotéis europeus, pessoas idiotas, estúpidas e vazias. Os franceses nos têm em suas palmas, nos alimentando, nos curando, nos batendo, nos fodendo como quiserem<sup>217</sup>" (MOHAMED, 2010a, p. 88).

Por meio de lentes fanonianas, Idea revela a Jama um mundo capitalista cindido, compartimentado em dois, onde “a causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (FANON, [1961] 2013, p. 56). Ao analisar o mundo compartimentado encenado a partir de Fanon a raça se revela como um elemento fundamental que determinaria o lugar do indivíduo no mundo colonizado. Mbembe (2018b) entende essa forma racializada de “divisão e organização das multiplicidades” a partir do que ele denomina como “lógica do curral”, a qual ele explica como uma forma de afastar ameaças e garantir a segurança geral ao limitar os espaços de circulação e/ou ocupação do Outro (MBEMBE, 2018b, p. 74). É a partir dessa perspectiva que Mbembe compreende a raça como um “dispositivo de segurança” acionado pelo colonizador principalmente em espaços colonizados.

Nesse mundo compartimentado e “curralizado”, Jama compreendia que, enquanto somali negro, ele jamais seria bem-vindo em certos lugares. No ônibus, os assentos dos

---

<sup>216</sup> “[...] *blinding the young to any beauty or good in themselves. On hard benches the children were taught everything French and nothing about themselves; they were only dark slates to be written over with white chalk.*” (MOHAMED, 2010a, p. 84)

<sup>217</sup> “[...] *the poor live above open sewers while the rich frolic in those European hotel pools, gormless, mindless, empty people. The French have us in their palms, feeding us, curing us, beating us, fucking us as they please.*” (MOHAMED, 2010a, p. 88).

africanos negros e dos brancos eram separados. Ao ser perguntado por Shidane o que Jama achava dos italianos, Jama responde: “Nada demais. Eles odeiam somalis e eritreus ou qualquer povo negro<sup>218</sup>”. A esse comentário Abdi complementa “Então eles são como os britânicos?”<sup>219</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 160). Durante essa conversa, os colegas de infância comentam também que os italianos teriam inclusive a permissão para matar qualquer africano.

Embora aos olhos dos colonizadores, Jama fosse reduzido a cor de sua pele, o mesmo não acontecia nas complexas relações cotidianas entre seus conterrâneos. Boa parte da população do Chifre da África se relaciona por meio das relações de parentesco as quais servem de bases para todas as formas de segurança e cooperação social (LEWIS, 1994, p. vii). A sociedade somali se caracteriza como patrilinear. Nesse sentido, era comum que a solidariedade entre os somalis se manifestasse logo após o recitar dos nomes que compõem a linhagem paterna, – que pode se estender desde a origem do clã há oitocentos anos – os quais são memorizados desde a mais tenra idade (ALI, 2013, p. 3-4).

Ao longo da sua jornada, Jama teve de contar diversas vezes com a ajuda de estranhos os quais o recebiam com toda hospitalidade, doavam comida e dinheiro após ouvirem os nomes de seus antepassados. Assim, ao ser interrogado sobre sua identidade, Jama informa que seu povo era “Eidegalle” e que seu nome era “Jama Guure Mohamed Naaleyeh Gatteh Eddoy Sahel Beneen Samatar Rooble Mattan” (MOHAMED, 2010a, p. 84). O ato de recitar os nomes de seus ancestrais sugere uma tradição que valoriza os antepassados, os quais se tornam fundamentais para definir o seu lugar no mundo, principalmente em relação a outros somalis. Embora as relações entre clãs sejam detalhadamente encenadas ao longo da narrativa, uma análise aprofundada da questão foge do escopo da presente pesquisa. No entanto, cabe observar que a despeito da heterogeneidade que funda e norteia a sociedade somali esse aspecto era indiferente aos olhos do colonizador e todos os somalis eram tratados igualmente como subalternos e inferiores.

Buscando subverter o estado precário o qual se encontrava e cumprir o destino profetizado por seu pai, Jama providencia com a ajuda das tradicionais relações de parentesco a única identidade que romperia, em certa medida, com alguns limites estabelecidos pela lógica do curral: o passaporte. Era esse documento que o identificava sob o significativamente reduzido nome de ‘*Jama Guure Mohamed*’ que o tornou oficialmente um “súdito do império britânico” e que “[...] determinou onde ele poderia ir e onde ele não

---

<sup>218</sup> “*Not much. They hate Somalis, and Eritreans or any black people*” (MOHAMED, 2010a, p. 160).

<sup>219</sup> “*So they’re like the British?*” (MOHAMED, 2010a, p. 160).

poderia, os portos onde o seu trabalho barato seria bem-vindo e os portos onde não seria<sup>220</sup>, (MOHAMED, 2010a, p. 242).

Essa “fraternidade mágica” (ACHEBE, 2012) materializada por meio do passaporte e a qual, segundo Chinua Achebe (2012, p. 46-47), situa a pessoa sob o protetorado britânico no mapa-múndi, também desloca o ser africano para uma “zona cinzenta de uma cidadania nominal” (MBEMBE, 2018b, p. 63). Isso significa que enquanto homem de cor ‘livre’ portando passaporte britânico, Jama adquiriria um novo *status* de ‘cidadão’ e passaria a ocupar essa zona cinzenta que, segundo Mbembe (2018b), se caracteriza por ser tão opressora quanto o Estado escravagista, tendo em vista que, embora o Estado celebre a liberdade e a democracia, suas bases ainda são norteadas pela biblioteca colonial.

Haja vista as questões até então analisadas, cabe finalmente refletir especificamente sobre a representação violência colonial a qual se apresenta imbricada aos personagens e acontecimentos encenados ao longo da narrativa. Assim como Noa afirma que “[...] as literaturas africanas, em geral, [...] funcionam como um contributo inestimável no processo de reumanização do mundo” (NOA, 2015, p. 22), entendo que refletir sobre como a referida questão se manifesta em *Black Mamba Boy* possa não só contribuir para os estudos literários, mas também para o referido processo sugerido por Noa.

É principalmente a partir da narrativa histórica que se manifesta entrelaçada ao gênero de aventura que o leitor tem acesso às representações da violência colonial. Antes de se envolver diretamente nos conflitos locais servindo às tropas italianas, Jama já testemunhava os efeitos da presença dos italianos na África Oriental a qual data originalmente desde o século XIX. Enquanto aguardava pela chegada de seu pai em um acampamento próximo à fronteira com o Sudão, em *Omhajer*, Jama observava e aprendia sobre o local onde se encontrava.

Era um reino caqui, com absolutamente nenhuma mulher para ser vista em lugar algum. Os italianos andavam de um lado para o outro, as peles bronzeadas quase da mesma cor daqueles que professavam estarem civilizando, chicotes feitos de couro de hipopótamo pendurado em seus cintos. [...] Perto dali, antigos veteranos negros da derrota italiana em Adwa em 1896 estavam medigando, um braço e uma perna amputados pelos abissínios para punir sua deslealdade<sup>221</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 125).

---

<sup>220</sup> “[...] *determined where he could go and where he couldn’t, the ports where his cheap labor would be welcome and the ports where it would not*” (MOHAMED, 2010a, p. 242).

<sup>221</sup> *It was a khaki kingdom, with absolutely no women to be seen anywhere. Italians stomped around, their skins tanned to nearly the same color as those they professed to be civilizing, whips made from hippopotamus hide hanging from their belts. [...] Nearby, ancient black veterans from the Italian defeat at Adwa in 1896 sat begging, an arm and a leg amputated by the Abyssinians to punish their disloyalty.* (MOHAMED, 2010a, p. 125).

Na concepção do colonizador, o colonizado é visto e retratado como um ser primitivo, uma criança, ou na pior das hipóteses, um ser desumanizado ou um animal que precisa ser adestrado ou domesticado (MEMMI, 2007). Além da alusão à missão civilizatória e a referência explícita ao chicote de rabo de hipopótamo como meio para alcançar a almejada civilidade, a passagem retoma a histórica a Batalha de Adwa que aconteceu como resultado da política imperialista da Itália no final do século XIX no continente africano. Os abissínios teriam reagido fortemente às incursões europeias, resultando na derrota italiana, mas não sem prejuízos à população local, o que denota uma complexa e aniquiladora relação entre colonizadores e colonizados. O trauma físico e psíquico se manifesta na passagem em tela, principalmente pelo estado de precariedade de ex-soldados que outrora teriam servido aos italianos e agora se encontravam abandonados à própria sorte e punidos por contrerrâneos devido seu alinhamento junto ao inimigo. Como um condensado mnemônico, a passagem também encena um passado-presente-futuro que se sobrepõe e se desdobra de forma circular diante dos olhos de Jama. Posteriormente, ele também se tornaria um *askaro* lutando ao lado dos italianos e seria a testemunha das mais horrendas atrocidades dentre as quais serão destacados apenas dois episódios para a presente análise.

O primeiro episódio diz respeito a passagem que encena um tipo de violência que preza pela destruição do corpo vulnerável (GREGORY, 2015), levando ao cruel extermínio de seu amigo de infância Shidane. O incidente em tela ressignifica e contesta a morte de Shidane Boqor citado pelo *griot* no capítulo de abertura, não só pela rasura de uma narrativa única, mas pela forma que a sequência de eventos é detalhadamente e graficamente narrada. Durante sua passagem por Keren, uma cidade mulçumana localizada em Eritreia, Jama, aos doze anos de idade, se alista e se junta à Quarta Companhia onde foi designado a trabalhar na área de comunicação: “Jama era exatamente o tipo de garoto indigente que eles estavam procurando [...]. Na sua tenra idade, ele não podia imaginar homens crescidos mandando-o para a morte; nem ele poderia imaginar o tipo de matança mecanizada e sem rosto que os italianos trariam para a África<sup>222</sup>” (MOHAMED, 2010a, p. 157).

Seu nome de guerra era ‘Al Furbo’ por se mostrar um jovem esperto, que aprendia rápido. Jama acidentalmente reencontra seus amigos de infância Shidane e Abdi na mesma Companhia. Era 1941 e, através dos olhares dos jovens, o leitor toma conhecimento de que, ao mesmo tempo que o mundo era palco da Segunda Guerra Mundial, os italianos dizimavam

---

<sup>222</sup> “Jama was exactly the kind of indigent boy they were looking for [...]. At his tender age he could not imagine grown men sending him to his death; neither could he imagine the kind of mechanized, faceless slaughter the Italians would bring to Africa” (MOHAMED, 2010a, p. 157).

a população local e avançavam o seu domínio pelo Chifre da África, invadindo inclusive a Somalilândia britânica (MOHAMED, 2010a, p. 159). É nesse contexto que a narrativa reescreve vários incidentes apagados ou estereotipados pela biblioteca colonial como as humilhações e as cruéis execuções/punições públicas por deserção; o histórico massacre da Etiópia encoberto pelos ingleses e motivado pela tentativa de assassinato de uma autoridade italiana na cidade de Addis Ababa (CAMPBELL, 2017); e a batalha de Keren travada entre um exército italiano misto de tropas regulares e coloniais e forças britânicas e francesas em 1941 que teria levado a um grande número de refugiados, entre outros acontecimentos. Observa-se assim que, ao longo da narrativa, o mundo ficcional se entrelaça/costura com acontecimentos históricos, completando as lacunas e resgatando histórias individuais e coletivas que foram apagadas.

É nesse contexto tenso que Shidane se torna alvo da soberania aniquiladora do colonizador. Ao ser pego em uma tentativa de furto de um simples punhado de arroz, os oficiais Alessi, Fiorelli e Tucci, cujos nomes ironicamente remetem a marcas italianas conhecidas no mundo contemporâneo, não poupariam esforços para exercer seu poder soberano. Ao se apropriar desse poder sobre a vida/morte do Outro somali, os italianos manifestam uma faceta específica da modernidade ocidental que Mbembe, apoiando-se inicialmente na noção de biopolítica de Michel Foucault, vai nomear de “Necropolítica”. Segundo Mbembe, “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. [...] Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2018a, p. 5). Autorizados pelo sistema colonial, os italianos não estão submetidos a nenhuma regra legal ou institucional, caracterizando um Estado de Exceção (MBEMBE, 2018a). Nesse contexto, o racismo funciona como um dispositivo de controle e extermínio.

Ta-Nehisi Coates afirma que “[...] o racismo é uma experiência visceral que desaloja cérebros, bloqueia linhas aéreas, esgarça músculos, extrai órgãos, fratura ossos, quebra dentes (COATES, 2015, p. 21). Vale observar que antes de ser submetido a essa experiência visceral a qual é narrada minuciosamente e explicitamente ao longo de aproximadamente cinco páginas, Shidane é pejorativamente rotulado de “*little nigger*” o que demarca claramente a objetificação do Outro e a privação de sua humanidade. Na sequência, após fazê-lo violar os preceitos mulçumanos ao forçá-lo comer carne de porco, os torturadores iniciam o massacre despindo-o, estraçalhando seus ossos e violentando-o com a barra de ferro até a morte. A

cena se encerra com os italianos se dirigindo ao bordel excitados e ávidos por novas formas de manifestar sua soberania<sup>223</sup>. O episódio retrata não só o exercício desenfreado da soberania, mas também revela a incapacidade dos italianos de reconhecer a humanidade de Shidane, assim como a banalização e violação dos direitos humanos.

O crime hediondo encenado resgata a memória do adolescente somali Shidane Arone que foi brutalmente violentado e assassinado por soldados de paz canadenses em 1993, sob a alegação de que o jovem tentava roubar suprimentos (STEINER, 2016). Sobre essa memória, Nadifa Mohamed afirma em entrevista publicada na página digital *Warscapes.com*:

Eu li sobre o assassinato de Shidane Arone pelos soldados de paz das N.U. quando eu era adolescente e isso ficou comigo – as imagens em particular – então, ao escrever sobre as atrocidades italianas, senti a necessidade de conectá-las com a violência contínua contra os pobres e vulneráveis. No entanto, foi muito difícil de colocar no papel<sup>224</sup> (MOHAMED, 2012b).

Nesse contexto de lugares e corpos violentamente colonizados em *Black Mamba Boy*, a morte de um indivíduo ou da população local serve não só como defesa do império colonial, mas também com propósitos reguladores e “educativos”. Nesse sentido, ao violentar e assassinar brutalmente Shidane por razões tão simplórias, a população local passa a temer seu presente e futuro. É exatamente esse temor que leva Jama, por exemplo, a desertar abandonando a função de *askaro*.

O fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota dos italianos, mais uma vez, afetariam diretamente o Chifre da África. A partir dessa nova conjuntura geopolítica, a obra encena um cenário desmantelado e tomado pelo de caos, revolta, desorientação e abandono.

Os eritreus comuns também estavam com um humor rebelde, agora que o poder italiano havia sido revelado como nada mais do que um truque de mágico. Todos os homens e meninos tinham uma pistola, rifle ou granada. Quando prisioneiros de guerra italianos passaram por Tessenei, esconderam seus rostos dos homens que haviam torturado e das mulheres que haviam estuprado. [...] alguns bêbados demais,

---

<sup>223</sup> Do outro lado do Atlântico, nos Estados Unidos da América, Ta-Nehisi Coates narra um caso semelhante na obra que escreveu dedicada a seu filho intitulada *Entre o mundo e eu*: “Eu estava indo visitar a mãe de um menino negro morto. O garoto tinha trocado palavras duras com um homem branco fora morto por se recusar a baixar o volume da música. O assassino, depois de esvaziar a arma, levou a namorada para um hotel. Tomaram uns drinques. Pediram uma pizza” (COATES, 2015, p. 114).

<sup>224</sup> “I read about the murder of Shidane Arone by U.N peacekeepers when I was teenager and it stayed with me – the images particularly – so when writing about Italian atrocities, I felt a need to connect it with ongoing violence against the poor and vulnerable. It was very hard to put down on paper, though” (MOHAMED, 2012b).

alguns fingiam ter esquecido tudo sobre a guerra, mas ainda havia o inventário interminável de almas perdidas<sup>225</sup>. [...] (MOHAMED, 2010a, p.188-189).

É a partir desse contexto de pós-guerra que a narrativa encena mais um episódio de exercício da soberania, e privação de direitos humanos, o qual teria sido mais uma vez testemunhado por Jama. O penúltimo capítulo intitulado *Exodus May, 1947*, embora ainda se manifeste entrelaçado com a narrativa histórica, apresenta uma estratégia inovadora dentro da obra: esse é o único capítulo cujo o título não se refere a um país ou cidade especificamente, mas a um navio. Para Paul Gilroy, a imagem do navio é bastante significativa nos estudos sobre/da diáspora africana no hemisfério ocidental, por remeter à ideia de fluidez e deslocamentos, noções que vão de encontro aos pressupostos estanques que constituem a biblioteca colonial. A partir da pintura de William Turner, Gilroy disserta sobre o navio enquanto um recurso real e simbólico que traduz as discontinuidades e rupturas constitutivas das identidades fragmentas do homem moderno:

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. [...] O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra, suas interfaces com o mundo mais amplo. Os navios também nos reportam à *Middle Passage*, à micropolítica semilembada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização (GILROY, [1993] 2017, p. 59-61).

Ambos o navio negreiro representado por Turner e a representação ficcionalizada do pequeno navio a vapor nomeado *Exodus 1947* (GRUBER, [1948] 2007), invocam tanto o “terror racial” quanto a “degeneração ético-política da Inglaterra”. Nesse sentido, é por meio de uma “estética da proximidade” (WEST-PAVLOV, 2018) que Mohamed traduz no referido capítulo as especificidades de identidades migratórias e uma experiência de rupturas e deslocamentos históricos e geográficos compartilhada.

A trama encenada no capítulo intitulado *Exodus 1947* é bastante significativa na história da diáspora judaica visto que este teria sido o nome do navio com maior quantidade de judeus refugiados europeus sem documentos legais de imigração rumo à Palestina, a terra prometida (GRUBER, [1948] 2007). Enquanto trabalhava a bordo do navio inglês

---

<sup>225</sup> “*Ordinary Eritreans were also in a rebellious mood now that the Italian power had been revealed as nothing more than a magician’s trick. Every man and boy had a pistol, rifle, or grenade. When Italian prisoners of war passed through Tessenei they hid their faces from the men they had tortured and the women they had raped. [...] some drank too much, some pretended to have forgotten all about the war but still there was the never-ending inventory of lost souls. [...]*” (MOHAMED, 2010a, p. 188-189).

*Runnymede Park* o qual teria a missão de interceptar o *Exodus 1947*, Jama percebeu a construção de uma jaula com uma única privada localizada no convés do navio. Ao chegar no porto de Haifa, ele testemunha quatro mil refugiados judeus de Auschwitz, Bergen-Belsen, Treblinka que tentavam forçar a cota britânica na Palestina, entre eles homens idosos, mulheres e crianças, sendo forçados a abandonar o *Exodus* sem os seus poucos pertences e a embarcar em navios-prisão. A degeneração ético-política da Inglaterra citada por Gilroy ([1993] 2017) se manifesta claramente na narrativa, principalmente quando os judeus que ocupavam o navio interceptado são entregues pelos ingleses aos seus inimigos da Segunda Guerra Mundial, os alemães.

Embora um estudo aprofundado da diáspora judaica esteja além do escopo da presente pesquisa, é preciso refletir sobre o porquê dessa questão surgir de forma destacada na obra e como ela se relaciona com as temáticas analisadas no presente estudo. Frequentemente, a escrita afroidentificada encena ou remete ao holocausto e/ou nazismo e, a partir dos pontos de reflexão que se apresentam, seja pela interseção, seja pelo distanciamento, há uma compreensão mais profunda da experiência africana (GILROY, [1993] 2017; MBEMBE, 2018b; CÉSAIRE, [1955] 2010; BUTLER, [1979] 2017). No romance *Kindred: laços de sangue*, da escritora estadunidense Octavia Butler, por exemplo, a personagem afrodescendente e protagonista Dana também entende o holocausto como um episódio histórico importante pelas reflexões que suscita sobre as várias formas de extermínio dos corpos negros que já aconteciam há muito tempo entre os escravizados de Maryland:

Então, acabei me distraíndo com um dos livros da Segunda Guerra Mundial de Kevin: um livro de memórias de sobreviventes de campos de concentração. Histórias de agressão, inanição, imundice, doença, tortura, todo tipo de humilhação. Como se os alemães tivessem tentado fazer, em apenas alguns anos, o que os americanos praticaram por quase dois séculos. [...] Como os nazistas, os brancos pré-guerra entendiam um bom tanto de tortura, um bom tanto a mais do que eu queria entender (BUTLER, [1979] 2017, p. 189).

A passagem acima e o referido capítulo de *Black Mamba Boy* remetem às muitas lacunas deixadas pela história oficial e o poder que a literatura tem para preenché-las. A narrativa histórica tradicional tende a apagar a heterogeneidade, rupturas e descontinuidades assim como ignoram vozes historicamente marginalizadas como, no caso do *Exodus 1947*, as vozes dos tripulantes africanos trabalhando em navios europeus, as quais poderiam contribuir com a costura dos retalhos de memórias subterrâneas. Nesse sentido, resta à imaginação através da literatura recompor esses fragmentos esquecidos.



O capítulo *Exodus 1947* encena também a questão das relações de poder e o quanto a estrutura hierárquica dessas relações se alimentam do apagamento de memória, violência e subjugação do Outro. O episódio mostra um grande número de judeus, entre eles crianças, mulheres, e idosos, todos desarmados, fugindo do holocausto e em busca de uma vida melhor na terra prometida. No entanto, embora não houvesse uma ameaça iminente, toda a ação dos ingleses foi conduzida com a presença de instrumentos de controle e força como jaula, armas e força militar. Além disso, os judeus foram obrigados a entregar seus poucos pertences, inclusive aqueles que os reconectavam com seu passado ou suas identidades antes do holocausto. Assim, a narrativa sugere que o apagamento das diferenças e potencialidades individuais dos judeus se materializa como parte do processo de subalternização, animalização e privação da humanidade do Outro, culminando no genocídio de todo um grupo étnico.

E assim Jama testemunha mais um episódio da falta de ética e de humanidade dos europeus, no caso em tela ingleses e alemães, e mais um capítulo da história dos refugiados judeus no rescaldo da Segunda Guerra Mundial a qual atravessa a sua própria trajetória. Aimé Césaire afirma que as práticas empregadas pelos agentes do nazismo não eram novidade, pois elas já ocorriam em outras regiões não-europeias. Todavia, essas práticas só se tornaram imperdoáveis quando foram aplicadas entre aqueles que compartilhavam da mesma cor da pele.

[...] no fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África (CÉSAIRE, [1955] 2010, p. 21-22).

A pele negra é a catalisadora original do racismo de extermínio, das várias práticas de necropolítica, desde os primeiros navios negreiros até a contemporaneidade, o que revela a enorme dívida que as sociedades do Norte Global têm com a negritude espalhada pelo globo.

Os últimos capítulos – *Exodus, May 1947* e *Port Talbot, Wales, September 1947* – descrevem o protagonista em trânsito a bordo de um navio até a chegada em terras estrangeiras, marcando o início de uma narrativa de migração na Europa do pós-guerra. Nesse sentido, *Runnymede Park* não teria sido apenas o navio que revelou a Jama o drama de outros povos perseguidos; de outras identidades migratórias. Assim como no capítulo introdutório da edição da *Harper Collins* Mohamed afirma que “meu pai é um velho cão-do-

mar que partiu para a liberdade em um navio-prisão<sup>226</sup>,” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle), o navio-prisão que transportava judeus também foi o meio de transporte que conduziu Jama ao seu destino final na narrativa.

Ao finalmente desembarcar em *Port Talbot*, ele observou o estranhamento e o incomodo causados na população local que reagiam com cuspe e gestos de protesto e obscenos quando os somalis passavam. Ademais, quando saiam do albergue Eidegalle onde conseguira abrigo, localizado na parte pobre da cidade, os somalis se deparavam com avisos do tipo “*No Blacks*” os quais levariam Abdullahi a aconselhar Jama: “[...] é melhor você se acostumar com isso, é assim no mundo todo para homens negros<sup>227</sup>” (MOHAMED, 2010a, p. 270). O clima gélido tanto literal quanto o metafórico eram os grandes desafios que se desdobravam a sua frente em terras estrangeiras.

Antes de embarcar novamente para começar um novo trabalho em um navio que partiria para o Canadá, Jibreel, um ex *askaro* somali que teria ajudado Jama a organizar o encontro com seu pai anos atrás, surge com notícias sobre a família que tinha constituído em sua passagem por em Eritreia, em 1941. Ao saber que seu filho já tinha nascido e se encontrava em um frágil estado de saúde, Jama decide retornar a Somália e reencontrar a família que tinha ficado para traz. Assim como West-Pavlov afirma que “na imaginação de muitos escritores expatriados, o palimpsesto africano se sobrepõe a lugares na parte mais distante geograficamente do mundo<sup>228</sup>” (WEST-PAVLOV, 2018, p. 156), esse palimpsesto africano é narrado e descrito por Jibreel ao chegarem na cosmopolita e híbrida Londres quando estavam a caminho da África: “[...] Na rua Leman, temos um barbeiro somali, um mecânico somali, e até um escritor somali que mora ao lado dos mercadores judeus, cozinheiros chineses e estudantes jamaicanos”<sup>229</sup> (MOHAMED, 2010a, p. 279).

O último capítulo encena não só os reverses da vida de Jama e de outras personagens na diáspora, mas também as temáticas dos refugiados e do ‘retorno redentor’ (HALL, 2016, p. 49) as quais, embora sejam importantes no processo de interpretação e estudo da diversidade africana, fogem do escopo da presente pesquisa. A cena que se desdobra logo após Jama embarcar merece nossa atenção dada a sua complexidade. A narrativa se encerra com a

<sup>226</sup> “*My father is an old sea-dog who sailed to freedom on a prison ship*” (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle).

<sup>227</sup> “[...] *you’d better get used to it, it’s like this all over the world for black men*” (MOHAMED, 2010a, p. 270).

<sup>228</sup> “*In the imagination of many expatriate writers, the African palimpsest overlays places in the most geographically distant part of the world*” (WEST-PAVLOV, 2018, p. 156).

<sup>229</sup> “[...] *Just in Leman Street we have a Somali barber, a Somali mechanic, even a Somali writer living next to the Jewish grocers, Chinese cooks, and Jamaican students*” (MOHAMED, 2010a, p. 279).

imagem do navio que o levaria de volta a Somália se afastando de Londres no rio Tâmesa ao som de *Go Down, Moses*, de Louis Armstrong, ao mesmo tempo que Jama é retratado convicto de sua híbrida identidade de ‘nômade cidadão do mundo’ desenraizado a desbravar continentes com sua família. A cena se desdobra, conforme sugere Giovanna Buonanno (2017), como uma potente imagem conclusiva de transformação, a qual se manifesta como o resultado dos múltiplos trânsitos, vivências e experiências transculturais progressas.

Ao analisar a referida passagem, Buonanno destaca a imagem do rio como uma metáfora que simboliza não só transformação, mas também “fluxo”, o que remete à ideia de migração/deslocamentos e dialoga com o desejo de Jama de junto com sua família desbravar o mundo, livremente, desprezando os limites impostos pelas fronteiras nacionais e raízes. (MOHAMED, 2010a, p. 285). Através da escrita criativa de Mohamed, os múltiplos deslocamentos da vida nômade de Jama são traduzidos como “ricas tessituras transnacionais” (GILROY, [1993] 2017, p. 64). Nesse sentido, a narrativa contesta e desconstrói qualquer noção estanque e fixa de fronteira, nacionalidade e identidade somali, ao, através da imaginação africana, costurar os fragmentos de vivências somalis caracterizadas pelo hibridismo e fluidez.

### 3.2 Sonhos musculares, sonhos de ação: rumo à descolonização em *A Grain of Wheat*

*A Grain of Wheat* teria sido, segundo Gikandi, “[...] o romance que cimentou a reputação de Ngugi como um escritor importante [...]”<sup>230</sup> (GIKANDI, 2009, p. 98). Assim como *Black Mamba Boy*, a obra de Thiong’o encena, entre outras coisas, as práticas e os efeitos da colonização dos ingleses na África Oriental. Focalizando mais especificamente no Quênia, a obra retrata através da ficção não só a história de um país às vésperas da sua libertação do domínio colonial inglês, mas também as vidas de personagens africanas humanizadas, envolvidas e marcadas pelas circunstâncias locais e em permanente luta pela sobrevivência. É nesse contexto que Gikandi afirma que “é tentador ler *A Grain of Wheat* [...] através do prisma estabelecido por Frantz Fanon em sua crítica ao colonialismo e aos perigos

---

<sup>230</sup> “[...] *the novel that cemented Ngugi’s reputation as a major writer [...]*” (GIKANDI, 2009, p. 99).

da descolonização<sup>231</sup>” (GIKANDI, 2009, p. 98). Ademais, não podemos desprezar as contribuições teóricas para a presente análise não só do próprio Thiong’o, como também de Mbembe que, inspirado também em Fanon, colabora para um projeto de construção de novas epistemologias a partir de um pensamento e discurso críticos e de contestação das fabulações que fundam a biblioteca colonial (MBEMBE, 2001a; 2001b; 2017, 2018a; 2018b).

A trama evoca de forma punjante não só a polifonia, os entrecruzamentos e heterogeneidade das histórias que constituem a comunidade imaginada na narrativa, mas também revela de que forma as diferentes dimensões das realidades subjetivas das personagens continuamente se entrelaçam, se separam e se engrenam novamente. Além disso, a forma que Thiong’o compõe *A Grain of Wheat* mostra como as histórias das personagens estão estreitamente entrelaçadas e imbricadas não só entre si, mas também com a traumatizante experiência colonial, o que permite, em contrapartida, observar a complexidade não só das personagens, mas também do enredo.

Ademais, a representação das dinâmicas, transculturais e híbridas relações entre as personagens torna possível a materialização de “[...] uma visão do que a independência nacional significa para uma pessoa comum, tanto em termos de como elas a entendem, e o que ela implica para seus futuros<sup>232</sup>” (WILLIAMS, 1999, p. 39). Diante do exposto e conforme sugerido no título do presente Capítulo, a presente seção objetiva focalizar especificamente nas representações das questões relacionadas à memória colonial manifestadas pelas personagens. Nesse sentido, além de observar estratégias formais que constituem a obra, busca-se analisar a manifestação da violência e da resistência – do colonizador e do colonizado, respectivamente –, refletir sobre o significado da independência para as personagens na narrativa e, finalmente, destacar as várias representações de lideranças africanas. Cabe lembrar que esta análise fundamenta-se principalmente na revisão teórica já realizada em capítulos anteriores.

Apesar da obra convergir com *Black Mamba Boy* em alguns aspectos, principalmente por encenar o protagonismo do ser africano, a experiência africana racializada e subalternizada pelo Outro europeu e por ter como pano de fundo o contexto em que o Quênia se encontrava, assim como a Somália, sob o jugo dos ingleses, ela também se diferencia da obra de Mohamed em vários outros aspectos, os quais serão analisados ao longo

---

<sup>231</sup> “it is tempting to read ‘A Grain of Wheat’ [...] through the prism established by Frantz Fanon in his critique of colonialism and the perils of decolonization” (GIKANDI, 2009, p. 98).

<sup>232</sup> “[...] a view of what national independence means to ordinary people, both in terms of how they understand it, and what it implies for their future” (WILLIAMS, 1999, p. 59).

da presente seção. De fato, ao contrário de *Black Mamba Boy*, onde a narrativa de desenvolve a partir de um enredo principal que se desdobra ao longo de um tempo ordenado sequencialmente e de múltiplos deslocamentos e espaços distintos, *A Grain of Wheat* é restrita a um lugar específico, o *Thabai Village* (THIONG’O, 2012a, p. 2), e se desenvolve a partir de dois planos narrativos.

O primeiro e principal plano encena acontecimentos que ocorrem nos quatro dias que antecedem a independência do Quênia da colonização britânica, em dezembro de 1963. Durante esses dias denominados pelo ancião do vilarejo como “*days of Uhuru na kazi*” (THIONG’O 2012a, p. 2), um grupo é responsável por organizar as celebrações de independência, enquanto ex-combatentes da floresta começam a investigar quem teria traído e levado à morte um importante líder da resistência chamado Kihika. É nesse plano que Mugo é retratado como protagonista desde o primeiro capítulo. Apesar de admirado pela comunidade, o personagem vivia às sombras, com um comportamento aparentemente ausente, melancólico e desinteressado. No entanto, por trás da encenada alienação e melancolia havia um segredo. Já no primeiro capítulo, a existência desse segredo é sugerida ao leitor por meio da descrição da linguagem corporal do personagem, a qual explicitamente revela a presença de um sentimento de culpa e/ou vergonha: “Mugo caminhava, sua cabeça ligeiramente baixa, olhando para o chão como se tivesse vergonha de olhar à sua volta<sup>233</sup>” (THIONG’O, 2012a, p. 3).

Já o segundo plano da narrativa, que acontece paralelamente ao primeiro na forma de *flashbacks*, reitera não só a histórica Emergência (1952–1960), mas também os acontecimentos que teriam levado ao grande e esperado dia da independência e as tramas das vidas privadas dos personagens e seus entrecruzamentos passados. Assim, conforme sintetiza Williams, “o romance combina um intervalo de tempo de quatro dias no presente com *flashbacks* cobrindo um número de anos, e o entrelaçamento de cronologias e narrativas de diferentes personagens se constrói em direção aos momentos finais”<sup>234</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 57-58). Esses *flashbacks* tomam forma principalmente por meio das memórias da população local que são manifestadas em conversas entre as personagens e também através da voz onisciente do narrador.

---

<sup>233</sup>“Mugo walked, his head slightly bowed, staring at the ground as if ashamed of looking about him” (THIONG’O, 2012a, p. 3).

<sup>234</sup> “The novel combines a four-day time span in the present with flashbacks covering a number of years, and the interweaving of chronologies and narratives of different characters builds towards the final moments” (WILLIAMS, 1999, p. 57-58).

Sobre o constante olhar para o passado, Gurnah afirma que: “Desta forma, a narrativa frequentemente entra e sai do tempo-presente e entre vozes narradoras, criando uma certa instabilidade sobre o que é conhecido e o que significa saber<sup>235</sup>” (GURNAH, 2012, p. xi). Nesse sentido, os *flashbacks* que constituem a obra contribuem não só para o entendimento das relações entre as personagens e sua natureza fragmentada, heterogênea e complexa, mas também servem como ferramenta para avaliar e compreender o presente momento da narrativa. Dessa forma, a referida estratégia narrativa vai ao encontro de Homi Bhabha quando afirma que “escrever a história da nação exige que seja articulada a ambivalência arcaica que informa a modernidade”<sup>236</sup> (BHABHA, [1990] 2000, p. 294). É também nesse segundo plano que tomamos conhecimento mais detalhadamente não só dos acontecimentos pregressos, mas também de Kihika, um líder da luta pela libertação admirado pela população local, mas que teria sido morto pelos colonizadores como resultado da traição de um membro da própria comunidade.

*A Grain of Wheat* é o terceiro romance de Thiong’o a ficcionalizar os efeitos dos entrecruzamentos entre colonização inglesa e o mundo local queniano. Enquanto seu primeiro romance *Weep Not, Child* ([1964] 2012c), termina com o início da rebelião Mau Mau e o surgimento da Emergência, na obra aqui estudada a Emergência não se faz mais presente há alguns anos, mas sua existência e desdobramentos são retomados através das mais diferentes estratégias narrativas, conforme já mencionado anteriormente. De fato, é na contramão das práticas coloniais de apagamento como, por exemplo, a renomeação de ruas a partir de nomes das autoridades britânica como a *Princess Elizabeth Highway* e a *Victoria Street* (THIONG’O, 2012a, p.59-60), a construção de monumentos em homenagem aos colonizadores britânicos como a estátua do *Lord Delamere* (THIONG’O, 2012a, p. 59), a propagação da ideia de que a população local deveria “enterrar o passado” (THIONG’O, 2012a, p. 66); que as personagens que representam a população local queniana vão demonstrar que, conforme afirma Gikonyo em tom confessional, “‘Eu não consigo esquecer ... Eu nunca vou esquecer’ [...]”<sup>237</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 66).

Da mesma forma que personagens sobreviventes do trauma colonial como Gikonyo preenchem as lacunas da biblioteca colonial e contestam narrativas eurocentradas a partir da

---

<sup>235</sup> “*In this way, the narrative frequently slips in and out of present-time and between narrating voices, creating some instability about what is known and what it means to know*” (GURNAH, 2012, p. xi).

<sup>236</sup> “*To write the story of the nation demands that we articulate that archaic ambivalence that informs modernity*” (BHABHA, 1990, p. 294).

<sup>237</sup> “*‘I can’t forget ... I will never forget’ [...]*” (THIONG’O, 2012a, p. 66).

manifestação de memórias individuais ao longo da narrativa, há também aqueles como o incontestável e respeitado Warui (THIONG’O, 2012a, p. 21), ancião e contador de histórias do vilarejo, que se manifestam como os guardiões da memória coletiva. Warui se apresenta como um dos responsáveis não só por zelar pelo ‘passado-presente-futuro’ da população local, mas também por assegurar o respeito à ancestralidade. Afinal, reverenciar a ancestralidade significaria saudar e celebrar não só a natureza mutável das coisas, mas também a vida. Sendo um dos organizadores da homenagem aos vivos e mortos que se sacrificaram nas lutas de resistência que ocorreria no evento de celebração da independência Warui afirma: “[...] Pois, que nunca se diga que Thabai arrastou para envergonha os nomes dos filhos que ela perdeu na guerra. Não. Devemos ressuscitá-los – mesmo dos mortos [...]”<sup>238</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 19). A reverência à ancestralidade é constitutiva daquilo que Thiong’o (1997) e Martins (2000) entendem como ‘cosmovisão africana’. Segundo Martins,

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, eventos naturais, necessários na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e volta (MARTINS, 2000, p. 79).

Assim como Martins sugere que a cosmovisão africana não anula o tempo, mas sua “concepção linear e consecutiva” (MARTINS, 2000, p. 81), as vozes e os olhares africanos em *A Grain of Wheat* são explicitamente marcados por uma noção de tempo espiralar/curvilínea. De fato, logo no primeiro capítulo da narrativa, por exemplo, tomamos conhecimento de como Mugo percebe o tempo: “Como o tempo se arrasta, tudo se repete, pensou Mugo; o dia pela frente seria como ontem e no dia anterior”<sup>239</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 2). É interessante notar que ao final da narrativa, no antepenúltimo capítulo intitulado *Mugo*, essa noção de tempo espiralado, que “vai e volta” (MARTINS, 2000, p. 79) é novamente

---

<sup>238</sup> “[...] *For, let it never be said Thabai dragged to shame the names of the sons she lost in war. No. We must raise them – even from the dead [...]*” (THIONG’O, 2012a, p. 19).

<sup>239</sup> “*How time drags, everything repeats itself, Mugo thought; the day ahead would be just like yesterday and the day before*” (THIONG’O, 2012a, p. 2).

retomada pelo personagem: “A vida era apenas uma repetição constante do que aconteceu ontem e no dia anterior<sup>240</sup>” (THIONG’O, 2012a, p. 233).

As várias formas de manifestação das percepções e das fragmentadas memórias dos personagens são algumas das estratégias fundamentais que contribuem para a consolidação de uma escrita de natureza cíclica, circular, curvilínea e/ou espiralar. De fato, suas memórias mediadas pelas vozes e olhares afroidentificados se caracterizam pelo entrelaçamento de um “passado-presente” – quiçá futuro –, e revelam a importância de lançar um olhar para o passado na busca de sentido tanto para o presente narrativo, quanto para as personagens que são claramente marcadas e constituídas por experiências coloniais pregressas.

Ao narrar um momento tão específico quanto os dias pré-independência, a obra encena também a mistura de sentimentos que tomava conta da população local a qual se encontrava dividida entre o otimismo, ansiedades e incertezas. Conforme sugere Gurnah, as personagens estavam inseguras quanto ao real significado de ‘ser livre’ (GURNAH, 2012, p. xi). Em *Ponciá Vicêncio*, por exemplo, ‘ser livre’ não correspondia exatamente às expectativas dos corpos escravizados libertos no Brasil colonial já que “desde pequena, [Ponciá] ouvia dizer também que as terras que o primeiro Coronel Vicêncio tinha dado para os negros como presente de libertação eram muito mais, e que pouco a pouco elas estavam sendo tomadas novamente pelos descendentes dele” (EVARISTO, 2005, p. 61). Ser livre no Quênia significaria também reaver as terras que lhe foram usurpadas durante o período colonial? Teriam as terras quenianas o mesmo destino que as terras ocupadas pelo Coronel Vicêncio no outro lado do Atlântico?

Com a posse e ocupação dos ingleses nas regiões montanhosas do Quênia desde o final do século XIX e o começo do século XX, houve a expulsão do povo Gikuyu e a implementação do processo de *dismembering* (THIONG’O, 2009), separando o povo de sua própria terra. Segundo Gikandi,

Quando o colonialismo desafiou a exigência do Gikuyu pelos direitos de posse na década de 1920, ele não estava simplesmente questionando suas narrativas de propriedade e posse, mas também suas noções do passado e do futuro; era uma ameaça ao seu senso de *self* emergente e uma violação da integridade de seu corpo social<sup>241</sup> (GIKANDI, 2009, p. 19).

<sup>240</sup> “Life was only a constant repetition of what happened yesterday and the day before” (THIONG’O, 2012a, p. 233).

<sup>241</sup> “When colonialism challenged the Gikuyu demand for tenure rights in the 1920s, it was not simply questioning their narratives of ownership and possession, but their notions of the past and the future; it was a threat to their emergent sense of self and a violation of the integrity of their social body” (GIKANDI, 2009, p. 19).



O sentimento suscitado pela perda das terras quenianas para o colonizador é traduzido, por exemplo, no testemunho do Chefe Koinage wa Mbiyu, publicado em *Fighting two sides: Kenyan Chiefs and Politicians*, quando afirma que “quando alguém rouba sua terra, especialmente se for nas proximidades, não é possível esquecer disso nunca. Está sempre lá, suas árvores que eram queridas amigas, seus pequenos riachos. É uma presença amarga<sup>242</sup>” (MBIYU apud CLOUGH, 1990). Gikandi afirma que sentimentos dessa natureza são inclusive encontrados nas obras de Thiong’o, onde “um sentimento de perda leva ao desencantamento radical que, por sua vez, é colocado como pré-condição para uma narrativa escatológica<sup>243</sup>” (GIKANDI, 2009, p. 20). Em *A Grain of Wheat* o aspecto escatológico da narrativa está representado principalmente através da presença de duas personagens complexas, que se revelam, na verdade, como antagônicas: Kihika e Mugo. Essas personagens que eram igualmente respeitadas e entendidas como messias – ou “figuras proféticas” (GIKANDI, 2009) – pela comunidade onde viviam serão analisadas posteriormente na presente seção.

A terra é uma questão importante na narrativa não só por ter sido um dos motivadores da ganância do colonizador a qual afetaria diretamente o passado-presente-futuro das personagens de *A Grain of Wheat*. Conforme sugere Tanure Ojaide, a questão seria tema das obras de Thiong’o inclusive por conta da relação sagrada e mística dos africanos com a terra (OJAIDE, 1992, p. 49). O próprio título da obra retoma não só a questão da terra com a qual, segundo Williams (1999), o povo Gikuyu, por exemplo, tinha uma relação de coletividade, tendo em vista que o uso da terra não era só do “proprietário”, mas de todos que precisassem de seus frutos. O título também remete à influência do cristianismo imposto pelos missionários ingleses, visto que ressoa diretamente com o Novo Testamento, João 12:24, que diz: “Em verdade, em verdade vos digo que, se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica só. Mas se morrer, produz muito fruto” (Bíblia Thompson, 2011, p. 974-975).

Além do título remeter à influência da religião do colonizador e o protagonismo da terra no referido contexto ficcionalizado na narrativa, ele faz também alusão às “ideias-ementes” plantadas ao longo dos anos com a morte de vários líderes da resistência, desde a chegada do colonizador em terras quenianas. É nesse contexto que a morte do líder histórico

---

<sup>242</sup> “When someone steals your land, especially nearby, one can never forget. It is always there, its trees which were dear friends, its little streams. It is a bitter presence” (MBIYU apud CLOUGH, 1990).

<sup>243</sup> “A sense of loss leads to radical disenchantment which is, in turn, posited as the precondition for an eschatological narrative” (GIKANDI, 2009, p. 20).

Waiyaki Wa Hinga (? – 1982) é ressignificada através da ficção: “Na época ninguém notou, mas olhando para trás podemos ver que o sangue de Waiyaki continha uma semente, um grão, que fez nascer um movimento cuja força principal germinava dali para a frente de uma ligação com a terra”<sup>244</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 12). Nesse sentido, a narrativa sugere que essas “ideias-sementes” teriam resultado nos vários movimentos de resistência como, por exemplo, o “Exército da Terra e Liberdade do Quênia” – *Kenya Land and Freedom Army* –, o qual era assim frequentemente lembrado pelas personagens locais ao longo da narrativa, a despeito de ter sido renomeado pela biblioteca colonial como “Revolta dos Mau-Mau”.

A obra em questão é permeada de referências bíblicas, que se manifestam ora de forma direta, ora indiretamente. No entanto, ao analisar a forma que a Bíblia é citada na obra, percebe-se uma apropriação e subversão desse discurso historicamente eurocentrado, colocando-o a serviço das questões locais africanas. Esse processo de ressignificação e desconstrução de passagens da Bíblia representa uma das estratégias de resistência cultural e social não só do próprio autor, mas também de Kihika, personagem principal da narrativa o qual contribuiu para fomentar a luta contra os colonizadores ingleses. Quando era vivo, Kihika frequentemente se baseava nas várias passagens de sua Bíblia sublinhadas por ele em preto e vermelho ao discursar para população local. Como a personagem dedicava sua vida à luta, qualquer hora e lugar poderia ser uma oportunidade de fortalecer consciências. Nesse sentido Kihika e a Bíblia eram inseparáveis (THIONG’O, 2012a, p. 22).

Outro exemplo de referência direta à Bíblia em *A Grain of Wheat* visando sua apropriação e subversão seriam as citações de passagens bíblicas específicas na forma de epígrafes. A primeira se localiza antes de iniciar a narrativa e as demais se apresentam em páginas não enumeradas no meio da narrativa, localizadas entre o final de um capítulo e o início do subsequente, com apenas seu anverso escrito. Cabe destacar a epígrafe que abre o romance a qual diz: “Insensato! O que tu semeias não é vivificado, se primeiro não morrer. E, quando semeias, não semeias o corpo que há de nascer, mas o simples grão, como de trigo, ou de qualquer outra semente”<sup>245</sup> (THIONG’O, 2012a, Tradução Bíblia Thompson, 2011).

O tom de repreensão da epígrafe citada anteriormente anuncia de antemão a narrativa de uma descolonização que Gikandi nomeou, ao interpretar o romance à luz de Fanon, como

---

<sup>244</sup> “Then nobody noticed it; but looking back we can see that Waiyaki’s blood contained within it a seed, a grain, which gave birth to a movement whose main strength thereafter sprang from a bond with the soil” (THIONG’O, 2012a, p. 12).

<sup>245</sup> “Thou fool, that which thou sowest is not quickened, except it die. And that which thou sowest, thou sowest not that body that shall be, but bare grain, it may chance of wheat, or of some other grain. I Corinthians 15:36 (THIONG’O, 2012a, n.p.).

“fracassada” ou “impedida” (GIKANDI, 2009, p. 98). Independente da extensão do sucesso [ou não] do processo de descolonização encenado na obra, é importante observar que o versículo em questão prepara o seu leitor para uma história complexa, contaminada não só pelo desejo de liberdade, mas também por ambiguidades e incertezas, além de sugerir que “[...] o corpo que há de nascer [...]” (THIONG’O, 2012a) ainda não vingou. Essa sugestão leva o leitor a seguinte reflexão: O que teria dado errado mesmo após a conquista da tão sonhada independência? É interessante notar que esse sentimento contamina também as mais diversas personagens ao longo da narrativa, conforme será mais observado mais adiante.

Fanon afirma que “o povo colonizado não está sozinho. A despeito dos esforços do colonialismo, suas fronteiras são permeáveis às notícias, aos ecos” (FANON, [1961] 2013, p. 88). Em *A Grain of Wheat*, nomes de figuras históricas como Waiyaki, Harry Thuku, Jomo Kenyatta e até mesmo Gandhi são diversas vezes lembrados, alguns deles mais do que outros, como sementes que fizeram germinar a resistência local. Ratificando a importância desses nomes não só para narrativa, mas também para a identidade cultural do povo queniano, logo no início do romance, Thiong’o deixa uma nota datada de 1966 justaposta à epígrafe, através da qual informa que “nomes como os de Jomo Kenyatta e Waiyaki são mencionados obrigatoriamente como parte da história e das instituições de nosso país”<sup>246</sup> (THIONG’O, 2012a, n.p.).

Além disso, embora Thiong’o afirme na referida nota que as demais personagens sejam fictícias, ele também informa que, assim como os nomes das citadas personalidades históricas, “[...] a situação e os problemas são verdadeiros – às vezes muito dolorosamente verdadeiros para os camponeses que lutaram contra os ingleses e, no entanto, agora veem tudo pelo que lutaram ser abandonado”<sup>247</sup> (THIONG’O, 2012a, n.p.). Nesse sentido, assim como no capítulo introdutório de Mohamed em *Black Mamba Boy*, Thiong’o parece sugerir nessa nota a importância de lançar um olhar crítico para a narrativa e que, mesmo através da ficção, a obra busca, entre outras coisas, revisitar/rasurar a memória de acontecimentos passados que, de alguma forma, se sobrepõe ou se entrelaçam com o dia a dia do Quênia contemporâneo.

Um dos aspectos mais marcantes de *A Grain of Wheat* é o método de narração. Conforme já sugerido anteriormente, os quatro dias que antecedem a *Uhuru* são narrados

---

<sup>246</sup> “Names like that of Jomo Kenyatta and Waiyaki are unavoidably mentioned as part of the history and institutions of our country” (THIONG’O, 2012a, n.p.).

<sup>247</sup> “[...] the situations and the problems are [also] real – sometimes too painfully real for the peasants who fought the British yet who now see all that they fought for being put on one side” (THIONG’O, 2012a).

através das múltiplas vozes das personagens que se manifestam por meio de diálogos intensos, além de contar com um narrador onisciente que, conforme sugere Gurnah, “[...] às vezes fala com clara consciência política do contexto da história colonial do Quênia, e em outros momentos desliza silenciosamente para a inclusão do narrador oral falando aos ouvintes que estão familiarizados com o principais eventos do conto<sup>248</sup> (GURNAH, 2012, p. xi).

Essa “inclusão do narrador oral” (GURNAH, 2012, p. xi) se manifesta de forma explícita nos começos dos capítulos nove, treze e quatorze, por exemplo, onde o uso de pronomes da primeira pessoa do plural sugere que o narrador se identifica como membro da comunidade local. Além disso, conforme sugere Hiddlestone ao analisar o uso da mesma estratégia por Fanon, “[o uso do “nós”] lembra aos colonizados que eles não estão isolados em sua alienação e enfatiza a força derivada do compartilhamento e colaboração [de uns] com os outros<sup>249</sup>” (HIDDLESTON, 2009, p. 42). Já a suposta familiarização dos ouvintes com a história narrada estaria representada principalmente pelo emprego dêitico do pronome ‘você(s)’ em, por exemplo: “Muita gente de Thabai ia ao comício porque, como você(s) devem se lembrar, só recentemente fora permitido que tivéssemos reuniões políticas<sup>250</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 63). O uso criativo dos referidos pronomes se manifestam como uma importante estratégia retórica cujo efeito seria não só falar diretamente às populações colonizadas e manifestar uma experiência compartilhada, mas também convocá-las para pensar criticamente a sua situação.

Uma outra estratégia narrativa observada ao longo da obra diz respeito à justaposição de versões de um mesmo acontecimento narrado por diversas vozes, revelando diferentes pontos de vista, até mesmo o do colonizador. Conforme afirma Gurnah, “[...] todas as figuras principais contam suas próprias histórias em encontros confessionais e em monólogos interiores, histórias que se cruzam e desafiam umas às outras, e que em um sentido formal são

---

<sup>248</sup> “[...] at times speaks with clear political awareness of the context of Kenya’s colonial history, and at other times slides quietly into the inclusiveness of the oral story-teller speaking to listeners who are familiar with the main events of the tale” (GURNAH, 2012, p. xi).

<sup>249</sup> “It reminds the colonized that they are not isolated in their alienation and emphasizes the strength derived from sharing and collaboration with others” (HIDDLESTON, 2009, p. 42).

<sup>250</sup> Many people from Thabai attended the meeting because, as you’ll remember, we had only just been allowed to hold political meeting [...]” (THIONG’O, 2012a, p. 63).

inacessíveis ao narrador<sup>251</sup>” (GURNAH, 2012, p. xi). Assim, as várias vozes que se manifestam na narrativa sugerem a natureza não-essencialista, heterogênea e complexa dos acontecimentos e a necessidade de pensar a situação para além das fronteiras da semântica e gramática colonial. Para exemplificar, destaco a seguir um mesmo incidente o qual teria sido narrado duas vezes, a partir da perspectiva do colonizador e do colonizado, respectivamente.

É por meio de uma conversa entre dra. Lynd e dr. Thompson sobre um incidente específico que teria acontecido durante a Emergência, que tomamos conhecimento da origem do ódio da personagem pela população local. Em tom confessional dra. Lynd revela que, quando morava sozinha em Muguga, ela contratou para a vaga de “empregado doméstico” um queniano que trabalhara como cozinheiro durante a Segunda Guerra Mundial, mas que se encontrava desempregado já há um bom tempo. Sobre o relacionamento de dra. Lynd com o queniano, o narrador informa que: “É verdade que muitas vezes ela repreendia o seu empregado doméstico, mas também lhe dava presentes, roupas, construiu uma pequena casa de tijolos nos fundos e nunca exigiu que trabalhasse demais<sup>252</sup>” (THIONG’O, 2012a, p. 45). Seu cachorro se entendia com o tal “*houseboy*” e, na visão dela, tudo estava na mais perfeita harmonia.

Um belo dia, o tal empregado invade sua casa com outros homens desconhecidos e, além de roubá-la, fazem o seu animal de estimação em pedaços na sua frente. Dra. Lynd não conseguia compreender as “[...] ingratas mordidas nessa mão “ocidental” tão magnânima. ‘Por que eles não gostam de nós, depois do que fizemos por eles?’” (SAID, [1993] 2017a, p. 61) e se ressentia por isso. Tendo em vista o episódio, a personagem chega a declarar que odeia “eles”, ou seja, o(s) Outro(s), como se todos os quenianos fossem, na sua avaliação, igualmente violentos e indignos de confiança. Em seu discurso de ódio aos Outros, a personagem, apoiada em uma visão essencialista e estereotipada dos acontecimentos, revela também dificuldades para compreender o ocorrido, visto que se considerava uma boa “patroa” pela suas “esmolas e doações ocidentais” que concedia (SAID, [1993] 2017a, p. 61).

Posteriormente, a narrativa permite que seja possível compreender o incidente a partir do olhar do tal empregado. O empregado sem nome na versão narrada por dra. Lynd se chama Koina. Depois da Segunda Guerra Mundial, onde teria exercido o ofício de

---

<sup>251</sup> “[...] *all the main figures tell their own stories in confessional encounters and in interior monologues, stories which intersect and challenge each other, and which in a formal sense are inaccessible to the narrator*” (GURNAH, 2012, p. xi).

<sup>252</sup> “*True, she often scolded her houseboy but she also gave him presents, clothes, built him a little brick house at the back, and never worked him hard*” (THIONG’O, 2012a, p. 45).

cozinheiro, Koina teria trabalhado em uma fábrica de sapatos perto de sua casa, porém ele incomodava seus superiores por publicamente exigir respeito e seus direitos: “Ele disse uma vez ao chefe na frente dos outros trabalhadores: ‘Eu quero mais dinheiro. Eu quero uma casa decente e comida suficiente, assim como você. Eu quero um carro como o seu<sup>253</sup>,” (THIONG’O, 2012a, p. 208). Na referida passagem, o personagem encena os “sonhos de posse” que na visão de Fanon eram constitutivos do ser colonizado: “O colonizado é um invejoso” (FANON, [1961] 2013, p. 56). Como resultado de seu pleito, Koina foi demitido e acabou indo trabalhar para dra. Lynd. O dia a dia trabalhando na casa o fez refletir sobre sua própria condição subalternizada e marginalizada:

Então ele começou a pensar. A quantidade de bife que o cachorro comeu poderia ter alimentado uma família inteira. A quantidade de dinheiro gasto com o cachorro era mais do que o total de dez quenianos. O cachorro tinha seu próprio quarto na casa, com uma cama e lençóis e cobertores! [...] Sua casa grande poderia facilmente ter abrigado muitas famílias. Como tudo isso poderia ser? Por que ele deveria morar numa cabana enquanto essa mulher e seu cachorro viviam com tanta opulência e luxo?<sup>254</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 209).

Fanon afirma que “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, [1961] 2013, p. 51). Em consonância com esse princípio fanoniano, a saída encontrada por Koina para enfrentar o que entendia como injustiça foi se tornar membro do Exército da Terra e da Liberdade do Quênia: “Ele tinha visto o caminho. A independência, quando finalmente conquistada, corrigiria todos os erros [...]. Quênia afinal era o país de homem negro<sup>255</sup>,” (THIONG’O, 2012a, p. 209). Na sequência, Koina põe em prática seu plano fanoniano de descolonização particular ao materializar “um enfrentamento decisivo e mortífero dos dois protagonistas” (FANON, [1961] 2013, p. 53) – no caso em tela o colonizador e o colonizado – na tentativa de expulsar dra. Lynd e seu cachorro do país. No entanto, sua tentativa isolada de descolonização pela violência fracassou, pois, conforme constatara alguns anos mais tarde, dra. Lynd continuaria a viver no Quênia.

Ao reencontrá-la acidentalmente em uma outra ocasião, Koina se viu afligido por não compreender o porquê que ela e os ‘demais brancos’ ainda permaneciam no Quênia às

<sup>253</sup> *He once told the boss in front of the other workers: ‘I want more money. I want a decent house and enough food, just like you. I want a car like yours’*” (THIONG’O, 2012a, p. 208).

<sup>254</sup> *Then he started thinking. The amount of steak the dog ate could have fed a whole family. The amount of money spent on the dog was more than to total wages of ten Kenyans. The dog had its own room in the house, with a bed and sheets and blankets! [...] her big house could easily have sheltered many families. How could all this be? Why should he live in a shack while this woman and her dog lived in such opulence and luxury?* (THIONG’O, 2012a, p. 209).

<sup>255</sup> *“He had seen the way. Independence, when finally won, would right all the wrongs, [...]. Kenya after all was a blackman’s country”* (THIONG’O, 2012a, p. 209).

vésperas da independência e se questiona se a *Uhuru* realmente faria alguma diferença na vida da população local (THIONG’O, 2012a, p. 209-210). Tomado pelo “medo” e “uma espécie de premonição” (THIONG’O, 2012a, p. 209-210), – em outras palavras, contaminado pelas incertezas que, segundo Lisa Meyer (1999), fundam e são constitutivas do sujeito neocolonial – Koina começa a temer a partir desse acidental reencontro que a *Uhuru* talvez não fosse o suficiente para que o Quênia voltasse a ser a terra dos negros. Ao longo da narrativa, Koina não seria o único a interrogar as contradições que se desdobravam a sua frente. Questionamentos da mesma natureza são revelados por meio dos olhares, falas e vivências de outras personagens.

Durante as celebrações da *Uhuru*, por exemplo, no momento em que o General R. estava prestes a narrar publicamente as lutas e grandes feitos dos heróis da resistência, ele encena a manifestação de um pressentimento similar ao de Koina. A narrativa desse sentimento revela um estranhamento que acometia a personagem por conta da permanência não só dos colonizadores, mas também de seus instrumentos de controle representados principalmente pelas instituições coloniais como a força militar e os traidores do movimento, como o Rev. Jackson Kigundu que, mesmo após ter pregado proficuamente contra a resistência local, se encontrava entre a multidão no dia da celebração da independência (THIONG’O, 2012a, p. 215-216). As reflexões do General R. suscitam novas provocações sobre qual seria o lugar destinado a esses traidores nesse “novo” Quênia independente, já que eles não demonstravam qualquer intenção de partir.

A narrativa sugere que essas sensações / impressões perturbadoras não se limitavam a alguns personagens apenas, mas contaminava toda a população local. Essa contaminação generalizada se evidencia por meio do emprego de linguagem poética quando o narrador compara os contraditórios sentimentos da população local no dia da *Uhuru* com a imagem de “[...] uma mulher dividida entre o medo e a alegria durante as contrações do parto – era uma corda esticada sob os berros e os gritos e as risadas”<sup>256</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 199). Até mesmo os anciãos de Thabai são dominados por um estado de introspecção e até um certo pessimismo aparentemente inexplicável no dia da *Uhuru*. De fato, ao mesmo tempo em que Warui afirma que “Algo deu errado ...”<sup>257</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 237), Wambui, envolvida

---

<sup>256</sup> [...]like a woman torn between fear and joy during birth-motions – was a taut cord beneath the screams and the shouts and the laughter. (THIONG’O, 2012a, p. 199).

<sup>257</sup> “Something went wrong...” (THIONG’O, 2012a, p. 237).

por certa melancolia, tenta enxergar para além do mau tempo que contraditoriamente se impunha à data festiva:

Ela [Mumbi] disse:

'Preciso ir agora. Tenho certeza de que o fogo está pronto em casa. Talvez a gente não deva se preocupar tanto com a comemoração ... ou ... com Mugo. Precisamos viver.

"Sim, temos a aldeia para construir", concordou Warui.

"E amanhã o mercado, e capinar e cultivar os campos para a próxima estação", observou Wambui, seus olhos tentando enxergar além da garoa e da neblina<sup>258</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 238).

A *Uhuru* chegava entre choro, grito e riso; entre medo, pessimismo e alegria. Além do sintomático estado de espírito representado nas passagens anteriores, a população local também convergia nas questões consideradas urgentes tendo em vista o estado precário o qual muitos se encontravam por conta da colonização. Segundo Fanon, "o povo [...] adota desde o começo posições globais. A terra e o pão: o que fazer para ter a terra e o pão?" (FANON, [1961] 2013, p. 62), da mesma forma,

Homens se levantavam ou conversavam em grupos sobre as perspectivas que surgiam por conta da *Uhuru*. Havia pessoas sem emprego que usavam casacos que nunca haviam entrado em contato com água e sabão; o governo agora se tornaria menos rigoroso com aqueles que não podiam pagar impostos? Haveria mais empregos? Haveria mais terra?<sup>259</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 211).

As dificuldades de projetar um futuro marcado pelo hibridismo resultante do encontro colonial também afligia o colonizador. Enquanto dra. Lynd receava que Koina a atacasse mais uma vez após reencontrá-lo acidentalmente às vésperas da independência, dr. Thompson temia uma retaliação por todos os males causados por ele à população local. Além de ter sido diretor de um campo de concentração onde materializava meticulosamente as práticas coloniais de *dismembering* durante a Emergência, ele teria atuado também como Chefe de Distrito em muitas partes do Quênia e, às vésperas da *Uhuru*, ocupava um cargo administrativo de Secretário da Administração.

Contaminado pela insegurança e incertezas Thompson avalia seu entorno pelas lentes das fabulações que legitimavam o seu lugar naquele contexto. Nesse sentido, apoiando-se em

<sup>258</sup> *She [Mumbi] said: / 'I must go now. I'm sure the fire is ready at home. Perhaps we should not worry too much about the meeting ...or ...about Mugo. We have got to live. /'Yes, we have the village to build', Warui agreed. /'And the market tomorrow, and the field to dig and cultivate ready for the next season,' observed Wambui, her eyes trying to see beyond the drizzle and the mist* (THIONG'O, 2012a, p. 238).

<sup>259</sup> *Men stood or talked in groups about the prospects opened up by Uhuru. There were those without jobs, who wore coats that had never come into contact with water and soap; would the government now become less stringent on those who could not pay tax? Would there be more jobs? Would there be more land?* (THIONG'O, 2012a, p. 211).



um discurso inventado que, além de racializar o Outro, o classifica como selvagem e ‘inumano’ (MEMMI, 2007; MBEMBE, 2018a), dr. Thompson encena ao longo da narrativa um grande temor por um possível violento revide contra ele, por conta dos males causados à população local. Ademais, é também a partir desse discurso inventado que o personagem julga essa população como incapaz de preservar e gerir o local onde trabalhava como Secretário e o conhecimento científico ali produzido.

Tudo tão silencioso, pensou Thompson, olhando agora do composto de grama verde para o bloco de química, o laboratório mais próximo. Tubos de ensaio e mais tubos de ensaio jaziam ordenadamente arrumados pela janela de vidro. Essas coisas permaneceriam depois da quinta-feira? Talvez por dois meses: e então – tubos de ensaio e as provetas estariam quebradas ou espalhadas sujas no cimento, as estufas e as sementeiras tomadas por pragas e o mato externo que tinha sido cuidadosamente podado, gradualmente avançaria para um composto cheio de lixo<sup>260</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 41).

Segundo Mbembe, o homem branco europeu do século XIX colocava a questão da humanidade dos negros nos seguintes termos: “seriam os negros capazes de se autogovernar?” (MBEMBE, 2018b, p. 154). Da mesma forma, além de questionar e subestimar as capacidades das personagens africanas, a reflexão de dr. Thompson encenada na passagem anterior sugere que, mesmo após a população local conquistar sua independência depois de muita luta, eles ainda eram vistos como selvagens e desumanizados aos olhos do colonizador. Essa passagem que encena a dinâmica de um discurso construído pela biblioteca colonial ecoa os princípios que inspiraram e nortearam uma histórica descrição eurocêntrica da África. Aos olhos do colonizador, conforme afirma Chinua Achebe,

[...] a África vai sempre reverter a seu verdadeiro caráter. E qual é esse caráter? Alguma coisa escura, ameaçadora e diferente. No centro de todos os problemas que a Europa teve ao formar sua imagem da África está a questão simples do africano como ser humano: afinal, eles são ou não são como nós? (ACHEBE, 2012, p. 92)

A questão da humanidade dos africanos e sua civilidade foi objeto de escrita de Léopold Sédar Senghor que em *Negritude: A Humanism of the Twentieth Century*, onde o autor afirma a humanidade africana através do conceito de *negritude* proposto originalmente

---

<sup>260</sup> “Everything was so quiet, Thompson reflected, now looking from the green grass compound to the chemistry-block, the nearest laboratory. Test-tubes upon test-tubes were neatly arranged by the glass window. Would these things remain after Thursday? Perhaps for two months: and then – test-tubes and beakers would be broken or lie unwashed on the cement, the hot-houses and seed-beds strewn with wild plants and the outer bush which had been carefully hemmed, would gradually creep into a litter-filled compound” (THIONG’O, 2012a, p. 41).

por Aimé Césaire e o qual entende da seguinte forma: “[...] a negritude, pela sua ontologia (isto é, sua filosofia de ser), sua lei moral e sua estética, é uma resposta ao humanismo moderno que os filósofos e cientistas europeus vêm preparando desde o final do século XIX [...]”<sup>261</sup> (SENGHOR, 1994, p. 30). O texto de Senghor originalmente publicado em 1970 e as temáticas apresentadas na obra de Thiong’o sugerem a necessidade de se refletir e falar sobre a urgente desconstrução de estereótipos estabelecidos pelo olhar e voz do colonizador.

Além da estratégia narrativa de apresentar vozes heterogêneas e às vezes antagônicas contando o mesmo incidente sob diferentes perspectivas, outra marca importante da escrita de Thiong’o tem a ver com o uso estratégico da ironia e da melancolia, principalmente através da alienada e complexa figura de Mugo. Embora o nome da personagem remeta diretamente a um grande profeta chamado Mugo wa Kibiro do grupo étnico *Gikuyu*, Mugo encena paradoxalmente um falso messias que acreditava ser a personificação de Moisés. Nesse sentido, uma grande ironia da narrativa estaria no fato da comunidade local investir e confiar integralmente em alguém que, na verdade, se revelaria posteriormente como um traidor não só de Kihika, o verdadeiro líder da luta pela liberdade, mas também dos ideais, crenças e expectativas da população local e da própria promessa de descolonização.

É também por meio da ironia que o narrador lança um olhar crítico não só para o tema da falsa liderança, o qual é protagonizado na narrativa em tela principalmente pelo personagem Mugo, mas também para a religião do colonizador e seus representantes, conforme pode ser observado na narrativa de captura e execução de Waiyaki:

Waiyaki e outros líderes-guerreiros pegaram em armas. [...] Mais tarde, assim é dito, Waiyaki foi enterrado vivo em *Kibwezi* com a cabeça virada para o centro da terra, um aviso vivo para aqueles que, anos depois, poderiam desafiar a mão da mulher cristã, cuja sombra protetora se projetava agora tanto sobre a terra quanto sobre o mar<sup>262</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 12).

A justaposição da espetacularização da violência colonial e uma possível referência a rainha Elizabeth não é por acaso. Além de encenar o passado-presente, quiçá futuro, imbricados, há também a presença de um traço irônico ao narrar um ato de tamanha crueldade em paralelo à menção a uma autoridade “protetora” e representante dos valores cristãos.

---

<sup>261</sup> “[...] *negritude, by its ontology (that is, its philosophy of being), its moral law and its aesthetic, is a response to the modern humanism that European philosophers and scientists have been preparing since the end of the nineteenth century [...]*” (SENGHOR, 1994, p. 30).

<sup>262</sup> *Waiyaki and other warrior-leaders took arms. [...] Later, so it is said, Waiyaki was buried alive at Kibwezi with his head facing into the centre of the earth, a living warning to those, who, in after years, might challenge the hand of the Christian woman whose protecting shadow now bestrode both land and sea* (THIONG’O, 2012a, p. 12).

Percebe-se na citação anterior o emprego do epíteto “*cristã*” o qual evoca instantaneamente à necessidade de revisão crítica e/ou ressignificação do termo destacado e da conjuntura histórica em questão. Ademais, cabe observar a manifestação da imaginação criadora de Thiong’o que, embora se aproprie de um significante conhecido tanto pelo colonizado quanto pelo colonizador, promove a circulação de uma “outra mensagem / uma mensagem invertida” (SANTIAGO, 2019, p. 25) por meio da ironia. Nesse sentido, a referida passagem exemplifica uma das várias estratégias de tradução transcultural na narrativa.

Para interpretar as “declarações irônicas” que surgem nas literaturas africanas pós-coloniais, Gloria Nne Onyeoziri sugere a imagem de uma dançarina que tenta chamar nossa atenção pra ela enquanto se move em nossa direção, porém “em algum lugar atrás dela, vemos um fogo queimando que deve causar alguma preocupação, se não alarme. A medida em ela se distancia do fogo, ela zomba de nós e nos ensina fingindo não perceber o que ela está de fato nos mostrando”<sup>263</sup> (ONYEOZIRI, 2011b). A partir da passagem anterior e da abordagem de análise proposta por Onyeoziri é possível perceber como a ironia é uma estratégia fundamental no processo de expor a distância que há entre aparências e realidades ao longo da narrativa. Thiong’o se apoia nesse recurso narrativo não só para conscientemente desestabilizar o *status quo*, mas também para apontar a natureza paradoxal desse “estado das coisas” imposto pelo sistema colonial e seus agentes e a necessidade de lançar um olhar crítico sobre os acontecimentos (HUTCHEON, 1992, 1995; ONYEOZIRI, 2011a, 2011b)<sup>264</sup>.

Até aqui objetivou-se analisar, sem a intenção de esgotar o assunto, algumas estratégias formais utilizadas por Thiong’o em *A Grain of Wheat* que contribuíram para traduzir questões da colonialidade e os sentimentos conflitantes das personagens às vésperas e no dia da independência. A seguir será lançado um olhar mais objetivo para as representações do discurso e violência colonial na narrativa.

Assim como em *Black Mamba Boy*, em *A Grain of Wheat* os efeitos da colonização são representados como devastadores e irreversíveis, tanto individualmente quanto

---

<sup>263</sup> “Somewhere behind her we see a fire burning that should cause us some concern if not alarm. As she distances herself from the fire, she mocks us and teaches us by pretending not to notice what she is in fact showing us” (ONYEOZIRI, 2011b).

<sup>264</sup> A contribuição de Linda Hutcheon para pensar o papel da ironia na pós-modernidade é incontestável. No entanto, conforme sugere Gloria Nne Onyeoziri, “while most of the major theorists of literary irony, such as D. C. Mueke, Wayne Booth, Philippe Hamon and Linda Hutcheon, have taken European texts and works of art as their principal paradigm, any assumptions about the relevance of African literary discourse as a source of theoretical insight or of any rethinking of previous models are likely to be met with polite skepticism at best” (ONYEOZIRI, 2011b). Nesse sentido, Onyeoziri contribui para o estudo das literaturas africanas ao pensar a ironia a partir de obras escritas especificamente por africanos em seu livro *Shaken Wisdom: Irony and meaning in Postcolonial African Fiction* (2011a).

coletivamente. É por meio do narrador e do ato de rememorar o passado durante conversas entre as personagens que o leitor toma conhecimento da tragédia que assolou a população local durante a Emergência. O vilarejo de Thabai teria sido desmantelado: moradias foram queimadas e, em seu lugar, foram criados vilarejos sitiados, controlados pelo colonizador (THIONG'O, 2012a, p. 135). Além disso, centros comerciais africanos foram fechados, o acesso aos meios de comunicação como o rádio proibido, e houve inclusive a implementação do toque de recolher. Famílias inteiras, sonhos e planos foram destruídos, “[...] da noite para o dia crianças viravam adultos, mulheres vestiam calças, mas os bebês amarrados nas costas de suas mães continuavam a berrar por comida e atenção”<sup>265</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 137).

Fanon afirma que “[...] o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. [...] O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados” (FANON, [1961] 2013, p. 55). Da mesma forma, conforme sugerem Grada Kilomba (2016) e Mbembe (2018b), no processo de tentativa de dominação dos corpos colonizados, o colonizador violenta não só o corpo físico, mas também o mental, causando “devastações psíquicas assombrosas” (MBEMBE, 2018b, p. 13), desestabilizando as fundações individuais e coletivas e estruturas emocionais. Em conversa com Mugo, Mumbi comenta em detalhes sobre como sua casa teria sido destruída pelos intermediários do poder e revela a sua percepção da instauração do “trauma” / ferida colonial (KILOMBA, 2016, p. 174) em sua *psiqué*: ““Eu lembro das chamas. [...] Algo se rompeu no meu coração, algo em mim se quebrou quando vi a nossa casa cair””<sup>266</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 135-136).

Além da destruição de casas e vilarejos, a narrativa mostra que a instauração de campos de concentração eram uma prática muito comum durante a colonização dos ingleses no Quênia representado: “Mais homens foram reunidos e levados para campos de concentração<sup>267</sup> – chamados de campos de detenção para o mundo fora do Quênia”<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> “[...] overnight children grew into men, women put on trousers, but the babies strapped on the backs of their mothers kept on howling for food and attention (THIONG'O, 2012a, p. 137).

<sup>266</sup> ““I remember the flames. [...] Something gave way in my heart, something in me cracked when I saw our home fall.”” (THIONG'O, 2012a, p. 135-136).

<sup>267</sup> Em *The Colonial Development of Concentration Camps (1868 – 1902)* Iain R. Smith e Andreas Stucki afirmam que a ideia de campo de concentração como a concebemos hoje surge principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial. No entanto, essa prática seria anterior ao referido evento histórico e teria sido empregada inicialmente pelo colonizador europeu em diferentes territórios não-europeus e de forma bastante específica/ localizada.

<sup>268</sup> *More men were rounded up and taken to concentration camps – named detention camps for the world outside Kenya*” (THIONG'O, 2012a, p. 101).

(THIONG'O, 2012a, p. 101). Tanto Mugo quanto Gikonyo passaram pelo *Rira Camp* cujo diretor era dr. Thompson. Ao descrever sua passagem pelos campos de concentração Mugo relata que ele teria visto “[...] homens rastejando no chão, você sabe, como aleijados porque suas mãos e pés estavam presos com ferro. [...] Uma vez os gargalos das garrafas foram martelados no traseiro das pessoas, e os homens choramingavam como animais enjaulados. Essa última foi em Rira”<sup>269</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 179). Entre os muitos campos espalhados pelo Quênia, o *Rira Camp* se destaca na narrativa por ter sido o destino dos capturados mais resistentes a colaborar com os colonizadores. Em resposta à forte resistência por parte dos detidos, extrema violência física e psicológica era praticada no local: “Um jogo comum em Rira era enterrar um homem nu na areia quente, às vezes deixando-o lá durante a noite”<sup>270</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 128).

Enquanto diretor do *Rira Camp*, Thompson estava interessado em extrair confissões que revelassem a localização dos membros, principalmente dos líderes dos grupos de resistência, e não media esforços para alcançar seus objetivos. A narrativa mostra explicitamente que a violência psicológica e física empregada pelo personagem era fundamentada e justificada pelas fabulações que produzem/criam um sujeito coletivo racializado (QUIJANO, 2010; MBEMBE, 2018b), sendo a cor da pele definida como um critério de diferenciação e classificação das humanidades não-europeias. Segundo Mbembe,

O que se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e a uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável (MBEMBE, 2018b, p. 41- 42).

Conforme afirma Fanon, é no contexto desse mundo colonial/maniqueísta que “[...] o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal” (FANON, [1961] 2013, p. 58). Partindo de uma lógica inventada e invertida, o colonizador, o estranho que se estabeleceu em terras alheias sem pedir permissão ou licença, aquele que roubou os bens e a forma de viver da população local, é esse indivíduo sem ética e respeito pelo próximo que julga o povo colonizado como “impermeável à ética”, sem valores e como “o mal absoluto”

---

<sup>269</sup> “[...] *men crawl on the ground, you know, like cripples because their hands and feet were chained with iron. [...] Once bottlenecks were hammered into people's backsides, and the men whimpered like caged animals. That last was at Rira*” (THIONG'O, 2012a, p. 179).

<sup>270</sup> *A common game in Rira had been to bury a man, naked, in the hot sand, sometimes leaving him there overnight* (THIONG'O, 2012a, p. 128).

(FANON, [1961] 2013, p. 58). Essa visão eurocêntrica e estereotipada de negros africanos é claramente observada nas anotações que dr. Thompson pretendia reunir e transformar em “uma filosofia coerente em *‘Próspero na África’*”. Segundo Fanon, “essa demografia galopante, [...] essas crianças que parecem não pertencer a ninguém, [...], tudo isso faz parte do vocabulário colonial” (FANON, [1961] 2013, p. 59). Da mesma forma, nas anotações de Thompson, palavras e expressões do vocabulário colonial como “homem primitivo”, “mentes primitivas” “terroristas”, “anarquia”, “selvageria”, entre outras, eram diretamente associadas ao negro africano e ao seu movimento de resistência, conforme pode ser observado a seguir:

Nyeri é cheia de montanhas, colinas e vales profundos cobertos por florestas impenetráveis. Essas árvores primevas sempre impressionaram **mentes primitivas**. A escuridão e o mistério da floresta levaram-no (**o homem primitivo**) à **magia e ao ritual**.

O que é essa **coisa** chamada **Mau Mau**?

O dr. Albert Schweitzer diz: "**O negro é uma criança e, com crianças, nada pode ser feito sem o uso da autoridade**". Eu já trabalhei em Nyeri, Githima, Kisumu, Ngong. Eu concordo.

Eu estou de volta em Nyeri. As pessoas estão se mudando para os vilarejos para cortar a ligação entre elas e **os terroristas**. Queimando casas na antiga aldeia, de repente senti que minha vida estava chegando a um beco sem saída.

O Coronel Robson, um Oficial de Distrito Sênior em Rung'ei, Kiambu, foi **brutalmente assassinado**. Eu estou substituindo ele em Rung'ei. É preciso usar um porrete. Nenhum governo pode tolerar a **anarquia**, nenhuma civilização pode ser construída com essa **violência e selvageria**. **Mau Mau é o mal**: um movimento que, se não for barrado, significará a completa **destruição de todos os valores** sobre os quais nossa civilização tem prosperado.

"**Todo homem branco está continuamente em perigo de uma gradual ruína moral** nesta diputa diária e a cada hora com o africano", disse o dr. Albert Schweitzer.

Ao lidar com um africano, você é frequentemente obrigado a fazer o inesperado. Um sujeito veio ao meu escritório ontem. Ele me contou sobre um líder terrorista procurado. Desde o começo, eu estava convencido de que o homem estava **mentindo**, estava representando, talvez para **me enganar** ou esconder sua própria participação no movimento. Ele parecia estar rindo de mim. Lembre-se de que o **africano é um ator nato**, é por isso que **ele acha tão fácil mentir**. De repente eu cuspi na sua cara. Não sei por quê, mas foi o que fiz<sup>271</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 54-55, grifo da autora).

<sup>271</sup> *Nyeri is full of mountains, hills and deep valleys covered with impenetrable forests. These primordial trees have always awed **primitive minds**. The darkness and mystery of the forest, have led him (**the primitive man**) to magic and ritual.*

*What's this thing called **Mau Mau**?*

*Dr Albert Schweitzer says **'The Negro is a child, and with children, nothing can be done without the use of authority.'** I've now worked in Nyeri, Githima, Kisumu, Ngong. I agree.*

*I am back in Nyeri. People are moving into villages to cut the connection between them and the **terrorists**.*

*Burning houses in the old village, suddenly I felt my life was coming to a cul-de-sac.*

*Colonel Robson, a Senior District Officer in Rung'ei, Kiambu, was **savagely murdered**. I am replacing him at Rung'ei. One must use a stick. No government can tolerate **anarchy**, no civilization can be built on this **violence and savagery**. **Mau Mau is evil**: a movement which if not checked will mean **complete destruction of all the values** on which our civilization has thriven.*

*'Every **whiteman is continually in danger of gradual moral ruin** in his daily and hourly contest with African.'*  
*Dr Albert Schweitzer.*

As anotações de Thompson mostram a fundação de suas crenças. É a partir delas que o inglês toma suas decisões e atua no mundo ficcionalizado da obra. Observa-se um discurso meticulosamente construído para enfraquecer a luta e difamar os envolvidos na resistência, relegando àqueles que questionam a colonização à clandestinidade e à marginalidade. Os “*Freedom Fighters*” (THIONG’O, 2012a, p. 143) – ou “Combatentes da Liberdade” – que fizeram o juramento de ingressar no *Exército de Libertação e da Terra do Quênia* são mencionados na filosofia do dr. Thompson como terroristas e anarquistas que usam a violência de forma selvagem e deliberada. O *Exército de Libertação* é mencionado apenas como *Mau Mau*, expressão a qual esvazia os sentidos presentes nas unidades linguísticas que constituem o nome original do movimento criado pelos quenianos.

Além disso, percebe-se em seu discurso um esforço no sentido de desumanizar o colonizado, além da infantilização e animalização deste, o que justificaria, na sua concepção, “o uso da autoridade” (THIONG’O, 2012a, p. 54-55), a qual pode ser traduzida no contexto em questão como “uso da violência”. Nesse sentido, seu discurso inventado tem a ver com a manifestação do princípio de odiar para apaziguar o qual, conforme sugere Mbembe, visa a legitimação da destruição desse outro construído como ameaçador e selvagem (MBEMBE, 2018b, p. 27). Assim, conforme sugere Mbembe (2018b, p. 27) a construção e propagação de uma superioridade racial inventada servia para fundamentar e justificar o uso de todas as formas de violência contra o povo colonizado em prol de uma pretensa prosperidade e paz. Nesse sentido, o enclausuramento do corpo negro não é apenas físico, nos campos de concentração e nos vilarejos sitiados, por exemplo. Nesse processo de apagamento e subjugação do Outro, há também a tentativa de enclausuramento do espírito e este ocorre principalmente através da “fabulação”, ou seja, da invenção de um discurso estereotipado sobre o ser negro (MBEMBE, 2018b, p. 28).

A filosofia de Thompson pode ser entendida como uma breve representação do que Abdul R. Janmohamed se refere como “alegoria maniqueísta”. Ao refletir sobre a representação dessa alegoria na literatura colonialista (e.g. *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad; *A Passage to India*, de E. M. Foster e *Kim*, de Rudyard Kipling), Janmohamed afirma, entre outras coisas, que

---

*In dealing with an African you are often compelled to do the unexpected. A man came into my office yesterday. He told me about a wanted terrorist leader. From the beginning, I was convinced the man was lying, was really acting, perhaps to trap me or hide his own part in the movement. He seemed to be laughing at me. Remember the African is a born actor, that’s why he finds it so easy to lie. Suddenly I spat into his face. I don’t know why, but I did it.* (THIONG’O, 2012a, p. 54-55, grifo da autora).

A representação "imaginária" da população autóctone tende a coalescer o significante com o significado. [...] no reino colonial "imaginário", dizer "nativo" é automaticamente dizer "mau" e evocar imediatamente a economia da alegoria maniqueísta. O escritor de tais textos tende a fetichizar uma oposição não-dialética e fixa entre o eu e o nativo<sup>272</sup> (JANMOHAMED, 2006, p. 20).

Uma outra questão relacionada à representação das práticas coloniais tem a ver com a palavra “vilarejos” citada nas anotações de dr. Thompson. Iain R. Smith e Andreas Stucki (2011) afirmam que o colonizador europeu criou a partir do final do século XIX – principalmente durante as lutas armadas que acompanharam o processo de descolonização após 1945 – diversos tipos de campos e vilarejos como estratégia de concentração civil, para conter rebeliões e para garantir o controle e vigilância sobre os corpos colonizados. Smith e Stucki sugerem ainda que as condições precárias de vilarejos e cidades sitiadas levariam a altos índices de mortalidade, conforme é também representado na narrativa. Além disso, os pesquisadores afirmam que a prática da referida estratégia sugere as dificuldades que os colonizadores tinham para ocupar os territórios e revela a fragilidade dos regimes coloniais (SMITH; STUCKI, 2011, p. 418).

Ainda sobre o trecho destacado da filosofia de dr. Thompson *Próspero na África*, no último parágrafo da citação, há uma menção a uma visita de um africano que foi ao seu escritório denunciar um suposto “terrorista”. O africano em questão é justamente o protagonista Mugo que, tentando se blindar da violência colonial, se dirige à autoridade competente para delatar Kihika. É importante observar a inusitada reação de dr. Thompson que, ao final da denúncia, cospe no rosto de Mugo pois, no seu entendimento, os africanos são todos amorais e mentirosos. A atitude de dr. Thompson pode ser traduzida por uma passagem onde Fanon afirma que “diante do mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado é sempre culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é, antes, uma espécie de maldição, de espada de Dâmocles” (FANON, [1961] 2013, p. 70). Mugo, entretanto, não entende o ocorrido, visto que acreditava sinceramente estar prestando um serviço às autoridades coloniais.

A delação teria acontecido em virtude de um inusitado convite de Kihika para que Mugo fizesse parte da resistência. Diante do contato inesperado com Kihika, Mugo passou a temer que uma futura relação com o líder pudesse colocá-lo na posição de “fora da lei”

---

<sup>272</sup> “The ‘imaginary’ representation of indigenous people tends to coalesce the signifier with the signified. [...] in the ‘imaginary’ colonialist realm, to say ‘native’ is automatically to say ‘evil’ and to evoke immediately the economy of the Manichean allegory. The writer of such texts tends to fetishize a nondialectical, fixed opposition between the self and the native” (JANMOHAMED, 2006, p. 20).



naquela sociedade colonizada da qual fazia parte. Ser um “fora da lei” ia de encontro as suas expectativas visto que o que ele mais queria era trilhar o caminho que ele julgava “correto” e seguro: pegar sua *jembe* e *panga*, sair pela manhã bem cedo, cuidar da sua *shamba*, voltar antes do toque de recolher e repousar para o dia seguinte (THIONG’O, 2012a, p. 2). Sobre o mundo colonial, Fanon afirma que “a primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites” (FANON, [1961] 2013, p. 69).

Nesse mundo compartimentado, “[...] habitado por espécies diferentes [...]” (FANON, [1961] 2013, p. 56), Mugo teria claramente “aprendido” sobre o lugar compulsoriamente relegado a ele. Assim, ele diz a Mumbi: “‘Eu queria viver minha vida. Eu nunca quis estar envolvido em nada. Então ele entrou na minha vida, aqui, uma noite como esta, e me puxou para dentro da correnteza’”<sup>273</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 180). De certa forma, a encenação do desenrolar dos acontecimentos na vida de Mugo sugere a impossibilidade da ‘neutralidade’ por parte daqueles que têm um “defeito de cor” e que, em um contexto de grandes conflitos, uma pretensa abstenção pode significar anuência. No entanto, a despeito do colonizado ‘colaborar’ com o sistema, ele seria sempre entendido pelo colonizador como desumanizado: Homem coisa, homem objeto, homem mercadoria (MBEMBE, 2018b).

*A Grain of Wheat* encena não só os mecanismos de controle do sistema colonial empregados naquela comunidade, mas também rasura, contesta e vai de encontro a discursos eurocêntricos e estereotipados sobre o Quênia colonial ao representar figuras fictícias e históricas que contribuíram para as lutas locais e as mais diversas formas de resistência. Conforme sugere Williams,

O romance oferece duas figuras de líderes fictícios (como messias falso e verdadeiro, na medida em que continua a operar de modo salvacionista) em Mugo e Kihika, e atrás deles a figura cada vez mais problemática do líder real, Kenyatta. Em seu relato de vários líderes, o segundo capítulo apresenta uma história do desenvolvimento do “movimento”, prefigurado no Waiyaki histórico, incorporado em Harry Thuku, e alcançando seu apogeu em Kenyatta; também desenvolve sobre o Kihika ficcional, e o relato de seu triunfo (a captura da guarnição em Mahee), traição, tortura e execução<sup>274</sup> (WILLIAMS, 1999, p.60).

<sup>273</sup> “‘I wanted to live my life. I never wanted to be involved in anything. Then he came into my life, here, a night like this, and pulled me into the stream’” (THIONG’O, 2012a, p. 180).

<sup>274</sup> “‘The novel offers two fictional leaders figures (as false and true messiahs, in so far as it continues to operate in a salvational mode) in Mugo and Kihika, and behind them the increasingly problematic figure of the real leader, Kenyatta. In its account of various leaders, the second chapter gives a history of the development of ‘the movement’, prefigured in the historical Waiyaki, embodied in Harry Thuku, and reaching its apogee in Kenyatta; it also weaves in the fictional Kihika, and an account of his triumph (the capture of the garrison at Mahee), betrayal, torture, and execution’” (WILLIAMS, 1999, p. 60).

Nesse sentido, o Quênia encenado vai ao encontro do pensamento de Mbembe quando afirma que os dispositivos de submissão, por mais perversos que sejam, não são capazes de acabar com a possibilidade de uma insurreição (MBEMBE, 2018b, p. 76-77). Da mesma forma, Fanon afirma que o colonizado “É dominado, mas não domesticado. [...] Espera pacientemente que o colono relaxe a vigilância para saltar para cima dele. Nos seus músculos, o colonizado está sempre à espera” (FANON, [1961] 2013, p. 70). É nesse contexto de espera para trocar o papel de caça pelo de caçador que Fanon revela uma agressividade sedimentada nos músculos do colonizado a qual serve de propulsor e materializador dos “[...] sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos” (FANON, [1961] 2013, p. 62).

Kihika era uma personagem que nutria esses sonhos fanonianos os quais norteavam suas ações. Ele abdicou do conforto que sua família podia oferecer e do amor de Wambuku pela luta ao lado dos combatentes da floresta. Além disso, ele era um líder na comunidade da qual fazia parte. Para que sua mensagem de conscientização chegasse a todos, ele fazia uso de passagens e parábolas da bíblia através da qual, por analogia, explicava também quem eram os colonizadores, em que posição se encontravam os africanos e o que precisavam fazer para mudar aquela realidade opressora em que viviam. Em uma de suas preleções públicas, Kihika explica a necessidade e importância do sacrifício individual em prol da comunidade, fazendo referência a grandes líderes como Mahatma Gandhi e Jesus Cristo:

"Tome o caso da Índia, Mahatma Gandhi conquistou a liberdade para as pessoas e pagou por isso com seu próprio sangue." [...] "Todas as pessoas oprimidas têm uma cruz a carregar. [...] No Quênia, queremos mortes que mudarão as coisas, ou seja, queremos um verdadeiro sacrifício. Mas primeiro temos que estar prontos para carregar a cruz. Eu morro por você, você morre por mim, nos tornamos para sacrifício um para o outro. [...] Todo mundo que faz o Juramento de Unidade para mudar as coisas no Quênia é um Cristo. Cristo, então, não é uma pessoa. Todos aqueles que carregam a cruz para libertar o Quênia libertador são os verdadeiros Cristos para nós, povo queniano"<sup>275</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 93)

Kihika é caracterizado na narrativa como um messias que teria levado uma mensagem de libertação a sua comunidade. É importante destacar que a luta que Kihika defendia não era para fins políticos. De fato, conforme afirma Fanon, “para o povo

---

<sup>275</sup> *“Take the case of India, Mahatma Gandhi won freedom for people and paid for it with his own blood.” [...] ‘All oppressed people have a cross to bear. [...] In Kenya we want deaths which will change things, that is to say, we want true sacrifice. But first we have to be ready to carry the cross. I die for you, you die for me, we become a sacrifice for one another. [...] Everybody who takes the Oath of Unity to change things in Kenya is a Christ. Christ then is not one person. All those who take up the cross of liberating Kenya are true Christs for us Kenyan people.’* (THIONG'O, 2012a, p. 93).

colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade” (FANON, [1961] 2013, p. 61). Em consonância com este entendimento, ao ser questionado por Wambuku sobre sua luta, Kihika responde: “‘Não é política, Wambuku’, ele disse, ‘é vida. Ele é um homem que deixa o outro tirar sua terra e liberdade? Tem uma vida escrava? [...] O Quênia pertence aos negros<sup>276</sup>” (THIONG’O, 2012a, p. 96). Assim como Jesus, Kihika morreu após a traição de alguém que o conhecia. Nesse sentido, Mugo se torna um “anti-cristo” aos olhos de seus admiradores ao confessar a sua traição em público e se entregar àqueles que buscavam por justiça.

Em consonância com a descrição de Fanon do mundo colonial, é possível observar que as “demonstrações musculares” (FANON, [1961] 2013, p. 74) se realizam no romance não só através da luta contra o colonizador, mas também através das disputas entre grupos da região e da dança as quais eram organizadas segundo local, horário e regras específicas. Nesse sentido, era comum que nas tardes de domingo homens e mulheres quenianas se encontrassem na estação de trem para socializar das mais diversas formas e, em seguida, partiam para floresta para dançar e, no caso dos homens, disputar pelas mulheres de outras regiões (THIONG’O, 2012, p. 71). Conforme sugere Fanon, a dança era uma forma de relaxamento dos músculos tensionados pela agressividade acumulada devido às desiguais e opressivas relações coloniais:

O relaxamento do colonizado é precisamente essa orgia muscular, durante a qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. E o círculo da dança é um círculo permissivo. Ele protege e autoriza. Em horas fixas, em datas fixas, homens e mulheres se encontram em lugar determinado e, sob o olhar sério da tribo, se lançam numa pantomima de aparência desordenada, mas na verdade muito sistematizada, na qual, por múltiplas vias, denegações da cabeça, curvaturas da coluna, movimento para trás de todo o corpo, decifra-se facilmente o esforço grandioso de uma coletividade para exorcizar-se, libertar-se, expressar-se. Tudo é permitido ... nesse círculo. [...]. Tudo é permitido, pois, na realidade, as pessoas só se reúnem para deixar que a libido acumulada, a agressividade impedida, jorrem vulcanicamente. Execuções simbólicas, cavalgadas figurativas, assassinatos múltiplos imaginários, é preciso que tudo isso saia (FANON, [1961] 2013, p. 74).

No *Rira Camp* as manifestações dos sonhos de ação não eram tão livres quanto nas florestas, mas ainda assim havia resistência: “Os detidos levados para lá eram os poucos que juraram nunca cooperar com o governo enquanto Kenyatta estivesse na prisão. Eles se recusavam a responder perguntas e muitas vezes não iam trabalhar”<sup>277</sup> (THIONG’O, 2012a, p.

---

<sup>276</sup> *‘It is not politics, Wambuku,’ he said, ‘it is life. Is he a man who lets another take away his land and freedom? Has a slave life? [...] Kenya belongs to black people’* (THIONG’O, 2012a, p. 96).

127-128). Os sonhos de ação no Campo se manifestavam por meio de greves e da negação de qualquer forma de cooperação. A precariedade das condições no campo levou à eclosão de uma greve de fome na tentativa de reivindicar um aumento na cota da ração diária. No terceiro dia de greve, houve a implosão dos sonhos de ação. Um grave desentendimento entre guardas e os detidos resultou na tragédia a qual o mundo tomaria conhecimento: “O que aconteceu em seguida o mundo inteiro sabe. Os homens foram rendidos e trancados em suas celas. A hoje célebre surra continuou dia e noite. Onze homens morreram<sup>278</sup>” (THIONG’O, 2012, p. 130).

O incidente do *Rira Camp* em tela mostra o esforço do colonizador em destruir os “sonhos de ação”, “os sonhos musculares” através da destruição dos corpos colonizados. O mesmo acontecia no vilarejo cercado e controlado pelo colonizador onde inclusive mulheres e crianças se tornariam gradativamente prisioneiros (THIONG’O, 2012a, p. 139). Nesse ambiente hostil caracterizado pela constante vigilância e punição, outras formas de resistência surgiam. Os laços de solidariedade, identificação e empatia entre os membros da comunidade sitiada eram estabelecidos principalmente através das canções que entoavam coletivamente enquanto trabalhavam pesadamente na trincheira que cercava o vilarejo: “Então um dia nós começamos a cantar. Puseram mais soldados e guardas na trincheira. Eles vieram com chicotes e paus, mas de alguma forma essas coisas não conseguiram parar nossas vozes<sup>279</sup>” (THIONG’O, 2012a, p. 139). Vale destacar o cunho sociopolítico das canções (THIONG’O, 2012a, p. 140) e a encenação do poder que a arte performática tem de desestabilizar o *status quo*, conforme sugere a cena em tela.

Outra representação de resistência local se manifesta através da oralidade sustentada por anciãos como Warui. Seria através dessa forma tradicional de transmissão de conhecimento que Kihika teria se conscientizado ainda muito jovem da necessidade de lutar pelas terras quenianas antes mesmo de ter visto “um rosto branco” a sua frente:

O interesse de Kihika pela política começou quando ele era um menino pequeno e se sentava aos pés de Warui, ouvindo histórias de como a terra tinha sido tomada dos negros. Isso foi antes da Segunda Guerra Mundial, isto é, antes dos africanos serem recrutados para lutar ao lado da Grã-Bretanha contra Hitler em uma guerra que

<sup>277</sup> “*Detainees taken there consisted of few who had sworn never to co-operate with the government as long as Kenyatta was in prison. They refused to answer questions and often would not go to work*” (THIONG’O, 2012a, p. 127-128).

<sup>278</sup> “*What occurred next is known to the world. The men were rounded up and locked in their cells. The now famous beating went on day and night. Eleven men died*” (THIONG’O, 2012a, p. 130).

<sup>279</sup> “*Then one day we started singing. More soldiers and homeguards were added into the trench. They came with whips and sticks, but somehow these could not stop our voices*” (THIONG’O, 2012a, p. 139).

nunca tinha sido deles. Warui precisava apenas de um ouvinte: ele contou os feitos de Waiyaki e outros guerreiros que, pelos idos de 1900 haviam sido mortos na luta para expulsar o homem branco da terra; do jovem Harry e do destino que sobreveio à procissão de 1923; de Muthirigu e as escolas missionárias que proibiam a circuncisão para devorar, como insetos, tanto as raízes quanto o caule da sociedade Gikuyu. Sem dar mostras disso àqueles que lhe eram próximos, o coração de Kihika endureceu em direção a "essa gente", muito antes até de ele ter encontrado um rosto branco. Os soldados voltavam da guerra e contavam histórias do que haviam visto na Birmânia, no Egito, na Palestina e na Índia; não foi Mahatma Gandhi, o santo, liderando o povo indiano contra o domínio britânico? Kihika se alimentava dessas histórias: sua imaginação e observação diária lhe contaram o resto; desde cedo, ele tinha visões de si mesmo, um santo, levando o povo queniano à liberdade e ao poder<sup>280</sup> (THIONG'O, 2012a, p. 82).

Os mais velhos exerciam um importante papel principalmente nesse momento de transição, pois além de serem a memória viva dos acontecimentos locais, sua presença representava a força da resistência e garantia de que as próximas gerações pudessem contar com uma fonte inesgotável e confiável de estórias que serviriam para a construção das narrativas de luta que fundariam um Quênia independente.

Desde do começo da narrativa, percebe-se uma preocupação da população local em organizar um grande evento carregado de dança, jogos e testemunhos para marcar a ruptura com o sistema colonial e um recomeço que, contraditoriamente, era percebido pelas personagens como incerto e nebuloso. Ao se referir a África, Hall sugere que “suas culturas são o produto do mais complexo entrelaçamento e cruzamento de elementos, sintetizado através do vórtice do sincretismo colonial, um hibridismo cultural forjado na panela colonial<sup>281</sup> (HALL, 2016, p. 50). Nesse sentido, a narrativa encena que esse homem descolonizado não seria mais o mesmo de antes da colonização. A natureza complexa e fragmentada de sua identidade resulta em uma celebração caracterizada pelo hibridismo, ressignificação e entrecruzamentos de influências transcontinentais e locais. Assim, a

---

<sup>280</sup> *Kihika's interest in politics began when he was a small boy and sat under the feet of Warui listening to stories of how the land was taken from black people. That was before the Second World War, that is, before Africans were conscripted to fight with Britain against Hitler in a war that was never their own. Warui needed only a listener: he recounted the deed of Waiyaki and other warriors, who, by 1900 had been killed in the struggle to drive out the whiteman from the land; of Young Harry and the fate that befell the 1923 Procession; of Muthirigu and the mission schools that forbade circumcision in order to eat, like insects, both the roots and the stem of the Gikuyu society. Unknown to those around him, Kihika's heart hardened towards 'these people', long before he had even encountered a white face. Soldiers came back from the war and told stories of what they had seen in Burma, Egypt, Palestine and India; wasn't Mahatma Gandhi, the saint, leading the Indian people against British rule? Kihika fed on these stories: his imagination and daily observation told him the rest; from early on, he had visions of himself, a saint, leading Kenyan people to freedom and power (THIONG'O, 2012a, p. 81-82).*

<sup>281</sup> *"Its cultures are the product of the most complex interweaving and cross-over of elements, synthesized through the vortex of colonial syncretism, a cultural hybridity forged in the colonial cook-pot" (HALL, 2016, p. 50).*

celebração era marcada pela presença de “[...] mulheres, cantando hinos cristãos misturados com canções tradicionais e canções da *Uhuru*”<sup>282</sup> (THIONG’O, 2012a, p. 211).

Enquanto alguns buscavam a representação do fechamento de um ciclo através das públicas manifestações culturais organizadas pela população local, outros, como General R., entendiam que esse fechamento só se consolidaria com a revelação e morte do traidor do líder da resistência, Kihika. Após passar os quatro dias que antecedem a *Uhuru* à procura do traidor, General R. finalmente consegue identificá-lo com a confissão pública de Mugo no momento em que, atendendo aos insistentes pedidos da comunidade, ele encarregava-se de homenagear Kihika. Nesse sentido, a celebração da *Uhuru* se materializa não só como uma grande oportunidade de afirmação identitária, mas também de expurgo, ou seja, limpeza da sociedade, livrando-a dos traidores, pelo menos assim esperava General R.

Por fim, tendo em vista a proposta da presente seção, vale lançar um olhar mais específico para a questão da representação de liderança(s) africana(s) principalmente devido a sua importância enquanto pilares da promessa de nacionalismo e receptáculos da memória dos sonhos musculares, sonhos de ação. Conforme já sugerido anteriormente, essa temática é desenvolvida principalmente através de dois personagens principais e, em certa medida, antagônicos, Kihika e Mugo, além das frequentes referências diretas a líderes históricos, os quais, segundo o próprio Thiong’o, fazem parte da memória local e contribuíram para a construção do sonho da descolonização. No entanto, há também lideranças específicas representadas pelo General R., os anciãos da aldeia e por Mumbi. Tendo em vista as observações já realizadas sobre as representações de lideranças ao longo do capítulo, seguem as considerações finais sobre o referido tema.

Na narrativa, Kihika e Mugo ocupam o lugar de líder em dois momentos distintos e por dois motivos diferentes: o primeiro por vocação e o segundo por pressão da comunidade. Embora ambos operem de modo salvacionista ao longo da narrativa, eles o fazem em diferentes níveis, se apropriam do discurso de cunho religioso de formas diferentes e servem a propósitos de naturezas distintas. Conforme já observado, Kihika mantinha os pés fincados no chão que o homem branco queria se apropriar. Mugo, no entanto, vivia em um estado de permanente delírio e acreditava receber mensagens diretamente de Deus. No seu entendimento, esse contato direto com o divino legitimava seus pensamentos e decisões de natureza egoísta. Assim, embora ambos se apropriassem de elementos cristãos para justificar as suas ações e o seu lugar no mundo, Mugo e Kihika estabelecem diferentes relações com

---

<sup>282</sup> “[...] women, singing Christian hymns mixed with traditional and *Uhuru* songs” (THIONG’O, 2012a, p. 211).

esses elementos. Enquanto Kihika constrói um discurso de resistência de cunho nacionalista e entrelaçado com uma promessa de liberdade e da posse da terra, Mugo se utiliza desses elementos bíblicos para justificar seu caráter individualista / egoísta e a traição que protagonizara. É a provavelmente a partir dessa conjuntura que Williams (1999) afirma que se tratam respectivamente de um verdadeiro e um falso messias.

Embora exista uma aura messiânica em torno de ambos ao longo da narrativa, o que prevalece é a humanidade e a complexidade psicológica dessas personagens. Enquanto o melancólico Mugo procurava o isolamento de sua comunidade ao mesmo tempo em que habitava um mundo povoado de delírios na sua imaginação, Kihika abdicou de tudo que a vida poderia oferecer – estudo, família, posses – em prol da coletividade e em busca da liberdade e mesmo assim fracassou. Conforme sugere Williams, “em certo sentido, o que Waiyaki, Harry Thuku e Kihika compartilham como líderes é seu fracasso em um nível pessoal (apesar do que, “o Movimento” continuou a crescer) [...]”<sup>283</sup> (WILLIAMS, 1999, p. 60). Nesse sentido, embora Kihika tenha fracassado a nível pessoal, as sementes de liberdade, ou os “grãos de trigo” não deixaram de germinar após sua morte. Essa constatação corrobora com a mensagem da parábola do “grão de trigo”, já explicada no início do presente capítulo.

Não se pode desprezar as outras lideranças que se revelam na comunidade. Os anciãos, por exemplo, são os responsáveis por organizar a celebração da *Uhuru*. Eles representam a memória local e são respeitados principalmente por suas vivências, por serem testemunhas das lutas e detentores de conhecimentos que confrontam e contestam o sistema de pensamento hegemônico. No entanto, a representação da liderança dos anciãos não se restringem às vésperas da *Uhuru*. Em 1950, Wambui teria liderado uma greve dos trabalhadores de uma fábrica local, após discursar para homens e mulheres sobre uma plataforma (THIONG’O, 2012a, p. 175); e, durante a Emergência, ela teria colaborado de diversas formas com Combatentes da Floresta, inclusive colocando sua vida em risco ao rotineiramente levar mensagens e suprimentos para as florestas (THIONG’O, 2012a, p. 19-20).

Outra personagem que merece nossa atenção é Mumbi, irmã de Kihika, visto que ela representa todas as mulheres que, na ausência dos maridos que se encontravam aprisionados em campos de concentração, tiveram de criar seus filhos, assumir a liderança da casa e acumular as tarefas normalmente destinadas aos homens para sobreviver. O nome da

---

<sup>283</sup> “In one sense, what Waiyaki, Harry Thuku and Kihika share as leaders is their failure at a personal level (despite which, ‘the Movement’ continued to grow) [...]” (WILLIAMS, 1999, p. 60).

personagem remete também à mitologia *Gikuyu*. Segundo Mukuyu (2017), Mumbi significa “*Creator*” e seria a “Mãe Gikuyu Original, a fonte de toda a verdade, [...] a deusa da criação<sup>284</sup>” (MUKUYU, 2017). Mumbi teria também atuado como representante da comunidade responsável por convencer Mugo a homenagear Kihika no dia da *Uhuru*, sem saber que lidava com o autor da delação que levaria à morte de seu próprio irmão. Enquanto representação da “fonte de toda a verdade”, ela teria sido a primeira personagem a descobrir o segredo de Mugo. A narrativa apresenta também Njeri, uma mulher que deixou tudo para trás para se juntar aos Combatentes da Floresta e lutar até mesmo contra homens (THIONG’O, 2012a, p. 100; 134).

O presente capítulo analisou a narrativa ficcional de memórias de colonização e do processo de descolonização em países específicos localizados na África Oriental. Na presente análise procurou-se estar atento às especificidades de cada escrita que marcam não só as similaridades, mas também as respectivas diferenças. O próximo capítulo focaliza na narrativa ficcional e testemunho do período pós-colonial somali. O Capítulo 4 se distingue do presente principalmente por tratar de narrativas construídas predominantemente a partir de olhares e vozes das mulheres somalis.

---

<sup>284</sup> “*The Original Gĩkũyũ Mother, the source of all Truth, is MŪMBI, the goddess of Gĩkũyũ creation. Mũmbi in Gĩkũyũ means Creator*” (MUKUYU, 2017).



#### 4 FILHAS DA ÁFRICA EM LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA NO PERÍODO PÓS-COLONIAL EM *THE ORCHARD OF LOST SOULS*, DE NADIFA MOHAMED E TESTEMUNHOS

*no one leaves home unless  
home is the mouth of a shark.*

[...]

*you have to understand,  
no one puts their children in a boat  
unless the water is safer than the land.*

*Warsan Shire*

[...] nem subalternizada, nem guerreira natural: humana. Aprendi que reconhecer as subjetividades faz parte de um processo importante de transformação.

*Djamila Ribeiro*

Após a independência de muitas regiões colonizadas na África Oriental, houve a africanização dos quadros. No entanto, conforme sugere Salgueiro à luz de Fanon, “a mera substituição de burocratas brancos por equivalentes de cor não indica nenhuma garantia de que os funcionários nacionalistas não repetirão os velhos arranjos” (SALGUEIRO, 2004, p. 31). Em consonância com Salgueiro, Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses afirmam que “[...] o fim do colonialismo político<sup>285</sup> [...] não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado)” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 18). De fato, no caso da Somália pós-colonial, além da tentativa de abolição oficial do sistema de clãs e sua substituição pelo sistema de classes, os laços de dependência com o homem branco prevaleciam, mas de uma forma atualizada.

Markus V. Hoehne e Virginia Luling apontam que os efeitos de uma dependência externa seriam catastróficos: “[...] a introdução do aparato estatal no período colonial e as manipulações de regimes pós-coloniais que poderiam contar com apoio externo no contexto

---

<sup>285</sup> Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses definem ‘colonialismo político’ da seguinte forma: “[...] enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjogados [...]” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 18).

das rivalidades da Guerra Fria minaram as fundações da sociedade somali”<sup>286</sup> (HOEHNE; LULING, 2010, p. 6). Nesse sentido, a despeito da africanização dos quadros, o que se observou na prática foi a permanência de muitas instituições e instrumentalização impostas pelo colonizador europeu, assim como a manutenção e atualização do que Édouard Glissant (2005) denominou em *Introdução a uma poética da diversidade* como “pensamento de sistema”. Esse pensamento moderno ocidental o qual Boaventura de Souza Santos nomearia de ‘pensamento abissal’ se funda no princípio da invisibilidade. Nesse sentido, a visibilidade de formas de pensar ocidentais prevaleceria em prejuízo aos “[...] conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha” (SANTOS, 2010, p. 33). Tal forma universalizante de pensamento teria sido herdada do homem branco através das complexas relações coloniais e vai de encontro às especificidades que constituem os diversos grupos étnicos africanos que residem no Chifre da África.

No outro lado da linha, o da invisibilidade, encontram-se também mulheres somalis historicamente marginalizadas pelo gênero e classe. As obras analisadas na presente seção destacam-se pela encenação de subjetividades múltiplas, protagonistas de suas próprias histórias, na contramão de enquadramentos estereotipados e de um contexto regido por um pensamento opressor. Nesse sentido, o presente capítulo encontra-se dividido em duas seções. A primeira objetiva analisar como esse pensamento de sistema – ou abissal – se manifesta como pano de fundo da obra *The Orchard of Lost Souls*, a estratégia narrativa usada para a narração dos acontecimentos e a representação dos olhares, vozes e vivências das mulheres somalis e seus corpo(s) enquanto “lugar para inscrição de histórias [...] e [...] um agente fundamental na narrativa do enredo e significado”<sup>287</sup> (BROOKS, 1993, p. 6-7). Vale destacar que esses corpos são profundamente marcados pelas circunstâncias do contexto em que vivem. Além disso, cabe observar a importância da solidariedade/ sororidade entre essas mulheres em um contexto que historicamente as marginalizam, apagam e silenciam.

A segunda seção objetiva refletir sobre os testemunhos de mulheres somalis que serviram de inspiração para escrita da referida obra ficcional, segundo inclusive a própria escritora (MOHAMED, 2014c; 2016a, p. 295; ROLLMANN, 2015). Buscando uma compreensão dessa obra dentro do campo dos estudos literários, os testemunhos destacados

---

<sup>286</sup> “[...] the introduction of the state apparatus in the colonial period, and the manipulations of post-colonial regimes that could rely on external support in the context of Cold War rivalries, has undermined the foundations of Somali Society” (HOEHNE; LULING, 2010, p. 6).

<sup>287</sup> “[...] a place for the inscription of stories [...] and [...] a prime agent in narrative plot and meaning” (BROOKS, 1993, p. 6).

na Seção 4.2 serão analisados principalmente a partir dos estudos de Anselmo Peres Alós já expostos no Capítulo 1, cuja contribuição para estudos dos testemunhos na América Latina do século XX pode servir como ponto de partida para a análise proposta na referida seção. É importante observar que tanto algumas regiões da América Latina quanto o Chifre da África compartilharam a traumatizante experiência de estar sob o jugo de um regime ditatorial e os dramáticos efeitos de uma guerra civil no referido século, dada as suas especificidades. Tais contextos socio-históricos serviram igualmente de pano de fundo para testemunhos oriundos das respectivas regiões.

#### 4.1 Representações das vozes, vivências e olhares das mulheres somalis no período pós-colonial em *The Orchard of Lost Souls*

Ao contrário de *Black Mamba Boy* que apresenta uma variedade de deslocamentos geográficos ao longo da narrativa, a obra *The Orchard of Lost Souls*, assim como *A Grain of Wheat*, é mais localizada. De fato, o enredo principal se desdobra restritamente em uma Hargeisa de 1987 que se encontra às vésperas de uma guerra civil, a qual iria desestabilizar as estruturas do governo ditatorial local vigente e da própria sociedade somali como um todo. Essa Hargeisa da imaginação de Nadifa Mohamed é revelada principalmente a partir da vivência e olhar crítico de três personagens: Deqo, Kawsar e Filsan. Embora as três personagens pertençam a gerações e origens absolutamente distintas, elas estão igualmente engajadas de diferentes formas na luta pela sobrevivência a partir dos locais metafóricos e literais que ocupam naquela sociedade. É a partir desse contexto que Elizabeth M. Perego afirma que a obra “[...] ilustra mulheres somalis como indivíduos diversos, fortes e expressivos, capazes de comentar criticamente sobre o estado de seu país e suas comunidades”<sup>288</sup> (PEREGO, 2019, p. 24).

Deqo é uma criança de nove anos de idade que vivia em um campo de refugiados de Saba’ad desde quando era um bebê abandonado pela mãe, mas acaba conseguindo fugir na primeira oportunidade; Kawsar é uma matriarca viúva de quase 60 anos que perdera prematuramente sua única filha para a violência do regime vigente; e Filsan é uma obstinada militar, cabo do exército somali, com cerca de 30 anos, que fora movimentada, a pedido, de

<sup>288</sup> “[...] illustrates Somali women as diverse, strong, and expressive individuals who are capable of commenting critically on the state of their country and communities” (PEREGO, 2019, p. 24).

Mogadíscio – a distante capital ao sul do país – para Hargeisa com a missão de reprimir a rebelião que crescia ao norte da Somália. Além de seguir a carreira militar influenciada por seu pai, vale destacar que Filsan pertenceria a uma família abastada e bem influenciada de Mogadíscio. A narrativa descreve detalhadamente a partir do olhar dessas mulheres o agravamento dos conflitos locais até a eclosão da guerra civil a qual dizimaria a população somali. A rebelião se manifesta na narrativa como uma das várias formas de resistência local às novas formas verticalmente impostas de ser africano. Assim como Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2001, p. 126) observa na nova tradição iorubá o surgimento de um Estado onipotente cuja origem se encontraria na política europeia, o mesmo seria observado no Chifre da África pós-independência.

Inspirada por esse complexo cenário sócio-político o qual toma como ponto de partida, a escrita de Mohamed revela uma narrativa que transgride qualquer forma essencialista e simplificada de ficcionalização do mundo pós-colonial das mulheres somalis. Nesse sentido, ao construir personagens femininas, protagonistas de suas próprias histórias, Mohamed rompe não só com o discurso patriarcal e o histórico silenciamento das mulheres somalis, mas também com as estruturas de um romance tradicional centrado nas personagens masculinas.

Ao focalizar no mundo feminino, *The Orchard of Lost Souls* encena algumas das temáticas que, conforme sugerem Gay Alden Wilentz (1992), Carole Boyce-Davies (1994), Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi (1997), Stephanie Newell (2006), Jennifer Browdy de Hernandez et. al. (2010), Russel West-Pavlov (2018), Nwando Achebe e Claire Robertson (2019) são recorrentes na escrita criativa de mulheres africanas em contexto pós-colonial, como a questão da maternidade, as várias formas de violação do corpo feminino, a infertilidade e circuncisão feminina, violência doméstica, e a relação dessas mulheres com o discurso nacionalista e com a guerra civil.

Embora os assuntos citados anteriormente sejam frequentes nas escritas de africanas, é importante destacar a localidade, a pluralidade de experiências e vozes femininas e a tessitura dessas temáticas em *The Orchard of Lost Souls*, as quais revelam, entre outras coisas, a engenhosidade artística de Mohamed. De fato, a narrativa mostra a natureza complexa, heterogênea e diversificada não só das mulheres somalis ficcionalizadas, mas também da própria estrutura da obra. Nesse sentido, sua escrita nos leva aos seguintes questionamentos: Como Mohamed traduz (trans)culturalmente as vivências das mulheres somalis representadas nas narrativas? Quais estratégias narrativas servem à escrita da autora? O que seria revelado

através das vivências, olhares e vozes representadas sobre o período histórico em questão ficcionalizado?

*The Orchard of Lost Souls* divide-se em três partes. Em *Parte 1*, os caminhos das três personagens se cruzam acidentalmente e uma série de acontecimentos são desencadeados a partir desse encontro. Após esse repentino encontro que afetaria de uma forma peculiar a vida de cada personagem, cada uma delas segue sua própria trajetória individual a qual é narrada na *Parte 2*. Essa parte é subdividida em três, cada qual intitulada com o nome das três personagens *Deqo*, *Kawsar* e *Filsan*, respectivamente. Finalmente, em *Parte 3*, há um reencontro inesperado entre as três personagens que, após serem diretamente afetadas não só pelo primeiro encontro entre elas, mas também pelo desenrolar de acontecimentos locais, já não seriam mais as mesmas nem psicologicamente, nem – no caso de *Kawsar* – fisicamente.

Ao longo das três partes, as personagens, enquanto representações de sujeitos sócio-históricos, teriam suas vidas contaminadas de diferentes formas não só por encontros e desencontros, mas também pelas circunstâncias históricas que marcavam a Somália em que viviam. Nesse sentido, através das três partes, é possível observar não só a trajetória de cada personagem individualmente, mas também o olhar atento de cada uma delas para o contexto ao qual estavam inseridas. A história é narrada por meio de um narrador onisciente que possui o conhecimento do contexto político e sócio-histórico e dos acontecimentos que se sucederam nas vidas das personagens. É através desse narrador e das vivências, vozes e olhares dessas personagens que é possível compreender o passado-presente-futuro somali e o impacto de uma sociedade dominada pelo regime ditatorial na vida não só das protagonistas, mas também de outras personagens femininas que fazem parte do contexto encenado.

É importante destacar que a construção de três protagonistas somalis que fazem uso de seu poder de fala a partir de diferentes lugares por elas transitados retoma tanto a questão de gênero, quanto a necessidade de se analisar essas mulheres ficcionalizadas a partir de suas específicas e respectivas posicionalidades. Cabe ressaltar que esses lugares não são compreendidos aqui como fixos ou limitados, mas conforme sugere James Clifford, no seu sentido dinâmico, como um itinerário; como “uma série de encontros e traduções”<sup>289</sup>, (CLIFFORD, 1997, p. 11).

A importância dessa estratégia narrativa caracterizada pela encenação de um *locus* de enunciação de corpos generificados e afroidentificados deve ser destacada dentro de um contexto em que mulheres somalis marcadas pela violência e tragédias locais são

---

<sup>289</sup> “[...] *a series of encounters and translations*” (CLIFFORD, 1997, p. 11).

normalmente silenciadas ou optam por revelarem suas vivências apenas entre mulheres que compartilham da mesma realidade, conforme afirma Judith Gardner no Prefácio do livro *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004), a coletânea de testemunhos das mulheres somalis a qual será analisada na segunda seção deste capítulo.

Tendo em vista que as vidas das personagens foram transformadas principalmente por uma sequência de eventos desencadeados pelas circunstâncias locais, é importante primeiramente compreender o contexto representado. Para contribuir com essa análise contextual, apoio-me não só nas reflexões teóricas dos Capítulos 1 e 2, mas também na noção de “pensamento de sistema” proposta por Edouard Glissant (2005), conforme sugerido anteriormente. Embora Glissant reflita sobre esse pensamento a partir de sua vivência na Martinica e na diáspora, acredito que sua perspectiva do “pensamento de sistema” e sua “falsa universalidade” contribua, enquanto elementos conceituais, para um melhor entendimento dos princípios que norteavam àqueles que estavam no poder na região onde as personagens viviam em *The Orchard of Lost Souls*.

Segundo Glissant, o pensamento de sistema era a base do sistema colonial e se materializava principalmente através da implementação de múltiplas práticas de opressão e apagamento do Outro. Para explicar objetivamente esse pensamento, Glissant revisita o navio negreiro. A partir de sua análise, é possível observar que o navio que transportava carga humana através do Atlântico se materializa metonimicamente como um não-lugar, onde se tentava privar o Outro de ser. De fato, no caso em tela, Glissant destaca a tentativa de apagamento da diversidade africana ao estrategicamente transportar em um mesmo navio africanos que, despojados de tudo, eram privados inclusive da comunicação por falarem línguas distintas. Nesse ‘navio de Babel’, africanos negros escravizados estariam impedidos de manter as suas línguas e tradições. Para Glissant, o “pensamento de sistema” e sua falsa universalidade vai de encontro ao que ele chama de “pensamento de rastro/resíduo” o qual ele define como “poderes da memória”. Nesse sentido, na contramão das adversidades, o negro africano encontraria sua própria forma de manifestar suas tradições através do recurso da memória.

Ao longo da história, as formas de implementação do pensamento de sistema se atualizaram e se diversificaram. Os romances anteriormente estudados na presente tese – *Black Mamba Boy* e *A Grain of Wheat* –, por exemplo, sugerem formas específicas e localizadas de implementação desse tipo de pensamento de natureza essencialista e encenam os prejuízos causados à comunidade local na narrativa. *The Orchard of Lost Souls* apresenta

um novo contexto em que formas mais uma vez atualizadas de pensamentos de natureza universal permanecem causando prejuízos, mesmo sem a presença direta do colonizador branco. Através dos rastros que trilham os caminhos da memória de Kawsar, por exemplo, é revelado os complexos efeitos de um passado-presente somali, na contramão de discursos essencialistas:

Nos anos 1960, a enchente que Kawsar viveu no extremo sul parecia um castigo divino [...]. Essa foi a primeira vez que o jovem país teve necessidade de mendigar aos ex-governantes coloniais, e desde então o governo não parou de pedir; em inundações e períodos de fome, de tratores a máquinas de raio X, esteiras de prece voltavam-se para o Ocidente e joelhos dobravam-se em súplica. Desde a partida dos italianos e dos britânicos, o país parecia sitiado por dificuldades, fossem naturais, fossem econômicas ou políticas. Os europeus deviam ter deixado uma maldição profunda quando foram embora, despertando em sua esteira *jinn*s mortos havia muito tempo, para transformar tudo em areia e lixo, como Oodweyne. [...] Ele deslizara para o poder quase sem ser percebido depois do assassinato do último presidente eleito [...] <sup>290,291</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 167-168).

O trecho acima destacado denuncia uma Somália que outrora fora fatiada arbitrariamente pelos colonizadores europeus, principalmente os italianos e os ingleses, e que fora deixada a sua própria sorte após as lutas de independência. Sem estruturas para se reerguer da violenta catástrofe natural que teria deixado a Somália em um estado de calamidade na década de sessenta, o país não teria alternativa a não ser renovar os laços de dependência com o estrangeiro que, segundo informa o narrador por meio da consciência de Kawsar, permaneceria até o tempo presente da narrativa. Nesse sentido, a passagem anterior sugere que os legados do período colonial foram o caos político, econômico, social, além de um rascunho de um modelo europeizado ineficaz de nação que teria levado à ascensão da figura ditatorial de Oodweyne.

A Somália ficcionalizada por Mohamed sugere que a permanência no período pós-colonial de modelos políticos não-africanos e que iam de encontro às tradições somalis acabaria por acentuar os problemas locais devido a sua inadequação ao contexto em tela. O pesquisador geógrafo Paulo Roberto Baqueiro Brandão, ao escrever sobre questões geopolíticas da Somália à luz de *The Orchard of Lost Souls*, lembra que no período colonial

<sup>290</sup> As traduções de *The Orchard of Lost Souls* são integralmente retiradas da versão publicada em português do Brasil intitulada *O Pomar das Almas perdidas*.

<sup>291</sup> Texto-fonte: *The flood she [Kawsar] had seen in the far south in the sixties had seemed like a divine punishment [...]. It was the first time the young country had needed to beg the former colonial rulers, and since then the government hasn't stopped asking; from floods to famine to tractors and x-ray machines, prayer mats turned to the west and knees bent in supplication. / Ever since the Italians and British had gone, the country had seemed besieged by difficulties, whether natural, economic or political. The Europeans must have left a bone-deep curse as they were departing, raising long-dead *jinn*s like Oodweyne in their wake to turn everything to sand and waste. [...] He had slipped into power almost unseen following the assassination of the last elected president [...]* (MOHAMED, 2014c, p. 186-187).

“a administração metropolitana gerou desagregação de um modelo político baseado em clãs e comunidades cujas relações eram reguladas por contrato sociais que mesclavam concepções ancestrais às leis islâmicas” (BRANDÃO, 2018, p. 357). Na sequência, a Somália pós-colonial do início dos anos setenta oficialmente renunciaria aos laços de clã e parentesco seguindo o slogan “socialismo une, parentesco divide<sup>292</sup>” (LEWIS, 1994, p. viii). Tal slogan teria surgido inspirado na versão rústica do socialismo científico do então presidente Siyad Barre.

No contexto representado na narrativa, defendia-se também o fim do “tribalismo” e que a identificação das pessoas como membros de um clã específico fosse substituída pelo termo “companheiros”. As práticas de apagamento da diversidade que era representada pelo sistema de clãs e a marginalização da diferença locais eram camufladas pela pretensa ideia de recomeço, sintetizada em faixas contendo as seguintes mensagens: “Morte ao tribalismo”, “Camaradas, não inimigos” e “Um novo amanhecer” (MOHAMED, 2016a, p. 204). Essas mensagens seriam visualizadas por Filsan ainda jovem, aos quinze anos de idade, quando morava em Mogadíscio, durante um comício do governo no Parque Dervixe e resumiam a nova filosofia que era anunciada por um membro do partido: “[...] não se pergunta a qual clã a pessoa pertence, não se fala sobre tribos de classe alta ou classe baixa, não são dadas vantagens àqueles que são seus parentes. [...] isso ficava para antiquados e fracassados<sup>293</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 204).

*Parte 1* encena uma cerimônia organizada para celebrar diante do mundo não só o 21 de outubro<sup>294</sup>, dia da tomada do poder por oficiais militares, mas também o governo de situação de natureza totalitária que estaria no poder desde o assassinato do último presidente há dezoito anos. Mas é apenas na subseção intitulada *Kawsar*, da *Parte 2*, através da consciência e vivência da personagem, que o leitor toma conhecimento de como e quando teria surgido essa nova forma de governo. O sexto dia do assassinato do presidente teria sido marcado pelo anúncio de um golpe militar e do novo nome do país: República Democrática da Somália. O episódio seria seguido de outras medidas importantes que marcariam a nova trajetória do país: “a prisão do primeiro-ministro, a extinção do Parlamento e da Constituição,

<sup>292</sup> “Socialism unites, kinship divides” (LEWIS, 1994, p. viii).

<sup>293</sup> “[...] you don’t ask what clan anyone is from, you do not talk about high-class or low-class tribes, you do not give advantages to those related to you. [...] that was for old-timers and losers” (MOHAMED, 2014c, p. 233).

<sup>294</sup> A referida data faz alusão ao golpe de Estado que aconteceu na Somália em 1969. Em 21 de outubro de 1969, o poder teria sido tomado por oficiais militares liderados pelo General Mohamed Siad Barre. Sob o comando de Barre, as tropas somalis apoiadas por tanques invadiram Mogadíscio, ocuparam edifícios governamentais e ordenaram a abdicação dos líderes do país, consolidando, assim, um golpe militar (ZABLONSKY, 2018).



a tomada do país pelo Conselho Revolucionário Supremo, cujo presidente era Oodweyne<sup>295</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 168). É exatamente a partir desse contexto que o passado-presente-futuro somali e as vivências e vozes das mulheres ficcionalizadas na narrativa se entrelaçam e se sobrepõem.

A cena que abre a narrativa encena Kawsar acordando às cinco da manhã após uma noite inteira de instruções transmitidas aos gritos, através de megafones, pela *Guddi*, a guarda de bairro do regime. As instruções aconteciam por conta da celebração que as mulheres seriam obrigadas a comparecer e versavam sobre as roupas que deveriam usar e onde se reunir. O evento contaria com a presença das autoridades locais, entre elas o líder do governo somali Oodweyne, e internacionais. Imagens de mulheres vestidas com os mesmos trajes tradicionais reunidas em um horário e local específicos, pré-determinados pelo Estado, seriam transmitidas para o mundo como uma representação dos pretensos valores nacionais vigentes. Além da propaganda do governo, observa-se assim a imposição do Estado à vida da população local visando regulamentação, o controle e a uniformização dos corpos, do comportamento e da identidade, em especial, das mulheres somalis.

Assim, logo na *Parte I* é retratada uma Hargeisa teoricamente pós-colonial, mas que, na prática, mantém de forma renovada os laços de dependência com o estrangeiro perpetuando, assim, um ‘pensamento de sistema’ atualizado e adaptado ao contexto: “As mães da revolução foram chamadas de sua cozinha, de suas tarefas, para mostrar a dignitários estrangeiros como o regime é amado, quanto elas são gratas pelo leite e pela paz que ele lhes trouxe. Ele precisa de mulheres que o façam parecer humano”<sup>296</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 13). A essa dependência econômica com o estrangeiro que se perpetua mesmo após a independência dá-se o nome de neocolonialismo. Segundo Boehmer, o neocolonialismo significaria não só o contínuo controle econômico pelo Ocidente, mas também “[...] a traição dos ideais de libertação pós-colonial”<sup>297</sup> (BOEHMER, 2005, p. 9). Além das novas relações de dependência, a passagem também encena uma crítica direta, através do olhar de Kawsar, a um governo que parece tratar seu próprio povo de forma desumana.

---

<sup>295</sup> “*The imprisonment of the Prime Minister, the abolishment of both parliament and constitution, the takeover of the country by the Supreme Revolutionary Council with Oodweyne as its chairman*” (MOHAMED, 2014c, p. 187).

<sup>296</sup> “*The mothers of the revolution have been called from their kitchens, from their chores, to show foreign dignitaries how loved the regime is, how grateful they are for the milk and peace it has brought them. It needs women to make it seem human*” (MOHAMED, 2014c, p. 5)

<sup>297</sup> “[...]the betrayal therefore of the ideals of postcolonial liberation” (BOEHMER, 2005, p. 9).

Ainda sobre a cena de abertura na narrativa, observa-se um esforço por parte dos agentes do governo para que o evento local dialogasse apropriadamente com os colaboradores estrangeiros. O Norte global<sup>298</sup> sempre se apropriou da imagem do corpo feminino branco como meio para traduzir, entre outras coisas, humanidade, passividade ou maternidade, enquanto que a imagem do corpo masculino branco é frequentemente utilizada para transmitir a ideia de poder e força. Nesse sentido, a compreensão de uma mensagem de alinhamento e agradecimento enviada para além das fronteiras africanas, no sentido Norte, seria garantida através da divulgação de discurso constituído a partir de uma retórica “universal”, marcada de imagens de um corpo feminino domesticado e estereotipado. Além disso, conforme sugerem Deepika Bahri<sup>299</sup> (2004) e Sheila Dias da Silva Laverde (2017) a partir de seus estudos literários da escrita da zimbabuense Yvonne Vera, os estereótipos de gênero que insistem na propagação da passividade feminina em contraponto à virilidade masculina são constitutivos da retórica nacionalista.

Esse princípio “universal” que constitui a retórica nacionalista também nortearia a forma que a imagem do líder é construída e divulgada em *The Orchard of Lost Souls*. A colossal pintura que o representava no evento encenado no começo da narrativa era caracterizada não só pelos raios que emergiam em torno de sua cabeça como na imagens ocidentais que retratam o divino, mas também pelo bigode bastante significativo para época, o qual o narrador descreve como “[...] aparado ao estilo daquele líder alemão”<sup>300</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 13). Ao mesmo tempo em que a pintura divulgava para o mundo uma imagem que remetia diretamente a do “líder alemão” e sua forma de governo totalitária e centralizadora, ela também propagava uma mensagem de controle e poder. Para garantir a eficácia dessa mensagem que seria transmitida ao mundo, além da divulgação da imagem estereotipada das mulheres somalis, da referida pintura e de outras imagens expressivas e onipotentes que representavam o ditador, o evento contaria também com outras várias performances. Era nos interstícios da aparente harmonia e sincronicidade dessas performances que se manifestavam pequenos, mas variados atos políticos de contestação e não-conformidade com o sistema vigente, rasurando o discurso oficial.

---

<sup>298</sup> “Norte global” e “Sul” são empregados aqui no sentido metafórico sugerido por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010, p. 19).

<sup>299</sup> Deepika Bahri afirma que “*not surprisingly, many anticolonial struggles for nationalism in turn used the figure of woman to symbolize the nation, and exerted themselves to articulate a significant role for women in the nation-building and decolonization processes*” (BAHRI, 2004, p. 201).

<sup>300</sup> “[...] modelled on that German leader” (MOHAMED, 2014c, p. 6).

A data festiva prestava uma homenagem à uma independência que parecia ser vigiada não só pelas autoridades locais, mas também globais, visto que dignitários estrangeiros e um adido econômico americano também se faziam presentes na celebração local. É nesse contexto que a *Parte I* não só expõe o pensamento que norteava o cenário que serve de pano de fundo na narrativa como também, conforme sugere Brandão, “[...] situa o contexto geopolítico no qual o país busca se inserir diante da mudança de estratégia das superpotências da Guerra Fria na região e das incertezas provocadas pela iminente derrocada da União Soviética” (BRANDÃO, 2018, p. 352). A ficcionalização da busca pelos novos amigos ocidentais, dada a nova conjuntura geopolítica, pode ser observada a seguinte passagem:

A *Guddi* vem por último, agitando ramos e carregando imagens de Lênin, Kim II Jung e Mao, os comunistas que antes forneciam inspiração para a ditadura, mas cujos retratos desbotaram, carregados apenas uma vez por ano como relíquias de igreja. O regime agora busca amigos de qualquer espécie, sejam eles árabes, americanos ou albaneses<sup>301</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 22).

Além de um líder centralizador, a Somália em tela contava com diversos dispositivos, instituições e agentes para defender e assegurar suas bases. Os somalis que resistissem servir o Estado militarmente eram literalmente perseguidos e capturados para esse fim, conforme revela um diálogo entre Deqo e Nasra (MOHAMED, 2016a, p. 94). Assim como a força militar representada pela *Guddi*, o toque de recolher também contribuía para controlar e cercear a liberdade das pessoas. Esse instrumento modificaria a rotina da população local, interferindo inclusive com o tipo de clientela de uma casa de prostituição. Nesse sentido, os tradicionais clientes do bangalô – homens de negócio, jornalistas, etc. – seriam gradualmente substituídos por aqueles com coragem de burlar o toque de recolher – criminosos, bêbados, etc. – e pelos soldados que gradativamente aumentavam em número. Já em 1976, Kawsar teria sido alertada pelo então chefe de polícia e esposo Farah sobre a natureza inescrupulosa do governo vigente: “[...] ele avisara que o governo era capaz de tudo; porque via o país como uma tela branca que podia pintar do jeito que quisesse. A polícia, o exército e os burocratas eram apenas os pincéis que eles usavam<sup>302</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 126).

---

<sup>301</sup> *The Guddi come last, waving branches and carrying images of Lenin, Kim II Sung and Mao, the communists who once provided inspiration to the dictatorship but whose pictures have faded, carted out just once a year like church relics. The regime now seeks out friend of any description, be they Arab, American or Albanian* (MOHAMED, 2014c, p. 16).

<sup>302</sup> “[...] he had warned that the government was capable of anything; it saw the country as a blank canvas that it could paint in whatever likeness it wanted. The police, army and bureaucrats were just the brushes they used” (MOHAMED, 2014c, p. 139).

As várias formas de propaganda Estatal também contribuíam para assegurar o *status quo*. De fato, canções memorizadas por Deqo no campo de refugiados, retratavam o governo como um grande benfeitor, o pai dos somalis, ao mesmo tempo que as frequentes e públicas práticas genocidas geravam um grande temor entre a população local. Assim como as canções entoadas nos campos de refugiados, os meios de comunicação também serviam ao Estado como um eficiente instrumento de controle de informação. A Rádio Hargeisa, por exemplo, construída pelos ingleses quando se preparavam para deixar a cidade, se tornaria um legado institucional que serviria para divulgar os feitos do governo durante o período pós-colonial. No entanto, a trama revela que a estação do governo e a estação dos rebeldes noticiariam informações completamente diferentes:

O rádio está ligado no volume mais baixo, e a estação do governo fala de tentativas de parar a desertificação em torno da região de Banaadir, das visitas gentis do presidente a potentados estrangeiros, dos mecanismos regulares e meticulosos de um Estado em paz; o canal rebelde, a Rádio FLN, relata os acontecimentos em um país diferente, no qual os reservatórios de água estão destruídos, armas estrangeiras são usadas contra nômades desarmados e prisões são atacadas para libertar os inocentes<sup>303</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 175).

A narrativa sugere ainda que a população local era frequentemente convocada para testemunhar execuções abertas ao público e a exposição de corpos violentamente dilacerados. É através da sugestão da frequente ocorrência dessas práticas que a obra encena a gradativa sistematização de um extermínio deliberado da população local e a espetacularização da violência. Em *Society of Spectacle*, Guy Debord afirma que “[...] o espetáculo é tanto o significado quanto a agenda de nossa específica formação socioeconômica. É o momento histórico no qual nos encontramos<sup>304</sup>” (DEBORD, 2014 [1970], p. 4). É provavelmente por se sentir deslocada no momento socio-histórico que se materializava a sua frente, que uma das amigas de Kawsar comenta ironicamente, “— Bem, eu imagino que somos todos apenas atores e tudo isto é um palco. Não sei você, mas eu uso estas roupas rasgadas como uniforme e deixo cair lágrimas falsas dos olhos quando choro<sup>305</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 153). Nesse

---

<sup>303</sup> *The radio is on at the lowest volume, and the government stations speaks of attempts to stop desertification around the Banaadir area, genteel visits by the President to foreign potentates, the tidy, clockwork mechanisms of a state at peace; the rebel channel, Radio NFM, reports the events in a different country, one in which water reservoirs are destroyed, foreign weapons used on unarmed nomads and prison attacked to release the innocent* (MOHAMED, 2014c, p. 195).

<sup>304</sup> “[...] *the spectacle is both the meaning and the agenda of our particular socio-economic formation. It is the historical moment in which we are caught* (DEBORD, 2014 [1970], p. 4).

<sup>305</sup> “*Well, I guess we are all just actors and all of this a stage. I don’t know about you but I wear these torn clothes as costumes and drop false tears into my eyes when I weep.*” (MOHAMED, 2014, p. 170).

sentido, a passagem sugere que a espetacularização não seria só da violência; mas também da própria experiência do ser mulher-somali-africana, visto que as mulheres locais teriam que atuar publicamente no palco dos conflitos pós-coloniais como estereotipadas mães da nação.

Por outro lado, esse genocídio sistematizado da população local não era aceito passivamente na Hargeisa representada em *The Orchard of Lost Souls*, principalmente entre as mulheres. Hassan *et al* afirmam que “as mulheres somalis, sejam nômades ou urbanas, nunca foram submissas, nem às calamidades naturais nem à opressão social<sup>306</sup>” (HASSAN; ADAN; WARSAME, 1997, p. 166). Da mesma forma, a narrativa sugere que protestos em resistência às ações ditatoriais do governo local eram frequentes entre as jovens somalis, mesmo que as manifestações públicas contra o governo tivessem consequências dramáticas como a trágica morte de Hodan, filha de Kawsar. Hodan teria ateadado fogo em seu próprio corpo após ser acometida por uma profunda depressão por conta de um possível estupro sofrido quando fora detida na prisão devido sua participação em manifestações. No entanto, Nurto não se intimidaria com o poder aniquilador do Estado e teria dito a Kawsar: “— Vou sair em um protesto amanhã com os estudantes. [...] Para que eles parem com as execuções em Birjeeh”<sup>307</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 154).

A Hargeisa do final da década de oitenta é retratada como predominantemente patriarcal e progressivamente militarizada. O número de soldados crescia, na mesma proporção que os conflitos se acirravam. Nessa sociedade regida pelo pensamento de sistema havia vigilância, violência deliberada, tentativa de silenciamento e obediência, além da frequente revista e desaparecimento de pessoas:

Todo mundo está irritado – até o céu está cinzento e imóvel; não parece haver espaço para nada além de silêncio e obediência. Um novo posto de controle é instalado no alto da rua, e ela [Deqo] reconhece alguns dos soldados das visitas noturnas [ao bangalô das prostitutas]; eles a deixam passar facilmente, enquanto outras pessoas são paradas e revistas. O mercado está vazio, e cada item é vendido a um novo preço, mais alto, toda vez que ela vai até lá. Muitos dos comerciantes desapareceram totalmente e há grandes espaços escuros onde antes estavam suas bancas<sup>308</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 106-107)

---

<sup>306</sup> “Somali women, whether nomadic or urban, have never been submissive, either to natural calamities or to social oppression” (HASSAN; ADAN; WARSAME, 1997, p. 166).

<sup>307</sup> “‘I’m going to go on a protest tomorrow with the students.’ [...] ‘To make them stop the executions at Birjeeh.’” (MOHAMED, 2014c, p. 171).

<sup>308</sup> *Everyone is angry – even the sky is grey and motionless; there doesn’t seem to be space for anything but silence and obedience. A new checkpoint is set up at the top of the road and she recognizes some of the soldiers from the night visits; they let her through easily while others are stopped and searched. The market is bare and each item is sold at a new higher price every time she goes there. Many of the traders have disappeared altogether and there are large dark spaces where their stalls used to be* (MOHAMED, 2014c, p. 112).

Nessa sociedade onde as tensões sociais escalavam diariamente, os homens desapareciam progressivamente de suas casas e dos mercados, não só por conta do serviço militar compulsório, prisões ou mortes, mas também pelo grande aumento das migrações em busca de um ambiente menos hostil que oferecesse alguma fonte de renda. O efeito dessas migrações seria um cenário em que as mulheres, além de já serem responsáveis pelas suas atividades rotineiras, teriam que trabalhar dobrado para suprir a falta de mais um importante membro provedor da família. Um outro agravante na questão do sustento seria a proposital falta de investimentos na produção agrícola local, limitando ainda mais as formas de subsistência, conforme relata Dahabo:

As lojas estão vazias, já que o arroz e a farinha subsidiados desapareceram para permitir ao governo obter mais empréstimos estrangeiros; em vez de milho e sorgo cultivados no país, sacos de donativos da USAID contrabandeados dos campos de refugiados estão à venda no mercado a preços ridículos<sup>309</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 134-135).

O aumento de empréstimos internacionais e a falta de investimento aumentavam a dependência externa e a pobreza interna. A passagem sugere ainda uma forma específica de influência que os Estados Unidos exerceriam sobre a Somália por meio das alegadas “ações humanitárias”<sup>310</sup>.

A despeito de toda parafernália construída nessa sociedade regida pelo pensamento de sistema, o resultado da opressão, marginalização e violência desenfreada não era de forma alguma totalmente eficaz. Ao contrário, o contexto em questão seria um terreno fértil para contestação e o surgimento de formas cada vez mais variadas de resistência. Assim, além dos rotineiros atos de contestação, Dahabo relata a Kawsar rumores de que a *Frente de Libertação Nacional*, a qual teria sido formada originalmente por somalis residentes em Londres, pretendia ocupar as cidades em breve e que rebeldes surgiam em todos os lugares. No entanto, o prenúncio de um conflito armado despertava sentimentos contraditórios entre a população local, principalmente porque havia uma expectativa de que todo o país se afundasse junto com a queda do ditador. O medo que surgia dos possíveis desdobramentos

---

<sup>309</sup> *The shops are bare as the subsidized rice and flour have disappeared to allow the government to obtain more foreign loans; instead of home-grown maize and sorghum, sacks of USAID donations smuggled in from the refugee camps are on sale in the market at ridiculous prices, Dahabo reports* (MOHAMED, 2014c, p. 148).

<sup>310</sup> Segundo Brandão, “organismo que, segundo versão oficial, atua no combate à pobreza extrema, a USAID (*United States Agency for International Development*) materializa a política externa dos Estados Unidos, realizando suas operações, sob o pretexto da assistência humanitária, com forte interação com a CIA (*Central Intelligence Agency*). O trabalho articulado de ambas as agências foi fundamental para o sucesso da ação geopolítica estadunidense, principalmente em algumas regiões da África, América Latina e Ásia” (BRANDÃO, 2018, p. 363).

dos conflitos locais levava muitas mulheres e crianças que teriam sido deixadas pra trás pelos homens a migrarem para outras regiões em busca de uma vida melhor. É nesse contexto que Dabaho anuncia sua partida e de suas filhas e netos/as para Jeddah ao encontro de amigos e familiares.

O desenrolar dos acontecimentos escapava à compreensão de Kawsar que tinha dificuldades para entender como, de repente, policiais teriam se tornado torturadores, e crianças, rebeldes armadas, entre outras idiossincrasias. Os incoerentes papéis assumidos pela população local na luta pela sobrevivência, são apenas algumas das muitas incoerências observadas por Kawsar. Algum tempo depois da celebração do dia da independência que marcara o início da narrativa, a viúva de meia-idade testemunha da janela de sua casa a chegada dos tanques de guerra e militares deliberadamente atirando e matando mulheres e crianças inocentes e desarmadas que ainda moravam na vizinhança. Era a Somália em guerra contra seu próprio povo (ABDI; ISMAIL, 1990; BUSHRA; GARDNER, 2004).

Os tanques abrem caminho a explosões pela rua coberta por um manto branco de fumaça. Kawsar se impulsiona sobre os cotovelos e olha pela janela lateral. Seus vizinhos tentam fugir, escondidos em uma bruma de pó de cimentos, mas sandálias e roupas brilhantes os entregam, e os soldados caem de joelhos e atiram contra as figuras fantasmagóricas. No alto há o gemido dos motores de um avião, e então mergulhando da direção do aeroporto, ela vê um MIG com uma bandeira somali em cada uma das asas. À medida que os mísseis arrancam os barulhentos tetos de zinco da vizinhança, Kawsar sente o ar esquentar e ser roubado de seus pulmões. Ela desaba de volta na cama e puxa um cobertor sobre o rosto, temendo que uma bomba exploda através do teto em segundos<sup>311</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 183).

Nessa guerra contra o próprio povo, os nômades que viviam na fronteira com a Etiópia eram estereotipados pelo governo como cúmplices dos rebeldes. Consequentemente, missões para destruir os poucos recursos dessas populações – como os poços d’água na fronteira – sob a alegação de que a terra pertencia ao Estado eram frequentes. A partir desse contexto a narrativa encena como dispositivos da “necropolítica” (MBEMBE, 2017, 2018a) eram imediatamente acionados contra o próprio povo que, ao resistir às normas do governo vigente, adquiriam instantaneamente o status de inimigo do sistema.

---

<sup>311</sup> “*The tanks blow their way down the street cloaked in a white pall of smoke. Kawsar props herself up on her elbows and looks through the side window. Her neighbours try to flee, hidden in a haze of cement dust, but bright sandals and dresses give them away and the soldiers drop to their knees and shoot at the ghostly figures. Overhead there is the groan of a plane’s engines and then sweeping down from the direction of the airport she sees a MIG with the Somali flag on each of its wings. Kawsar feels the air swarm about her and steal the breath from her lungs as missiles peel off the clanging tin roofs of the neighborhood. She collapses back onto the bed and pulls a blanket over her face, fearing that a bomb will explode through her roof in a matter of seconds*” (MOHAMED, 2014c, p. 204-205).

Essa orquestração sistematizada do Estado realizada para fins de sabotagem da rede de infraestrutura social e urbana do “inimigo” pode ser comparada ao que Fanon nomeia de “medidas espetaculares” tomadas pelas autoridades, a qual contribui para que se instale “[...] uma atmosfera de drama, em que cada um quer provar que está pronto para tudo. É nessas circunstâncias que o tiro parte sozinho, pois os nervos estão fragilizados, o medo se instalou, o dedo está no gatilho. Um incidente banal e o tiroteio começa” (FANON, [1961] 2013, p. 90). Contaminada por um clima de tensão similar ao que descrevem Mbembe (2018a, p.47) e Fanon ([1961] 2013), Filsan teria acidentalmente disparado contra um grupo de idosos civis desarmados, levando-os imediatamente a óbito durante sua missão de destruir os reservatórios de água dos somalis que habitavam a fronteira. Ao ser perguntada pela Rádio Hargeisa sobre o tal “confronto com os rebeldes” na referida missão, ela divulga uma versão inventada fundada nos princípios os quais a norteavam na ocasião e afirma que ela e seus camaradas teriam sido emboscados por três rebeldes armados.

A entrevista de Filsan sugere que a mídia manipulada contribuía não só para a propaganda do governo e suas “medidas espetaculares”, mas também para a construção de um discurso que favorecia a reprodução pelas forças militares dessa dinâmica de violência contra o próprio povo descrita anteriormente. O caso em tela e seus desdobramentos também mostram que, enquanto a Rádio divulga uma única versão dos acontecimentos, o testemunho da população nômade que habitava a fronteira é negligenciado e cai no esquecimento. Nesse sentido, através do episódio em questão, a narrativa encena o quanto os aparatos do Estado podem ser nocivos quando utilizados contra o próprio povo, encobrendo verdades e silenciando vozes.

Cabe destacar também que esse Estado que atirava contra idosos, mulheres e crianças desarmadas era o mesmo que disponibilizava rifles, transporte e granadas lançadas por foguetes para as milícias locais. Após testemunhar uma suspeita conversa entre seu superior direto e o líder da milícia, através da qual Capitão Yasin não só disponibiliza recursos bélicos, como também sugere um trabalho conjunto para manter o país pacificado, Filsan se questiona confusa o porquê do Estado manter relações aparentemente ilícitas membros da milícia, quando o país já dispunha de um dos maiores exércitos do continente. Apesar de seus questionamentos, a função de Filsan era garantir que armamentos e treinamentos chegassem até esses grupos que estavam espalhados pelos campos de refugiados e que se consolidavam gradativamente, subsidiados pelo Estado.



Tendo em vista o referido contexto conflituoso e seu progressivo agravamento revelado principalmente através dos olhares e vivências das mulheres somalis, cabe agora refletir sobre como essas personagens são transculturalmente traduzidas por Mohamed, em especial as protagonistas Deqo, Kawsar e Filsan. Para analisar mais especificamente as protagonistas e os lugares por elas ocupados na sociedade em tela, apoio-me nas discussões já realizadas anteriormente ao longo da tese a partir dos estudos pós-coloniais, assim como nas reflexões propostas pela geógrafa inglesa Linda McDowell e pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí <sup>312</sup> as quais serão entrelaçadas com as análises a seguir.

Em seu estudo sobre as geografias feministas, McDowell (1999) destaca a importância de desprezar as dicotomias e analisar a questão de gênero a partir de suas especificidades e localidades. Em consonância com este pensamento, ao analisar a família tradicional iorubá, Oyěwùmí rejeita qualquer pretensão de atribuir universalidade à categoria social ‘mulher’ e a explica como sendo uma construção sociocultural (OYĚWÙMÍ, 2004b, p.3). Nesse sentido, na concepção da nigeriana, não seria possível pensar na mulher que constitui uma família tradicional iorubá a partir das noções ocidentais de esposa e maternidade.

Ao mesmo tempo que McDowell (1999), Oyěwùmí (2004a, 2004b), Judith Butler ([1990] 2006) sugerem que o conceito social de mulher não é universal e destacam a importância de não desprezar as especificidades constitutivas dos lugares a elas relegadas (MCDOWELL, 1999; MASSEY, 1994), o contexto sócio-histórico (BUTLER, [1990] 2006) e a diversidade inerente ao gênero feminino que é interseccionado por classe, idade, etnia, entre outros fatores; McDowell também entende que há contextos em que mulheres são marginalizadas, oprimidas e subordinadas enquanto um grupo social. Nesse sentido, essa forma de exclusão também precisa ser observada e analisada com ferramentas específicas: “Por mais fluida e variável que seja a construção social de versões de feminilidade e masculinidade, ainda é prática habitual supor que as primeiras construções são inferiores às

---

<sup>312</sup> Nota da autora: Em *The Invention of Women* (2001), Oyěwùmí critica o uso de parâmetros teóricos ocidentais em análises da/sobre a mulher africana e chega a levantar questionamentos do tipo: “*On what basis are Western conceptual categories exportable or transferable to other cultures that have a diferente logic?*” (op.cit. 2001, p. 11). Em consonância com o questionamento levantado pela pesquisadora nigeriana, não tenho nenhuma intenção de impor categorias conceituais não-africanas. Nesse sentido, apoio-me nas reflexões propostas por estudiosas não-africanas apenas como ponto de partida, sem considerá-las como parâmetros estanques. Nesse sentido, procuro enriquecer o debate teórico ao partir dos pontos de intersecção entre as pesquisadoras africanas e não-africanas e refletir sobre as divergências visando uma análise produtiva da obra de uma escrita que, embora africana, tenha vivido boa parte de sua vida em continente europeu, onde inclusive realizou toda sua formação intelectual.

segundas e que os homens enquanto grupo estão envolvidos na dominação das mulheres<sup>313</sup> (McDOWELL, 1999, p. 21).

Embora McDowell tenha como objeto de estudo as geografias feministas do Ocidente, mais especificamente da Grã-Bretanha, é possível que seus estudos também possam contribuir para pensar sobre as variadas representações das mulheres somalis na narrativa, tendo em vista o complexo e híbrido contexto em que as personagens viviam. De fato, a sociedade que serve de pano de fundo da narrativa é duplamente marcada pelos rastros de memórias tradicionais somalis e pela traumatizante experiência colonial. Além disso, é importante lembrar que embora o enredo seja inspirado pelos fragmentos dos testemunhos de mulheres somalis das mais diferentes regiões do Chifre da África, a colagem desses fragmentos foi realizada a partir da criatividade de uma escritora africana cuja identidade se funda também a partir de complexos entrecruzamentos de traços ocidentais e africanos.

A questão sobre como gênero pode estar vinculado à geografia serve para orientar na compreensão sobre como a identidade se relaciona com o lugar que as mulheres da narrativa ocupam. McDowell (1999, p. 2) sugere que há “toda uma gama de escalas espaciais e [...] diferentes locais em casa, no trabalho e em locais públicos<sup>314</sup> [...]” que tem sido teorizado e investigado. Esses estudos têm, segundo McDowell, “[...] afetado a nossa compreensão da ligação entre lugar e identidade<sup>315</sup>” (McDOWELL, 1999, p. 2). A partir do exposto e tendo em vista o complexo contexto a partir do qual as vidas das personagens são encenadas e os específicos lugares que ocupam na narrativa, é possível pensar nas seguintes perguntas de pesquisa como ferramentas norteadoras do presente estudo: As mulheres somalis representadas vivem diferentes vidas? Seriam suas vidas diferentes também das dos homens somalis representados? Estariam os homens somalis normalmente no centro do palco e as mulheres confinadas à margem? Quais seriam os mecanismos de marginalização aplicados às personagens femininas? Seriam essas mulheres sempre submissas à uma figura masculina ou seriam agentes na sua luta pela sobrevivência no contexto pós-colonial em tela? Visando a revisão e/ou desconstrução de estereótipos sobre as mulheres somalis no tempo histórico

---

<sup>313</sup> “*However, fluid and variable the social construction of versions of femininity and masculinity, it is still habitual practice to assume that the former constructions are inferior to the latter and so men as a group are implicated in the domination of women*” (McDOWELL, 1999, p. 21).

<sup>314</sup> “[...] *a whole range of spatial scales and [...] different sites in the home, the workplace and the public places [...]*. (McDOWELL, 1999, p. 2).

<sup>315</sup> “[...] *affected our understanding of the links between place and identity*” (McDOWELL, 1999, p. 2).

específico encenado na obra as perguntas anteriores podem servir como interessante ponto de partida na análise das personagens tendo em vista o contexto político e social ficcionalizado.

Já no primeiro capítulo, percebe-se que o palco, que entraria na categoria de “lugar público” na concepção de McDowell (1999), é reservado a pessoas do gênero masculino: as figuras ditatoriais que reinavam naquele contexto, o presidente Oodweyne e o general Haaruun, governador militar da região noroeste. No entanto, ao mesmo tempo em que Mohamed revela uma sociedade predominantemente patriarcal, ela destaca também, através das suas personagens, o agenciamento, resistência e protagonismo das mulheres somalis, mesmo quando o pensamento do sistema era o predominante. A força e agenciamento dessas mulheres são anunciados na epígrafe que se apresenta no início do livro: “Se a primeira mulher que Deus criou foi forte o suficiente para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas as mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente! – Sojourner Truth, *E não sou mulher?*”<sup>316</sup> (MOHAMED, 2016a).

Desde o início da narrativa, e ao contrário do que informa o discurso hegemônico, o mundo feminino imbrica-se de forma significativa aos acontecimentos locais. Além do importante encontro entre Deqo, Kawsar e Filsan por conta do evento de celebração do dia da independência, a *Parte I* também mostra de que forma mulheres locais de diferentes idades – dos 9 aos 70 anos – poderiam ser publicamente oprimidas e relegadas a um lugar marginalizado e homogeneizado naquela sociedade patriarcal em que viviam, ao mesmo tempo em que estavam longe de aceitar passivamente ou acriticamente aquela situação. É exatamente a partir de um olhar aguçado que as estratégias do Estado para eliminar a diversidade são atentamente observadas por Fadumo, por exemplo. Ao se reunir com as mulheres que se dirigia para o evento a vizinha de Kawsar comenta “— Olhe para nós, somos a mesma mulher em idades diferentes [...]”<sup>317</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 12).

Fadumo não é a única personagem atenta aos mecanismos opressores do Estado. De fato, comentários críticos, muitas vezes irônicos, e sentidos aguçados são características comuns entre as personagens femininas que aparecem na narrativa. A ironia é, na realidade, um recurso que se entrelaça com a escrita de Mohamed e se manifesta não só na fala e nos olhares das personagens, mas também na sua constituição, acentuando o caráter polifônico, fragmentado e multifacetado das personagens. Nesse sentido, em consonância com o

---

<sup>316</sup> “If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down all alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again! – Sojourner Truth, ‘Ain’t I a woman?’” (MOHAMED, 2014c).

<sup>317</sup> ‘Look at us, we are the same woman over the ages [...]’ (MOHAMED, 2014c, p. 4).

pensamento da ganense Mercy Amba Oduyoye (1995, p.13) quando destaca que, na contramão dos anseios do mundo patriarcal, há uma diversidade libertadora e saudável entre as mulheres africanas, *The Orchard of Lost Souls* se realiza como um espaço de materialização criativa dessa diversidade. Assim, a escrita de Mohamed implode o *status quo* ao, a despeito das arbitrariedades e opressões do cenário encenado, ressignificar vivências e apresentar personagens somalis, entre elas protagonistas, cujas identidades constituem-se de uma natureza heterogênea e complexa.

Filsan é apresentada na *Parte 1* como uma mulher ambiciosa, obstinada e dedicada à profissão. Ela faria parte do terceiro maior exército da África e teria se voluntariado para ser movimentada de Mogadíscio para o norte na esperança de provar para seus superiores que, mesmo sendo mulher, ela era mais comprometida com a Revolução que qualquer um de seus colegas homens. Em Hargeisa, ela seria responsável por três unidades *Guddi*, e planejava se destacar na expectativa de que fosse vista e recompensada com alguma promoção na carreira: “[...] [ela] olha para o palanque vazio onde o general Haaruun ficará sentado com o dignitários e se imagina no centro, não como companheira dele, mas como sua sucessora, acenando para os súditos”<sup>318</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 14).

Deqo também se destaca como protagonista já na *Parte 1* e é inicialmente retratada como uma criança órfã, que teria treinado junto com outras crianças do campo de refugiados onde vivia para realizar uma dança tradicional durante o evento. Seduzida pela possibilidade de finalmente realizar seu sonho de calçar sapatos se participasse da dança, a jovem superou um grande número de treinos e os frequentes golpes com galhos de acácia diferidos em seus pés. A caminho do estádio, Deqo aprendia mais sobre si ao observar atentamente seu entorno. Ao constatar que, ao contrário de sua realidade, até mesmo as crianças bem pobres andavam calçadas, ela compreende o estado precário em que vivia.

A celebração que abre a narrativa rememora o momento em que a bandeira somali é pela primeira vez hasteada. O dia da independência teria feito surgir não só bebês, livros e a primeira linha aérea somali, mas também teria suscitado uma mudança no comportamento das mulheres locais: “Depois as pessoas passaram a dizer meio de brincadeira que [...] elas nunca mais voltariam à vida recatada e tranquila depois daquela demonstração de licenciosidade,

---

<sup>318</sup> “[...]; she looks at the empty dais where General Haaruun will sit with the dignitaries and imagines herself placed in the centre, not as his companion but as his successor, waving down to her subjects”. (MOHAMED, 2014c, p. 7).

que o gosto de um tipo de liberdade levara a um desejo insaciável por todos os tipos<sup>319</sup>,” (MOHAMED, 2016a, p. 18). Na contramão dos desejos insaciáveis despertados nas personagens femininas após a independência, surge o general Haaruun. A figura do general se relacionava de forma metonímica com a imaginação dos moradores locais, se manifestando como instrumento e representante de um sistema de opressão e controle. Nesse sentido, quando Kawsar o vê chegando ao evento, ela imediatamente se sente mal, visto que a presença dele remete imediatamente à perda de sua filha.

Após ter perdido sua única filha para a poder Estatal, a matriarca sente que não teria mais nada a perder. Esse desprendimento que surge a partir de uma ferida aberta, da dor do trauma de uma mãe que perde sua filha de forma violenta, combinada com um desejo por justiça é o que a leva a defender Deqo da agressão que teria a mesma natureza da que sua filha sofrera.

No centro da massa rodopiante de dançarinos, Kawsar nota um ponto imóvel, um vazio que parece refletir como ela se sente. Dentro do círculo está uma menina desamparada, vestida de vermelho, olhando para os próprios pés, inconsciente de onde está. A visão toca Kawsar, um momento de verdade dentro de uma ficção. O momento sereno dura um segundo antes que integrantes da *Guddi* caiam sobre ela, e Kawsar vê quando a menina é puxada pelo braço por quatro ou cinco mulheres que se amontoavam à sua volta; sabe pelas expressões delas, o que vão fazer, e levanta-se antes que a levem. Kawsar sente que alguma coisa foi liberada dentro de si, algo que esteve contido – amor, raiva, até um senso de justiça; não sabe o que é, mas isso lhe esquenta o sangue<sup>320</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 25).

Kawsar instantaneamente se conectou a Deqo no momento em que percebeu que ambas, mesmo sem se conhecerem, compartilhavam um sentimento de não-pertencimento/estranhamento o qual as relegavam a um não-lugar em especial naquele momento. Era exatamente esse lugar deslocado que permitia a expressão/manifestação de sentimentos que, embora transgredissem os códigos de conduta daquela sociedade, eram constitutivas das identidades não só de Deqo como também de Kawsar. Ao partir em defesa de Deqo, Kawsar defendia também o seu lugar no mundo. Por isso, quando mandam Kawsar tomar conta da própria vida ao pedir que deem a menina para ela, ela responde “— Isto é minha obrigação.

<sup>319</sup> “People Always half-joked afterwards that [...] they never returned to the modest, quiet lives they had known after that bacchanalian display, that the taste of one kind of freedom led to an insatiable desire for every kind” (MOHAMED, 2014c, p. 11).

<sup>320</sup> *At the heart of the swirling mass of dancers Kawsar notices a still point, an emptiness that seems to reflect how she feels. Within the circle is a forlorn girl in red staring at her feet, unconscious of where she is. The sight touched Kawsar, a moment of truth within fiction. The serene calm lasts a second before the Guddi descend on her and Kawsar watches as the little girl is pulled away by the arm, four or five women crowding around her; she can tell by their expressions what they are going to do and rises before they take her away. Kawsar feels something has broken loose inside her, something that has been dammed up – love, rage, a sense of justice even; she doesn't know what, but it heats her blood* (MOHAMED, 2014c, p. 19).

Eu disse pra me darem ela”<sup>321</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 26). Embora Kawsar tente convencer a outros de sua autoridade para exigir o pleito em questão tomando para si o papel de mediar conflitos enquanto matriarca e uma antiga moradora local, seu argumento pautado em valores tradicionais não significaria nada naquela sociedade, onde aqueles que questionam o Estado e seus agentes seriam considerados, segundo Thiong’o (1998), loucos, rebeldes e subversivos.

Ao invés de suscitar respeito, sua meia-idade acaba servindo de inspiração para xingamentos e como tema de uma retórica essencialista de opressão e apagamento. Além de ser chamada de “velha idiota”, uma das guardas do grupo associa sua idade com uma suposta ideia de dificuldades de aprendizagem e sugere que talvez fosse necessário levá-la para a prisão para ensiná-la uma lição. É nesse momento que Filsan aparece e leva Kawsar diretamente para a cadeia, enquanto Deqo consegue fugir em meio à confusão.

O incidente em tela sugere que a despeito das crenças e razões de Kawsar, um dos possíveis destinos das mulheres que se desviavam do comportamento esperado em uma sociedade regida pelo pensamento de sistema era ter sua liberdade cerceada. Assim, a prisão, a qual o narrador nomeia de ‘mercado de pessoas’<sup>322</sup>, (MOHAMED, 2016a, p. 29) se realiza como um instrumento de controle e opressão que garante a perpetuação da estrutura daquela sociedade. Dentro da cela, ela não só lembra que sua filha um dia tivera o mesmo destino, mas também percebe como diferentes mulheres eram afetadas de formas diversas pelo contexto opressor em que vivia. O local abrigava mulheres e jovens abandonadas a sua própria sorte. Enquanto amamentava, uma prostituta chamada China, por exemplo, mostra como seu bebê, que nem tinha completado um ano, já carregava uma marca em sua testa resultante da violência policial.

Enquanto Kawsar cumpre compulsoriamente a sua sentença, Deqo aproveita para transitar livremente pelas ruas e Filsan parece finalmente ter oportunidade de ser fazer visível para o general Haaruun, ao ser convidada por ele para uma conversa que contaria com a presença de outras autoridades. No entanto, Filsan viria a perceber que esse mundo militarizado que tanto admirava era fortemente marcado pelas fronteiras do gênero. Após o general elogiar a versatilidade das mulheres somalis no campo profissional, o tom da conversa mudaria:

---

<sup>321</sup> “*This is my business. I said give her to me.*” (MOHAMED, 2014c, p. 20).

<sup>322</sup> “*People market*” (MOHAMED, 2014c, p. 24).

— Eu estava justamente dizendo a nosso amigo americano como as mulheres somalis são fortes, que não temos nenhum *pardah*<sup>323</sup> aqui. As mulheres trabalham, combatem em nossas forças armadas, servem como engenheiras, espiãs, médicas. Não é assim?

— Com toda a certeza, nós não somos como outras mulheres – ela assente fervorosamente. [...]

— Olhe, amigo ... – o general Haaruun agarra a mão de Filsan e a ergue, depois a faz girar. — Você vai me dizer que as mulheres americanas podem ser treinadas para matar e ainda terem uma aparência tão boa?

Filsan fixa o olhar no chão; pode sentir outros olhos examinando-a de cima a baixo, percorrendo-a como línguas.

— Nada mau, nada mau. Eu não ia querer encontrá-la em um beco escuro. Ou talvez quisesse, se fosse o tipo certo de beco<sup>324</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 37-38).

Ao ser assediada em público, Filsan fica extremamente constrangida, sem a possibilidade de abandonar o recinto, nem responder à provocação por uma questão hierárquica: “Ela sai depressa [...] volta a seu canto [...]. Endireita as costas e fica ereta. Mesmo estando de uniforme, os homens não veem nada além de peitos e um buraco. Ele sabe quem é o pai dela, mas mesmo assim a faz desfilar **como uma prostituta**<sup>325</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 38, ênfase da autora).

Nesse breve encontro com o general ela percebe as limitações impostas pela questão de gênero. Independentemente de qualquer esforço para que se destacasse profissionalmente, as relações seriam sempre assimétricas; seu corpo feminino seria sempre sexualizado e colocado a serviço das necessidades de um mundo patriarcal. Vale observar que, mesmo trabalhando em seguimentos completamente diferentes, tanto China quanto Filsan acabam associadas ao mesmo rótulo: prostituta. Até mesmo Deqo, ao não conseguir dançar conforme esperado, acaba tendo o mesmo tipo de associação ao ser nomeada de “— Puta ... imbecil ... vaca [...]”<sup>326</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 26). A ganense Oduyoye afirma que

<sup>323</sup> Nota da autora: *Purdah* seria um costume praticado em algumas sociedades muçulmanas e hindus, em que as mulheres permanecem em uma parte especial da casa ou cobrem seus rostos e corpos para evitar serem vistas por homens que não estão relacionados a elas.

<sup>324</sup> “‘I was just telling our American friend how strong Somali women are, that we don’t have any of that **purdah** here. Women work, they fight in our military, serve as engineers, spies, doctors. Isn’t it so?’ / ‘Absolutely, we are not like other women.’ She nods fervently. [...] / ‘Look, buddy ...’ General Haaruun grabs Filsan’s hand and raises it before twirling her around. ‘You are going to tell me that American women can be trained killers and still look this good?’ / Filsan fixes her gaze to the floor; she can feel others looking her up and down, eyes flicking over her like tongues. / ‘Not bad, not bad. I wouldn’t want to meet her down a dark alley. Or maybe I would if it was the right kind of alley.’” (MOHAMED, 2014c, p. 33).

<sup>325</sup> “She rushes away [...] back to her corner [...]. She straightens her back and stands tall. Even in her uniform they see nothing more than breasts and a hole. He knows who her father is but still parades her **like a prostitute**” (MOHAMED, 2014c, p. 34, ênfase da autora).

<sup>326</sup> “‘Whore ... imbecile ... bitch’ [...]” (MOHAMED, 2014c, p. 20).

Na África, a própria ideia de uma “mulher livre” evoca imagens negativas. Fomos criadas para acreditar que uma mulher deve sempre ter um suserano, que ela deve ser “possuída” por um homem, seja ele pai, tio ou marido.[...] Uma mulher adulta, se não for casada, é imediatamente considerada disponível para o prazer de todos os homens e é tratada como tal.<sup>327</sup> (ODUYOYE, 1995, p.5).

Embora Oduyoye pareça se referir ao patriarcado na África talvez de uma forma generalizada, é preciso ressaltar que ela acredita que essa aparência de uma África ‘genérica’ só pode ser considerada a partir das similaridades observadas entre países africanos devido a uma experiência colonial e pós-colonial compartilhada traumatizante e opressora (ODUYOYE, 1995, p. 13). Ao mesmo tempo que Oduyoye reconhece as similaridades entre as nações africanas, ela também reconhece as diferenças e faz questão de demarcar o seu lugar de fala ao afirmar que ela escreve do contexto africano contaminada pela sua religião e fé cristã.

Enquanto Oduyoye analisa os mecanismos da sociedade patriarcal de um lugar específico, a escritora Mohamed, através da ficção e das personagens femininas, também expõe esses mecanismos e as várias formas de marginalização e opressão através das mulheres somalis representadas. Filsan, por exemplo, embora gozasse de uma posição respeitável na sociedade em que vivia, também ocupava um lugar de subalternidade pelo simples fato de ser mulher e, ainda, solteira. Além disso, dentro do universo militar o qual pertencia, não havia espaço para contestação ou questionamentos. Assim, por se tratar de ser uma ofensa que partiu de um militar superior, Filsan não podia responder ou simplesmente virar as costas e ir embora. Após os comentários constrangedores, sua reação foi retornar para posição de sentido aguardando o momento de ser dispensada. No entanto, na sequência, o general oferece uma carona para levá-la ao seu destino. Embora hesitasse aceitar, Filsan tinha esperanças de que essa seria talvez uma boa oportunidade de reverter a situação e conseguir o apoio que buscava para ascensão na carreira. Todavia, sozinhos na escuridão do carro, general Haaruun continua a constrangê-la verbalmente e passa a assediá-la também fisicamente, chegando a tocar suas partes íntimas.

A situação vivenciada pela Filsan demonstra que naquela sociedade a desigualdade de gêneros estaria longe de ser negociada. Embora fosse permitido que ela ocupasse um cargo que historicamente é ocupado majoritariamente por homens, as condições impostas para que ela continuasse a crescer na carreira eram de natureza exclusivamente sexista. A cena em tela

---

<sup>327</sup> *“In Africa, the very idea of a “free woman” conjures up negative images. We have been brought up to believe that a woman should always have a suzerain, that she should be “owned” by a man, be he father, uncle, or husband. [...] An adult woman, if unmarried, is immediately reckoned to be available for the pleasure of all males and is treated as such* (ODUYOYE, 1995, p. 5).



descreve relações assimétricas norteadas não só pela hierarquia militar, mas também de gênero, resultando na materialização de relações sociais de poder e exclusão. Conforme sugere McDowell, “os lugares são feitos através de relações de poder que constroem as regras que definem fronteiras. Esses limites são tanto sociais quanto espaciais – eles definem quem pertence a um lugar e quem pode ser excluído, assim como a localização ou o local da experiência”<sup>328</sup> (McDOWELL, 1999, p. 4). Nesse sentido, a produção social de lugar no episódio em questão é norteadada por uma série de regulamentos enredados por uma noção de divisão de natureza binária e essencialista a qual define quem ocupa determinados espaços e quem são excluídos.

Após vivenciar toda essa humilhação, Filsan retorna à delegacia para dar continuidade à investigação do incidente do dia corrido durante o evento. Ela exige que Kawsar saia da cela para comparecer a um interrogatório. No contexto em tela, novas relações de poder são engendradas. Agora Filsan representa a força e o poder opressor do Estado, por isso, embora Kawsar seja respeitada entre suas amigas, principalmente por sua meia-idade, a militar só consegue enxergá-la como um potencial inimigo por ter desrespeitado as autoridades. O resultado é que as respostas reticentes e malcriadas da matriarca durante o interrogatório fizeram com que Filsan perdesse o controle e, em um acesso de fúria, tentasse impor sua autoridade pela violência física, desferindo golpes até que Kawsar caísse da cadeira e, com a queda, perdesse a capacidade de andar.

Enquanto Kawsar é violentamente privada da liberdade de se deslocar, limitando-se ao espaço privado de sua residência; Deqo ocupa uma outra noção de lugar: o não-lugar das ruas. Segundo McDowell, “não-lugares são aqueles locais no mundo contemporâneo onde as transações e interações ocorrem entre indivíduos anônimos, muitas vezes desprovidos de todos os símbolos de identidade social além do número de identificação [...]”<sup>329</sup> (McDOWELL, 1999, p. 6). A definição de McDowell remete às consequências da globalização no mundo contemporâneo, onde as relações interpessoais e transacionais podem ocorrer a partir de um número de passaporte ou um número de cartão individual, por exemplo, sem o pré-requisito de ter que informar antecipadamente os nomes dos seus antepassados, conforme ocorre com Jama em *Black Mamba Boy*, para que a interação se

---

<sup>328</sup> “Places are made through power relations which construct the rules which define boundaries. These boundaries are both social and spatial – they define who belongs to a place and who may be excluded, as well as the location or site of the experience.” (McDOWELL, 1999, p. 4).

<sup>329</sup> “Non-places are those locations in the contemporary world where the transactions and interactions that take place are between anonymous individuals, often stripped of all symbols of social identity other than and identification number [...]” (McDOWELL, 1999, p. 6).

estabeleça. Enquanto os aeroportos exemplificariam o “não-lugar” na Grã-Bretanha, em *The Orchard of Lost Souls* o não-lugar ocupado por Deqo é a rua, através da qual transitava livremente.

Mesmo com poucos anos de vida a jovem já entendia que a liberdade de circular pelos lugares públicos terminava em determinados lugares privados, como as casas de chá, e se quisesse algo de lá para comer teria que pedir para que algum menino comprasse pra ela. Após fugir de Saba’ad seu abrigo passaria ser um tambor de metal localizado próximo a uma fogueira e entre outros moradores de rua, ladrões e cães sem dono. Seu *status* precário lhe conferia uma invisibilidade a qual fica evidente quando sua presença passa despercebida ao se aproximar e tocar o rosto de Kawsar enquanto era transportada em uma maca da delegacia até o carro que se encontrava a sua espera. Nas ruas, os recursos são limitados e tudo é reciclado, inclusive as roupas de segunda mão – os chamados *whodead*: “[Deqo] veste peças que fantasmas deixaram para trás e se torna, ela própria, um fantasma ainda maior, invisível aos passantes, que tropeçam ou pisam nela”<sup>330</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 57).

Durante um protesto de estudantes contra o governo, militares entram em ação capturando os jovens e fazendo uso de violência. Mesmo não estando envolvida com o movimento de resistência dos jovens e sem entender bem o que estava acontecendo, Deqo acaba sendo levada para prisão junto com os demais: “Ela não entende por que os estudantes e os soldados ficam brigando. Todos eles têm comida, têm casa e pais, pelo que brigam? Deveriam ir para o campo de refugiados e ver como é a vida lá”<sup>331</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 60). As prioridades da jovem personagem eram pautadas pela precariedade em que vivia. Ao chegar na delegacia, Deqo reflete sobre a forma que é tratada pelos policiais e, percebendo a vulnerabilidade de seu corpo, chega à conclusão de que ele não a pertence e o compara com uma concha a qual se tenta quebrar. Nesse sentido, assim como ocorre com as mulheres reunidas no evento que abre a narrativa, o corpo de Deqo, embora estritamente pessoal e privado, está entregue à estatização e às suas estruturas opressoras daquela sociedade.

A reputação era uma questão importante para as mulheres somalis, por isso, as meninas que foram presas durante o protesto eram libertas antes dos meninos pelos seus familiares. O motivo seria tentar protegê-las da “vergonha” (MOHAMED, 2016a, p. 64-65).

---

<sup>330</sup> “*She dresses in these items that ghosts have left behind and becomes an even greater ghost herself, unseen by passers-by, tripped over, stepped on*” (MOHAMED, 2014c, p. 56).

<sup>331</sup> “*She [Deqo] doesn’t understand why the schoolchildren and soldiers keep fighting. They all have food, all have homes and parents, what is there to squabble over? They should go to the refugee camp and see what life is like there*” (MOHAMED, 2014c, p. 60).

Assim como a letra escarlate de Hester Prynne (HAWTHORNE, [1850] 1994), uma vez marcada pela vergonha, mulheres seriam definitivamente relegadas ao não-lugar. Na Somália de Deqo, esse “não-lugar” seria quase que inevitável, visto que a vergonha é uma característica constitutiva do corpo feminino somali, principalmente se abandonado a própria sorte. A cela compartilhada exclusivamente por mulheres onde se encontrava seria, talvez, paradoxalmente, um local de liberdade, onde seria possível ser o que se é, onde a vergonha não teria um protagonismo na vida dessas mulheres que ali se encontravam, pela inexistência do olhar e da voz do Outro masculino.

Dessa forma, desde cedo, Deqo compreendia que homens e mulheres ocupariam lugares específicos marcados pela não-possibilidade de negociação. É na cela que Deqo encontra pela primeira vez Nasra, sua protetora em um futuro não muito distante. Curiosa para saber o porquê de China e Nasra estarem na prisão, a jovem as indaga sobre a questão. É nesse momento que Nasra informa a Deqo que estar na cadeia seria parte da profissão delas. Ao sair da prisão, Deqo é aconselhada pela policial a ficar longe de mulheres como China e Nasra. É nesse momento que Deqo toma conhecimento de que elas eram prostitutas.

O encontro acidental com China e Nasra fez Deqo recordar seu passado e sua passagem pelo campo de refugiados. Desde a mais tenra idade, o termo “*puta*” aparecera em sua vida como parte da expressão ‘filha da puta’, a qual era usada por outras crianças quando lhe gritavam. Embora não soubesse exatamente o significado da expressão na época, Deqo percebia que seu uso era pejorativo. Ao longo da narrativa, o termo em questão se manifesta na vida da personagem como metáfora do não-lugar que ocupava naquela sociedade, não só por ser pobre, mas principalmente por ser uma criança não-nomeada cuja a mãe desaparecera e por desconhecer a sua ancestralidade. Deqo recebera seu nome diretamente das enfermeiras um ano após sua chegada no campo, seguido do sobrenome ‘*Wareego*’, que remete ao conceito de “andarilho”. No entanto, ter o sobrenome de seus ancestrais [*arbtiris*] faria toda diferença em sua vida, pois a identificação com um grupo lhe garantiria, na sua concepção e na tradição somali, acolhimento em um clã específico e proteção tão necessários principalmente em tempos incertos e violentos como os que marcavam a Somália em tela.

Passado algum tempo, Deqo reencontraria acidentalmente aquelas mulheres que teriam despertado sua atenção quando compartilharam a mesma cela da prisão. Depois de mais um dia de trabalho informal no mercado, a jovem recebe uma proposta de entregar uma encomenda em uma área não muito bem frequentada da cidade. Segundo Judith Butler, nomes diferentes são atribuídos ao corpo segundo o propósito que a gente quer que ele sirva,

o significado social que ele tenha ou a língua que a gente fale (BUTLER, 2018, p. 30). Ao transitar sozinha pela área abandonada e decadente a caminho do bangalô de destino um dos meninos que brincava solto pelo local grita “*Dhillo! Puta!*”<sup>332</sup> (MOHAMED, 2016a, p.73). O corpo feminino de Deqo que transitava por lugares marginalizados nunca antes visitados era, assim, deliberadamente nomeado em somali e em inglês por conta do significado social construído a partir da relação de seu corpo generificado e livre com contexto em tela. Ao retornar ao bangalô pela segunda vez, a jovem acaba recebendo o convite para morar lá em troca de pequenos afazeres domésticos.

Vivendo na casa, Deqo passa a compreender ainda mais sobre si e o lugar que ocupava naquela sociedade. Além de ser discriminada por Stalin por não ser circuncisada, – sendo inclusive por isso chamada de “selvagem e suja”<sup>333</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 95) –, ela passa a compreender melhor o significado da palavra “prostituta” ao perguntarem se ela vendia “a coisa entre suas pernas”<sup>334</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 85). Deqo também observou a frequente visita barulhenta de homens que aparentemente não eram sempre bem-vindos.

Na visão de Deqo, o bangalô comparado ao orfanato era um lugar acolhedor e, por isso, ela estava muito feliz vivendo ali, sob os cuidados de Nasra. No campo de refugiados onde teria crescido, a morte se fazia constantemente presente entre as crianças através de brigas entre clãs e doenças, assim como nas ruas. No bangalô, ela se sentia protegida das adversidades que até então vivera. Nesse sentido, o local para Deqo seria um oásis no meio de um deserto. Aquele mundo que se desdobrava aos seus olhos a atraía pela felicidade que sentia por estar inserida em uma atmosfera de aparente beleza e conforto. No entanto, com o passar do tempo, Deqo entende que aquele ambiente criado deliberadamente para proporcionar prazer era tão fictícios quando os nomes das trabalhadoras da casa.

Essa fachada de prazer e beleza era construída não só através da ornamentação dos corpos, mas também através dos nomes atribuídos a eles. Deqo toma conhecimento através de Nasra que esses nomes que lhe soavam estranhos por diferirem da língua somali eram na realidade apelidos. Conversando com Karl Marx, Deqo consegue obter uma explicação para cada um deles:

- Por que chamam você de Karl Marx? – ela [Deqo] pergunta.
- Porque eu dividi e dividi e dividi, até que não sobrou nada para dar. [...]
- E Stálin e China?

<sup>332</sup> “*Dhillo! Whore!*” (MOHAMED, 2014c, p.75).

<sup>333</sup> “*Wild and dirty*” (MOHAMED, 2014c, p. 99).

<sup>334</sup> “*The thing between your leg*” (MOHAMED, 2014c, p. 87).

— Stálin é uma homenagem ao *Jaale* Stálin dos russos, por causa da brutalidade dela, e China é a favorita dos cules. Nasra não quer um nome<sup>335</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 85-86).

A partir do diálogo em tela é possível notar que esses apelidos não eram nomes comuns na Somália. Em entrevista concedida a Prof<sup>a</sup> Maria Aparecida Salgueiro na FLUP, Mohamed comenta que esses nomes foram inspirados tanto em uma personagem também chamada China da obra *The Bluest Eye*, de Toni Morrison ([1970] 2016), quanto na situação geopolítica da Somália que, no contexto em tela, era um Estado inspirado pelo marxismo, norteado pelo Socialismo Científico e que, dada as novas conjunturas geopolíticas, estava em busca de aliados, fossem eles quem fossem:

[...] bem, primeiro, [Somália] alia-se com a Rússia e depois com a China e eventualmente com qualquer um que pagasse alguma coisa a eles. Então, a idéia do Estado se prostituindo, mas sendo capaz de escapar disso; bem, essas mulheres que prostituem seus corpos não conseguem se safar disso e, uma vez que saem de casa, elas estão sujeitas a abuso verbal, bem como à violência. Então, eu queria realmente falar sobre o que significa ser uma prostituta. E elas são muito engraçadas, essas mulheres, elas são muito cínicas, elas sabem muito sobre as pessoas por causa de suas interações com todos os tipos de pessoas, claro, mantêm essa parte de suas vidas em segredo. E comparando com o Estado, que também é capaz de manter a imagem de si mesmo como um Estado paternalista e atencioso, mas, na realidade, é abusivo, você vê o pior dele quando está em uma de suas prisões. Então, eu estava brincando com essas ideias<sup>336</sup> (MOHAMED, 2017, transcrição da autora).

Nesse sentido, a obra é permeada por uma complexa intertextualidade, pois não só ressoa os clássicos da literatura afrodescendente, mas também, através da ironia e da linguagem metafórica, retoma de forma crítica o contexto histórico o qual serve de pano de fundo para a narrativa.

Embora o bangalô onde as prostitutas moravam fosse um lugar específico no sentido estrito do termo, ele também se caracteriza como um não-lugar visto que, além de abrigar mulheres “virtuais” cujas identidades são construídas/inventadas para fins transacionais, as

---

<sup>335</sup> *Why are you called Karl Marx?’ she [Deqo] asks. / ‘Because I have shared and shared and shared until there is nothing left to give.’ / ‘What about Stalin and China?’ / ‘Stalin is named after Jaalle Stalin of the Russians for her brutality, and China is a favourite of the coolies. Nasra doesn’t want a name.’* (MOHAMED, 2014c, p. 88).

<sup>336</sup> “[...] well, first, it [Somália] allies with Russia, and then with China and eventually to anyone that would pay anything to them. So, the idea of the state prostituting itself, but being able to get away with that; well these women who prostitute their bodies cannot get away with that and once they step out of the home they are subject to verbal abuse as well as violence. So, I wanted to really talk about what it means to be a prostitute. And they are very funny, these women, they are very cynical, they know a lot about people because of their interactions with all sorts of people, of course keep that part of their lives in secret. And just comparing it to the state, which is able to also maintain the image of itself as a caring, paternalistic state, but in reality, is abusive, you see the worst of it once you are in one of its jails. So, I was playing around those ideas’” (MOHAMED, 2017, transcrição da autora).

atividades que ali aconteciam eram marginalizadas naquela sociedade por estarem marcadas pela ilegalidade. Além da venda de corpos, o bangalô servia também como um espaço para a comercialização ilegal de bebidas alcoólicas. Com a partida misteriosa de Nasra motivada pela repentina presença de um gigolô provavelmente indiano de nome Mustafa, Deqo fica totalmente indefesa e acaba voltando para as ruas após o gigolô tentar estuprá-la.

O capítulo seguinte intitulado *Kawsar* focaliza nos dias lentos e tediosos de um corpo que se tornara convalescente e no olhar da matriarca para um imbricado espaço-tempo caracterizado por um passado-presente-futuro espiralado que se desdobrava a sua frente por meio da memória. Após a agressão física sofrida quando esteve detida na delegacia e, na sequência, sua passagem pelo decadente hospital, Kawsar volta para casa com a ajuda das amigas vizinhas consciente de que está condenada a nunca mais andar e a administrar suas dores por meio de analgésicos.

Sua vida agora é isso, nada de pomar, nada de família, nada de movimento. Ela é apenas um estômago a ser enchido e costas a serem esfregadas [...]. Sua mente rodopia entre o que se perdeu e o que permanece. [...] seus dias, vazios, sem nenhum compromisso ou obrigação. [...] Presa dentro de uma pele dentro de uma cama dentro de uma casa, apenas dois olhos que espiam parecem móveis, vivos<sup>337</sup> [...] (MOHAMED, 2016a, p.128).

A personagem que já convivia com a dor da alma devido às perdas que sofrera de seus filhos/as e marido, agora teria que aprender a lidar com a dor física. Ao refletir criticamente sobre a violência a qual sofrera, Kawsar chega à conclusão de que Filsan seria filha dos tempos violentos em que viviam. Já Dabaho, avaliando o incidente sob outra perspectiva, entende que, ao contrário, seriam pessoas de coração doente como Filsan que seriam os autores do tempo em que viviam. Ao mesmo tempo que seu corpo convalescente estava preso a sua cama dependendo da ajuda de Nurto até para realizar a higiene pessoal, sua mente divagava livremente pelo passado-presente-futuro. Ao transitar pela linha do tempo, que se desdobrava para ela de forma circular, Kawsar vai revelando ao leitor não só uma vivência entrelaçada desde a infância pelo contexto socio-histórico em questão, mas também evidências de um presente militarizado, marcado pelo gradual acirramento de conflitos internos, e de um futuro promissor sabotado.

---

<sup>337</sup> “*This is her life now, no orchards, no family, no movement. She is just a stomach to be filled and a backside to be wiped [...]. Her mind spins between what is lost and what remains. [...] her days empty, clear of appointment or duty. Trapped within a skin within a bed within a house, only her two peeping eyes feel mobile, alive [...]*” (MOHAMED, 2014c, p. 141).

Rememorar seria a sua estratégia contra os monótonos dias em seu quarto. As memórias de sua infância eram marcadas pelo sentimento de empoderamento que era adquirido com a realização da circuncisão feminina. No entanto, agora com mais idade, o que teria sido fonte de felicidade na juventude era questionado por conta da sua impossibilidade de ter filhos: “Às vezes, parece que aquela mulher [...] tenha costurado a abertura completamente, ou cortado fundo demais, ou mesmo plantado espinhos em seu útero para torná-lo estéril<sup>338</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 131).

A relação de Kawsar com seu próprio corpo era, naquele momento, de completa rejeição. Seu corpo que agora se encontrava com a mobilidade interdita já teria privado-a de algo tão caro para a personagem quanto a maternidade, além de tê-la forçado a conviver com a possibilidade de Farah casar-se com uma segunda esposa, alguém que pudesse dar os filhos que não conseguia ter. Sem a perspectiva de ter uma família – na forma que ela a compreendia – a personagem temia estar condenada a viver na mais completa solidão naquela sociedade fragmentada que estava mais preocupada em fazer guerra contra o próprio povo. Seu temor se justificaria principalmente por se tratar de uma época em que a personagem testemunhava a progressiva evasão da população local e o desmantelamento da sociedade, o qual ocorria na mesma proporção em que as tensões se acirravam.

Com o gradual desaparecimento dos homens que estariam na diáspora, no exército ou nas prisões, as mulheres passariam a ocupar espaços geográficos e metafóricos nunca ocupados antes por uma questão de sobrevivência. A medida em que os conflitos locais aumentavam, essas mulheres que inicialmente teriam se tornado provedoras diretas passariam a se juntar a outras mulheres da família – nora, filhas, netas – com a intenção de partir ao encontro de maridos e genros que, distantes, tentavam ganhar a vida em outros países ou regiões. Em consonância com esse pensamento, Dahabo anuncia sua partida. No entanto, Kawsar prontamente resiste a aceitar a notícia e questiona irritada a decisão da vizinha.

A reação de Kawsar vai ao encontro dos estudos de David Le Breton em *Experiência da dor* (2013, p. 33) quando disserta sobre o quanto essa experiência da dor pode perturbar os sentidos, suscitando desde constrangimento à irritação/intolerância. Dessa forma, não só a dor física, mas também a dor emocional que consumia o corpo da personagem diariamente a assombrava e a transformava. Entretanto, em um momento de lucidez, assim que Dahabo parte, Kawsar reflete e avalia as transformações da sua identidade: — Velha. Burra. Burra. [...] Não reconhece a pessoa que está se tornando: uma velha encarquilhada que não consegue

<sup>338</sup> *It sometimes seems that the cutter [...] had stitched the opening completely closed or cut too deeply or even planted thorns in her womb to make it barren* (MOHAMED, 2014c, p. 144).

admitir que seu tempo acabou [...]. O que estava pensando? Exigir que Dahabo ficasse com ela [...] <sup>339</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 145).

Le Breton afirma que o aparecimento inesperado da dor tem o poder de fragmentar a identidade, sugerindo uma modificação de natureza ontológica no afligido (LE BRETON, 2013, p. 41). Assim, a condição de mulher somali de meia-idade, viúva, sem filhos seria acrescida e modificada pela privação da mobilidade naquela sociedade que também se encontrava em um processo de intensa transformação / fragmentação. Essa nova condição e identidade que se apresentavam iam de encontro às crenças tradicionais de Kawsar que tinham como pilares a fertilidade, a maternidade, o casamento e a capacidade de gerir tudo em sua volta com sucesso. Nesse sentido, tomada por um sentimento de sofrimento, estranhamento e deslocamento diante de sua nova realidade, Kawsar é contaminada por uma intensa necessidade de fechar-se em si mesmo e em sua residência para fugir dos olhares alheios os quais a personagem acreditava que pudessem confundi-la como uma mendiga, uma mulher sem reputação ou uma mulher sem nome.

Assim como Jakob Olupona sugere que as tradicionais religiões africanas giram em torno de crenças centrais – ancestrais, divindades, mitos sagrados, etc. – e respondem às necessidades e vivências das pessoas (OLUPONA, 2014, p. 5), uma leitura atenta da obra revela vários entrelaçamentos da interpretação somali do Alcorão, o livro sagrado do Islã, com o dia a dia das personagens. Esse conhecimento considerado divino, é entendido e aceito como a palavra literal de Deus. É a luz desses ensinamentos que o leitor é informado sobre as crenças de Kawsar em relação a temáticas que versam sobre Deus, vida e morte.

[...] lembrando-a da *sura* do Corão que compara Alá a uma lâmpada e seus adoradores, a mariposa. Talvez a árvore mitológica na lua seja o destino das mariposas e a luz brilhante sirva apenas para marcar sua rota; esta árvore singular desenvolve uma folha a cada nascimento, e, quando esta cai, o mesmo acontece com a vida ligada a ela. A folha de Kawsar deve estar dependurada pelo mais frágil dos fios, e até a batida das asas de uma mariposa seria suficiente para rompê-lo <sup>340</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 148-149).

---

<sup>339</sup> ‘*Stupid. Stupid. Old. Woman.*’ [...] *She doesn’t recognize the person she is becoming: an old crone who can’t admit that her time is over [...]. What was she thinking? Demanding that Dahabo stay behind with her [...]* (MOHAMED, 2014c, p. 160-161).

<sup>340</sup> “[...] reminding her of the *sura* in the *Qu’ran* that compares Allah to a lamp and his worshipers to moths. Maybe the fabled tree on the moon is the moths’ destination and the bright light is just to mark their route; that singular tree grows a leaf with every birth and when it drops so does the life attached to it. Her own leaf must be hanging by the most fragile of strands that even the beat of a moth’s wings would be enough to break its hold” (MOHAMED, 2014c, p. 164-165).



É assim que, através das afrografias da memória costuradas pela imaginação e pungente escrita de Mohamed, as narrativas do Islã se entrelaçam e se contrapõem às narrativas que constituem o pomar de Kawsar e revelam as lentes através da qual a matriarca compreende sua dolorosa experiência de privação da maternidade. Acontece que antes de completar os nove meses de gravidez, os fetos de Kawsar eram espontaneamente expelidos de seu corpo e enterrados pela matriarca em seu próprio quintal onde curiosamente cresciam árvores frondosas e frutos.

Em seu pomar, as árvores tinham nascido de mortes; assinalavam e cresciam dos restos das crianças que tinham passado por ela. Kawsar nunca pegava as frutas que caíam delas, acreditando que isso seria uma espécie de canibalismo, mas, dessas figuras macias e sem forma haviam crescido árvores altas, fortes e de casca dura que floresciam, chamavam pássaros para seus galhos e se projetavam sobre os muros para o mundo além. Todas as crianças do pomar tinham nome, seu gênero às vezes distinguível e às vezes imaginado<sup>341</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 149)

O incondicional e transcendente amor de mãe se materializaria no pomar o qual Kawsar passaria a se dedicar de forma obsessiva após a traumática morte de sua única filha Hodan que teria sobrevivido aos frequentes abortos espontâneos. A narrativa do pomar e seus frutos que nascem a partir da morte de outrem sugere que mesmo que o corpo material um dia acabe, o espírito pode permanecer e se manifestar através das mais diferentes formas de vida, o que sugere a natureza cíclica da vida. Nesse sentido, o relacionamento de Kawsar com a terra é zeloso / maternal, sagrado e místico. A narrativa do pomar estabelece uma relação de proximidade da personagem com a terra a qual contrasta explicitamente com o “fascismo territorial” (SANTOS, 2010, p. 46) encenado pelas autoridades locais os quais, na realidade, perpetuavam e atualizavam as práticas coloniais. Assim, além do título da obra se relacionar metonimicamente com a prole de Kawsar, ele resgata também o valor sagrado da terra na cultura somali.

A morte parecia ser uma constante na vida de Kawsar. É da janela de sua casa, fixada a sua cama, que ela testemunha e narra em detalhes o início da guerra civil que fragmentaria a nação – as pilhagens, os tanques de guerra e militares chegariam na vizinhança atirando contra civis desarmados. A Somália que entrava em guerra contra seu próprio povo covardemente tirava a vida de crianças e mulheres como sua vizinha Maryam English. Não

---

<sup>341</sup> *“In her orchard the trees had been born from deaths; they marked and grew from the remains of the children that had passed through her. She picked the fruit that fell from them, believing it a kind of cannibalism, but out of those soft, unshaped figures had grown tall, strong tough-barked trees that blossomed and called birds to their branches and clambered out over the orchard walls to the world beyond. The infants in the orchard all had names, the genders sometimes distinguishable and sometimes imagined”* (MOHAMED, 2014c, p. 165).

tendo como tentar escapar, Kawsar se cobre com medo de ser a próxima vítima e aguarda seu desenlace.

O capítulo seguinte intitulado *Filsan* focaliza na vivência da referida personagem tendo em vista o contexto em tela. Assim como Deqo e Kawsar, Filsan também se sente sozinha e abandonada na Hargeisa de 1987, muito embora sua movimentação para o norte tivesse sido sua escolha. Apesar de seu pai ter servido como uma forte influência nos rumos que sua vida tenha tomado, a narrativa sugere que, na realidade, Filsan teria uma relação conflituosa tanto com o pai quanto com a mãe.

Desde pequena a mãe teria se distanciado da família por conta de seu envolvimento em um outro relacionamento. Com a separação de seus pais Filsan se tornaria o objeto de disputa entre eles: ““Refém dele”, era como a mãe sempre a chamara. O pai de Filsan só dera o divórcio à mãe com a condição de que ela deixasse Filsan para ele. Ela aceitou a condição, mas desde então a filha se tornara seu Ogaden, seu pequeno pedaço de terra disputada<sup>342</sup>,” (MOHAMED, 2016a, p. 224). Embora o pai tenha concedido o divórcio a partir da negociação em tela, Filsan frequentemente ouvia xingamentos associados à mãe caso se comportasse de forma que não agradasse o pai quando era jovem. Ainda sobre a citação anterior vale destacar também uma característica peculiar da escrita de Mohamed que é a forma como frequentemente entrelaça acontecimentos históricos com a vida das personagens. Ao associar Filsan a Ogaden<sup>343</sup>, a passagem faz alusão por meio de uma linguagem metafórica à disputa pelo território de Ogaden entre Somália e a Etiópia, a qual teria resultado em grandes perdas humanas e materiais principalmente para o povo somali.

Quando as propostas de casamento finalmente chegaram, Filsan teria rejeitado todas, pois questionava o fato de os homens se aproximarem dela apenas por se filha de seu pai, um homem importante, e não por de fato quererem conhecê-la. Já na fase adulta, embora tivesse um emprego respeitável, se sentia envelhecida, esquecida, abandonada. Seu sentimento de abandono era tão intenso que o narrador chega a descrevê-lo comparando-o com o de uma

---

<sup>342</sup> ““*His hostage*’, that is what her mother had always called her. Filsan’s father had only given her mother a divorce on the condition that she left Filsan to him, for him. She had accepted his condition, but from then on the child had become the Ogaden, their little piece of disputed earth” (MOHAMED, 2014c, p. 256).

<sup>343</sup> Segundo Brandão, Ogaden teria sido um “[...] palco de ação de superpotências do período da Guerra fria que opôs Somália e Etiópia, tendo gerado grandes perdas materiais e humanas aos países envolvidos (BRANDÃO, 2018, p. 353). Devido à importância da chamada ‘Guerra de Ogaden’ (1977 – 1978) para a história da Somália, há na obra diversas menções diretas e indiretas à referida guerra e seus desdobramentos, os quais se manifestam entrelaçados com as vivências e vozes das protagonistas. Embora essas várias referências contribuam para compreender a Somália e sua geopolítica na Guerra Fria, analisá-las todas fugiria do escopo da presente pesquisa. Para uma reflexão mais detalhada sobre o assunto vide o artigo de Paulo Brandão *Excertos da geografia somali na literatura: Uma apreciação da obra “O Pomar das almas perdidas”* (2018).

criança órfã de pai e de mãe. É longe da figura paterna, em Hargeisa, que Filsan parece perceber o quanto negligenciou sobre seus próprios desejos e crenças ao longo da vida.

Apesar de moldada e convencida por seu pai a competir no mercado de trabalho com qualquer homem, ela percebeu na prática que homens e mulheres não compartilhavam das mesmas oportunidades. Ao resistir ao assédio do superior Haaruun, ela teria sido excluída da possibilidade de participar de uma importante missão no Conselho de Segurança Regional. Mesmo após anos de dedicação, nenhuma grande missão teria chegado a ela e sua contribuição se limitava ao que podia realizar através de atividades de natureza burocrática, enquanto atuava como um tipo de secretária do Capitão Yasin. Era uma sociedade comandada por homens e ser competente não seria o suficiente.

Quando finalmente Filsan consegue ganhar destaque na missão de “educar” por meio da violência os nômades que ocupavam a região próxima da fronteira com a Etiópia, ao invés de ser indicada para uma ascensão profissional, seu chefe direto sugere que um casamento com o Presidente, se tornando sua terceira esposa, seria um grande “prêmio” em reconhecimento por seus esforços. Tal comentário expõe não só os diferentes valores atribuídos à homens e mulheres naquela sociedade, mas também o casamento enquanto instituição que promove a valorização da mulher que faz parte daquele contexto. Quando o locutor da Rádio Hargeisa anuncia a chegada de Filsan que tinha sido convidada para uma entrevista a respeito da referida missão, ele a anuncia da seguinte forma: “— Uma moça de Mogadíscio que está servindo seu país nas forças armadas, uma jovem notável, de fato, que pôs de lado o desejo comum de se acomodar ao lado da própria família [...]”<sup>344</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 212).

Independente da sua realização no campo profissional, o fato de não ter construído a sua família a perseguia como uma sombra. Durante a entrevista, o locutor da rádio pergunta os desafios de ser uma mulher no exército e assinala o número reduzido de mulheres naquela posição. Filsan, por sua vez, conscientemente controla suas respostas, buscando-as nas propagandas de governo e em tudo que lhe tinha sido ensinada desde os primeiros anos na escola para evitar contradições. E assim, por meio de uma deliberada autocensura e usando as palavras de seu livro didático do sexto ano, ela responde da seguinte forma: “— A revolução ainda está no começo, lentamente combatendo e derrotando tradições e superstições

---

<sup>344</sup> “A Mogadishu girl who is serving her country in the armed forces, a remarkable young lady, in fact, who has put aside the usual desire to settle down with a family of her own [...]” (MOHAMED, 2014c, p. 242).

reacionárias. O camarada nos mostrou que homens e mulheres são iguais e que nós e eles podemos cumprir um papel na melhora de nosso país”<sup>345</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 213).

Longe de casa em Mogadíscio e de seu pai, Filsan percebe que o mundo no qual vive não é exatamente aquele para o qual ela foi preparada. É a através do olhar de Filsan que se revela uma polícia corrupta que se esconde atrás de uma suposta “cultura de venalidade”<sup>346</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 185) da qual ela tentava distanciar-se: “Eles não têm nenhuma preocupação com o país ou a revolução; trata-se simplesmente de conseguir vantagens”<sup>347</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 185). Filsan se sentia totalmente deslocada ao se dar conta da hipocrisia que permeava as práticas cotidianas. Além de se decepcionar no campo profissional, ela percebera que a despeito dos rigorosos ensinamentos transmitidos por seu pai e por sua cuidadora, algumas mulheres provavelmente circuncisadas não necessariamente seguiam a tradição de iniciar a vida sexual apenas após o casamento: “Ela foi a única que ouviu as regras, que temeu quebrá-las – ninguém lhe disse que estava tudo bem roubar ou foder ou matar desde que isso fosse mantido em silêncio. [...] agora [Ela] é inadequada para o mundo real, uma aberração”<sup>348</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 202).

O desencontro entre as suas crenças e a realidade causava em Filsan um desconforto, um estranhamento. Ela não conseguia entender o porquê, mesmo após seguir as ordens de seu pai ela continuava sozinha: “[...] desamada e inamável [...]”<sup>349</sup> (MOHAMED, 2016a, p. 202). Quando jovem, Filsan aprendeu com socos, tapas e xingamentos oriundos de seu pai que, para ser respeitada, ela precisava ficar longe da companhia de rapazes da sua idade. Na fase adulta, ao mesmo tempo em que ela achava que o amor enfraquecia as mulheres, ela chega a considerar um relacionamento com o Capitão Yasin e aplacar sua solidão. Filsan aceita jantar com o Capitão e ao entrar no estabelecimento onde se encontravam predominantemente homens uniformizados, ela sentiu os olhares julgadores: “Filsan sabe o que os olhares

---

<sup>345</sup> *“The revolution is still in its early days, slowly combating and defeating reactionary traditions and superstitions. The Comrade has shown us that men and women are equal and we can both play a part in improving our country.”* (MOHAMED, 2014c, p. 243).

<sup>346</sup> *“Culture of venality”* (MOHAMED, 2014c, p. 211).

<sup>347</sup> *“They have no concern for the country or the Revolution; it is simply a case of what they can get for themselves”* (MOHAMED, 2014c, p. 211).

<sup>348</sup> *It was only her who listened to the rules, who feared breaking them – no one told her it was fine to steal or fuck or kill as long as it was kept quiet. [...] and now she is unsuited for the real world, a freak* (MOHAMED, 2014c, p. 230).

<sup>349</sup> *“[...] unloved and unlovable [...]”* (MOHAMED, 2014c, p. 230).

significam. Que ela tem de ser uma puta para se deixar ver em público com um homem com quem não é casada<sup>350</sup>,” (MOHAMED, 2016a, p. 227).

Assim como Deqo, Filsan também carregava o fardo de saber desde a juventude que a qualquer desvio de conduta ela seria estigmatizada como ‘puta’. Além dos homens que estavam no estabelecimento, Capitão Yasin também demonstrava estar no mínimo curioso para entender o estado civil de Filsan e tal questão acaba se tornando tema de conversa durante o jantar. O capítulo que focaliza na personagem narra não só a formação psicológica de Filsan desde a juventude e o lugar do seu corpo feminino naquela sociedade, mas também revela detalhes de uma Somália em conflito, conforme já exposto no início da presente seção; descreve a atuação do Tribunal Militar Itinerante; expõe as contradições da sociedade e do Estado Somali a partir de sua perspectiva; e finaliza de forma dramática com a minuciosa encenação do acirramento das tensões, dos efeitos do aumento dos “rebeldes” na região e com Filsan sendo rendida por um deles.

A *Part 3* segue de forma dramática e encena em detalhes a deflagração da guerra civil e as cenas de horror, destruição e violência constitutivas desse cenário a partir do olhar das três protagonistas que, devido as suas específicas condições, foram forçadas a permanecer em Hargeisa: “A maioria dos moradores fugiu nas primeiras horas do bombardeio, mas alguns extraviados permanecem: os aleijados e os idosos, os pacientes despejados do hospital quando ele foi requisitado pelos militares, as crianças de rua e os loucos libertos do asilo por um golpe de morteiro<sup>351</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 249). Kawsar, privada de mobilidade, tem sua casa invadida e revistada pelos militares, sendo abandonada ali em seguida; Deqo transita pela cidade evacuada, saqueada e em guerra até encontrar abrigo em uma luxuosa casa abandonada; e Filsan, após conseguir escapar da condição momentânea de refém, segue colaborando na defesa contra os dissidentes e testemunhando a grande evasão de moradores locais – homens, mulheres e crianças – que passariam a viver na condição de desabrigados e refugiados.

O capítulo encena saques, o desespero de famílias inteiras em fuga, execução de crianças e mulheres que tentavam sair da zona de conflito, corpos empilhados e dilacerados, abutres se alimentando de corpos, crianças drenadas até a morte em hospital para que seu

---

<sup>350</sup> “*Filsan knows what the stares mean. That she is a whore to be seen in public with a man she isn’t married to*” (MOHAMED, 2014c, p. 259).

<sup>351</sup> “*Most residents fled within the first hours of the bombardment, but stragglers remain: the cripples and elderly, the patients thrown out of the hospital when it was requisitioned by the military, street children and lunatics freed from asylum by a mortar blow*” (MOHAMED, 2014c, p. 284).

sangue salvasse a vida de outras pessoas, entre outras barbaridades. Ao se dar conta do horror do qual, de certa forma, era cúmplice e de seu efeito colateral, Filsan decide desertar mesmo sabendo que essa atitude levaria a sua execução. Da mesma forma que Filsan parece ter tido uma epifania ao final da narrativa, é também na *Parte 3* que o leitor percebe que o título *The Orchard of Lost Souls* se refere metaforicamente não só ao pomar de Kawsar e seus fetos ali enterrados, mas também à população somali como um todo assolada pela guerra civil, principalmente àqueles que não tiveram meios para fugir e foram abandonados à própria sorte. O título também traduz as vivências das três protagonistas que desde o último encontro seguiam suas vidas separadamente, sobrevivendo de forma precária e resistindo isoladamente às várias formas de violência, solidão e silenciamentos até seu acidental reencontro em meio a uma guerra civil.

Por fim, é preciso destacar a importância dessa tomada de consciência representada não só pela deserção de Filsan, mas também pela própria união das personagens que ocorre a partir de um reencontro inusitado encenado na *Parte 3*. Esse reencontro surpreendente encena como elas se tornariam mais capazes e fortes para resistir às adversidades locais a partir dessa união e sugere múltiplas leituras e reflexões. Uma dessas leituras indica que, a despeito das diferenças individuais, é por meio dos pontos de identificação que, conforme sugere Cláudio R. V. Braga (2016), novas formas de relacionamentos são possíveis. Nesse sentido, o gênero e a compartilhada precariedade e experiência traumatizante suscitada pelo violento contexto de guerra civil possibilitaram o surgimento de uma relação pautada na sororidade, a qual se materializa na narrativa como uma ferramenta fundamental na luta pela sobrevivência dessas mulheres. É dessa união acidental entre as três personagens que Deqo finalmente consegue algo que ela sempre quis: “[...] uma família, por mais improvisada que fosse<sup>352</sup>” (MOHAMED, 2016a, p. 293). Uma outra análise mais abrangente sugere que somente através de um pensamento solidário e coletivo seria possível realizar uma mudança social e quiçá histórica na Somália da imaginação de Mohamed. Nesse sentido, a possibilidade de recomeço para essas mulheres em um contexto marcado pela precariedade e desesperança pode também ser lida à luz de Brandão (2018) como “[...] um devir que a própria sociedade somali ainda busca” (BRANDÃO, 2018, p. 355).

---

<sup>352</sup> “[...] a family, however makeshift” (MOHAMED, 2014c, p. 334).

#### 4.2 Os testemunhos das mulheres somalis em *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women*

A presente seção objetiva analisar umas das fontes que serviu de inspiração para a escrita de *The Orchard of Lost souls*, de Nadifa Mohamed. A obra em questão intitula-se *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women*, que em uma tradução livre seria *Somália – a história não contada: A guerra através dos olhares das mulheres somalis*. Conforme sugere o título, a obra reúne testemunhos de mulheres somalis que sobreviveram aos conflitos locais que marcaram a Somália pós-colonial. A coletânea em questão foi editada e organizada por Judy el Bushra e Judith Gardner, ambas especialistas em relações de gênero no contexto de guerra/violência na África Oriental, principalmente na Somália. O estudo exposto na presente seção apoia-se nas discussões já apresentadas em capítulos anteriores, em especial as reflexões de Anselmo Peres Alós e John Bervely sobre o gênero testemunho apresentadas inicialmente no Capítulo 1 e as quais serão aprofundadas na presente seção.

Bervely afirma que a narrativa de testemunho tem sua origem na tradição oral dos marginalizados e “em sua encenação de voz, o testemunho afirma a autoridade da cultura oral na contramão dos processos de modernização cultural e transculturação que privilegiam o letramento e a literatura escrita como normas de expressão”<sup>353</sup> (BERVELY, 2004, p. 19). Nesse sentido, a narrativa em questão se materializa como uma ruptura às formas canônicas e eurocêntricas de narrar criativamente sobre uma experiência individual e/ou coletiva (ALÓS, 2008). Entre os traços da oralidade que constituem os testemunhos analisados encontram-se a presença de provérbios, diálogos, expressões da linguagem falada como, por exemplo, “Deus o abençoe!”, o uso predominante da voz ativa, além da descrição realista de uma violência sangrenta e aniquiladora que se manifesta na escrita quase que de forma gráfica dada a riqueza de detalhes. O uso de expressões da oralidade, provérbios, entre outros recursos da língua falada, além da narração dos acontecimentos na primeira pessoa do plural e do singular revelam um traço performático desses testemunhos. Tendo em vista a natureza generificada dessas narrativas, é possível compreender a importância da performance do corpo feminino somali à luz de Judith Butler quando afirma que:

---

<sup>353</sup> “[...] in its staging of voice, testimonio affirms the authority of oral culture against processes of cultural modernization and transculturation that privilege literacy and written literature as norms of expression” (BERVELY, 2004, p. 19).

Manifestar-se contra a precariedade exige demonstrar que a precariedade existe, trazendo essa precariedade para as esferas de visibilidade e audibilidade, e isso nunca é uma representação simples ou imediata do corpo: é um endereçamento elaborado e significativo sob coação, que envolve apontar para si mesmo, um movimento dêitico de dizer "este corpo"<sup>354</sup> (BUTLER, 2018, p. 35).

Nesse sentido, essas narrativas se realizam como uma forma metafórica de apontar para este corpo generificado violentado fisicamente e psicologicamente. Os recursos da linguagem falada são usados de forma performática na medida em que objetivam não só informar sobre uma vivência traumatizante, individual e/ou coletiva, mas também causar um efeito no Outro e, quem sabe, afetar esse Outro de forma que o estado das coisas seja modificado. Trata-se, assim, do efeito perlocucionário dos atos de fala, conforme propôs o filósofo inglês John Langshaw Austin (1965).

Alós entende o processo de “[...] reorganização dos elementos narrativos de forma a produzir um certo efeito sobre o leitor” (ALÓS, 2008) como uma forma de pensar o conceito de ficcionalidade. Ao mesmo tempo que Bervely afirma que o testemunho não seja uma ficção, ele também reconhece a presença de dispositivos literários originários tanto da tradição oral do narrador, quanto do conhecimento das normas e formas de expressão literária do compilador / editor no processo de reorganização/edição das narrativas, o que poderia levar um questionamento sobre a natureza “factual / real” desse gênero literário. No entanto, essa problematização não seria a questão mais importante no estudo de testemunhos, mas sim o “efeito de realidade” dessas narrativas no seu leitor: “espera-se que experienciemos tanto o orador e as situações e eventos relatados como reais”<sup>355</sup> (BERVELY, 2004, p.33). Sendo assim, tanto Bervely quanto Alós destacam o efeito que esse tipo de narrativa causa em seu leitor como uma marcante característica que não pode ser desprezada no processo de compreensão da materialização desse tipo de narrativa.

Diante do exposto, os testemunhos apresentados na referida obra têm um valor tanto antropológico quanto literário. O valor antropológico se realiza principalmente tendo em vista a alegada escassez de narrativas escritas sobre as mulheres somalis e, ainda, que registrem suas próprias vozes (WARSAME, 2004a, p. 117). Entretanto, esse quadro de escassez tende a diminuir principalmente por conta de um expressivo e contínuo aumento e

---

<sup>354</sup> “*Demonstrating against precarity requires demonstrating that precarity exists, bringing that precarity into the spheres of visibility and audibility, and this is never a simple or immediate representation of the body: it is a crafted and signifying address under duress, one that involves pointing to oneself, a deictic movement of saying ‘this body’*” (BUTLER, 2018, p. 35).

<sup>355</sup> “*We are meant to experience both the speaker and the situations and events recounted as real*” (BERVELY, 2004, p.33).



diversificação dos estudos e escritas pós-coloniais, conforme sugerem as referências bibliográficas da presente tese. O valor literário se realiza não só em seu aspecto ético e político, mas também imaginativo / criativo tão necessário no processo de tradução interlingual e transcultural e da qual depende qualquer forma de memória manifestada e de ressignificação de discursos ditos oficiais. Nesse sentido, assim como as obras de Thiong'o e Mohamed estudadas anteriormente, os testemunhos apresentados na presente seção também são entendidos como afrografias da memória dada as suas especificidades.

A partir de suas análises das narrativas de testemunhos que surgem do contexto marcado pela opressão da população autóctone na América Latina também na segunda metade do século XX, Alós entende essas narrativas como “literatura de resistência” (2008). Partindo do mesmo pressuposto, proponho pensar alguns excertos dos testemunhos das mulheres somalis que constituem a obra destacada em seus aspectos não só literários, mas também políticos. No âmbito político, é preciso lembrar que as mulheres somalis foram por muito tempo silenciadas e sua diversidade apagada principalmente da retórica nacionalista. Assim, a polifonia presente na obra em questão contribui para revelar algumas das múltiplas posicionalidades dessas mulheres no período pós-colonial. Espera-se que o conhecimento de experiências tão diversas contribua para um entendimento mais aprofundado e humanizado da situação social dessas mulheres historicamente invisibilizadas.

Alós (2008) sugere “os documentos antropológicos”, “a crônica periodista documental”, “a literatura autobiográfica ou memorialística” e “o *Bildungsroman*” como constitutivo das narrativas de testemunho. A justaposição e sobreposição dessas formas de narrar é nomeado como “hibridismo de gêneros”. Os documentos antropológicos têm a ver com as histórias de vida coletadas por meio de entrevistas, gravações, etc. as quais são apropriadas pela narrativa testemunho; a crônica periodista documental se manifesta através do “[...] reordenamento dos fatos jornalísticos a partir de uma visada ficcionalizante. Tendo como características básicas a utilização de diálogos e a criação de cenas nas quais a perspectiva de um único protagonista é privilegiada” (ALÓS, 2008); já o tom confessional da literatura autobiográfica e memorialística surge entrelaçado a uma narrativa que encena não só uma vivência individual, mas também que representa uma coletividade; e, finalmente o *Bildungsroman*, cujo aspecto que nos interessa para o presente estudo diz respeito não só à subjetividade que marca a narrativa, mas também à ideia de formação através da qual é possível compreender o amadurecimento / crescimento das mulheres através de uma permanente luta de resistência.

A intertextualidade a qual Alós (2009) também afirma ser constitutiva do gênero *testimonio*, se apresenta principalmente entrelaçada com o formato que serve de suporte para os testemunhos apresentados. A obra contém diversos elementos paratextuais como fotos, artigos baseados em entrevistas, figuras, poemas – alguns em inglês, outros em somali com a tradução para o inglês –, sumário e outros elementos que serão detalhados mais adiante; e está dividida didaticamente em: *Mapa, Abreviaturas, Agradecimentos, Prefácio, Uma nota sobre a poesia somali, Introdução, Parte 1: Experiências femininas da guerra, Parte 2: Respostas das mulheres à guerra e Anexos*<sup>356</sup>. No *Prefácio*, Judith Gardner relata como surgiu o livro:

A ideia deste livro surgiu durante uma conversa que tive em 1993 com um refugiado somali que havia formado uma organização somali com sede em Londres. No dia em questão, esse homem normalmente calmo estava claramente preocupado. Descobriu-se que ele recentemente havia tomado conhecimento de que sua esposa, que havia ficado na Somália quando ele fugiu do país, havia sido capturada pela milícia, aprisionada em uma vila com muitas outras mulheres e meninas, e repetidamente estuprada e sexualmente violada por meses durante a pior violência em Mogadíscio em 1992. Recentemente, reunido com sua esposa depois de dois anos, ele a achou muito alterada. Ela fora incapaz de lhe contar sobre sua provação, mas acabara confiando em uma amiga. A experiência desta mulher apontou para um lado do conflito somali que o mundo exterior, e muitos somalis, não sabiam – até que ponto a violência baseada no gênero, mais especificamente a violação, tinha sido usada para prosseguir com a guerra. Foi esta história que levou o CIIR a iniciar a pesquisa de um livro com o objetivo de garantir que as experiências das mulheres de violência baseada em gênero na guerra não fossem esquecidas<sup>357</sup> (GARDNER, 2004, p. x).

A narrativa do refugiado sobre a violência contínua sofrida por sua esposa teria sido a desencadeadora do projeto que resultou no livro. Conforme observa Cláudia Maria C. Nigro et al., “é na tradição de superioridade masculina que o estupro é justificado. A mulher não tem outra saída, senão permanecer calada” (op.cit., 2018, p. 77). Na contramão dessa tradição, o olhar atento de Judith Gardner para o efeito do silenciamento e opressão dessas mulheres somalis marcadas por uma violência direcionada especificamente ao corpo feminino

---

<sup>356</sup> *Map, Abbreviations, Acknowledgements, Preface, A note on Somali poetry, Introduction, Part 1: Women’s experiences of the war, Part 2: Women’s responses to the war e Appendices.*

<sup>357</sup> “The idea for this book came about during a conversation I had in 1993 with a Somali refugee who had formed a London-based Somali organisation. On the day in question this normally calm man was clearly preoccupied. It emerged that he had recently learnt that his wife, who had stayed in Somalia when he fled the country, had been captured by militia, imprisoned in a villa with many other women and girls, and repeatedly raped and sexually violated for months during some of the worst violence in Mogadishu in 1992. Recently reunited with his wife after two years he had found her greatly changed. She had been unable to tell him about her ordeal but had eventually confided in a female friend. This woman’s experience pointed to a side of the Somali conflict that the outside world, and many Somalis themselves, were largely unaware of – the extent to which gender-based violence, most notably rape, had been used to prosecute the war. It was this story that led CIIR to begin research for a book with the aim of ensuring that women’s experiences of gender-based violence in the war would not be forgotten” (GARDNER, 2004, p. x).

fez surgir o entendimento da importância de existir um espaço de enunciação, onde essas vozes pudessem narrar suas vivências traumatizantes. Entretanto, logo no início da pesquisa constatou-se que: “havia muito mais a dizer sobre o impacto da guerra na vida das mulheres. Também ficou claro que eram as mulheres somalis que deveriam falar sobre isso<sup>358</sup>” (GARDNER, 2004, p. x).

Esse entendimento da necessidade de valorizar o protagonismo dessas vozes femininas e suas múltiplas experiências vai ao encontro da diversidade constitutiva das identidades dessas mulheres e da ideia de construção uma sociedade mais democrática. Mohamed afirma que este livro – *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* (2004) – está entre as obras que “[...] provou ser extremamente útil para este romance<sup>359</sup> [*The Orchard of Lost Souls*] [...]” (MOHAMED, 2014c, p. 335). De fato, através das estratégias narrativas de *The Orchard of Lost Souls* destacadas anteriormente, percebe-se que há uma consonância entre as concepções de Gardner e Mohamed em relação à importância da valorização polifonia e do protagonismo dessas mulheres historicamente apagadas e subalternizadas.

Após o Prefácio, a seção intitulada *Uma nota sobre a poesia somali* reflete brevemente sobre a importância da tradição oral em uma sociedade que não teria tido uma língua comum escrita até 1972. Esta seção se justifica pela presença de vários poemas criados por mulheres somalis incluídos ao longo da obra, entre um testemunho e outro, com o objetivo de ilustrar as questões que eram importantes para as poetisas: maternidade, o matrimônio, a violência doméstica, a vida pastoral e política. Os efeitos da poesia somali seriam tão significativos na referida sociedade, que o ditador somali Siad Barre teria tentado impedir a sua propagação ao mandar prender alguns poetas no início de seu governo. No entanto, a estratégia do governo não teria conseguido dismantelar o poder da tradição oral. A seção informa inclusive que alguns testemunhos “(d)as mulheres neste livro se referem ao modo como certos poemas ajudaram a acabar com os surtos de violência durante a guerra civil. As mulheres usaram versos para construir apoio para o empoderamento das mulheres e direitos humanos<sup>360</sup>” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. xiii). Sobre os poemas de autoria feminina, as

---

<sup>358</sup> “It became obvious that there was much more to tell about the impact of the war on women’s lives. It was also clear for Somali women themselves to tell it” (GARDNER, 2004, p. x).

<sup>359</sup> “These works proved invaluable to this novel [...]” (MOHAMED, 2014c, p. 335).

<sup>360</sup> “Women in this book refer to the way certain poems helped end outbreaks of violence during the civil war. Women have used verse to build support for women’s empowerment and human rights” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. xiii).

pesquisadoras somalis Dahabo Farah Hassan, Amina H. Adan e Amina Mohamoud Warsame as quais também são referenciadas na referida seção – *Uma nota sobre a poesia somali* – afirmam que

A poesia é importante na vida somali. [...] No entanto, você nunca vai ouvir falar de uma grande mulher poeta na história da Somália, enquanto tem havido um grande número de poetas masculinos célebres, cujos poemas foram documentados e memorizados por um grande número de pessoas. [...] Isso, é claro, não significa que não houvesse mulheres poetas; mas a realidade é que ninguém, nem os estrangeiros nem os próprios somalis, se importavam em ver a literatura feminina e seus temas como importantes o suficiente para serem registrados. Mesmo as próprias mulheres não viam a sua importância porque internalizaram a ideia de que sua cultura era de menor importância que a dos homens<sup>361</sup> (HASSAN; ADAN; WARSAME, 1997, p. 168).

Além de poemas representando a tradição oral, há também a presença de uma história associada a um provérbio somali que teria como objetivo transmitir através da oralidade um conhecimento adquirido durante a guerra. O provérbio somali “Um rapaz equivale a quatro garotas<sup>362</sup>” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 99) teria sido ressignificado e desconstruído ao ser citado junto a uma narrativa de fundo moral criada para explicar a percepção de uma das mulheres do quanto elas seriam importantes durante a guerra principalmente ao assumir novos papéis na luta pela sobrevivência. Essas mulheres inclusive passariam a realizar trabalhos que os homens rejeitavam, estando eles presentes ou na ausência daqueles que estariam mortos, presos ou na diáspora. Embora os testemunhos retratem uma resiliência incomensurável na trajetória de muitas mulheres, na prática elas ainda eram consideradas inferiores, segundo a somali, pesquisadora e ativista Amina Warsame (2004a, 2004b).

A introdução da obra oferece ao leitor o contexto sócio-político que serve de pano de fundo para os testemunhos. A epígrafe que inicia o primeiro capítulo é um poema de autoria desconhecida cujo áudio gravado se perdeu com a destruição de Mogadíscio (BUSHRA; GARDNER, 2004, p.18). O poema expõe diferentes valores atribuídos ao sexo masculino e feminino. Apesar do nascimento de uma criança ser considerado uma benção de Deus na cultura somali, a mãe que se manifesta como eu lírico no poema lamenta ter tido uma menina

---

<sup>361</sup> “Poetry is important in Somali life. [...] Yet, you will never hear of a great woman poet in Somali history, while there have been a great many celebrated male poets, whose poems have been documented and memorized by a large number of people. [...] This, of course, does not mean there were no women poets; but the reality is that nobody, neither foreigners nor the Somalis themselves, bothered to view women’s literature and the themes they talked about as important enough to be recorded. Even the women themselves did not see their importance because they had internalized the idea that their culture was of less significance than men’s” (HASSAN; ADAN; WARSAME, 1997, p. 168).

<sup>362</sup> “One boy is equal to four girls” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 99).

ao invés de menino, o qual seria mais valorizado naquela sociedade patriarcal/ patrilinear em que vivia.

O aprofundamento do conteúdo que trata a introdução foge do escopo da presente seção, visto que uma breve exposição do contexto sócio-histórico já foi realizada no Capítulo 2 da presente tese. No entanto, vale destacar brevemente algumas questões centrais que servem de contexto para os testemunhos. Conforme já sugerido no Capítulo 2 da presente tese, Siad Barre teria sido o terceiro presidente da Somália e teria ocupado o posto no período de 1969 a 1991. Em 1978<sup>363</sup>, entretanto, teve início a uma guerra civil que continuaria até 1991, ano em que houve o colapso de seu governo militar do qual a Somália não se recuperaria. Nesse mesmo ano, enquanto o norte da Somália teria se separado do restante do país e se autodeclarado independente sob o nome de *Republic of Somaliland*, ao sul e em Mogadíscio a queda do então presidente teria resultado no fortalecimento e ascensão das milícias formadas a partir dos diferentes clãs que estavam insatisfeitos com o governo. As disputas pelo poder que surgiram com essa ascensão agravaram a fragmentação, desordem e a violência que já existia de diferentes formas desde pelo menos a partilha da África no final do século XIX. As temáticas que se apresentam nos testemunhos surgem com base nesse conturbado contexto.

Além da introdução geral, cada parte – *Parte 1* e *Parte 2* – contém uma nova introdução escrita pelas organizadoras especificamente sobre as respectivas partes. A temática principal da *Parte 1* é o grande número de mortos no primeiro ano da guerra civil e seus efeitos. A constatação dessa expressiva quantidade de mortos contraria algumas narrativas ditas ‘oficiais’ que informam que a ausência de homens na cidade era unicamente devido ao fato de terem fugido da guerra sozinhos, deixando as mulheres, crianças e idosos para traz. Buscando descrever o que de fato teria ocorrido, as organizadoras da coletânea definem o referido contexto histórico como um verdadeiro “abate”.

Já a *Parte 2*, focaliza-se no impacto da guerra sobre mulheres e em como elas respondiam à violência dado o referido contexto. Em relação aos detalhes da organização dos testemunhos que se distribuem pelas referidas partes, Bushra e Gardner informam que

Este livro é composto por nove artigos de autores e sete testemunhos, todos, exceto um, por mulheres somalis. Quatro dos depoimentos foram gravados em inglês e transcritos; três foram dados oralmente em inglês e depois submetidos como testemunhos escritos em somali e depois traduzidos. Versões editadas dos testemunhos foram verificadas por seus autores. O detalhe vívido dos testemunhos é

---

<sup>363</sup> 1978 foi o último ano da Guerra de Ogaden. Trata-se de uma guerra entre Etiópia e Somália na disputa do território de Ogaden.

característico da tradição da cultura oral da Somália, e fará parte de uma memória coletiva<sup>364</sup> (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 12)

Os processos de concepção da obra descritos anteriormente informam também sobre como se estabeleceu a relação entre o informante e o transcritor/editor. Embora o produto final reproduza uma ideia de homogeneidade enunciativa no relato do informante apresentado na sua forma escrita, não se pode desprezar as múltiplas interferências do transcritor e/ou editor que podem ter ocorrido no processo como, por exemplo, “retoques estilístico-gramaticais” (ALÓS, 2008).

Ademais, a partir do excerto em tela e tendo em vista a genealogia e tipologia do testemunho proposta por Alós (2008), é possível concluir que a obra submetida à presente análise se realiza como um ‘testemunho coletivo’, ‘etnográfico’ e ‘mediado’. Enquanto testemunho coletivo, observa-se vários protagonistas/informantes que compartilham não só o gênero feminino, mas também uma vivência traumatizante e opressora no mesmo período histórico. Ao mesmo tempo, a obra se realiza como um ‘testemunho etnográfico’ ao claramente preocupar-se em “[...] dar visibilidade a vozes desautorizadas pelas configurações hegemônicas de política e cultura” (ALÓS, 2008). E por fim, trata-se também de um ‘testemunho mediado’ ao contar com processos de edição, organização, transcrição e tradução realizados por terceiros.

As duas partes – *Parte 1: Experiências Femininas da Guerra* e *Parte 2: As respostas das mulheres à guerra* – encontram-se subdivididas tematicamente nos seguintes Capítulos: 1. *O papel das mulheres na economia pastoril*, 2. *As tradições do casamento e do lar*, 3. *Os crimes de guerra contra as mulheres e meninas*, 4. *Conflito doméstico na diáspora – mulheres somalis que buscam asilo e refugiados no Canadá*, 5. *Crise ou oportunidade? Mulheres somalis comerciantes e a guerra*, 6. *As mulheres se mobilizam para a paz*, 7. *A identidade do clã das mulheres e a construção da paz*, 8. *O papel das mulheres na pacificação da comunidade somali no nordeste do Quênia*, 9. *Recuperação e participação no pós-guerra*<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> “This book consists of nine authors papers and seven testimonies, all but one by Somali women. Four of the testimonies were tape recorded in English and transcribed; three were given verbally in English and then submitted as written testimonies in Somali, and then translated. Edited versions of the testimonies were checked by their authors. The vivid detail of the testimonies is characteristic of Somalia’s tradition of oral culture, and will form a part of a collective memory” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 12).

<sup>365</sup> A *Part 1: Women’s Experiences of the War* e *Part 2: Women’s responses to the War* encontram-se subdivididas da seguinte forma: 1. *Women’s role in the pastoral economy*, 2. *Traditions of marriage and the household*, 3. *War crimes against women and girls*, 4. *Domestic conflict in the diaspora – Somali women asylum seekers and refugees in Canada*, 5. *Crisis or opportunity? Somali women traders and the war*, 6. *Women*

Os testemunhos encontram-se distribuídos entre os referidos títulos e são escritos na primeira pessoa do singular e do plural. Há também capítulos que contêm artigos escritos a partir de vários testemunhos. Nesses artigos é possível encontrar recortes de várias vozes apresentados no formato de citação direta e indireta. Embora cada testemunho individual seja precedido de artigos, a presente seção focalizará principalmente nos testemunhos. Segundo as pesquisadoras, as vivências dessas mulheres trazem o conhecimento sobre três questões gerais: “a experiência de conflito das mulheres, o impacto do conflito nas relações de gênero e a participação das mulheres na arena política e, em particular, nas iniciativas de paz<sup>366</sup>” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 12).

Assim como encena *The Orchard of Lost Souls*, os testemunhos dessas mulheres revelam respostas bem variadas aos conflitos internos. Da mesma forma que muitas eram protagonistas, principalmente no contexto de socorrer os desamparados nos campos de refugiados, ou mesmo no meio da estrada, e na busca pela reconstrução social, por exemplo, havia muitas mulheres que, assim como a personagem Filsan, fortaleciam e encorajavam a violência contra seu próprio povo. Nesse sentido, assim como Perego afirma que “personagens tão diversos [de *The Orchard of Lost Souls*] dão vida às experiências altamente variadas das mulheres na Somália no final dos anos 80, enfatizando a natureza complexa de suas personalidades e múltiplas identidades<sup>367</sup>” (PEREGO, 2019, p. 25), os testemunhos estudados na presente seção também retratam identidades e experiências que rasuram e contestam qualquer versão estereotipada e essencialista dos acontecimentos.

O primeiro testemunho da *Parte 1: Experiências Femininas da Guerra* pertence a Habiba Osman, uma parteira de família agropecuária. Seu relato descreve um cenário meses antes de desencadear a guerra civil até sua eclosão e denuncia “como os soldados do governo aterrorizaram civis, incluindo ela mesma, em sua cidade natal, Baidoa, o centro comercial do povo Rahaweyne. Esses eventos foram uma prévia da violência que assolaria o povo em grande parte desarmado de Rahanweyne<sup>368</sup>” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 12).

---

*mobilise for peace, 7. Women clan identity and peace-building, 8. Women’s roles in peace-making in the Somali community in north eastern Kenya, 9. Post-war recovery and participation.*

<sup>366</sup> “[...] women’s experience’s of conflict, the impact of conflict on gender relations, and women’s participation in the political arena and in particular in Peace initiatives” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 12).

<sup>367</sup> “Such diverse bring to life women’s highly varied experiences in Somalia in the late 1980s, while emphasizing the complex nature of their personalities and multiple identities” (PEREGO, 2019, p. 25).

<sup>368</sup> “[...] how the government soldiers terrorised civilians, including herself, in her hometown, Baidoa, the comercial centre for the Rahaweyne people. These events were a foretaste of the violence that was to come to the largely unarmed Rahanweyne people” (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 41).

Em seu testemunho, Osman relata em detalhes como ela teve a casa saqueada duas vezes sendo uma delas por soldados os quais a ameaçaram por saberem que ela não tinha ninguém ali para protegê-la. Na manhã seguinte, a parteira teria ido à delegacia para registrar queixa, porém Osman afirma que, para sua surpresa, a polícia teria lhe dito que nada poderia ser feito. Osman descreve também um caso de estupro de mulher que teria dado à luz seis dias antes e se encontrava em repouso ao lado do bebê no momento do ocorrido. Na sequência, a parteira narra em detalhes os efeitos da guerra em Baidoa. Ela afirma que “O que resultou foi o pior genocídio, pilhagem e saque que aconteceu na Somália. Mulheres, bebês, crianças e idosos foram mortos e estuprados”<sup>369</sup> (OSMAN, 2004, p. 45).

Segundo as pesquisadoras, a cidade de Baidoa tornou-se conhecida como “a cidade dos mortos-vivos” devido à fome e às doenças a ela associadas que assolaram o local após a derrocada do governo de Siad Barre. O relato de Osman descreve também os vários deslocamentos realizados com sua família para fugir da guerra, o cenário de horror que se desdobrava a sua frente a caminho para outras cidades, o desespero de idosos que tentavam fugir mesmo em cadeira de rodas e mulheres que davam à luz no meio da estrada. Sobre o impacto da guerra em sua família, Osman afirma que

As consequências eram muito tristes. Nós perdemos vidas, incluindo crianças e pais. Nós perdemos bens, nossas casas e finalmente uns aos outros na medida em que nossa família [membros] se juntaram aos despossuídos e fugiram para outros países estrangeiros: Iêmen, Etiópia, Canadá, e alguns ainda permanecem na Somália<sup>370</sup> (OSMAN, 2004, p. 46).

As violentas forças militares de Siad Barre em Baidoa teriam levado a uma separação forçada e à morte de muitos de seus familiares:

Meu irmão, que era casado e tinha quatro filhos, tinha um bom rebanho de camelos, mas todos foram roubados dele quando as forças de Siad Barre atacaram Baidoa. Enquanto a milícia conduzia seus camelos, ele implorou para que eles deixassem uma ou duas das ordenhadoras para dar leite aos filhos, mas eles gritaram com ele e depois atiraram nele. Deus o abençoe!<sup>371</sup> (OSMAN, 2004, p. 46)

---

<sup>369</sup> “What resulted was the worst genocide, plundering and looting that has happened in Somalia. Women, infants, children and elderly people were killed and raped” (OSMAN, 2004, p. 45).

<sup>370</sup> “The consequences were very saddening. We have lost lives including children and parents. We have lost possessions, assets, our homes and finally each other as our Family [members] have joined the dispossessed and have fled to other foreign countries: Yemen, Ethiopia, Canada, and some still remain in Somalia” (OSMAN, 2004, p. 46).

<sup>371</sup> “My brother, who was married and with four children, had a good herd of camels but they were all stolen from him when Siad Barre’s forces attacked Baidoa. While the militia were driving his camels always he pleaded with them to leave him one or two of the female milking camels in order to give milk to his children, but they shouted at him and then they shot him dead. God bless him!” (OSMAN, 2004, p. 46).



Ao contrário de muitos de seus familiares, Osman conseguiu migrar para uma região onde pôde viver de forma mais segura. Após viajar mais de 1500 quilômetros a parteira teria embarcado no porto de Bosasso e atravessado o Mar Vermelho em direção ao porto de Áden no Iêmen, onde vive até hoje. Vale lembrar que Áden teria sido também o destino da mãe de Jama em *Black Mamba Boy* quando fugia de condições climáticas desfavoráveis. Esses múltiplos deslocamentos forçados mostram a dinâmica das fronteiras borradas e porosas do Chifre da África e revelam identidades generificadas fluidas, fragmentadas e marcadas por históricos atravessamentos.

O segundo testemunho da *Parte 1* pertence a Amyna Sayid uma médica somali descendente dos árabes que colonizaram a cidade costeira de Brava. Por ser descendente de árabes, ao contrário de Osman, o sistema de clãs não era utilizado entre seus familiares e, por isso, não teve como se servir dele para sua proteção durante o conflito. Em seu testemunho, Sayid também narra detalhadamente o que ela vivenciou com o início da guerra entre soldados de Siad Barre e as milícias e o desespero das pessoas, entre eles idosos debilitados e crianças desamparadas, que tentavam sair da zona de guerra em Mogadíscio. A casa de Sayid teria servido inclusive como um local temporário de parada de muitos viajantes devido sua localização estratégica longe da zona de conflito e no caminho para saída da cidade até ela própria partir em retirada com sua família. Em seu testemunho, Sayid relata a população civil tomada pelo desespero e armada e o deslocamento massivo e desordenado de famílias desmanteladas pela violência:

Alguns testemunharam mortes causadas por bombardeios ou opositoristas. Foi muito triste saber como essas pessoas [se sentiram] por perder tudo o que amavam e serem forçadas a fugir sem nenhum plano para o futuro. Todos estavam preocupados, desesperados e emocionalmente afetados, provavelmente com consequências a longo prazo para a saúde causadas pelo estresse emocional<sup>372</sup> (SAYID, 2004, p.61).

Com a guerra, as mulheres estavam deslocadas não só geograficamente, mas também em seus papéis dentro da família e/ou sociedades as quais pertenciam por uma questão de sobrevivência. A sociedade *Barawan* era conservadora e, segundo Sayid, as mulheres não teriam acesso à educação, deveriam ficar em casa após a puberdade e usar o *hijab*. No entanto, com a guerra, Sayid afirma que “as mulheres deslocadas se tornaram

---

<sup>372</sup> “Some had witnessed killings caused by either shelling or opposition gunmen. It was very sad to know how these people [felt] to lose everything they cherished and be forced to flee without any plans for their future. They were all worried, hopeless and emotionally affected, probably with long-term consequences for their health caused by emotional stress” (SAYID, 2004, p. 61).

chefes de família e começaram a estabelecer pequenos negócios dentro e nos arredores de Brava. Algumas até arriscaram entrar nas zonas de guerra para trazer mercadorias para cidades como Brava<sup>373</sup>” (SAYID, 2004, p. 62).

Embora a população deslocada em Brava se esforçasse diariamente para sobreviver longe de suas casas, algo inesperado abalaria as precárias estruturas construídas para acolher os desamparados:

[...] em janeiro de 1991, os barawans não sabiam dos eventos trágicos que estavam acontecendo e que iam assombrar nossas memórias para sempre. Ao meio-dia de 9 de fevereiro de 1991, quando o mercado estava cheio de gente, repentinamente, sem nenhum aviso, a cidade foi invadida por um grande número de homens armados com “técnicos” [veículos de quatro rodas personalizados e montados com metralhadora pesada]. [...] eles estavam atrás de homens membros do Darod. Eles começaram a bombardear a cidade, matando várias pessoas e ferindo muitas outras. Eles estavam em toda parte (SAYID, 2004, p. 62).

Após o bombardeio, o próximo passo foi saquear, estuprar, torturar e destruir indiscriminadamente<sup>374</sup> (SAYID, 2004, p. 63).

Ao mesmo tempo em que Sayid e sua linhagem estavam desprotegidas por não pertencerem a nenhum clã originalmente somali, seu marido seria exatamente um Darod. À princípio Sayid achava que os homens armados que teriam invadido Brava estavam apenas atrás dos Darod, mas ao observá-los saqueando de forma indiscriminada, inclusive os idosos, e estuprando de forma desenfreada, Sayid compreendeu que a perseguição aos Darods era apenas uma desculpa para violência deliberada. O testemunho de Sayid relata também o desespero das mulheres Brawani e o quanto estavam traumatizadas com todas as formas de violação que sofreram de forma arbitrária e violenta.

Com a eclosão e o avançar da guerra pelo território somali, não havia nenhum lugar seguro para uma população desarmada que não fosse fora do país. Em maio de 1991, Sayid conseguiu partir para o Quênia em um barco lotado, sendo que a maioria da tripulação era de mulheres e crianças. No entanto, o governo queniano negou asilo aos refugiados que ficaram desamparados a bordo sem suprimentos e sem possibilidade de retorno a Somália, visto que não havia mais combustível. Sem asilo, Sayid teve de voltar a Mogadíscio de ônibus. O

---

<sup>373</sup> “Displaced women became householders and started establishing small business in and around Brava. Some even risked going into the war zones to bring back goods to towns like Brava” (SAYID, 2004, p. 62).

<sup>374</sup> [...] in January 1991 Barawans were unaware of the tragic events that were in store and were to haunt our memories forever. At midday on 9 February 1991 when the market was full of people, suddenly, without any warning, the town was invaded by a huge number of heavily armed gunmen with ‘technicals’ [four-wheel-drive vehicles customized and mounted with heavy machine gun]. [...] they were after male members of the Darod. They started shelling the town, killing several people and injuring many others. They were everywhere” (SAYID, 2004, p. 62).

“After the shelling, the next step was indiscriminate looting, raping, torturing and destroying” (SAYID, 2004, p. 63).

testemunho de Sayid também sugere que a mídia não era confiável, visto que um jornalista somali da *BBC Somali Service* teria noticiado que o navio o qual a teria levado até o Quênia estaria transportando armas e que após um acidente haveria apenas dois sobreviventes, o que não era verdade. Após quase um ano tentando escapar da guerra, Sayid finalmente conseguiu embarcar com sua família e outras pessoas deslocadas ao norte Somália e partir em direção a um campo de refugiados no Iêmen.

Outro relato interessante que se faz presente no testemunho de Sayid mostra que apesar de toda violência contra as mulheres, muitas delas não eram nem neutras, nem mesmo passivas. Enquanto algumas alimentavam a guerra outras tentavam negociar a paz:

Quando os Darod tentaram recuperar Mogadíscio, presenciei em Wardhigley [um distrito de Mogadíscio] muitas mulheres hawiye correndo pela estrada carregando talheres e utensílios de cozinha e gritando aos combatentes da oposição: "Nos dê as armas! Tome estes [talheres]! Você vai para casa e cozinha! Vocês são as mulheres, nós somos os homens!" Elas foram para todos os postos de controle militar e jogaram suas facas e garfos e colheres para os homens. [As ações das mulheres eram para humilhar e incitar a milícia agora cansada a lutar contra as forças de retorno de Siad Barre, que ameaçavam invadir a cidade.]

Em outro período de lutas intensas entre clãs, vi muitas mulheres correndo na rua vestindo "weer" [faixas brancas na cabeça para significar o luto]. Parei uma e perguntei o que estava acontecendo. Ela disse que as mulheres de ambos os lados da luta tinham ido para onde quer que os combatentes fossem encontrados e pediram que saíssem de lá: "Parem de lutar ou ficaremos nuas [descobrir nossas cabeças]! Elas foram para homens em ambos os lados do conflito. Os homens ficaram envergonhados e pararam de lutar"<sup>375</sup> (SAYID, 2004, p. 65).

Na citação anterior nota-se mulheres rasurando e reescrevendo as narrativas de nação centradas na masculinidade através do agenciamento feminino e da subversão de um sistema tradicionalmente patriarcal e machista que tende a endossar a violência de gênero, subalternidade e a privação de direitos humanos.

Enquanto os testemunhos de Osman e Sayid relatam o desenrolar dos acontecimentos principalmente a partir do sul da Somália, Shukri Hariir e um testemunho coletivo intitulado *A história do grupo* do qual Hariir também fez parte, narram os

---

<sup>375</sup> "When Darod tried to recapture Mogadishu I witnessed in Wardhigley [a district of Mogadishu] many Hawiye women running along the road carrying cutlery and kitchen utensils and shouting to the opposition fighters: 'Give us the guns! Take these [the cutlery]! You, go home and do the cooking! You are the women, we're the men!' They went to every military checkpoint and threw their knives and forks and spoons at the men. [The women's actions were to humiliate and goad the now tired militia into fighting against the returning forces of Siad Barre, which threatened to overrun the city.] In another period of heavy inter-clan fighting I saw many women running in the street wearing 'weer' [white headbands to signify mourning]. I stopped one and asked her what was going on. She said the women from both sides of the fighting had gone wherever the fighting men were to be found and had called on them to get out from tehri holed: 'Stop fighting or we will go naked [uncover our heads]! They went to men on both sides of the conflict. The men were ashamed and stopped fighting"<sup>375</sup> (SAYID, 2004, p. 65).

acontecimentos a partir de Hargeisa, uma cidade localizada ao norte da Somália e que serviu de inspiração para Nadifa Mohamed em *The Orchard of Lost Souls*.

*A história do grupo* é de autoria de Amina Yusuf, Shukri Hariir Ismail, Zamzam Abdi e Noreen Michael Mariano. Segundo essas mulheres, a situação teria sido pior em Hargeisa que no Sul da Somália por conta da influência do *Movimento Nacional Somali* (MNS) que atuaria intensamente na região por volta do final dos anos oitenta. O movimento era sitiado originalmente em Londres e teria sido formado principalmente por membros do clã Isaq. Devido sua forte influência em Hargeisa, Siad Barre não teria poupado esforços em perseguir a população local.

Depois que o *MNS* foi formado, tornou-se inseguro para qualquer homem Isaq ficar em Hargeisa ou outras cidades. As mulheres tinham que arcar com muitas responsabilidades além das tarefas normais, porque muitos homens pegaram em armas para lutar, foram presos ou fugiram. Além de cuidar de crianças e idosos durante os anos de conflito, as mulheres forneceram apoio vital aos combatentes nas aldeias e áreas rurais mantidas pelo *MNS*. As mulheres também serviram como agentes de inteligência, mensageiras e captadores de recursos para o *MNS*. Outras se juntaram como enfermeiras e paramédicas, enquanto um pequeno número lutou ao lado dos homens combatentes<sup>376</sup> (YUSUF et al., 2004, p. 87).

Com a ausência dos homens das famílias, as mulheres passaram a acumular funções/papéis naquela sociedade e de forma alguma se posicionam de forma passiva em relação aos acontecimentos. Assim como na narrativa ficcional de Mohamed, as mulheres também testemunharam o controle da informação, saques às casas de moradores locais realizados por militares e um rigoroso toque de recolher, o qual não poderia ser interrompido nem mesmo em caso de doença ou gravidez. Além disso, qualquer forma de organização social que não fosse promovida pelo Estado seria considerada uma ameaça e não era permitida. Assim como encenado em *The Orchard of Lost Souls*, até mesmo estudantes teriam sido presos ao protestarem contra ações do governo. O testemunho de Hariir descreve em detalhes as cenas de horror que tomaram conta de Hargeisa com o bombardeamento da cidade pelos militares em 1988. Nem mesmo bebês escapavam da chacina. Era a Somália entrando em guerra contra seu próprio povo.

Os testemunhos de Habiba Osman, Amyna Sayid, *A história do grupo* e de Shukri Hariir foram destacados nesta seção por descreverem o exato momento histórico que serve de

---

<sup>376</sup> “After the SNM was formed it became unsafe for any Isaq man to stay in Hargeisa or other towns. Women had to shoulder many responsibilities on top of their normal tasks because so many men had either taken up arms to fight, had been put in prison, or had fled. As well as caring for children and older people during the conflict years, women provided vital support to the fighters in the villages and rural areas held by the SNM. Women also served as intelligence gatherers, messengers, and fundraisers for the SNM. Others joined as nurses and paramedics while a small number fought alongside the male fighters” (YUSUF et al., 2004, p. 87).

inspiração para a construção do contexto encenado em *The Orchard of Lost Souls*. Os demais testemunhos da *Parte 1* que constituem o material denunciam as várias formas de violência contra as mulheres somalis não só na terra natal, mas também na diáspora nos campos de refugiados do Quênia (MUSSE, 2004, p. 69); e como as várias formas de violação e privação não cessaram mesmo após a queda do então presidente Siad Barre.

Os testemunhos da *Parte 2* descrevem mais detalhadamente as novas posicionalidades, os deslocamentos – inclusive a vida na diáspora – e as múltiplas respostas dessas mulheres ao contexto de guerra civil no qual estavam inseridas. Entre essas respostas encontra-se o gradual envolvimento das mulheres no comércio – não só local, mas também transnacional e transcontinental –, além de um certo protagonismo nas práticas humanitárias e, mesmo que de forma indireta, nas questões políticas, buscando a reconstrução do país e o fim dos conflitos internos.

Halimo Elmi se apresenta como quinto testemunho e se destaca não só pelos múltiplos, repentinos e compulsórios trânsitos e pela forma realista que descreve o horror da guerra na vida das mulheres, mas também por retratar minuciosamente a precariedade em que viviam os seus corpos sem acesso a serviços de saúde de um modo geral e recursos para manter o mínimo de higiene necessária para a preservação de um corpo feminino saudável. Elmi comenta também como o casamento entre clãs poderia dividir famílias inteiras em períodos de grandes conflitos e como essa realidade teria levado ao distanciamento de sua mãe que passaria a desconfiar de filhas/os e netas/os que carregariam os nomes do então clã inimigo do esposo de Elmi devido ao sistema patrilinear. Através de sua narrativa, é possível identificar traços culturais especificamente somalis ao descrever ter realizado o parto de quinze mulheres sob uma árvore. Vale lembrar que essa cena ressoa a forma que Jama teria sido concebido em *Black Mamba Boy*. Elmi tenta explicar como o horror e a precariedade em que vivia teria se tornado parte da rotina através do provérbio somali: “Você aprenderá com as dificuldades<sup>377</sup>” (ELMI, 2004, p.131).

A temática dos laços familiares desfeitos por conta de diferenças entre clãs seria uma das questões presentes em um famoso poema de paz da somali Saado Abdi Amare. Dada a sua relevância, observa-se a seguir um pequeno excerto traduzido para o português. Sua versão integral em somali e em inglês se encontra no *Anexo D* da presente tese: “Minhas roupas pegaram fogo em ambas extremidades, / Não sabendo nada sobre como nadar, / Fui

---

<sup>377</sup> “You’ll learn from difficulties” (ELMI, 2004, p. 131).

levada pela corrente<sup>378</sup>” (AMARE apud BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 139). Segundo as editoras, o verso “Minhas roupas pegaram fogo em ambas extremidades” é uma expressão somali usada quando alguém faz parte de uma família cujas linhagens pertencem a clãs em conflito. O poema teria sido recitado pela primeira vez publicamente em 1994 durante um conflito na Somalilândia de forma performática, encenando uma mulher clamando em protesto (*baror*) pelo fim da guerra (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 140). Embora as mulheres tenham feito uma escolha moral de contribuir efetivamente de diversas formas para a promoção da paz, suas ações são sempre ignoradas pela retórica “oficial”.

No sexto testemunho, Dahabo Isse descreve seu envolvimento em questões humanitárias e o quanto sua vida esteve ameaçada por isso, principalmente por fiscalizar a comida distribuída pelos órgãos de ajuda humanitária, impedindo o frequente desvio de alimentos cuja venda ilegal era usada para financiar a guerra entre clãs. Dahabo era responsável, entre outras coisas, por várias cozinhas de sopa no campo de refugiados. Finalmente, o sétimo testemunho de Noreen Michael Mariano relata seus esforços na tentativa de reerguer um hospital em Hargeisa e as grandes dificuldades encontradas levando-a a, assim como Isse, ter sua vida ameaçada. Assim como os demais testemunhos, a escrita é marcada por diversos traços da oralidade, entre eles diálogos. Isse relata que seu medo era controlado pela lembrança de um ensinamento transmitido por sua mãe que diz: “Você morre todos os dias se tiver medo<sup>379</sup>” (MARIANO, 2004, p. 213).

Conforme exposto, em todos os testemunhos é possível observar múltiplos fatores que contribuíram para que o trauma se alojasse e perpetuasse como parte da memória passada-presente-futura de gerações diversas. Tanto a obra de Nadifa Mohamed, *The Orchard of Lost Souls*, quanto os testemunhos das mulheres que sobreviveram aos massacres da guerra civil expõem em detalhes os efeitos da prática da necropolítica contra seu próprio povo, os quais podem ser sintetizados a luz de Mbembe da seguinte forma:

Enquanto categoria política, as populações são então decompostas entre rebeldes, crianças-soldados, vítimas ou refugiados, civis incapacitados por mutilação ou simplesmente massacrados ao modo dos sacrifícios antigo; enquanto os “sobreviventes”, depois de um êxodo terrível, são confinados a campos e zonas de exceção (MBEMBE, 2018a, p. 58).

---

<sup>378</sup> “[...] *My clothes have caught fire at both ends, / Knowing nothing of swimming, Was I taken away by a current [...]*” (AMARE apud BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 139).

<sup>379</sup> “*You die every day if you are afraid*” (MARIANO, 2004, p. 213).

No entanto, a despeito dos traumas e rupturas, essas mulheres nunca teriam deixado de se reinventar para sobreviver, principalmente àquelas que estariam ainda mais à margem naquela sociedade: deficientes, idosas, viúvas, divorciadas e mães-solteiras. Assim, essas vozes e olhares revelam a natureza heterogênea constitutiva de cada uma dessas mulheres de diferentes origens, classes e tradições, suas múltiplas e específicas respostas ao referido contexto e formas diversas de agenciamento feminino, inclusive no campo de negociação de paz e na luta pelos direitos das mulheres.

Dessa forma, os testemunhos revelam o processo de formação (*bildung*) de uma consciência feminina somali, tanto a nível individual quanto coletivo. Devido aos múltiplos deslocamentos, traumas e lutas pela sobrevivência, as mulheres somalis tiveram a necessidade de se reinventar não só no âmbito social, como também político. Nesse sentido, sem desprezar as evidentes limitações impostas a essas mulheres inclusive na contemporaneidade, elas teriam pavimentado um caminho sem volta principalmente no período pós-colonial. Atualmente, as somalis não só participam da vida política de formas variadas dentro das fronteiras da África Oriental, como também pode contar com representatividade para além das fronteiras físicas e ficcionais.

De fato, enquanto cinco dos sessenta e seis lugares do Parlamento passariam a ser oficialmente reservados para as mulheres em Putland em 1998 (BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 194), no exterior as escritoras Nadifa Mohamed e Igiaba Scego, a escritora, ativista e política Ayan Hirsi Ali, a política Ilhan Omar<sup>380</sup>, entre outras citadas na presente tese, são vozes femininas que, de diferentes formas, mapeiam a existência dessas mulheres não só na África Oriental, mas também no globo. É através dessas mulheres engajadas na luta pela sobrevivência que as condições sociais que historicamente têm aprisionado-as e limitado suas existências são não só questionadas, mas também rompidas e transformadas.

Tanto a obra de Mohamed quanto os testemunhos de que tratam a presente seção materializam o dismantelamento de formas essencialistas e estereotipadas de pensar, viver e ser mulher somali e denunciam o estado precário relegado a elas mulheres por conta de uma estrutura patriarcal e patrilinear agravada pelas circunstâncias socio-históricas caóticas em que viviam. Dessa forma, assim como sugere Butler (2018) em *Bodies that Still Matter* e as epígrafes que iniciam o presente Capítulo, faz-se urgente reconhecer essas mulheres somalis representadas em sua diversidade e, acima de tudo, como seres humanos aos quais também são reservados direitos. Nesse sentido, visando transgredir e transformar, as obras estudadas

---

<sup>380</sup> Filiada ao Partido Democrata, Ilhan Omar integra a Câmara dos Representantes nos Estados Unidos.

no presente capítulo exercem a função política de revisitar, problematizar, rasurar e desconstruir narrativas que historicamente silenciam essas mulheres e apagam a sua humanidade.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ÁFRICA DA IMAGINAÇÃO E O FUTURO

[...] um potencial genuíno de mudança é impossível sem o desenvolvimento da consciência histórica. O futuro é gerado de acordo com nossa compreensão do passado. Uma nação que não tem passado não sabe para onde está indo<sup>381</sup>.

*Tim Woods*

Como será o amanhã  
 Responda quem puder  
 O que irá me acontecer  
 O meu destino será como Deus quiser.

*João Sérgio*<sup>382</sup>

No *Prefácio* de *A cena em sombras* (MARTINS, 1995), Laura Cavalcante Padilha afirma que a África é um grande texto soterrado e que esse grande continente ressurgiria “[...] na força das obras literárias” (PADILHA, 1995, p. 18). Em consonância com o pensamento de Padilha (1995), *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Nadifa Mohamed, *A Grain of Wheat*, de Ngugi wa Thiong’o e os testemunhos estudados na presente tese encenam o entrelaçamento de fragmentos, vivências e vozes historicamente soterradas por uma biblioteca colonial que norteia a construção do conhecimento nos quatro cantos do mundo, inclusive na contemporaneidade.

Partindo de uma perspectiva a qual leva em consideração o diálogo entre uma ecologia de saberes situados nos mais variados campos das Humanidades e a importância da desobediência epistêmica, o presente trabalho buscou analisar a representação de vozes africanas múltiplas, complexas e materializadas a partir de memórias afroidentificadas. Nesse sentido, ao final desse trabalho, cabe retomar brevemente algumas reflexões que as narrativas

<sup>381</sup> “[...] a genuine potential for change is impossible without the development of historical consciousness. The future is generated according to our understanding of the past. A nation that has no past knows not where it is going” (WOODS, 2007, p. 13).

<sup>382</sup> *O Amanhã*. Samba Enredo da **G.R.E.S. União da Ilha do Governador** de 1978. **Compositor:** João Sérgio. **Intérprete:** Aroldo Melodia.

aqui estudadas suscitam, buscando ampliar nossa compreensão da escrita ficcional africana de expressão em língua inglesa. As questões apresentadas através das obras analisadas na presente tese se manifestam como uma fratura exposta e sinalizam a necessidade e a urgência de revisão e releitura desses espaços/localidades para que um recomeço seja possível.

A modernidade ocidental se impôs na África Oriental de forma aniquiladora. No entanto, o extermínio de vidas e as tentativas de apagar formas diversas de existir e de produzir conhecimentos outros não eliminaria a possibilidade de insurgências nos interstícios de práticas de violência e opressão. É na contramão de um histórico de silenciamento e apagamento que a imaginação africana de Mohamed e Thiong'o e os testemunhos das mulheres somalis se manifestam como um poderoso instrumento de inscrição de formas africanas múltiplas de existências. Vimos no presente estudo a representação dessas existências profundamente marcadas não só pela violência colonial e pós-colonial, mas também pela “roda gira-gira” (EVARISTO, 2017, p. 12), a qual se caracteriza pelo dinâmico, constelar e fluido imbricamento do ontem, hoje e amanhã.

Ademais, observa-se na presente tese, como a imaginação afroidentificada e materializada como afrografias da memória (MARTINS, 1997) pode realizar-se também como um instrumento de crítica, reflexão e contestação, rompendo com a linearidade e com o reducionismo de narrativas eurocentradas. Nesse sentido, a presente tese mostrou, entre outras coisas, a importância para as H/humanidades da manifestação da imaginação de intelectuais africanos que assumiram a responsabilidade de pensar criticamente a traumatizante experiência colonial e pós-colonial local, cujos efeitos permeiam o cotidiano de somalis e quenianos, de crianças, mulheres e homens, ora de forma latente, ora de forma explícita, inclusive na atualidade.

O *Capítulo 1* discorre sobre a natureza da imaginação africana e suas características mais importantes tendo em vista as obras analisadas, além de refletir sobre as teorias que nortearam o presente estudo. Entre os aspectos da imaginação africana destacados no referido capítulo encontram-se a colonização e as suas práticas e efeitos, os quais se entrelaçam com a escrita africana principalmente por conta de uma experiência histórica aniquiladora, a qual marcou profundamente a trajetória do povo africano tanto a nível individual quanto coletivo; a língua inglesa como meio de propagação de conhecimento sobre/da África; as ambiguidades e tensões que fazem parte dos primeiros escritos sobre a África; questões de identidade; e algumas especificidades que marcam a escrita africana como, por exemplo, a prática de se inspirarem nas próprias vivências, nas memórias de seus antepassados e em traços culturais

que datam do período pré-colonial, como a religião árabe e a oralidade a qual é marcada inclusive pela presença do *griot*. O *Capítulo 1* destaca também os testemunhos como um meio de expressão de povos compulsoriamente marginalizados.

Além de lançar um olhar crítico para alguns aspectos da imaginação africana os quais são pertinentes nesta pesquisa, o *Capítulo 1* também apresenta as teorias que nortearam esta pesquisadora. Na contramão das várias formas de apagamento da subjetividade do Outro as quais se materializaram principalmente com as invasões de europeus no continente africano, as teorias pós-coloniais e decoloniais serviram para revelar não só a representação de estratégias aniquiladoras empregadas diariamente pelos colonizadores, mas também as várias formas de resistência e sobrevivência encenadas nas referidas obras, ora de forma latente, ora de forma explícita. A partir desse referencial teórico procurou-se não só desconstruir representações e conhecimentos cristalizados e de natureza essencialista sobre a África Oriental, mas também promover a diversidade por meio de diálogos com os mais diversos campos das Humanidades. Nesse sentido, o *Capítulo 1* não só mostra que a imaginação africana é marcada pelo encontro colonial, pela memória ancestral, pela tradição e pela diáspora, mas também expõe as ferramentas e pensamentos que contribuíram para desenvolver o presente estudo.

Conforme observado na análise, uma das estratégias do colonizador para subalternizar o Outro consiste na prática do processo de *dismembering* (THIONG’O, 2009), tanto físico (e.g. mutilação do corpo) quanto linguístico (e.g. o ato de renomear, resultando na objetificação do Outro). Embora a manipulação da linguagem possa parecer menos nociva que a tortura ou aniquilação de corpos inventados e classificados como negros, conforme afirma Grada Kilomba, “[...] a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade”<sup>383</sup> (KILOMBA, 2019, p. 14). A passagem anterior citada destaca a dimensão não só cultural, mas também política da escrita. Na escrita de natureza colonial e eurocêntrica, a linguagem teria então o poder de perpetuar o apagamento, a violência e o trauma instaurado pelos colonizadores ao longo de anos.

Em *O mundo é meu trauma*, Jota Mombaça afirma que é preciso ser maior que esse mundo que teria se tornado um trauma: “porque se o mundo, que é meu trauma, não para nunca de fazer seu trabalho, então ser maior que o mundo é meu contratrabalho (MOMBAÇA, 2017). Entende-se as escritas de Thiong’o e Mohamed e os testemunhos das

---

<sup>383</sup> A referida citação se encontra presente apenas na edição publicada pela Cobogó a qual contém uma seção intitulada *Carta da autora à edição brasileira* (2019, p. 11-21).

mulheres somalis como a materialização de um incessante e importante “contratrabalho” tão necessário na contemporaneidade. Visando compreender a gênese desse “contratrabalho” e os recursos empregados no processo de criação literária, a presente pesquisa se apoiou não só nos pensamentos pós-coloniais e decoloniais – inclusive em ensaios crítico-teóricos de autoria do próprio Thiong’o –, mas procurou também, no *Capítulo 2*, apresentar o contexto histórico o qual serviu de inspiração e/ou referência para as obras analisadas e a trajetória de Thiong’o e Mohamed enquanto intelectuais africanos. A breve exposição das vivências, inspirações e aspirações que atravessam as escritas dos referidos escritores contribui não só para um projeto de desconstrução de narrativas essencialistas, mas também para a valorização da diversidade e das vozes africanas e para a compreensão das obras analisadas como meio de expressão das fluidas e complexas traduções transculturais africanas.

Nesse sentido, na contramão de um tempo que, segundo Mbembe, “[...] promove a saída da democracia (ou sua inversão)” (MBEMBE, 2017, p.21), o presente estudo contribui, entre outras coisas, para dar visibilidade às heterogêneas formas africanas de auto-inscrição, para a legitimação de diferentes *loci* e formas de enunciação, além de assegurar que vozes, memórias e saberes historicamente silenciados sejam projetados para além das fronteiras regionais e nacionais. Se o silêncio corrobora com o projeto de apagamento do ser, conforme sugere Kilomba (2016; 2019), faz-se urgente a construção de novos lugares de fala, visto que conforme sugere Djamila Ribeiro ao falar especificamente da mulher negra, “o não reconhecimento de que partimos de lugares diferentes, posto que experienciamos gênero de modo diferente, leva à legitimação de um discurso excludente, pois não visibiliza outras formas de ser mulher no mundo” (RIBEIRO, 2018, p. 51). O pensamento de Djamila Ribeiro contribui para refletirmos também sobre as várias formas de manifestação da imaginação africana, as quais foram/são excluídas por não se “adequarem” à normatização hegemônica – e/ou por apresentarem formas transgressoras de fazer arte literária –, e o prejuízo causado nos campos cultural, social e político em virtude de uma marginalização arbitrária e deliberada.

Irele afirma que “o gênero narrativo continua a oferecer, incontestavelmente, um recurso vital e significativo para o processamento da experiência”<sup>384</sup> (IRELE, 2001, p.112). De fato, através da imaginação africana, as obras analisadas nos *Capítulos 3 e 4* conduzem o seu leitor a uma jornada de mais de um século e encenam um espaço-tempo circular através de uma plurivocalidade afroidentificada. A encenação de vozes múltiplas que se entrelaçam em um espaço-tempo espiralado contesta e rasura qualquer parâmetro linear ou hierarquizado

---

<sup>384</sup> “[...] *the narrative genre continues to offer, incontestably, a vital and significant resource for the processing of experience*” (IRELE, 2001, p.112).

empregado ao se tentar produzir conhecimentos sobre/da África. Tendo em vista a importância do gênero narrativo para o processamento da experiência, cabe retomar brevemente algumas estratégias identificadas nas obras estudadas, visando contribuir de forma objetiva para as considerações finais.

Tomando *Black Mamba Boy* e *A Grain of Wheat* como exemplos de representação da natureza heterogênea da experiência africana, enquanto a primeira obra nos conduz pelas borradas e porosas fronteiras transcontinentais da África Oriental – e para além delas –, *A Grain of Wheat* se concentra em apenas um vilarejo no Quênia. Assim como o protagonista Jama encena as primeiras páginas de *Black Mamba Boy* como um jovem cheio de coragem, pronto para desbravar o mundo ao mesmo tempo que busca sua ancestralidade, em *A Grain of Wheat* Mugo, um protagonista adulto, abre a narrativa carregando o peso do mundo em suas costas, sempre arredio, sem planos de ir a lugar algum. Enquanto Jama representaria o processo de formação da consciência do jovem africano atravessado subitamente pelo encontro colonial, Mugo, já marcado pela colonização e contaminado pela melancolia a qual era performatizada através de seu corpo, representaria metonimicamente o sentimento da população local do vilarejo – e porque não de outros países africanos – decepcionada com os desdobramentos da tão sonhada “independência”.

Ademais, observa-se que mesmo que as obras analisadas no Capítulo 3 tenham sido escritas em séculos diferentes, com um intervalo de aproximadamente cinquenta anos, a temática da violência colonial e seus efeitos perturbadores se fazem presentes nas referidas narrativas com a mesma intensidade. O fato, por exemplo, de Mohamed narrar através da imaginação a execução de Shidane, apoiando-se em um episódio similar ao que aconteceu de fato no final do século XX, sugere a importância de estudos comparatistas e fazeres indisciplinados visando não só a viabilização dessa escrita transgressora, mas também a produção de conhecimento que revele e conteste as várias formas de apagamento as quais ainda se fazem presentes nas escritas sobre a África de natureza eurocentrada.

Enquanto o *Capítulo 3* se concentra na análise de personagens masculinos, o *Capítulo 4* volta-se principalmente para análise de vozes de mulheres protagonistas, entre elas a jovem Deqo, as quais se diferenciam não só pelas idades, mas também pela classe social, entre outras características já analisadas ao longo do referido *Capítulo 4*. Enquanto *The Orchard of Lost Souls* apresenta as vivências de mulheres somalis no período pós-colonial, às vésperas da guerra civil a qual marcaria profundamente o cotidiano somali; os testemunhos em *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women* não só

inscreveria as mulheres somalis em um contexto contaminado pela violência, mas revelaria várias formas de agenciamento e a natureza de suas identidades fragmentadas e complexas. Nesse sentido, as obras analisadas se destacam por desestabilizar verdades, promovendo rupturas e disputas narrativas, além de insurgir contra modelos dominantes, principalmente ao protagonizarem mulheres africanas como sujeitas de suas próprias histórias.

Observa-se que resultado da análise do protagonismo das mulheres africanas encenadas nas obras estudadas revela a necessidade de reproduzir pesquisas sobre a escrita ficcional a qual dramatiza as vivências dessas mulheres, em especial as somalis e quenianas, a fim de romper com discursos patriarcais e contribuir para mapeá-las e inscrevê-las nas narrativas que constituem a formação de seus respectivos países. Dado o exposto sobre o *Capítulos 3 e 4*, não se pode desprezar o papel – mesmo que de forma variada – da raça, classe e gênero nos referidos contextos encenados e a importância de pensar os conceitos como intercessores, fluidos e transitórios, quando se busca analisar as múltiplas interseccionalidades constitutivas das vozes representadas. As diversas vozes africanas que encenam as obras *A Grain of Wheat*, de Thiong’o, *Black Mamba Boy* e *The Orchard of Lost Souls*, de Mohamed e os testemunhos das mulheres somalis apresentam uma diversidade de experiências, rompendo com uma visão universal e estereotipada da África Oriental.

Tendo em vista os múltiplos rastros e entrecruzamentos encenados nas obras estudadas que datam muitas vezes do período pré-colonial, uma das limitações da presente pesquisa diz respeito à escolha de analisar alguns personagens ou episódios em detrimento de outros, o que resultou na seleção e exclusão de determinadas temáticas como, por exemplo, o amor em tempos de resistência ou guerra; um possível estudo sobre diversas personalidades e vivências das trabalhadoras do bangalô que ofereciam sexo em troca de dinheiro e o significado da prisão para as mulheres em *The Orchard of Lost Souls*; o relacionamento conflituoso de Gikonyo e Mumbi e o papel de Karanja enquanto um colaborador do sistema colonial em *A Grain of Wheat*; somalis na diáspora, a temática do retorno no contexto da diáspora e o amor entre sujeitos marcados pela precariedade em *Black Mamba Boy*; a contribuição das mulheres somalis para a política local e a questão da religião mulçumana na vida das mulheres no contexto de guerra civil em *Somalia – The Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women*; entre outras questões.

Apesar dos limites impostos pelo escopo da presente pesquisa, procurou-se sempre destacar a complexa plurivocalidade que constitui a imaginação queniana e somali representadas nas obras analisadas na presente tese. Ao valorizar a diversidade e

entrecruzamentos dos referidos contextos encenados, o presente estudo pode contribuir também para nortear a elaboração de uma possível versão de *Black Mamba Boy* para a língua portuguesa, até a presente data inexistente, tendo em vista os Estudos da Tradução contemporâneos os quais dialogam com os Estudos Culturais. Nesse sentido, a presente tese serviria como uma possível referência ao expor como os entrecruzamentos são traduzidos transculturalmente e revelar como a invisibilidade a qual funda a visibilidade do Norte Global pode insurgir-se através da escrita, no caso em tela, de Mohamed. Um tradutor consciente das estratégias empregadas pela autora na escrita ficcional fonte terá mais sucesso não só no transporte de atitudes ideológicas, mas também no processo de desafiar paradigmas culturais hegemônicos, de natureza essencialista e estereotipada, além de contribuir de forma mais eficaz para inscrição de subjetividades historicamente apagadas.

Outra questão que foi observada durante a pesquisa e que pode servir como tema para estudos futuros diz respeito à ocorrência de edições textuais em diferentes publicações. Conforme demonstrado no Apêndice da presente tese, algumas das supressões observadas em uma publicação específica são bastante emblemáticas, pois acabam reproduzindo uma histórica omissão de práticas racistas, sexistas e de extermínio do Outro. Narrativas formatadas para apagar e/ou ‘reduzir’ – se isso for possível – os horrores causados pelos colonizadores à população local tendem a enfraquecer e deslegitimar as lutas pela independência e várias outras formas de resistência da população local e na diáspora. Nesse sentido, as referidas alterações textuais se materializam como um desserviço para uma escrita que se realiza não só como imaginação africana, mas também como um ato político, como uma forma de contestação e revisão de narrativas essencialistas e como um meio para se imaginar um presente-futuro outro.

Outra contribuição importante da presente pesquisa para o campo dos estudos das literaturas africanas de expressão em língua inglesa diz respeito ao estudo das estratégias de materialização da imaginação africana. Visando evitar repetir discussões que já foram analisadas em profundidade ao longo da tese, cabe relacionar brevemente alguns elementos identificados como potentes ferramentas e estratégias narrativas como a memória afroidentificada que, enquanto um condensado mnemônico de histórias e vivências que atravessam séculos de ancestralidade, serve de fonte para a criatividade; a sobreposição e subversão de narrativas e gêneros literários diversos; a heterogeneidade não só de vozes, mas também de uma linguagem mediadora da diversidade a qual procura-se traduzir para além das fronteiras do pensamento eurocêntrico; a ressignificação de noções espaço-tempo; o

protagonismo de personagens africanas, entre elas, mulheres, que foram historicamente relegadas ao esquecimento, entre outros.

A partir dos elementos elencados anteriormente é possível observar a necessidade de, enquanto pesquisadores, buscarmos novas formas de romper com parâmetros eurocentrados e patriarcais os quais limitam e restringem nossa capacidade de contribuir de forma inovadora para produção de conhecimento. Nesse sentido, fazem-se urgentes não só estudos comparatistas e transdisciplinares, mas também a ampliação de redes de produção de conhecimento sobre a literatura africana de expressão de língua inglesa, inclusive da África Oriental a qual é pouco estudada no Brasil. Cabe lembrar que embora Thiong'o seja engajado com a escrita da/sobre a África pelo menos desde a década de 1960 e que tenha uma reconhecida projeção internacional já há alguns anos, apenas duas de suas obras foram traduzidas para o português do Brasil e apenas recentemente – *O grão de trigo* e *Sonhos em tempo de guerra*, ambas publicadas em 2015.

É importante destacar também que a análise das obras revela como opressões estruturais tanto do período colonial quanto do pós-colonial podem impedir indivíduos de certos grupos ao direito de fala/ de serem ouvidos e à humanidade. Dessa forma, ao mesmo tempo em que estruturas de opressão estão entre as questões traduzidas transculturalmente por meio da imaginação afroidentificada, há uma latente reivindicação da humanidade nas múltiplas vozes representadas. Nesse sentido, essas vozes se realizam não só como contradiscursos importantes, mas também como lugares de potência, onde rastros de memória, vivências e identidades fragmentadas são ressignificadas e produzem ruídos e fissuras na narrativa hegemônica, rompendo com o que Djamila Ribeiro nomeia de “regime da autorização discursiva” (RIBEIRO, 2019, p. 69).

É preciso ressaltar, entretanto, que essas vozes representadas performam não só um a passado-presente mas também um futuro possível. Afinal, conforme sugere Jurema Werneck na contracapa do livro *Lugar de Fala*, de Djamila Ribeiro, “[...] a palavra tem muitos poderes. Com ela narramos o mundo que vemos e vivemos. Expomos as atrocidades. Mas, por meio dela, somos vozes orquestradas para mudança” (WERNECK, 2019). Nesse sentido, como a produção literária e a orquestração de vozes representadas podem contribuir para mudança? Que tipo de mudança é ainda necessária?

A palavra “mudança” remete à transformação de um presente-futuro. Além de sugerir que “a era do humanismo está acabando” (MBEMBE, 2016), Achille Mbembe afirma que “tudo indica que o racismo – na Europa, na África do Sul e no Brasil, nos EUA, nas Caraíbas



e no resto do mundo – vai continuar no futuro” (MBEMBE, 2017, p. 94). Tendo em vista a visão pessimista de Mbembe, é preciso ancoramos urgentemente na decolonização do pensamento e na desobediência epistêmica visando a reumanização do mundo. Assim como Walter Mignolo (2008) e Kilomba (2016; 2019) sugerem a necessidade de desenvolver um novo léxico ou gramática que dê conta de pensar as complexidades das humanidades historicamente marginalizadas e contribuir para o debate e articulações políticas, a literatura afroidentificada, ao romper com a narrativa dominante e transcender o *status quo* através da imaginação, torna-se uma poderosa ferramenta de reflexão, desconstrução e criação de mundos outros. Nesse sentido, conforme sugere Francisco Noa “[...] as literaturas africanas, em geral, [...] funcionam como um contributo inestimável no processo de reumanização do mundo” (NOA, 2015, p. 22).

Na tentativa de lançar um olhar para o futuro dos estudos das literaturas africanas de expressão em língua inglesa, segue algumas reflexões finais a partir do pensamento do líder indígena e escritor brasileiro Ailton Krenak. Na contramão de uma visão um tanto pessimista de Mbembe que prevê a continuação do racismo no mundo, Krenak vem propor “ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019). Além da proposta de pensar criticamente e ressignificar o conceito de humanidade e nossa relação com o meio em que vivemos, Krenak destaca a importância de “[...] sempre poder contar mais uma história” para adiar o fim do mundo (KRENAK, 2019, p. 27). É interessante observar também as constatações de Krenak ao recordar seus antepassados, os povos originários do Brasil que, além de compartilharem de um processo de colonização traumatizante, encontraram maneiras de enfrentar as diversas formas de invasão:

Como povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos (KRENAK, 2019, p. 28).

Assim, Krenak defende a necessidade de mantermos “[...] nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK, 2019, p. 33) como estratégia de resistência na contramão da supressão da diversidade, da negação da “[...] pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2019, p. 23).

Embora Mbembe e Krenak discorram sobre a questão da “humanidade” de formas diferentes, Mbembe também lança um olhar crítico para o *status quo*, ao refletir sobre a raça como uma efabulação que enclausura o espírito e sobre os diretos pelos quais os negros

devem continuar a lutar: “como pertencer de pleno direito a este mundo que nos é comum? [...]. Enquanto não se puser fim à funesta ideia de desigualdade das raças e da seleção entre diferentes espécies humanas, a luta dos povos de origem africana [...] continuará a ser uma luta legítima” (MBEMBE, [2013] 2018b, p. 304-305). Além disso, o intelectual camaronês vai ao encontro de Krenak ao destacar, à luz de Fanon, a “escrita figurativa” como uma forma de acesso a um outro futuro

[...] nada mais apropriado do que a escrita figurativa, que oscila entre o vertiginoso, a dissolução e a dispersão. Uma escrita que se faz de espirais entrecruzadas, e cujas arestas e linhas se vão reunindo no seu ponto de fuga. Como se depreende, nesta escrita, a função da língua passa por trazer à vida aquilo que fora abandonado às forças da morte. Passa por reabrir o acesso aos depósitos do futuro, a começar pelo futuro daqueles de quem, há bem pouco tempo, não se conseguia distinguir a parte humana e a do animal, do objeto, da coisa e da mercadoria (MBEMBE, 2017, p. 16-17).

Assim, em meio a tantas memórias marcadas por muito sangue derramado, um histórico *dismembering*, apagamento e silenciamento, as escritas de Mohamed, de Thiong’o e os testemunhos das mulheres somalis contribuem para a construção de um futuro outro ao, através das afrografias das memórias, se manifestar em prol da visibilidade, da legitimação da vida e das várias formas de ser, existir e de expressar a imaginação africana.

## REFERÊNCIAS

ABDI, K.M.; ISMAIL, H. (org.). *Somalia, A Government at War with Its Own People: Testimonies About the Killings and the Conflict in the North* (An Africa Watch Report). USA: The Africa Watch Committee, 1990.

ACHEBE, C. The African Writer and the English Language. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (ed.) *Colonial discourse and postcolonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 428-434.

ACHEBE, C. *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico: ensaios*. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ACHEBE, N.; ROBERTSON, C. (ed.). *Holding the world together: African Women in changing perspective*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2019.

AGNEW, V. (ed.). *Diaspora, memory, and identity: a search for home*. Canada: University Toronto Press, 2013.

ALI, A. H. *Infidel*. Atria Paperback: New York, 2013.

ALLFREY, E. W. Editor's Note. In: ALLFREY, E. W. (ed.). *Africa 39: new writing from Africa South of the Sahara*. New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2014. Edição Kindle.

ALMEIDA, J. Perspectivas pós-coloniais no Brasil: ancoragens e especificidades do campo literário. In: ALMEIDA, J.; SIEGA, P. (org.). *Literatura e voz subalterna: anais*. Vitória: GM, 2013. p. 555-564.

ALÓS, A. P. Literatura de resistência na América Latina: a questão das narrativas de testimonio. *Especulo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, n° 37, 2008. Disponível em: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero37/nartesti.html>. Acesso em: 12 jun. 2019.

ALÓS, A. P. Literatura e intervenção política na América Latina: relendo Rigoberta Menchú e Carolina María de Jesus. Dossiê: diálogos interamericanos. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 38, 2009. p. 139-162.

ALVES, M.J.S. Tradução cultural, intersemiótica e Negritude nos poemas de Bruno de Menezes e de Léopold Sédar Senghor: Modernismo afro-paraense em Batuque e Les Éthiopiennes. In: BAALBAKI, A.; CARDOSO, J.; ARANTES, P.; BERNARDO, G. (org.). *Linguagem: teoria, análise e aplicações*. Rio de Janeiro: UERJ/ Programa de Pós-graduação em Letras, 2015. p. 666-680. Disponível em: [http://www.pgletas.uerj.br/linguistica/textos/livro08/LTAA8\\_a44.pdf](http://www.pgletas.uerj.br/linguistica/textos/livro08/LTAA8_a44.pdf). Acesso em: 08 ago. 2019.

AMUTA, C. *Theory of African literature: implications or practical criticism*. London: Zed Books, [1989] 2017.

APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1996] 2010.

APPIAH, K.A. Kwame Anthony Appiah fala sobre a representação da África no Ocidente. *OGlobo*. Publicado em: 05 jan. 2013. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/kwame-anthony-appiah-fala-sobre-representacao-da-africa-no-ocidente-481076.html>. Acesso em: 03 abr. 2019.

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS G.; TIFFIN, H. *Key concept in post-colonial studies*. New York: Routledge, 2001.

ASHCROFT, B. *The Empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. New York: Routledge, 2<sup>nd</sup> edition, [1989] 2002.

AUSTIN, John L. *How to do things with words*. New York: Oxford University Press, 1965.

BAHRI, D. Feminism in/and Postcolonialism. In: LAZARUS, N. (ed.). *In: The Cambridge companion to postcolonial literary studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 199-220.

BAKER, M. Linguística e Estudos Culturais: paradigmas complementares ou antagônicos nos Estudos da Tradução? Tradução Marcia A. P. Martins e Patrícia Broers-Lehman. In: MARTINS, M. A. P. *Tradução e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna / PUC-Rio, 1999. p. 15-34.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019.

BARKER, C.; JANE, E.A. *Cultural studies: theory and practice*. 5. ed. London: SAGE Publications Ltd, 2016.

BAYART, J. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Tradução Mary Harper, Christopher Harrison, and Elizabeth Harrison. London: Longman, 1993.

BERND, Z. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: SCARPELLI, M. F.; DUARTE, E. de A. (org.). *Poéticas da diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 2002. p. 36-46.

BERND, Z. Afrontando as fronteiras da literatura comparada: da transnacionalidade à transculturalidade. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. n. 23, p. 211-222, 2013.

BERNHEIMER, C. (ed.). *Comparative literature in the age of multiculturalismo*. Maltimore: Johns Hopkins Press, [1993] 1995.

BERVELY, J. *Testimonio: on the politics of truth*. London: University of Minnesota Press, 2004.

BHABHA, H. DisseminNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: HOMI, B. (ed.). *Nation and narration*. New York: Routledge, [1990] 2000. p. 291-322.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, [1998] 2014.

BÍBLIA. N.T. João. Português. *Bíblia Thompson*. Almeida edição contemporânea, 2. ed. São Paulo: Editora Vida, 2011. cap. 12.

BOAHEN, A.A. (ed.). *História geral da África VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

BOEHMER, E. *Colonial and postcolonial literature: migrant metaphors*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BOOKER, M. K. The African historical novel. In: IRELE, F. Abiola (ed.). *The Cambridge Companion to the African Novel*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2009. p. 141-157.

BOYCE-DAVIES, C. *Black Women, Writing and Identity: migrations of the subject*. London and New York: Routledge, 1994.

BRAGA, C.R.V. A dimensão espaço-tempo Pós-colonial: Passados e presente em movimento no conto africano de língua inglesa. In: *Revista Cerrados*. V. 25, n. 41, p. 49-59, ago. 2016. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/25385/22365>. Acesso em: 17 jul. 2019.

BRANDÃO, P.R.B. Excertos da geografia somali na literatura: Uma apreciação da obra “O pomar das almas perdidas”. *Geosul*. Florianópolis, v. 33, n. 68, p. 350-368, set./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/2177-5230.2018v33n68p350>. Acesso em: 26 jun. 2019.

BROOKS, P. Narrative and the Body. In: BROOKS, P. *Body work: objects of desire in modern narrative*. Harvard: Harvard University Press, 1993. p. 1-27.

BUONANNO, G. *Writing across languages and cultures: Nadifa Mohamed’s Black Mamba Boy*. 2017, p. 159-166. Disponível em: <https://iris.unimore.it/handle/11380/1154440?mode=full.3437>. Acesso em: 13 mar. 2018.

BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004.

BUTLER, J. *Undoing gender*. London: Routledge, 2004.

BUTLER, J. *Gender trouble: feminist and the subversion of identity*. New York and London: Routledge, [1990] 2006.

BUTLER, J. Bodies that still matter. In: NIGRO, C.M.C.; CHATAGNIER, J.C.C.; LARANJA, M.R. da R. L. *Corpos que (se) importam*: refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes. Campinas: Pontes Editores, 2018. p. 21-40.

BUTLER, O. E. *Kindred*: lações de sangue. Tadução Carolina Caires Coelho. São Paulo: Editora Morro Branco, [1979] 2017.

BYATT, A. S.; WOOD, H. H. *Memory*: an anthology. London: Chatto & Windus, 2008.

CAMINHA, P.V. A carta de Pero Vaz de Caminha. Escrita em maio 1500. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf). Acesso em: 18 out. 2019.

CAMPBELL, I. *The Addis Ababa Massacre*: Italy's National Shame. New York: Oxford University Press, 2017.

CANDAU, J. *Memória e identidade*. Tradução Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016.

CANDIDO, A. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011, p. 171-193.

CARNEIRO, T. D. Estudos culturais e tradução. In: ALMEIDA, J.A.; PATROCÍNIO, P. R. T. do. *Estudos Culturais*: legado e apropriações. São Paulo: Pontes Editora, 2017. p. 213-228.

CARVALHO FILHO, S. de A.; NASCIMENTO, W. S. (org.). *Intelectuais das Áfricas*. 1.ed.Campinas,SP: Pontes Editores, 2018.

CARVALHO FILHO, S. de A. Intelectuais das Áfricas: aproximações. In: CARVALHO FILHO, S. de A.; NASCIMENTO, W. S. (org.). *Intelectuais das Áfricas*. 1.ed.Campinas/SP: Pontes Editores, 2018. p. 17-36.

CASAGRANDE, J.B. The Ends of Translation. *International Journal of American Linguistics*, v. 20, n. 4, p. 335-340, out. 1954. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1263248>. Acesso em: 8 set. 2019.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Ed.). *El Giro Decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, [1955] 2010.

CHALTON, N.; MacARDLE. *História do século 20 para quem tem pressa*. Rio de Janeiro: Editora Valentina, 2016.

CLIFFORD, J. *Routes*: travel and translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

CLOUGH, M.S. *Fighting Two Sides: Kenyan Chiefs and Politicians, 1918-1940*. Niwot: University Press of Colorado, 1990. Edição Kindle.

COATES, T. *Entre o mundo e eu*. Tradução Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

CONDÉ, M. I. *Tituba ... Black Witch of Salem*. Tradução Richard Philcox. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009.

CONDÉ, M. Afterword: an interview with Maryse Condé. In: CONDÉ, M. I. *Tituba ... Black Witch of Salem*. Tradução Richard Philcox. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009. p.198-213.

CONDÉ, M. An interview with Maryse Condé. *The Thornfield Review*. Publicado em: 31 jul. 2017. Disponível em: <https://thethornfieldreview.org/2017/07/31/an-interview-with-maryse-conde/>. Acesso em: 10 fev. 2019.

CONRAD, J. *Heart of darkness*. London: Harper Press, [1902] 2013.

COSWOSK, J. A. Imagens da diáspora haitiana no Brasil ou o espelho de uma visão neocolonial. *Revista de História da UEG*. Porangatu, v. 7, n. 2, p. 131-144, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/7497>. Acesso em: 28 fev. 2019.

CROWDER, M. Capítulo 4: A África sob o domínio britânico e belga. In: MAZRUI, A.A.; WONDJI, C. (ed.). *História geral da África VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 89-121.

DEBORD, G. *The Society of the spectacle*. Tradução Ken Knabb. Berkely: Bureau of Public Secrets, [1967] 2014.

DI CANDIA, M.R.; LIMA, T.M.O. Prefácio: Apresentando as muitas Áfricas. In: DI CANDIA, M.R.; LIMA, T.M.O. *As muitas Áfricas: tradição, memória e resistência*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011. p. 7-12.

DIOP, C.A. *The African origin of Civilization: myth or reality*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1974.

DUARTE, E. de A. Literatura e afrodescendência no Brasil. In: BITTENCOURT, Rita Lenira de Freitas ; SCHMIDT, Rita Terezinha (org.). *Fazeres indisciplinados: estudos de literatura comparada*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2013. p. 101-110.

DUNLOP, R. Memoirs of a Sirdar's Daughter in Canada: hybridity and writing home. In: AGNEW, V (ed.). *Diaspora, memory and identity: a search for home*. Toronto: University of Toronto Press, 2013. p. 115-150.

DUSSEL, E. Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. (ed.). *The cultures of Globalization*. Durham & London: Duke University Press, 2003. p. 3-31.

ELMI, H. Testimony 5: Halimo Elmi. SAYID, A. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia: the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 127-137.

EQUIANO, O. *The Interesting narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa*. The Project Gutenberg, [1789] 2005. E-book.

ELA, Jean-Marc. *Restituir a história às sociedades africanas: promover as ciências sociais na África Negra*. Lisboa: Mangualde (Portugal); Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2011.

ERLL, A. *Memory in culture*. Tradução Sara b. Young. Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2011.

EVARISTO, C. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

EVARISTO, C. A roda dos não ausentes. In: EVARISTO, C. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FAIRCLOUGH, N. *Language and power*. London: Longman, 1990.

FAIRCLOUGH, N. *Discourse and social change*. United Kingdom: Polity, 2007.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, [1952] 2008.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, [1961] 2013.

FAEDRICH, A. O conceito de autoficção: Demarcações a partir da literatura brasileira contemporânea. *Itinerários*, Araraquara, n. 40, p. 45-60, jan./jun. 2015.

FRASER, R. *Lifting the sentence: a poetics of postcolonial fiction*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000.

GARDNER, J. Preface. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the untold story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. x-xii.

GARDNER, J.; MNWANGI, E. *The Columbia Guide to East African Literature in English Since 1945*. New York: Columbia University Press, 2007.

GARDNER, J. Preface. In: GIKANDI, S.; MNWANGI, E. *The Columbia Guide to East African Literature in English Since 1945*. New York: Columbia University Press, 2007. p.vii-x.

GARDNER, J. Ngugi wa Thiong'o. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2009. Edição Kindle.

GILROY, P. *O Atlântico negro*. Tradução Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34, [1993] 2017.



GLISSANT, E. History-Histories-Stories. In: GLISSANT, E. *Caribbean discourse: selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999. p. 61-65.

GLISSANT, E. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GORO, W. wa. Wangui wa Goro: “Je suis une activiste de la traduction”. *ActuaLitté*, Edition international, Festival Vo-Vf, traduction littéraire, 20 set. 2017. Entrevista concedida a Nathalie Carré. Disponível em: <https://www.actualitte.com/article/monde-edition/wangui-wa-goro-je-suis-une-activiste-de-la-traduction/84911>. Acesso em: 25 jan. 2018.

GRAÇA, R.S.F.S. *Tradução cultural como política: abordagens em Homi Bhabha e Judith Butler*. 2013. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2013.

GREGORY, T. Dismembering the dead: Violence, vulnerability and the body in war. *European Journal of International Relations*, v. 22, n. 4, p. 1-22, dez. 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354066115618244>. Acesso em: 11 ago. 2019.

GRUBER, R. *Exodus 1947: The Ship that launched a nation*. New York; London: Union Square Press, [1958] 2007.

GURNAH, A. Introduction. In: THIONG’O, Ngugi wa. *A Grain of Wheat*. United States of America: Penguin Books, 2012.

HALBWACHS. M. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 9. reimpr. [1968] 2017.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press. 1994. p. 392-403.

HALL, S. A Questão Multicultural. Tradução Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, L. (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. [org. Liv Sovik]. Editora UFMG. [1998] 2003a. p. 51-100.

HALL, S. Pensando a diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior. Tradução Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, L. (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora UFMG. [1998] 2003b. p. 25- 50.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: uma perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes. [1996] 2014. p.7-72.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva *et al.* 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, [1997] 2015.

HALL, S. Diasporas, or the Logics of Cultural Translation. *Matrizes*, v. 10, n. 3, p. 47-58, set./dez., 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/124647>. Acesso em: 28 abr. 2019.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 181-218.

HARARI, Y.N. *Uma breve história da humanidade: Sapiens*. Tradução Janaína Marcoantonio. 32. ed. Porto Alegre: L&PM. 2018.

HARIIR, S. Testimony 4: Shukri Hariir. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: The War Through the Eyes of Somali Women*. London: Pluto Press, 2004.

HARRIS, L. O hífen como contraponto: o hibridismo de identidades diaspóricas. In: HENRIQUES, A.L.S.H. (org.). *Feminismos, identidades, comparativismos: vertentes nas literaturas de língua inglesa*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2009. p. 61-72.

HASSAN, D.F.; ADAN, A.H.; WARSAME, A.M. Somalia: Poetry as Resistance against Colonialism and Patriarchy. In: WIERINGA, S. (ed.). *Subversive women: women's movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. London and New Jersey: Zed Book Ltd, 1997. p. 165-182.

HASSAN, M. A. *Dhegdheer: a scary Somali folktale*. St. Paul: Minnesota Humanities Commission, 2007.

HAWTHORNE, N. *The Scarlet Letter*. London: Penguin Books, [1850] 1994.

HERNANDEZ, J. B.; DONGALA, P.; JOLAOSHO, O.; SERAFIN, A. (Ed.). *African women writing resistance: contemporary voices*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2010.

HIDDLESTON, J. *Understading postcolonialism: négritude*. United Kingdom: Acumen, 2009.

HOEHNE, M. V.; LULING, V. Introduction. In: HOEHNE, M. V.; LULING, V. (ed.). *Milk and Peace, Drought and War: Somali Culture, Society and Politics*. New York: Columbia University Press, 2010. p. 1-15.

HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra- PT, n. 80, mar. 2008.

HUA, A. Diaspora and cultural memory. In: AGNEW, V. (ed.). *Diaspora, memory and identity: a search for home*. Toronto: University of Toronto Press, 2013. p.191-208.

HUTCHEON, L. *A Poetics of postmodernism*. New York and London: Routledge, 1992.

HUTCHEON, L. *Irony's Edge: the theory and politics of irony*. New York and London: Routledge, 1995.

IANNI, O. *A ideia do Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, [1992] 2004.

IRELE, Francis A. (Org.). *The African imagination: literature in Africa and the Black Diaspora*. New York: Oxford University Press, 2001.

JAHN, J. *Muntu*. London: Faber and Faber, 1961.

JAHN, J. *A History of Neo – African literature*. London: Faber and Faber, 1968.

JAMESON, F. Preface. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. (ed.). *The Cultures of Globalization*. Durham & London: Duke University Press, 2003. p. xi-xvii.

JANMOHAMED, A. R. The Economy of Manichean Allegory. In: ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (ed.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2006.

JUNIOR, B. A. Fronteiras múltiplas e hibridismo cultural: novas perspectivas ibero-afro-americanas. In: SCARPELLI, M. F.; DUARTE, E. de A. (org.). *Poéticas da diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 2002. p. 15-35.

KANDJIMBO, L. Para uma crítica africana dos estudos pós-coloniais (contra o cânone ocidental, outros cânones e globalética). In: GARCÍA, F.; MATA, I. (ed.). *Pós-Colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016. p. 9-31.

KANIKI, M. H. Y. Capítulo 16: A economia colonial: as antigas zonas britânicas. In: BOAHEN, A.A. (ed.). *História geral da África VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 437-483.

KANOGO, T. *Squatters and the Roots of Mau Mau 1905-63*. Nairobi: Heinemann Kenya, 2016. Edição Kindle.

KILOMBA, G. *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Munster: Unrast-Verlag, 4. ed., 2016.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, J. Introdução geral. In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. XXXI-LVII. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249POR.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018.

KINYATTI, M. wa. *History of resistance in Kenya: 1884-2002*. [S.l.: s.n.], 2010.

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

KRISHNASWAMY, R. Postcolonial and Globalization Studies: Connections, Conflicts, Complicities. In: KRISHNASWAMY, R; HAWLEY, C. (ed.). *The Postcolonial and the global*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008. p. 2-21.

LAVERDE, S. D. S. *Resistência feminina e feminismo africano em ‘Without a Name’, de Yvonne Vera*. Campinas: Pontes Editores, 2017.

- LE BRETON, D. Experiências da dor. In: LE BRETON, D. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- LEITE, A. M. Empréstimos da oralidade na produção e crítica literárias africanas. In: LEITE, A. M. *Oralidades & escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.
- LEWIS, I. M. *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*. New Jersey: The Red Sea Press, 1994.
- LEWIS, I. M. *A Modern history of the Somali: revised, updated & expanded*. Oxford: Ohio University Press, 2002.
- LIMA, L. C. *O século de ontem*. Publicado em: jan 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2801200108.htm>. Acesso em: 16 fev. 2019.
- MACEDO, J. R. (org.). *O pensamento Africana no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.
- MARIANO, N.M. Testimony 7: Noreen Michael Mariano. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 209- 215.
- MARTINS, L. M. *A cena em sombras*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- MARTINS, L. M. *Afrografias da memória*. São Paulo: Editora Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MARTINS, L. M. A Oralitura da memória. In: FONSECA, M.N.S. (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autentica, 2000. p. 61-86.
- MASSEY, D. *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- MAZRUI, A. A. Introdução. In: MAZRUI, A.A.; WONDJI, C. (ed.). *História geral da África VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1-29.
- MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (ed.). *História geral da África VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- MBEMBE, A. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001a. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 09 jan. 2018.
- MBEMBE, A. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001b.
- MBEMBE, A. Afropolitanism. In: NJAMI, Simon; DURAN, Lucy (org.). *African Remix: contemporary art of a continent*. Johannesburg: Jacana, 2007. p. 26-30.
- MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução narrativa traçada. Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

- MBEMBE, A. The Age of Humanism is Ending. *Mail & Guardian*. Publicado em 22 Dec. 2016. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-12-22-00-the-age-of-humanism-is-ending>. Acesso em: 28 out. 2019.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Portugal: Antígona, 2017.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, [2013] 2018b.
- McDOWELL, L. *Gender identity & place: understanding feminist geographies*. United Kingdom: Polity, 1999.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MENCHÚ, R. I. *Rigoberta Menchú: an indian woman in Guatemala*. ed. Elizabeth Burgos-Debray, trans. Ann Wright. London: Verso, 2009.
- MEREDITH, M. *O destino da África: cinco mil anos de riqueza, ganâncias e desafios*. Tradução Marlene Suano. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- MEYER, L. *A Fragmented Homeland, a Vocal Critic*. Publicado em 15 mar. 1999. Disponível em: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1999-mar-15-cl-17404-story.html>. Acesso em: 23 abr. 2019.
- MILLER, A. *The Crucible*. New York: Penguin Books, [1953] 2000.
- MIGNOLO, W. D. Preamble: The Historical Foundation of Modernity / Coloniality and the Emergence of Decolonial Thinking. In: CASTRO-KLAREN, S. (ed.). *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 12-32.
- MIGNOLO, W. D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: SAGE Journals, v. 26, n. 7-8, p. 1-23, 2009. Disponível em: <http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/01/epistemicdisobedience.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019.
- MIGNOLO, W. D. *The Darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press Books, 2011.
- MIGNOLO, W. D. Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience. *Confero*. Vol. 1, n. 1, p. 129-150, 2013. Disponível em: <http://www.confero.ep.liu.se/issues/2013/v1/i1/130312b/confero13v1i1129.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019.
- MILTON, S. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2013.

MOHAMED, N. *Black Mamba Boy*. New York: Picador, 2010a.

MOHAMED, N. *Black Mamba Boy*. London: Harper Collins Publishers, 2010b. Edição Kindle.

MOHAMED, N. *WDN Interview with Nadifa Mohamed: The Author of Black Mamba Boy*. Disponível em: <https://wardheernews.com/wdn-interview-with-nadifa-mohamed-the-author-of-black-mamba-boy/>. Acesso em: 21 jan. 2019. Publicado em 21 abr. 2011.

MOHAMED, N. The Way to a New Somalia. Publicado em 4 mar 2012a. *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/04/way-new-somalia-london-conference>. Acesso em: 15 jan. 2018.

MOHAMED, N. Maaza Mengiste & Nadifa Mohamed. *Warscapes*. Publicado em 29 jan. 2012b. Disponível em: <http://www.warscapes.com/conversations/maaza-mengiste-nadifa-mohamed>. Acesso em: 11 mar. 2018.

MOHAMED, N. *Fragments of a Nation*. Publicado em: 24 maio 2012c. Disponível em: <https://granta.com/fragments-of-a-nation/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

MOHAMED, N. *Sasayama*. Publicado em: 25 jun. 2014a. Disponível em: <https://granta.com/sasayama/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

MOHAMED, N. Number 9. In: ALLFREY, E. W. (Ed.). *Africa 39: New Writing from Africa South of the Sahara*. New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2014b. Edição Kindle.

MOHAMED, N. *The Orchard of Lost Souls*. New York: Picador, 2014c.

MOHAMED, N. *O pomar das almas perdidas*. Tradução Otacílio Nunes. São Paulo: Tordesilhas, 2016a.

MOHAMED, N. *Party Girl*. London: Harper Collins Publishers, 2016b. Edição Kindle.

MOHAMED, N. *Great Writers Inspire at Home: Nadifa Mohamed on travelling, home and belonging in Black Mamba Boy*. Publicado em 20 set. 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4yIwdeJJRcw&t=13s>. Acesso em: 9 fev. 2019.

MOHAMED, N. *Quando eu me tornei negra*. Publicado em 24 fev. 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=17f2wbDrvSs&t=1034s>. Acesso em: 14 jan. 2018.

MOMBAÇA, J. O mundo é meu trauma. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 1, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/o-mundo-e-meu-trauma>. Acesso em: 14 maio 2019.

MORETTI, Franco. *The way of the world: The Bildungsroman in European Culture*. Tradução Albert Sbragia. London: Verso, 2000.

MORGAN, W.T.W. The ‘White Highlands’ of Kenya. *The Geographical Journal*, v. 129, n. 2, p. 140-155, jun. 1963. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/pdf/1792632.pdf?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/pdf/1792632.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: 05 jan. 2019.

MORRISON, T. *The Bluest Eye*. London: Vintage, [1970] 2016.

MPOFU, W. A Decolonial “African Mode of Self-Writing”: The Case of Chinua Achebe in *Things Fall Apart*. *New Contree*. North-West University, África do Sul, n. 69, p. 1-24, jul. 2014. Disponível em: [https://dspace.nwu.ac.za/bitstream/handle/10394/10904/No\\_69%282014%29\\_2\\_Mpofu\\_W.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dspace.nwu.ac.za/bitstream/handle/10394/10904/No_69%282014%29_2_Mpofu_W.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 03 out. 2019.

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

MUDIMBE, V.Y. *The Idea of Africa*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

MUKUYU. *Hail Mother with all her warts and dirt: Kungu Maitu na Hunyu wake*. Publicado em 30 Dec. 2017. Disponível em: <https://mukuyu.wordpress.com/2017/12/30/%e2%80%8bhail-mother/>. Acesso em: 23 abr. 2019.

MUSSE, F. War Crimes Against Women and Girls. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 69-94.

MWANZI, H. A. Capítulo 7: Iniciativas e resistências africanas na África oriental, 1880-1914. In: BOAHEN, A.A. (ed.). *História geral da África VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-189.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, E.L (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

NEWELL, S. *West African literatures: ways of reading*. The United States: Oxford University Press, 2006.

NFAH-ABBENYI, J.M. *Gender in African women’s writing: identity, sexuality, and difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

NIGRO, C. M. C.; CHATAGNIER, J.C.; LARANJA, M. R. R. O estupro sob a ótica feminina: violência de gênero na literatura. In: NIGRO, C. M. C.; CHATAGNIER, J.C.; LARANJA, M. R. R. (org.). *Corpos que (se) importam: refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes*. Campinas: Pontes Editores, 2018. p. 67-85.

NOA, F. *Perto do fragmento, a totalidade: olhares sobre a literatura e o mundo*. São Paulo: Editora Kapulana, 2015.

NUSSBAUM, M. *Not for Profit: why democracy needs the humanities*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.

ODUYOYE, M.A. *Daughters of Anowa: african women & patriarchy*. New York: Orbis Books, 1995.

OGOT, B. A.; OCHIENG', W. R. (ed.). *Decolonization & independence in Kenya: 1940-993*. Nairobi: East African Educational Publishers; Ohio: Ohio University Press, 1995.

OJAIDE, T. Modern African Literature and Cultural Identity. *African Studies Review*, v. 35, n. 3, p. 43-57, dec. 1992.

OKUYADE, O. Weaving memories of childhood: the new nigerian novel and the genre of the bildungsroman. *Ariel: a review of international english literature*, v. 41, n. 3-4, p. 137-166. 2011. The Johns Hopkins University Press.

OLIVEIRA, V.S. Condé's Tituba: A Resistance to Nonhisotry. In: SALGUEIRO, M.A.A.S.; HARRIS, L.A. (org.). *Escritos discentes em literaturas de língua inglesa*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016. p. 104-114.

OLUPONA, J. K. *African religions: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ONYEOZIRI, G. Nne. Shaken Wisdom: Irony and Meaning in Postcolonial African Fiction. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2011a. Edição Kindle.

ONYEOZIRI, G. Reflections on the problem of writing on "African Irony". *Berfrois*. Publicado em: 11 nov. 2011b. Disponível em: <https://www.berfrois.com/2011/11/gloria-nne-onyeoziri-african-irony/>. Acesso em: 21 abr. 2019.

OSMAN, H. Testimony I: Habiba Osman. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 41-49.

ORTIZ, F. El Contrapunto cubano del azúcar y del tabaco. *Cuba: Editorial de ciências sociales*, La Habana, 1983.

OUSMANE, S. *L'Harmattan*. Paris: Presence Africaine, 1986.

OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of women: making an African Sense of Western Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*. v. 1, Dakar: CODESRIA, 2004a. Disponível em: <https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>. Acesso em: 05 jun 2018.



OYĚWÙMÍ, O. *Conceituando o gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução Juliana Araújo Lopes, 2004b. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf). Acesso em: 05 jun 2018.

PADILHA, L. C. Prefácio. In: MARTINS, L. M. *A cena em sombras*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995. p. 15-21.

PEREGO, E.M. Front and center on the Global Stage: African Women in Contemporary Novels. In: ACHEBE, N.; ROBERTSON, C. (ed.). *Holding the world together: african women in changing perspective*. United States of America: The University of Wisconsin Press, 2019. p. 21-39.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

PRATT, L. M. *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. 2.ed. London; New York: Routledge, [1992] 2008.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 84-130.

RANKING ACADÊMICO: conheça as 10 melhores universidades do continente africano. Por dentro da África. 8 ago. 2013. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ranking-academico-conheca-as-10-melhores-universidades-africanas>. Acesso em: 31 dez. 2017.

RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, O. Angola: o texto escrito como resistência e persistência cultural. In: DI CANDIA, M.R.; LIMA, T.M.O. *As muitas Áfricas: tradição, memória e resistência*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011. p. 13-26.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François *et al.* 6. reimpr. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

ROLLMANN, H. *Nadifa Mohamed: writing the lives of somalia's women*. Publicado em 23 jun 2015. In: <https://www.popmatters.com/194787-nadifa-mohamed-2495514628.html?rebelltitem=1#rebelltitem1>. Acesso em: 06 jun. 2019.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, [1993] 2017a.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, [1978] 2017b.

SALGUEIRO, M. A. A. *Escritoras negras contemporâneas: estudos de narrativas – Estados Unidos e Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2004.

SALGUEIRO, M. A. A. Tradução e estudos culturais. *Revista Philologus*. Rio de Janeiro, Ano 11, nº 32 Maio/ Ago, 2005. Disponível em:  
<http://www.filologia.org.br/revista/32/10.pdf>. Acesso em: 08 set. 2019.

SALGUEIRO, M. A. A. *Identidade, alteridade e problemas de tradução transcultural na diáspora africana*, 2007. Disponível em:  
<http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/Maria%20Aparecida%20Andrade%20Salgueiro.pdf>. Acesso em: 8 set. 2019.

SALGUEIRO, M. A. A. Traduzindo o ser negro: questões de tradução intercultural relativa às literaturas afro-americana e afro-brasileira. In: HARRIS, L. A. (org.). *Feminismos, identidades, comparativismos: vertentes nas literaturas de língua inglesa*. Rio de Janeiro, v. 9, p. 91-103, 2011. Ed UERJ.

SALGUEIRO, M. A. A. Traduzir a negritude: desafio para os estudos de tradução na contemporaneidade. *Caderno de Letras da UFF*. Rio de Janeiro, v. 24, n 48, p. 73-90, 2014. Disponível em:  
<http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/48/artigo3.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2019.

SALGUEIRO, M. A. A. Traduzindo a negritude: percursos, desafios e impasses para os estudos de tradução na contemporaneidade. *Revista Graphos*, v. 17, n. 1, 2015. UFPB.

SALGUEIRO, M. A. A. Traduzindo o ser negro em diferentes contextos e espaços geográficos. In: LAGES, S.K.; KRETSCHMER, J.; SARTINGEN, K. (ed.). *A tradução em movimento: figurações do traduzir entre culturas de Língua Portuguesa e culturas de Língua Alemã*. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2017. p. 201-215.

SANTANA, S. *Review: ‘Africa39’ – The Anthology and the Reader*. 6 jan. 2015. Disponível em: <https://africanwords.com/2015/01/06/review-africa39-the-anthology-and-the-reader/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: SANTIAGO, S. *Uma literatura nos trópicos*. Recife: Cepe Editora, 2019. p. 9-29.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. Introdução. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 15-27.

SANTOS, E. P. dos. Pós-colonialismo e Pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. p. 341-365.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SANTOS, Y. L. *História da África e do Brasil afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SARTRE, J.-P. *Que é a literatura?*. Tradução Carlos Felipe Moisés. Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SAYID, A. Testimony 2: Amina Sayid. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 59-67.

SCEGO, I. Minha Casa. *Mar Mediterrâneo se tornou um cemitério, afirma a italiana Igiaba Scego*. Publicado em 27 jul. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/07/mar-mediterraneo-se-tornou-um-cemiterio-afirma-a-italiana-igiaba-scego.shtml>. Acesso em: 6 ago. 2018.

SCHMIDT, R. T. Pensando a literatura comparada enquanto campo de singularidade e inovação. In: SCHMIDT, Rita Terezinha; BITTENCOURT, Rita Lenira de Freitas. (org.). *Fazeres indisciplinados: estudos de literatura comparada*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2013. p. 297-312.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Pis. Clin.*, Rio de Janeiro, v. 20, n 1, p. 65-82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2017.

SELIGMANN-SILVA, M. Introdução. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Unicamp, [2001] 2013. p. 7- 44.

SENE, E. de; MOREIRA, João Carlos. *Geografia geral e do Brasil*. São Paulo: Editora Scipione, 2012.

SENGHOR, L. S. Negritude: a humanism of the twentieth century. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

SHIRE, W. *Home*. Publicado em: 13 mar. 2017. Disponível em: <https://www.theglobeandmail.com/news/world/home/article27608299/>. Acesso em: 11 set. 2018.

SIBLEY, Carol Hanson. *Somali bilingual book project: serving refugee and immigrant families*. 2010. 9 p. Disponível em: [https://www.oepli.org/desc/Actas2010/Papers/9\\_15.pdf](https://www.oepli.org/desc/Actas2010/Papers/9_15.pdf). Acesso em: 22 fev. 2018.

SMITH, I.R.; STUCKI, A. The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902). *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, v. 39, issue 3, p. 417-437, 15 Aug. 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03086534.2011.598746>. Acesso em: 22 abr. 2019.

SMITH, S.; WATSON, J. *Reading autobiography: a guide for interpreting life narratives*. London: University of Minnesota Press, 2010.

SOUZA, L.M.T.M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JUNIOR, B. (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 113-133.

SOYINKA, W. Introduction: The World Shall Fly Free! In: ALLFREY, E.W. (ed.). *Africa 39: new writing from Africa South of the Sahara*. London: Bloomsbury, 2014. Edição Kindle.

SPIVAK, G. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.

SPIVAK, G. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. London: Harvard University, 2012.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STEINER, T. A Vagabond on the Road: The Pressure of Genre in Nadifa Mohamed's *Black Mamba Boy*. *African Studies*, v. 75, n.2, p. 176-188, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00020184.2016.1182320>. Acesso em: 03 mar. 2018.

THIONG'O, N. wa. Author's Note. In: THIONG'O, N. wa. *Homecoming: essays on african and caribbean literature, culture and politics*. London: Heinemann, [1972] 1981. p. xv- xix.

THIONG'O, N. wa. *Decolonising the mind: the politics of language in african literature*. Zimbabwe: Zimbabwe Publishing House, [1986] 1994a.

THIONG'O, N. wa. The Language of african literature. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (ed.). *Colonial discourse and postcolonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994b. p. 435-455.

THIONG'O, N. wa. On the Abolition of the English Department. In: ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. *The Post-colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge, [1968] 1995. p. 438-442.

THIONG'O, N. wa. *Writers in politics: a re-engagement with Issues of Literature & Society*. A revised and enlarged edition. Oxford: James Currey/ Nairobi: EAEP / Ports Mouth: Heineman, [1981] 1997.

THIONG'O, N. wa. *Penpoints, gunpoints and dreams: towards a critical theory of the arts and the state in Africa*. New York: Oxford University Press, 1998. Edição Kindle.

THIONG'O, N. wa. *Something torn and new: an african renaissance*. New York: BasicCivitas Books, 2009.

THIONG'O, N. wa. *Dreams in a Time of War: a childhood memoir*. New York: Anchor Books, 2010.

THIONG'O, N. wa. *A Grain of Wheat*. United States of America: Penguin Books, [1967] 2012a.

THIONG'O, N. wa. *In the house of the interpreter: a memoir*. New York: Anchor Books, 2012b.

THIONG'O, N. wa. *Weep Not, child*. Penguin Books: New York, [1964] 2012c.

THIONG'O, N. wa. *Um Grão de trigo*. Tradução Roberto Grey. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015a.

THIONG'O, N. wa. *Interview: Memories of Who We Are*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AYP9sJvDcYE&t=273s>. Publicado em: 13 out. 2015b. Acesso em: 17 jan 2018.

THIONG'O, N. wa. *Birth of a dream weaver: a writer's awakening*. New York: The New Press, 2016.

TWADDLE, M.; RABEARIMANANA, L.; KIMAMBO, I.N. Capítulo 9: A África Oriental. In: MAZRUI, A.A.; WONDJI, C. (ed.). *História geral da África VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 261-294.

UZOIGWE, G. N. Capítulo 2: Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, A.A. (ed.). *História geral da África VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 21-50.

WALKER, A. Everyday Use. In: WALKER, A. *In love & trouble: stories of black women*. San Diego: Harcourt Brace & Company, (1973) s.d.

WARSAME, A. M. Crisis or opportunity? Somali women traders and the war. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004a. p. 116 -127.

WARSAME, A. M. *Queens without crowns: Somaliland's Women's Changing Roles and Peace Building*. 2. ed. Kenya: Life and Peace Institute, 2004b.

WERNECK, J. Contracapa. In: RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

WEST-PAVLOV, R. The Politics and spaces of voice: Ngũgĩ's *A Grain of Wheat* and Conrad's *Heart of Darkness*. *Research in African Literatures*, v. 44, n. 3, p. 160-175, Fall, 2013. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/reseafritelite.44.3.160>. Acesso em: 21 abr. 2019.

WEST-PAVLOV, R. *Eastern African Literatures: towards an aesthetics of proximity*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

WHITEHEAD, A. *Memory: the new critical idiom*. London & New York: Routledge, 2009.

WILENTZ, G. *Binding cultures: black women writers in Africa and the diaspora*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

WILLIAMS, P. *Ngugi wa Thiong'o: contemporary world writers*. UK: Manchester University Press, 1999.

WOODS, T. *African pasts: memory and history in african literatures*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2007.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórico e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes. [1997] 2014. p.7-72.

YOUNG, Robert J. C. *Empire, colony, postcolony*. United Kingdom: Wiley Blackwell, 2015.

YUSUF, A. et al. The group's story. In: BUSHRA, J.; GARDNER, J. El. *Somalia – the Untold Story: the war through the eyes of somali women*. London: Pluto Press, 2004. p. 87-89.

ZABUS, C. *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2007. Second Enlarged Edition.

ZABLONSKY, M. R. A repressão civil na Somália de Siad Barre sob a perspectiva de Nuruddin Farah na obra *Sweet and Sour Milk*. *Revista Vernáculo*, n. 41, p. 392-404, primeiro semestre 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/49483>. Acesso em: 09 dez. 2019.

**APÊNDICE A** - Diferenças Textuais entre a obra *Black Mamba Boy* publicada pela editora *Picador* e pela editora *Harper Collins*

Conforme já destacado no Capítulo 3, foi observado que a edição publicada pela *Picador* sofreu modificações textuais como omissões e simplificações. Destaco a seguir dois trechos similares das duas edições para fins de comparação. Na versão publicada pela editora *Picador* o trecho destacado se apresenta da seguinte forma:

*“Facetta Nera, bell’abissina, aspetta e spera che già l’ora si avvicina! Little black face, beautiful Abyssinian, she waits and hopes that the hour is already approaching!” Jama sang loudly. The Italians were obsessed with the local women, and Eritrean girls trailed behind many Italians battalions; some of the camp followers barely had breasts but had already been mistresses to many soldiers. The infants carried on their backs were not recognized by the Italians and were known officially as the children of X. Jama felt sorry for the thin bundles on the girls’ backs. Despite everything, he had his name and his grandfather’ names and that made him someone. (MOHAMED, 2010a, p. 162)*

A seguir destaca-se a mesma a passagem retirada da edição publicada pela *Harper Collins*, com as frases que foram omitidas pela versão publicada pela *Picador* em negrito e enumeradas:

*“Facetta Nera, bell’abissina, aspetta e spera che già l’ora si avvicina! Little black face, beautiful Abyssinian, she waits and hope that the hour is already approaching!” Jama sang loudly. **It seemed that many languorous Italians had only made the arduous journey to East Africa because they had been promised that they would find there Abyssinian lovelies, it was fascistic sex tourism, all sun, sex and slaughter (1).** Eritrean girls trailed behind many Italians battalions; some of the camp followers **had barely reached puberty but had already mistresses to many soldiers (2).** The infants carried on their backs were not recognized by the Italians and **would forever be known as bastards or, as the officials described it (3),** children of X. Jama felt sorry for the thin bundles on the girls’ backs. Despite everything, he had his **father’s (4)** name and his grandfather’s names and that made him someone. (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle, grifo da autora)*

O que parece ser uma simples edição, na realidade exclui informações relevantes para construção da narrativa. Por exemplo, a frase *“It seemed that many languorous Italians had only made the arduous journey to East Africa because they had been promised that they would find there Abyssinian lovelies, it was fascistic sex tourism, all sun, sex and slaughter.”* (MOHAMED, 2010b, Edição Kindle) foi simplesmente substituída por *“The Italians were obsessed with the local women [...]”* (MOHAMED, 2010a, p. 162). Tal simplificação apaga a denúncia de abuso e turismo sexual praticada pelos italianos quando ocupavam terras somalis. Da mesma forma, a segunda frase destacada em negrito coloca de forma explícita

que esses abusos atingiam mulheres na mais tenra idade, ainda em formação. Por fim, até mesmo questões de bastardia e ancestralidade são simplificadas ao comparar as duas versões, o que coloca em um plano inferior um aspecto tão importante para a cultura somali nômade quanto a identidade e ancestralidade. Esta pesquisadora tentou entrar em contato com a escritora, a fim de dialogar sobre o observado, no entanto não houve resposta até a presente data.



**ANEXO A – Autora e autor**

**NADIFA MOHAMED**



Fonte: <https://literature.britishcouncil.org/writer/nadifa-mohamed>

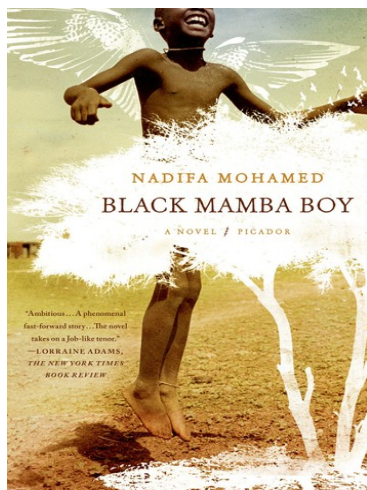
**NGUGI WA THIONG'O**



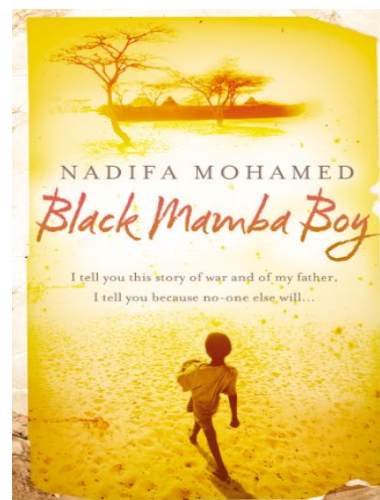
Fonte: <http://www.aescotilha.com.br/literatura/ponto-argula/em-um-grao-de-trigo-ngugi-wa-thiongo-alfaguara/>

## ANEXO B – Elementos paratextuais / capas

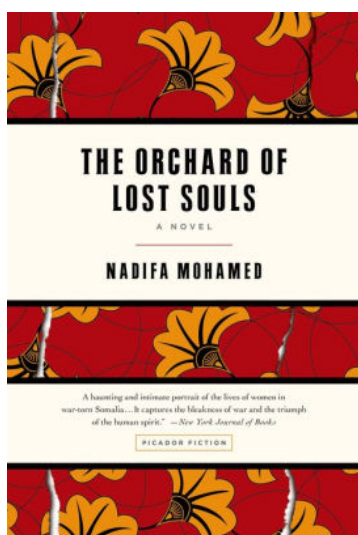
MOHAMED, NADIFA:

*Black Mamba Boy*

Editora *Picador*



Editora *Harper Collins* (E-book Kindle)

*The Orchard of Lost Souls*

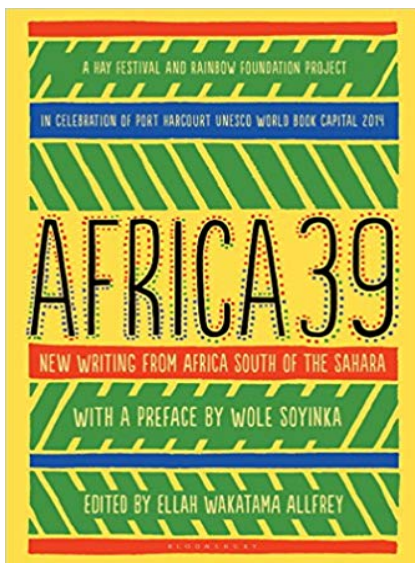
Editora *Picador*

*O Pomar das Almas Perdidas*

Editora *Tordesilhas*

MOHAMED, NADIFA:

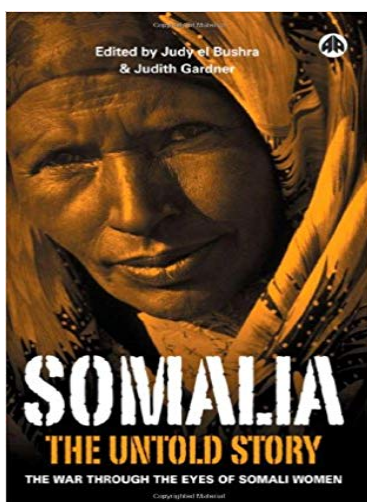
*Africa 39*



Editora *Bloomsbury USA*  
(Edição com conto da autora)

TESTEMUNHOS DAS MULHERES SOMALIS:

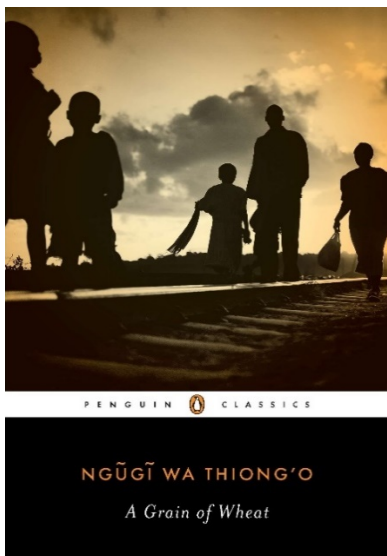
*Somalia The Untold Story*



Editora *Pluto Press*

THIONG'O, NGUGI WA:

*A Grain of Wheat*



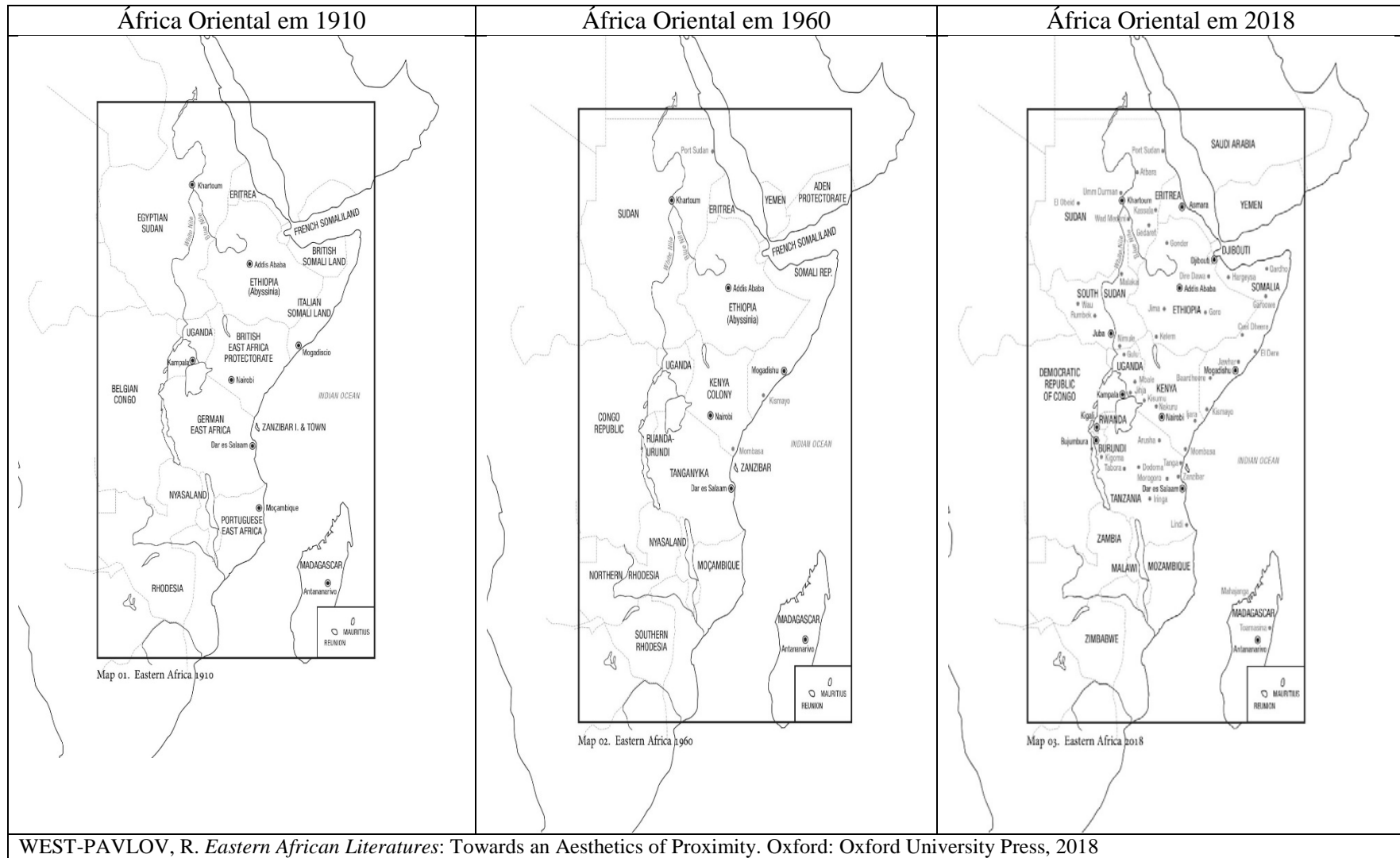
Editora *Penguin Books*

*Um Grão de Trigo*

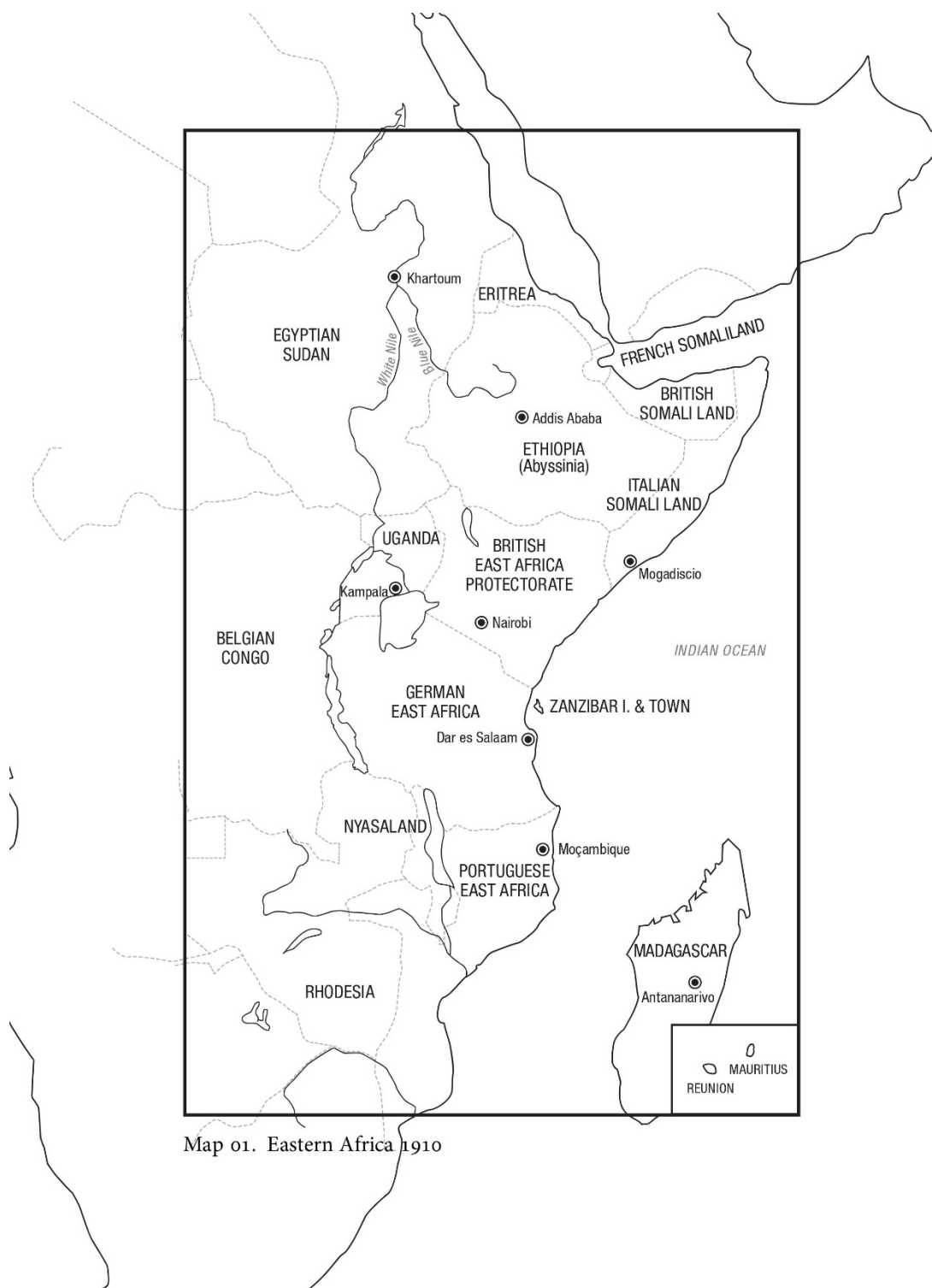


Editora Alfaguara

ANEXO C – Mapas da África Oriental

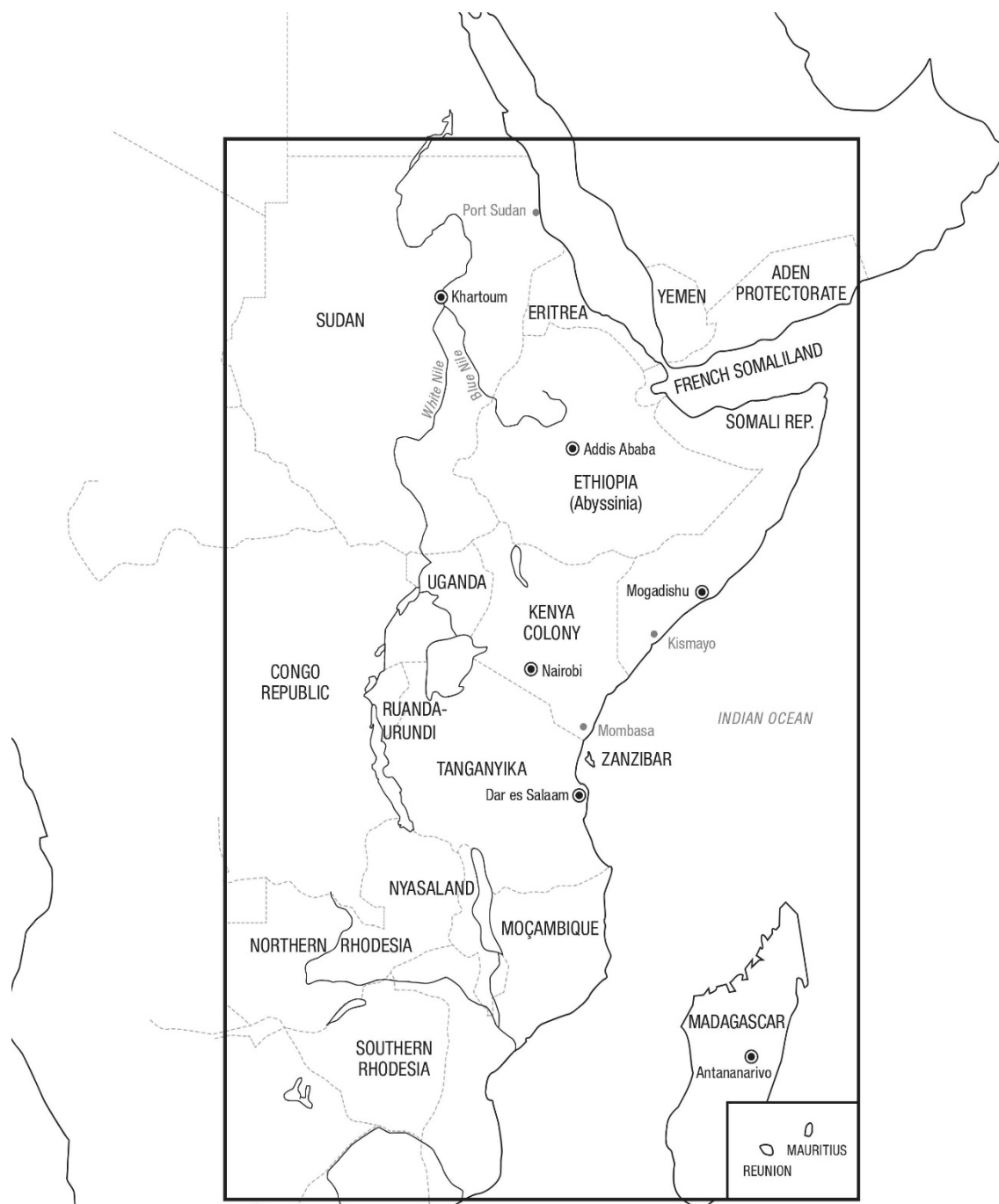


## África Oriental em 1910



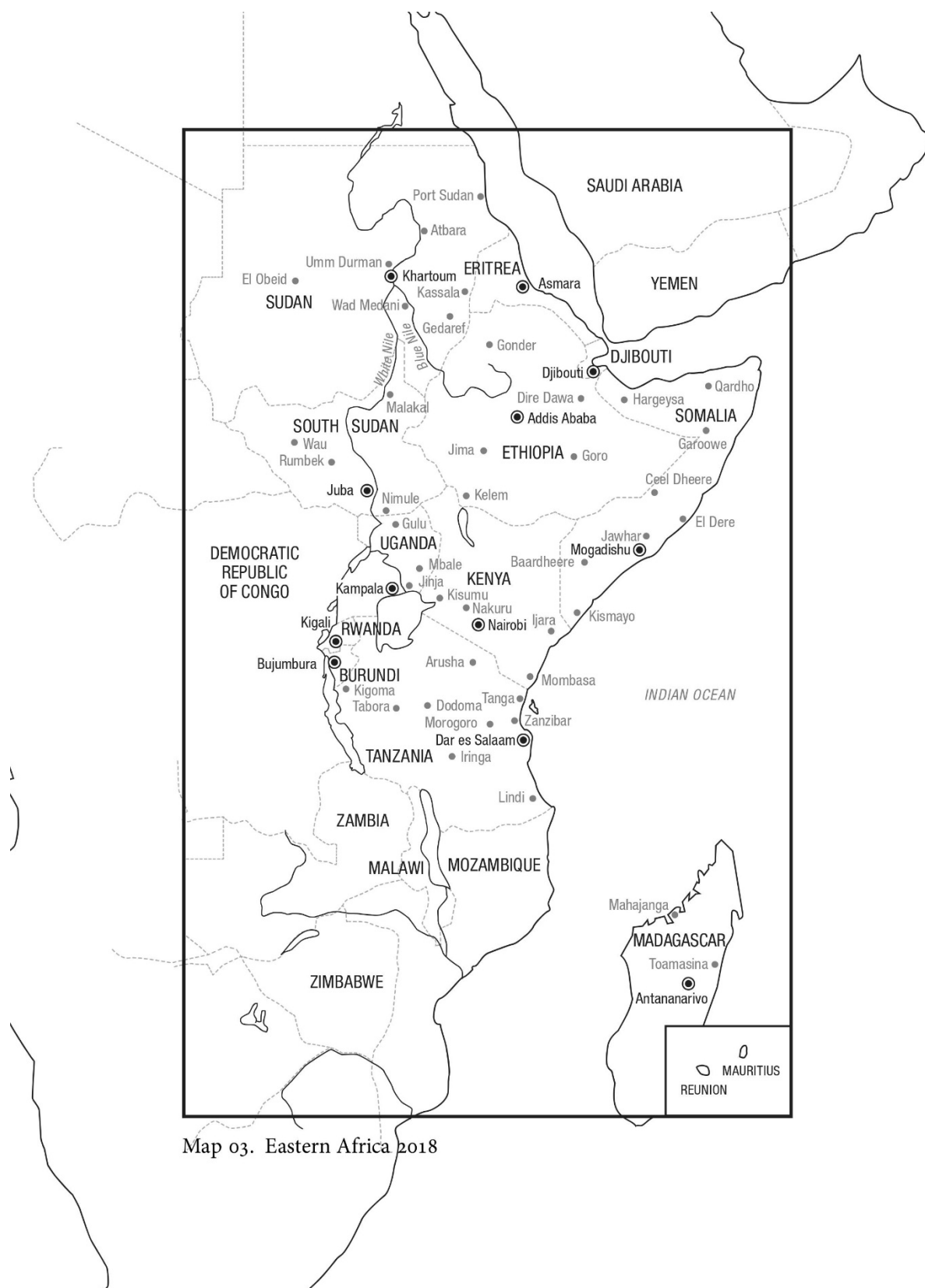
Map 01. Eastern Africa 1910

## África Oriental em 1960



Map 02. Eastern Africa 1960

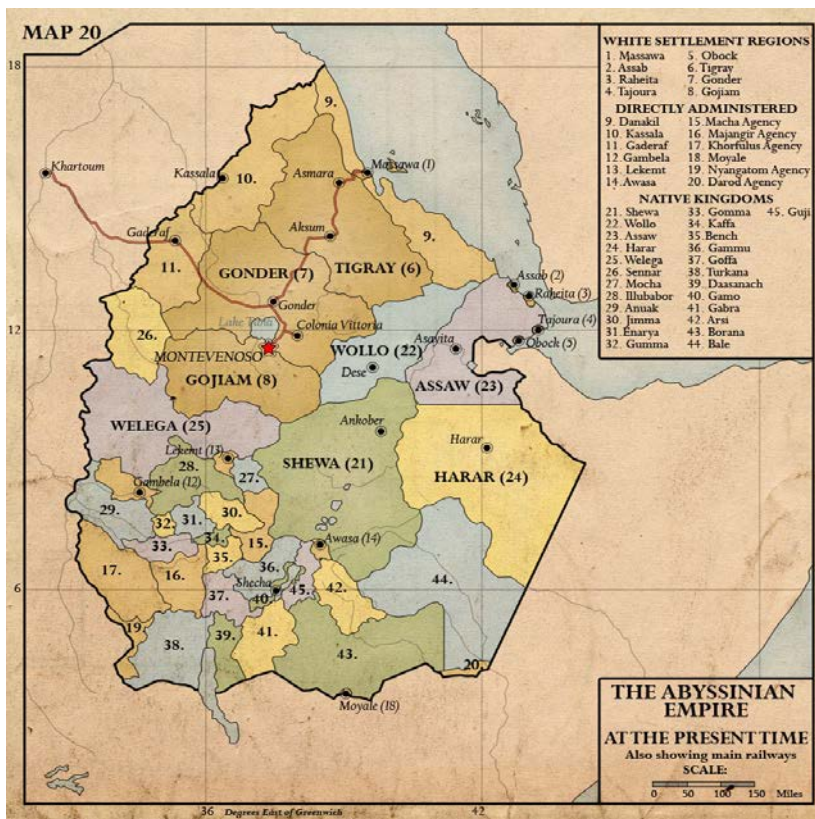
## África Oriental em 2018



Map 03. Eastern Africa 2018



O império abissínio – 1940



Fonte: <<https://www.deviantart.com/edthomasten/art/Empire-of-Abyssinia-c-1940-145811981>>. Acesso em: 23 dez. 2018.

The Great Rift Valley



Fonte: <[http://www.getamap.net/maps/kenya/rift\\_valley/\\_olenguruonesettlementarea/](http://www.getamap.net/maps/kenya/rift_valley/_olenguruonesettlementarea/)>. Acesso em: 05 jan. 2019.

**ANEXO D** – Extrato de um poema de paz, por Saadoabdi Amare

*Hadaba Deeqay dagaalkanu muxuu ahaa?*  
*Degelba degelkuu ku xigay daabcad kula kacayey,*  
*Shisheeye haduu is dillo waaba kala durkaa,*  
*Marada labadeeda dacal buu dab ii qabsaday.*  
*Habada Deeqay, dagaalkanu muxuu ahaa?*  
*Muxuu daankaani daanka ku diidanyahay?*  
*Intaan dacar leefay waabay durduurtayey,*  
*Dabaasha anoon aqoon daad I qaadayey,*  
*Agoonkii daalanaa dib uga caymadyey,*  
*Hooyadii weerku daashaday diboydayey,*  
*Dadkii iyo Hargeisaba id diidnaney,*  
*Berberadaan soo day idhi dib uga roorayey,*  
*Hadabaa Deeqay, dagaalkanu musuu ahaa?*  
*Maxaa daanka ku didanyahay?*

*O, Deeqa, I am truly at loss*  
*As to thereal intentions of this war.*  
*Unlike unrelated people who can drift apart.*  
*My own people are fighting one another,*  
*Neighbours are fiercely at each other's throat,*  
*My plight has no match.*  
*My clothes have caught fire at both ends,*  
*Knowing nothing of swimming, Was I taken away by a current.*  
*From the bitter da'ar tree [aloe],*  
*And fatal poison had I my fill.*

*Why do people from this bank,*

*Despise people on the other?*

*Why must weary orphans flee again?*

*Must grieving mothers suffer afresh?*

*Deeqa, I am truly at a loss.*

(AMARE apud BUSHRA; GARDNER, 2004, p. 140)