

VANDER VIEIRA DE RESENDE

IDENTIDADES CULTURAIS NO CONTO
AFRICANO CONTEMPORÂNEO

PROGRAMA DE MESTRADO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

São João Del-Rei, Novembro de 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

VANDER VIEIRA DE RESENDE

IDENTIDADES CULTURAIS NO CONTO
AFRICANO CONTEMPORÂNEO

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João Del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em letras.

Área de Concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura
Linha de Pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientadora: Prof^a Dr^a Adelaine LaGuardia

PROGRAMA DE MESTRADO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

São João Del-Rei, Novembro de 2009

VANDER VIEIRA DE RESENDE

**IDENTIDADES CULTURAIS NO CONTO AFRICANO
CONTEMPORÂNEO**

Banca Examinadora

Adelaine LaGuardia

Profa. Dra. Adelaine LaGuardia - UFSJ Orientadora

Eliana L L Reis

Profa. Dra. Eliana Lourenço de Lima Reis – UFMG

Eliana da Conceição Tolentino

Profa. Dra. Eliana da Conceição Tolentino - UFSJ

Cláudio Márcio do Carmo

Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo
Vice-Coordenador do Programa de Mestrado em Letras

NOVEMBRO DE 2009

RESUMO

Mediante análise de dezessete contos produzidos entre os anos 1980 e início da década seguinte por autores africanos em língua inglesa e publicados na coletânea *The Heinemann book of contemporary African short stories* (1992), analisamos como as identidades culturais africanas são representadas na pós-modernidade. Observamos: uma África representada como um espaço de desorganização, no qual os Estados-Nação são marcados pela corrupção e pelo caos social; a contestação dos usos da religião tradicional africana e da católica com finalidades políticas; como as relações tradicionais de gênero são subvertidas em alguns textos e mantidas em outros. Esses aspectos nos permitem apontar um horizonte de pluralidade das representações de África e das identidades culturais africanas na contemporaneidade. De modo geral, afirmamos que não há um modo homogeneizado de expressar a identidade e a diversidade cultural africana, embora a maioria dos contos expressem uma crítica contundente em relação aos Estados-Nação, ao esvaziamento espiritual, aos usos das tradições religiosas e às subversões dos modelos tradicionais de gênero. Isto demonstra a extensa gama de modos de representação que podemos encontrar nos textos analisados, que caracteriza a “identidade cultural africana” como, de fato, múltiplas identidades.

Palavras-Chave: África; Contos Africanos Contemporâneos; Identidade Cultural.

ABSTRACT

Through a study of seventeen short stories produced along the 1980's and early 1990's by African writers in English and published in *The Heinemann book of contemporary African short stories* (1992), we investigate how the African cultural identities have been represented in post-modernity. We observe that Africa is represented as a disorganized space in which nation-states are marked by corruption and social chaos; the uses of African traditional and Catholic religion are contested with political ends; and, traditional gender relations are subverted in some texts and obeyed in others. These aspects allow us to point a horizon of plurality of African representations and African cultural identities. As a whole, we argue that there is not a homogeneous way of expressing African cultural identities and diversities, although most of the short stories express a critic in relation to nation-states, spiritual emptiness, uses of religious traditions, and the subversion of traditional gender roles. This demonstrates the wide range of ways of representation which we can find in the texts analyzed, which characterize the 'African cultural identity' as, in fact, multiple identities.

KEY-TERMS: Africa; Contemporary African Short Stories; Cultural Identity.

AGRADECIMENTOS

Ao REUNI-UFSJ, por financiar esta pesquisa;
À Adelaine, pela orientação nos últimos anos.

À Mirian, que me suportou durante os últimos dois breves anos; ao Raimundo, por todas as longas discussões e entreveros; e aos amigos Daniel, Humberto, Gustavo, Julio e Reinaldo, pois sem vocês esta dissertação teria sido muito mais fácil.

SUMÁRIO

| | |
|---|-------|
| INTRODUÇÃO | p. 08 |
| 1 AS NAÇÕES AFRICANAS PÓS-COLONIAIS E SEUS DESLOCADOS | p. 16 |
| 1.1 Império, Contestadores e Cooptados | p. 16 |
| 1.2 Capitalismo Global e Corrupção Local | p. 18 |
| 1.3 O Sonho da Migração | p. 25 |
| 2 QUANDO AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS SE DESVANECEM NO PRESENTE | p. 35 |
| 2.1 Religião e Sincretismo | p. 35 |
| 2.2 Religião e Império | p. 38 |
| 2.3 Usos e Abusos da Religião | p. 40 |
| 2.4 Religião e Tradição | p. 44 |
| 2.5 Religião e Poder | p. 46 |
| 2.6 A Religião Esvaziada | p. 56 |
| 3 O GÊNERO EM QUESTÃO | p. 62 |
| 3.1 Dependência Feminina e Masculinidade Dominante | p. 62 |
| 3.2 Independência Feminina e Masculinidade Decadente | p. 67 |
| 3.3 Outras visões de Gênero | p. 72 |
| 3.4 Mulheres Dependentes e Homens Decadentes | p. 76 |
| 3.5 Os Papéis Tradicionais de Gênero em Questão | p. 78 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | p. 83 |
| REFERÊNCIAS | p. 89 |
| APÊNDICE | p. 94 |

Introdução

Este trabalho teve início a partir de uma pesquisa de iniciação científica empreendida entre agosto de 2004 e julho de 2005, na UFSJ, patrocinada pelo CNPQ. Naquele momento, a pesquisa buscou traçar um possível perfil da identidade cultural africana na pós-modernidade. Na conclusão, observamos que estávamos diante de um material que comportaria uma pesquisa de maior envergadura. Em novembro de 2005, a monografia final da pesquisa recebeu menção honrosa na avaliação do Comitê Externo do CNPq, durante Congresso de Iniciação Científica da UFSJ. Já em abril de 2006, uma outra monografia, baseada na mesma pesquisa, “Representações de Gênero e Diferença em Contos Africanos Contemporâneos” (2006), foi agraciada na categoria estudante de Ensino Superior com o 1º prêmio *Construindo Igualdade de Gênero*. Esses impactos da pesquisa constituíram importantes estímulos para que retornássemos a essa investigação em nível de Mestrado, após concluir a graduação em Letras, em 2006.

Neste projeto, observamos, mediante análise de um conjunto de contos de diversos autores africanos pós-coloniais¹ como as identidades culturais africanas são representadas na contemporaneidade. Para tanto, o *corpus* da pesquisa consiste em dezessete dos vinte contos publicados em *The Heinemann book of contemporary African short stories*², escritos originalmente

¹ O termo pós-colonial denota mais do que um tempo posterior à colonização, mas faz referência a um momento em que os problemas ocasionados pelo colonialismo não estão encerrados, no qual: “as relações (desiguais de poder) são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (HALL, 2003b, p. 56). Nesse sentido, compreendemos que o pós-colonial se refere a um tempo em que as relações coloniais não implicam a ocupação territorial efetiva, contudo, não deixam de ocorrer, nem sempre de forma explícita, relações desiguais de poder entre colonizadores e colonizados e dentre os próprios colonizados.

² Os critérios de seleção dos contos se referem a questões linguísticas, metodológicas e teóricas, de modo que “The birds of God” (do moçambicano Mia Couto), “The man” (de E. B. Dongala, do Congo), e “The foreigner, sister of the foreign woman” (da argelina Assia Djebar) foram deixados à parte devido às suas especificidades de ordem linguística e étnico-geográficas – o primeiro foi traduzido do português; os outros dois, do francês. Tal exclusão se deve, em termos metodológicos, ao fato de a proposta deste trabalho ser balizada, sobretudo, por teorias do pós-colonialismo anglófono (ASHCROFT, 1991; HARRIS, 1994; BHABHA, 1998), sendo que as literaturas pós-coloniais em língua inglesa, francesa e portuguesa recebem teorizações específicas que poucas vezes dialogam entre si (Cf. LEITE, 2003). As

em inglês. A publicação, datada de 1992, faz parte de uma série que, dedicada a escritores africanos, constitui, “no sentido mais concreto, o cânone pedagógico da literatura africana anglófona” (APPIAH, 1997, p. 88). Além disso, é editada por um dos mais renomados escritores africanos, Chinua Achebe, e por uma crítica literária e professora de Inglês e Literatura Comparada, a irlandesa C. L. Innes.

No *Sumário* da coletânea, os contos são apresentados como provenientes de onze países distintos, com a referência, ao lado do nome de cada autor, não ao país em que vive, mas à nação africana que “representa”³. Além disso, os organizadores dividem o continente africano em cinco regiões (África do Norte, Sul, Leste, Oeste e Central). Contudo, dos 17 autores, nove viviam fora de África quando da publicação da coletânea. Seus nomes e respectivos títulos dos contos são: Abdulrazak Gurnah (“Cages”), Saida Hagi-Dirie Herzi (“Government by magic spell”), Tololwa Marti Mollel (“A night out”), Kyalo Mativo (“On the market day”), M. G. Vassanji (“Leaving”), Jamal Mahjoub (“Road block”), Ben Okri (“Converging city”), Okey Chigbo (“The housegirl”), Tijan M. Sallah (“Weaverdom”). Já os outros oito autores que viveram ou estudaram em países de outros continentes, mas residiam na África no momento da publicação dos contos são: Njabulo S. Ndebele (“The prophetess”), Nadine Gordimer (“Amnesty”), Lindiwe Mabuza (“Wake ...”), Daniel Mandishona (“A wasted land”), Steve Chimombo (“The rubbish dump”), Adewale Maja-Pearce (“The hotel”), Ba'Bila Mutia (“The miracle”), Kojo Laing (“Vacancy for the post of Jesus Christ”).

Sabe-se que o conto africano inclui uma variedade de gêneros, que vão desde o discurso político, o fantástico, a poesia e o drama, até os gêneros orais menores (INNES, 1992). Tais elementos são encontrados na escrita de autores consagrados como Amos Tutuola, Ama Ata Aidoo, Dumbredza Marachera, Chinua Achebe e Ngugi wa Thiongo. Em geral, a literatura produzida por esses

diferentes teorizações, frequentemente, são consideradas como derivadas dos modos distintos como os países que foram colonizados por Inglaterra, França e Portugal vivenciaram seus processos de colonização e descolonização.

³ O termo “representa” aqui é utilizado tanto na acepção de que constitui uma obra simbólica que se refere (representa) a acontecimentos que se passam em países africanos quanto na acepção de que, mesmo aqueles que não nasceram em África, como Jamal Mahjoub e Adewale Maja-Pearce, são considerados como autores africanos.

escritores é revestida de forte realismo e traz consigo mensagens políticas implícitas, pelas quais o sistema imperial e, especialmente, a história da colonização são relidos e/ou questionados. Nela, as experiências fantásticas, quando ocorrem, sempre se dão em segunda mão: relatos de terceiros que podem ou não convencer o leitor, os quais consistem basicamente de sonhos, delírios de bêbados ou superstições. Entre suas características mais marcantes, encontra-se um diálogo binário com o poder colonial, pelo qual se tenta resgatar e reforçar a idéia de uma cultura nacional não-européia.

Considerando a complexidade desse tipo de produção, a multiplicidade de culturas que compõem a identidade cultural africana e de influências que convergem sobre a linguagem e a consciência de mundo desses povos, analisamos alguns efeitos da globalização e da modernidade tardia, tais como os movimentos migratórios e o questionamento das identidades, antes consideradas como fixas e estáveis. Essa abordagem encontra justificativa na necessidade, apontada por Stuart Hall, de se problematizar a “notável” ausência de uma crítica teórica acerca do “relacionamento do pós-colonialismo com o capitalismo global” (2003b, p. 124).

A África possui uma história de pelo menos quarenta séculos em que civilizações variadas floresceram e entraram em decadência. O continente tem sido marcado por migrações internas e por intensos contatos entre povos de diversas etnias, línguas e culturas. De meados do século XIX até pouco depois da metade século XX, os países africanos foram colonizados por potências européias, o que levou à sua redivisão e reorganização territorial, muitas vezes utilizando-se critérios centrados no interesse europeu em detrimento da lógica cultural até então prevalente em África (SIVANANDAN, 2004). Ademais, impuseram-se instituições educacionais, religiosas e linguísticas nos moldes europeus, o que provocou rupturas nas tradições culturais autóctones. O fim do sistema colonial nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial foi apenas uma etapa no processo da descolonização (REIS, 1999). Essa etapa foi marcada pela resistência cultural e luta armada ao “homem branco”, propalada por grupos nacionalistas que passavam a divulgar e defender identidades nacionais politicamente fortes, cujo objetivo era a auto-determinação e a

independência (SAID, 2005). À descolonização política seguiu-se a busca de independência cultural (HARRIS, 1994), de “descolonização da mente e do conhecimento” (PRATT, 1999, p. 15).

Uma vez que a emancipação político-administrativa da maioria dos países africanos ocorreu durante as décadas de 1950 e 1960 – período em que houve, nas literaturas pós-coloniais, uma valorização das culturas tradicionais que levou, entre outros aspectos, ao resgate de tradições culturais pré-coloniais (LOOMBA, 2005b) e ao estabelecimento de papéis de gênero assimétricos, nos quais a mulher era representada como metáfora da nação e o homem como metonímia (McCLINTOCK, 1997) –, poderíamos postular que as questões prementes da independência política e da “descolonização da mente” (THIONG’O, 1994) estariam já, em parte, superadas nos anos 1980 e 1990. Enquanto o nativismo e o anti-imperialismo seriam aspectos associados às produções literárias das décadas de 1950 e 1960, a valorização dos processos de hibridação⁴ e tradução cultural seria elemento característico da literatura pós-colonial dos anos 1980 e 1990 (INNES, 2007).

Entretanto, com o término do colonialismo europeu e a ausência dos quadros de referência cultural que este impôs às sociedades africanas, torna-se ainda pertinente questionar como, no contexto da globalização, principalmente do aumento dos fluxos econômicos e culturais globais, as identidades culturais têm sido estabelecidas.

Na contemporaneidade, Hall (2003a) sugere a ocorrência de uma crise da identidade cultural, discutindo em que consistiria tal crise e qual seria a direção da mesma em um momento de capitalismo tardio. O autor analisa o processo de fragmentação do indivíduo moderno, enfatizando o surgimento de novas identidades, agora sujeitas aos planos da história, da política, da representação e da diferença. Hall discorre, ainda, sobre como se haveria

⁴ Utilizamos a concepção de Hibridação no sentido atribuído por Stuart Hall: “Hibridação não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradução*. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial” (HALL, 2003b, p. 74; cf. também BHABHA, 1990, p. 211).

alterado a percepção da constituição da identidade cultural na contemporaneidade.

Numa concepção tradicional, o sujeito era concebido como um “eu substancial, de essência inata e idêntica a si mesma” (KELLNER, 2001, p. 296), ou seja, possuiria uma identidade estável e imutável ao longo de sua existência. Mesmo uma experiência de deslocamento espaço-cultural, como a diáspora, não provocaria alterações definitivas, pois a essência se manteria, principalmente por se entender tal deslocamento como algo temporário, já que a diáspora “carrega consigo a promessa do retorno redentor (HALL, 2003b, p. 28).

A essa identidade cultural concebida em termos essenciais – com laços indivisíveis em relação a um local de origem –, contrapõe-se uma concepção contemporânea de identidade historicizada, transcultural, dialógica⁵ e híbrida. Um sujeito portador de uma identidade cultural em movimento – assim como em movimento estão os grupos humanos –, em que a diferença não é concebida de forma binária, isto é, um “nós” e seus outros claramente definidos, mas transitando por fronteiras. Nessa concepção, os significados “são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (op. cit., p. 33) e o sujeito pode ser concebido como um eu existencial “sempre frágil e (que) precisa de compromisso, resolução e ação para se manter, o que torna a criação da identidade um projeto existencial de cada indivíduo” (KELLNER, op. cit., 296). Em suma, o sujeito cartesiano tradicionalmente concebido como centrado, passa, na contemporaneidade, a ser percebido como fragmentado, construído em um longo e contínuo processo.

Tal percepção seria produto de um contexto contemporâneo de deslocamento das estruturas tradicionais de referência que conectam o indivíduo ao mundo social e cultural (HALL, 2003a). Mudanças que teriam sido ocasionadas, na contemporaneidade, principalmente, pelos últimos avanços

⁵ “Dialógico não no sentido do diálogo entre dois sujeitos já constituídos, mas no sentido de sua relação com outro ser fundamentalmente constitutivo do sujeito, que pode se posicionar como uma “identidade” somente em relação com aquilo que a ele falta – seu outro, seu “exterior constitutivo”” (HALL, 2003b, p. 80).

capitalistas e pelo processo de globalização. Compreende-se, nesse contexto, que a globalização altera noções de tempo-espço e desaloja as estruturas e os sistemas sociais antes considerados como fixos. Desse modo, possibilita o surgimento de uma pluralização dos centros de exercício do poder. Ao analisar as diferenças entre os “processos translocais” do passado em relação à época atual, Appadurai (2005) destaca como o comércio, as conquistas territoriais e a migração, acelerados pelas inovações e transferências tecnológicas nos séculos XVIII e XIX, envolveriam interações de larga escala em uma nova ordem e intensidade no mundo moderno. Tal processo de globalização tem afetado as economias e atuado sobre as culturas de todo o planeta (Cf. HALL, 2003a; APPADURAI, op. cit.).

Para discutir a representação das identidades culturais africanas contemporâneas, realizamos o levantamento de temas e questões recorrentes nos contos que constituem nosso *corpus*, definindo, a partir disso, três eixos constituidores da identidade cultural que são abordados em capítulos distintos. No primeiro capítulo, analisamos como a crise do estado nacional e a migração têm repercutido sobre a constituição das identidades nacionais; no segundo, interpretamos as representação das tradições religiosas africanas, considerando a valoração da tradição, o sincretismo e, sobretudo, a ausência da religião como elemento significativo das identidades culturais em grande parte dos contos; finalmente, no terceiro capítulo, investigamos como são representados os papéis de gênero, buscando compreender possíveis alterações na contemporaneidade ou repercussões da lógica capitalista global na manutenção ou ruptura desses papéis.

Em *Nação e Consciência Nacional*, Benedict Anderson define nação a partir de uma série de fatores que a constituiriam como uma “comunidade imaginada: uma comunidade política, limitada e soberana” (1989)⁶. Paradoxalmente, a comunidade imaginada seria aquela voltada para interesses

⁶ De acordo com Anderson, a nação é imaginada porque seus membros têm entre si um senso de comunhão, embora não conheçam todos os seus compatriotas; ela é limitada já que possui fronteiras territoriais definidas; é imaginada como soberana em relação a outras instituições, pois no surgimento das nações modernas a influência das instituições religiosas declina, vindo a nação a se tornar seu sucedâneo secular; porém, o fator que mais interessa a este trabalho é que, de acordo com Anderson, a nação é imaginada como uma comunidade e um dos principais articuladores dessa comunidade é o homem letrado.

comuns, ainda que a desigualdade e a exploração possam prevalecer entre seus membros, mediante a “hegemonia” classista ou étnica do bloco que detém o poder. Ao considerar o modelo de nação proposto por Ernest Renan para o século XIX, Hugo Achugar (2003) afirma que este implicaria uma idéia de “consenso” em torno de uma comunidade. Na constituição desse consenso, efetivado através de um “plebiscito diário” (RENAN, 1990), haveria um silenciamento da pluralidade, com a valorização de “interesses comuns”. O “consenso nacional” ocorreria, tradicionalmente, em momentos históricos em que houvesse necessidade política de silenciar/ocultar/apagar (ACHUGAR, op. cit.) a diversidade cultural para constituir uma “narrativa da nação” (BHABHA, 1998). Essa narrativa possibilitaria a formação de uma identidade nacional coesa e homogênea⁷. Tal identidade nacional “sobredeterminaria” (HALL, 2003b) outras categorias identitárias e ocultaria/silenciaria a pluralidade e a “diversidade cultural” (GEERTZ, 2001).

No processo de descolonização da mente e do conhecimento, a ênfase na compreensão da religião como algo disseminado por todas as instâncias da vida cotidiana de África tornou-se frequente em análises da cultura africana (Cf. OLADIPO, 2004; PARRY, 2007). Para Samul Imbo (2004), durante o processo de afirmação da identidade africana, as tradições religiosas foram consideradas como aspecto inerente às experiências cotidianas em África, presentes em todos os espaços sociais e culturais. Nesse sentido, conferiu-se um expressivo destaque às religiões tradicionais africanas como fator significativo de uma herança cultural a ser valorizada em contraposição às representações estereotípicas com que o discurso imperialista caracterizara a África em tempos coloniais (GROMIKO, 1987).

Para Joan Scott: “Gênero é a organização social da diferença sexual” (1994, p. 13). Assim, a partir da análise das relações de gênero, procuramos observar como os papéis atribuídos a homens e mulheres estão sujeitos a injunções culturais e à conjuntura político-econômica. Em narrativas africanas anti-coloniais ou nacionalistas, verificava-se, com frequência, o estreitamento de papéis de gênero e de sexualidade normativos. Nas representações das

⁷ Contudo, para Bhabha, a narrativa da nação moderna não ocorreria sem problemas e sem estranhamentos.

relações de gênero, destacaram-se, com frequência, modelos tradicionais, com uma “(s)harp dichotomy between and aggressive warrior masculinity and a submissive, passive femininity as the norms for male and female behavior” (INNES, 2007, p. 140). Nessa perspectiva, McClintock (1997) destaca que a família ofereceu um tropo “natural” para figurar o tempo nacional. Enquanto os homens desempenham papéis de metonímia da nação, agentes do progresso na nação moderna, em contiguidade com outros e com a nação, as mulheres ocupam papéis de símbolo ou metáfora, ligadas à tradição, à cultura e à natureza, enquanto têm negada qualquer ação política direta na constituição da nação.

Com base nesses referenciais, buscamos prover subsídios para a investigação das representações de identidades culturais africanas contemporâneas, mediante ênfase na intersecção das categorias eleitas para análise: nação, religião e gênero. Em resumo, buscamos descrever e analisar como questões de nação, religião e gênero definem hoje as relações de poder entre os indivíduos representados nos contos e permitem entrever como se constituem as identidades culturais africanas contemporâneas. Procuramos, ainda, interpretar a relação de tais identidades culturais com seu passado histórico (colonial) e suas tradições (orais, religiosas e culturais) e verificar se as visões de nação que emergem nos contos expressam os efeitos da fluidez e da fragmentação do contexto globalizado.

Assim, com a compreensão de que a construção da identidade se daria de forma “nunca completa, sempre em processo e sempre constituída dentro, não fora, da representação” (HALL, 1996, p. 402), nos colocamos como problema a discussão acerca das representações das identidades culturais africanas, em um contexto contemporâneo de globalização.

1 – As Nações africanas pós-coloniais e seus deslocados

1.1 – Império, contestadores e cooptados

O conto intitulado "Weaverdom", de Tijan M. Sallah⁸, consiste em uma crítica contundente ao imperialismo e à imposição de instituições políticas, religiosas e educacionais coloniais que desarticulam as sociedades (neo)colonizadas:

Os tecelões têm um sotaque inglês, pontuado com notas nasais que chamam a atenção de todo mundo. Eles têm o hábito de bagunçar as coisas em nome da glória da rainha Vitória, dos sucessores de Elizabeth, e da nossa comunidade ou nossa tristeza. Seus dejetos, quentes e pútridos, espalham-se pelo pátio, bagunçando a paz da nossa grama de bahamas, violetas, cogumelos em sua selvageria aborígene. (p. 180)^{9 10}

Estruturada como uma alegoria, a narrativa encena as ações colonizadoras que se perpetuam no tempo. A denúncia empreendida em "Weaverdom" não se limita, contudo, ao domínio colonial, mas se dirige aos colonizados que foram cooptados e que exerciam o papel de administradores para os "tecelões", isto é, os ingleses:

Mesmo entre a afro-grama, os tecelões espertamente ordenaram alguns com medalhas e honrarias (...), títulos de cavaleiros que os tornavam superiores a eles próprios (...) meninos de recado com integridades ofuscadas, catequistas do auto-denegrimento, embebidos em seus próprios suicídios culturais. (p. 184)¹¹

⁸ Sallah nasceu em Gâmbia, mas mudou-se para os Estados Unidos, onde graduou-se em Economia. Obteve Ph.D. pela Virginia Tech e foi professor em diversas universidades nos Estados Unidos, especializando-se em desenvolvimento rural. Poeta, contista e economista, trabalhava para o Banco Mundial quando da publicação do conto.

⁹ The weavers have an English accent, punctuated nasal notes that grip everyone's attention. They have a habit of messing up everything in the name of Queen Victoria's glory, the Elizabethan successions, and the CommonWe or CommonWoe. Their droppings, hot and putrid, scatter on the yard, messing up the peace of the bahama grass, violets, mushrooms in their aboriginal wildness.

¹⁰ As referências aos contos da coletânea de *The Heinemann Book of contemporary African Short Stories* (1992) são doravante feitas através da página de onde se extrairam as citações.

¹¹ Even among the Afro-grass, the weavers cunningly ordained some with medals and honours (...), titles which knighted them above themselves (...) errand boys with obfuscated integrities, catechists of self-denigration, imbibers of their own cultural suicide.

O colonialismo é aqui concebido não apenas como imposição externa, mas como elemento gerador de conflitos internos, sendo responsável pelo estabelecimento de grupos dominantes que, identificados com a ideologia e com a administração imperiais, passam a competir entre si pela perpetuação do poder colonial e contensão das dissensões internas. Tal cooptação possibilitava a membros das elites usufruir de benefícios decorrentes do sistema colonial.

Percebe-se, assim, que em "Weaverdom" o narrador apresenta uma versão da história do domínio inglês sobre a África e outros continentes, aludindo à imposição cultural, linguística e religiosa que ainda se faz presente em tempos pós-coloniais. Nesse sentido, o conto representa o antigo imperialismo e suas re-configurações, sob a forma de um neocolonialismo, e os efeitos da globalização enquanto elementos constitutivos das sociedades pós-coloniais contemporâneas.

Algumas dessas questões estão presentes, também, em "The rubbish dump", de Steve Chimombo¹². No conto, narra-se o estreitamento dos laços de amizade entre o jovem Joey e o faxineiro Mazambize. A crítica maior do conto se dirige à contínua submissão do africano ao colonizador, relação expressa na forma como o pai de Joey percebe a atuação do homem branco como benéfica:

O homem branco era um cara legal, ele proclamava, porque – esta era sua questão favorita – onde estaria o homem negro sem ele? Quando estava naquele estado de espírito, ele se tornava um chato. Ficava enumerando as coisas boas que o homem branco havia trazido para o país: empregos, carros, aviões, para não mencionar a bebida. Joey caía no sono enquanto continuava o zumbido vazio sobre os africanos, que deveriam ser eternamente gratos, agora vivendo em casas decentes, vestindo roupas decentes e levando vidas decentes (...). (p. 77-78)¹³

¹² Chimombo, nascido em 1945 no Malawi, onde residia e trabalhava como professor universitário de Inglês, pós-graduou-se pelas universidades de Wales e Columbia.

¹³ The white man was a nice man, he proclaimed, for – it was his favourite question – where would the black man be without him? When he was in that mood, he could be tedious. He would go on enumerating the good things the white man had brought to the country: jobs, cars, aeroplanes, not to mention booze. Joey fell asleep as the void droned on about Africans, who should be eternally grateful, now living in decent houses, wearing decent clothes, and leading decent lives (...).

A passagem ilustra a perpetuação daquilo que Ngugi Wa Thiong'o diagnosticou como "colonização da mente" (1994).

1.2- Capitalismo global e corrupção local

A relação de amizade do jovem Joey com Mazambize, em "The rubbish dump", é marcada inicialmente pelo asco, medo e nojo. Como faxineiro do aeroporto, Mazambize era responsável por transportar para o lixão ("The rubbish dump"), próximo à casa de Joey, restos retirados dos aviões que operavam em rotas internacionais. Contudo, essa aversão se reduz gradativamente ao longo da narrativa, na medida em que ambos partilham uma sina comum: escarafunchar em refugos e restolhos, embora Joey e Mazambize o façam com aspirações distintas. Enquanto o primeiro sonha em viajar nos aviões que partem para locais desconhecidos (sonhos construídos a partir da leitura de guias turísticos e da coleção de brinquedos quebrados, moedas estrangeiras, caixas vazias de cigarro, e toda a sorte de quinquilharias que vai encontrando no lixão), o segundo procura por algo mais prático: restos de comida deixados pelos viajantes internacionais que fazem escala no aeroporto.

Mazambize nos apresenta um mundo interconectado, no qual os viajantes não têm uma história (origem) definida ou destino certo aos olhos daqueles que os observam a partir das margens de um mundo globalizado:

"De onde você pensa que estas latas vieram?"

"Londres?"

"Não."

"Paris?"

"Não. Isto foi feito em Hong Kong," ele anunciou triunfalmente. "Eu sento aqui todo dia e olho dentro do buraco. Pego pedaços de papel ou latas de cerveja, olho para elas e imagino de onde vêm. Japão? Rússia? Inglaterra? América? África do Sul? Enquanto eu sento aqui, mastigando pedacinhos de queijo, um mundo inteiro se abre pra mim. Quantos milhares de milhas esta lata de peixe viajou? Que lugares este pacote de biscoitos visitou? Quem vomitou nesta sacola? Qual língua ele fala? Que esperanças e sonhos ele tem? Eu não preciso viajar em seus aviões. Enquanto estou sentado aqui, a Rússia, a América, Hong

Kong, a Inglaterra estão todos ao meu alcance. Todas encontram seu caminho para dentro deste lixão. (p. 79)”¹⁴

Em condição periférica, por habitar um país africano e, principalmente, por sua pertença a uma classe inferior, o faxineiro vislumbra um “mundo sem fronteiras” em meio aos restos deixados por viajantes. Um mundo alcançável apenas pelo viés da imaginação, que possibilita interações entre culturas e trocas de mercadorias. Embora o conto não trate diretamente de trocas culturais ou econômicas, este é o tema central que organiza ironicamente a trama narrativa, sugerindo a impossibilidade dessas trocas se materializarem, na medida em que não há igualdade de condições e só por intermédio do “lixo” pode haver algum contato entre a África e o ocidente de progresso e bem-estar. Assim, o conto evidencia as profundas cisões ou fronteiras, que se impõem entre os países em meio à lógica globalizante, capazes de criar um abismo entre aqueles que podem e os que não podem ter acesso aos benefícios do capitalismo global. Para os africanos só restam os dejetos, o lixo.

Mazambize é um sujeito acomodado a sua condição, precisamente porque inserido em uma alienante conjuntura de paralisia social. Assim, a narrativa constrói uma face não muito edificante das consequências da globalização e do fluxo internacional de pessoas e mercadorias. Esse lado obscuro e perverso da globalização emerge no conto por meio de imagens trágicas da miséria humana em tempos de economia transnacional, em que vários países estão nas margens do sistema capitalista. Dessa forma, o conto opera como evidência do acesso marginal aos bens globais por aqueles que ocupam posição periférica no sistema capitalista.

O autor trata com ironia a superioridade técnica da civilização ocidental. Quando Joey ouve os aviões decolarem, os barulhos e tremores “preenchi-
no com um terror quase supersticioso e uma reverência à inteligência que fazia

¹⁴“ Where do you think this can come from?/’London?’/’No.’/’Paris?’/ “No. It was made in Hong Kong,” he announced triumphantly. ‘I sit here every day and look into the pit. I pick up bits of paper or beer can and look at them and imagine where they came from. Japan? Russia? England? America? South Africa? As I sit here munching bits of cheese, a whole world is opened up to me. How many thousands of miles has this can of fish traveled? What person vomited in this bag? What language does he speak? What hopes and dreams does he have? I don’t need to ride in their planes. As I sit here, Russia, America, Hong Kong, England are all in my grasp. They all find their way into this rubbish dump.’

aquelas coisas enormes voarem daquele jeito no céu” (p. 73)¹⁵ ou quando o garoto entoava, repetidamente, um canto de louvor à sabedoria do europeu: “Azungu nzeru/ Kupanga ndege/ Si kanthu kena/ Koma ndi khama” (p. 73)¹⁶ ¹⁷. Há um contraste irônico entre o avanço tecnológico da Europa e a miséria humana na África, uma crítica implícita ao “progresso” e à modernidade, às exclusões da globalização, ou, ainda, uma denúncia de como se constitui um imaginário subalterno nas margens do capitalismo global. O conto representa uma África contemporânea sem acesso aos bens de consumo do ocidente. “Rubbish Dump” se articula sobre um cenário de fragmentação, em cujo viés vislumbra-se um mundo arruinado. Em uma situação em que a desigualdade social é extrema, enfatiza-se a questão da pobreza e da má distribuição de renda. Daí o texto opera a crítica da civilização e das exclusões que se tem promovido em nome do progresso.

Se em “The rubbish dump” o acesso às mercadorias e bens de consumo do mundo industrializado se dá de forma ignóbil em meio aos refugos deixados por aqueles que realizam viagens internacionais, em outros contos, como “Converging City” e “Road block”, o acesso aos produtos globalizados só ocorre mediante negociações ilícitas e contrabando ou pela corrupção de instituições públicas, dessa forma revelando outra faceta “desorganizadora” da ordem global.

“Converging City”, de Ben Okri¹⁸, focaliza as peripécias do comerciante Agodi e as dificuldades que este enfrenta para manter sua venda de mercadorias contrabandeadas, as quais são retidas por autoridades públicas corruptas:

¹⁵ The noise filled him with an almost superstitious awe and reverence at the intelligence that could make those big things fly like that in the sky.

¹⁶ Uma tradução para o inglês encontrada em <http://www.greatnorthroad.org/bboard/message.php?id=5854> para a música é: White men are intelligent/ They build aeroplanes/ it's Nothing more/ But sheer determination. Em uma tradução livre: Os homens brancos são inteligentes/ Eles constroem aeroplanos/ Não é nada mais/ do que completa determinação.

¹⁷ No site <http://www.memoriesofrhodesia.com/pages/audio/troopingcolour.html> encontramos referência a tal música como fazendo parte de um disco de marchas militares do regimento militar “The King African Rifles”. Esse regimento lutou na segunda guerra mundial ao lado dos aliados, já na década de 1960 tornou-se “The Malawi African Rifles”. Uma das três composições que compõem a marcha militar, o primeiro verso é traduzido então como “Os Europeus são sábios”.

¹⁸ Ben Okri nasceu na Nigéria e residia em Londres quando da publicação do conto.

O contato disse a Agodi de forma direta que suas mercadorias contrabandeadas tinham sido apreendidas. Ele disse: “Meu amigo, o Inspetor está muito zangado com o que você ofereceu. Ele diz que é uma ninharia. Merda de passarinho.” (...) “Dinheiro na mão, muamba no chão”. (p. 142)¹⁹

No afã de solucionar o impasse de seu comércio, cuja falência parece iminente, Agodi recorre ao apoio financeiro de sua esposa, que trabalha no mercado local, bem como ao de seus amigos, parentes e mesmo de sua comunidade religiosa. No entanto, todas as tentativas são frustradas e o “golpe de misericórdia” ocorre quando o comerciante, ao retornar ao seu armazém, não o encontra, pois este fora alçado às alturas por uma mão invisível, “uma mão poderosa e errática” (p. 143)²⁰, na perspectiva de um andarilho. No local, o desesperado Agodi encontra apenas a carcaça de um lagarto²¹. A morte do lagarto, que tradicionalmente simbolizaria a luta pela sobrevivência em ambientes inóspitos, é simultânea à falência financeira de Agodi. O comerciante, a partir de então, buscará na religião messiânica a solução para as agruras cotidianas.

O contrabando de mercadorias é um dos temas presentes também em “Road block”, de Jamal Mahjoub²². Sua narrativa focaliza o contrabando de uísque ou, segundo o narrador, “qualquer outra coisa que você quisesse comprar” (p. 129)²³. Outro aspecto marcante no conto, associado ao contrabando, é a corrupção. Barrado em um bloqueio militar, sob a mira de uma arma, o protagonista, nomeado apenas como “Contador de histórias”, recebe ordem de um dos soldados para deixar uma parte de seu contrabando para transpor o bloqueio: “Aquele caixa ali, eu quero aquela (...). Tire ela e deixe lá, no chão” (p. 133).²⁴

¹⁹ The contact man told Agodi straightaway that his smuggled goods had been seized. He said: ‘My friend, the Inspector is very angry with what you offered. He says it’s a mere pittance. Birdshit.’ (...)

‘Money na hand, back na ground’.

²⁰ A mighty and erratic hand.

²¹ Uma das principais características da produção de Ben Okri, presente em “Converging City”, e que não discutiremos neste trabalho, diz respeito ao realismo mágico, uma forma de representação que transcende aquela do realismo ou do romantismo, a exemplo de autores como Salman Rushdie, Kobo Leibu, Gabriel Garcia Marques, etc (Cf. INNES, 2007).

²² Mahjoub, nascido na Inglaterra em 1960, morou no Sudão e residia na Dinamarca quando da publicação de seu conto.

²³ Anything else that you were willing to pay for.

²⁴ That box there, I’ll take that one (...). Just lift it over the side and leave it in the dust.

O conto oferece um vislumbre da violência que segue uma história de desestabilização política. O Sudão, desde sua independência em 1956, foi marcado por movimentos separatistas e regimes autoritários, assolado por conflitos políticos e religiosos que atravessaram décadas e cuja instabilidade ainda perdurava nos anos 1980 e início da década seguinte. Em meio a esse contexto, “Road block” opera uma crítica à fragmentação das relações sociais e culturais. Isso é exemplificado na mudança do papel social da figura do contador de histórias, pois, enquanto seu pai exercia a função de integração social e manutenção da memória cultural da comunidade de origem, o filho, um novo tipo de “contador de histórias” – em uma palavra, um mentiroso –, tornava-se um contraventor que viveria de produtos contrabandeados do Primeiro-Mundo. Desse modo, a nomeação do personagem principal de “Road block” como “Contador de Histórias” é bastante irônica, uma vez que este não demonstra, durante a narrativa, a habilidade de seu pai, um tradicional contador de histórias que prezava a tradição.

Seu pai naturalmente era o Contador de Histórias original. Eles ainda se lembravam dele nos vilarejos à beira das Montanhas do Mar Vermelho, descendo até o Deserto Núbio. (...) Seu filho era um homem que vivia de sua inteligência, um contrabandista. Ele sabia muito bem importar uísque ou quase qualquer coisa que se quisesse comprar. Eles operavam no velho porto de Suakin, uma cidade fantasma. (p. 129)²⁵

Desse modo, têm-se aqui uma outra versão da presença marginal no fluxo global de distribuição de bens e mercadorias: aquela do excluído que é, também, um delinquente. O próprio carro do contrabandista sinaliza o fluxo de mercadorias produzidas pelas grandes potências econômicas: uma Toyota Hylux importada do Japão. Além disso, na lateral do automóvel estão as marcas de uma cultura fragmentada: “A carroceria estava coberta de poemas rabiscados em árabe; passagens do Alcorão onde a palavra Alá aparecia frequentemente” (p. 129)²⁶. Ironicamente, os poemas consistiam de versos do Alcorão, livro sagrado do Islamismo – religião que proíbe o consumo de

²⁵ His father of course was the original Storyteller. They still remember him in the small innumerable villages that cling to the sides of the Red Sea Hills and drop away into the Nubian Desert. (...) His son was a man who lived by his wits, a smuggler. He ran a ring of sizeable proportion importing whisky and almost anything else that you were willing to pay for. They operated out of the old port at Suakin, a ghost town.

²⁶ The tailboards were covered in scrawled poems in Arabic lines; passages from the Koran where the word Allah appeared frequently.

bebidas alcoólicas – na carroceria de um carro importado que transporta uísque contrabandeado.

Em suma, em “Converging City” e “Road block”, os comerciantes locais, excluídos do fluxo legal de distribuição de bens, recorrem à contravenção como forma de acesso aos produtos estrangeiros, não disponíveis no mercado nacional e local. Isso nos remete à acepção do termo marginal que destacamos acima: delinquente. A esse respeito, Michel Foucault faz o seguinte comentário:

a existência de uma proibição legal cria em torno dela um campo de práticas ilegais, sobre o qual se chega a exercer controle e a tirar um lucro ilícito por meio de elementos ilegais, mas tornados manejáveis por sua organização em delinquência. Este é um instrumento para gerir e explorar as ilegalidades. (FOUCAULT, 1993, p. 232)

Para o pensador francês, seria produzida e organizada uma delinquência utilizável por membros de classes dominantes, ou por agentes do Estado, como estratégia para manutenção do controle social. Ou, como nos casos aqui analisados, para auferir lucros ilegais por meio de extorsão, a partir do contrabando de bens de consumo, como as bebidas. A criminalização do comércio possibilita a funcionários do Estado conquistar dividendos por meio de propinas e extorsões, para que as mercadorias ilegais possam transpor limites e fronteiras: membros da aduana, no primeiro conto, e militares em postos de segurança, no segundo.

Contudo, nesse caso, a delinquência não é apenas consequência de uma “proibição legal”, mas das distorções do próprio sistema. A oferta escassa restringe o acesso aos produtos e gera iniciativas “ilegais” de tornar os produtos acessíveis. É a lógica capitalista do consumo que fomenta uma dinâmica da ilegalidade, que vai contar com a participação de civis e militares.

“Converging City” e “Road Block” apresentam uma faceta inquietante da desestruturação de Estados africanos contemporâneos, marcados pela corrupção e pela contravenção. “A wasted land”, de Daniel Mandishona²⁷, por sua vez, aponta os efeitos desestabilizadores de conflitos militares em decorrência da independência do Zimbábue, antiga Rhodesia.

²⁷ Mandishona, o autor do conto, é natural do Zimbábue, onde voltou a residir após completar duas graduações pela University College of London.

Em “A wasted land”, conto narrado em primeira pessoa, o personagem rememora os efeitos da guerra no que dizia respeito ao deslocamento interno dos refugiados e à desorganização das redes de distribuição de alimentos e produtos de primeira necessidade. No caos das relações sociais, culturais e comerciais locais podemos perceber os efeitos da globalização na presença de armamentos e tecnologia ocidental:

(n)ós celebramos a véspera do Ano Novo desejando saber quantos de nós iriam atravessar os horrores dos próximos doze meses. Assistíamos aos helicópteros do exército planando como libélulas sinistras em suas manobras diárias para varrer o inimigo não-visto, os rotores girando na neblina, achatando a grama. (p. 62)²⁸

As palavras do narrador Bernard sugerem a atmosfera desoladora de uma “terra desperdiçada” (*wasted land*), à mercê da própria sorte em meio ao caos suscitado pela guerra intestina.

Nesse conto, além de os equipamentos militares, como os helicópteros, indicarem a inserção daquele país no mercado global, há também a corrupção, aspecto recorrente nos textos até aqui analisados: “Os poucos motoristas que ousavam atravessar as áreas de operação durante a noite pediam pagamentos exorbitantes” (p. 62)²⁹. Embora não esteja relacionada com o contrabando, a corrupção, nesse caso, diz respeito ao impedimento das trocas comerciais, devido ao caos crônico e ao Estado inoperante, ou seja, uma situação de anomia social.

Enquanto em “Converging City” e “Road block” a ação do Estado e dos governantes no fechamento das fronteiras poderia ser inferida, aqui ela é explicitada.

Nossos senhores, com sua fixação na raça (...) tinham-nos presos pelo pescoço e não nos soltavam. Tendo bloqueado o mundo externo – e conosco lá dentro – eles eram, como animais enjaulados num

²⁸ We celebrated New Year's Eve wondering how many of us would make it through the horrors of the next twelve months. We watched army helicopters gliding like sinister dragonflies on daily manoeuvres to flush out the unseen enemy, rotors swirling in the haze, flattening the grass.

²⁹ The few drivers who dared drive through the operational areas at night demanded exorbitant payments.

zoológico, os donos inquestionáveis de seu próprio reino insular. (p. 62)³⁰

A atuação, em “A wasted land”, do Estado Nacional no controle e confinamento da população nas fronteiras nacionais oferece um vislumbre dos motivos que, paradoxalmente, provocam a delinquência, a criminalidade e a contravenção em uma terra na qual Estado e governantes corruptos controlam e limitam o fluxo de mercadorias e de pessoas.

1.3 - O Sonho da Migração

Ao considerar o fluxo de pessoas nas novas condições do capitalismo global, Arjun Appadurai faz a seguinte ponderação:

Work, both of the most sophisticated intellectual sort and of the most humble proletarian sort, drives people to migrate, often more than once in their lifetimes. (APPADURAI, 2005, p. 191)

Sob uma perspectiva sociológica, Appadurai aponta a busca de trabalho e de melhores condições de vida como um dos principais motivadores da migração transcontinental. Já Stuart Hall (2003a) enfatiza os aspectos culturais da migração contemporânea como um fenômeno que tem desorganizado a percepção dos mapas nacionais e das identidades culturais tradicionais. Ao articular as duas perspectivas – a social e a cultural –, observaremos como as questões culturais permeiam a representação da migração nos contos.

Único conto da coletânea em que a migração constitui-se como tema principal, “Leaving”, de M. G. Vassanji³¹, narra as angústias e dificuldades do jovem estudante Aloo que – incentivado pela visita a sua escola de um ex-professor que emigrara para os Estados Unidos – visa a alcançar, mediante o

³⁰ Our race-fixated masters had us by the scruff of the neck and they would not let go. Having shut the outside world out – and us in – they were, like caged animals in a zoo, the undisputed masters of their own insular kingdom.

³¹ Moyez G. Vassanji nasceu na Tanzânia em 1950, graduou-se nos Estados Unidos, no Massachusetts Institute of Technology (MIT), e vivia em Toronto, no Canadá, quando da publicação do conto.

estudo em uma universidade estadunidense, o desenvolvimento pessoal e intelectual aos quais não teria acesso se fincasse raízes no interior africano. Ao escolher qual universidade cursar, Aloo tem a chance de ir para o interior de seu país, o que poderia representar um regresso simbólico às raízes nacionais, bem como atenção a questões mais diretamente relacionadas ao cotidiano de seu país. Contudo, o jovem afirma categoricamente: “Não vou fazer agricultura de jeito nenhum” (p.116)³², ao confrontar a possibilidade de estudar agricultura em seu país ou rumar para o California Institute of Technology, nos EUA. Mais forte e gratificante é o desejo de adentrar um universo pleno de conhecimentos aos quais não teria acesso em seu país natal:

Mesmo os lugares famosos não o desencorajaram. Ele soube de disciplinas de que nunca tinha ouvido falar antes: genética, cosmologia, inteligência artificial: todo um universo estava lá, a sua espera, se ele pudesse alcançá-lo. (p. 115)³³

A opção pela tecnologia de ponta em detrimento da agricultura local torna-se ainda mais expressiva na medida em que destoa de um dos principais aspectos enaltecidos em textos literários produzidos no contexto imediato pós-independência: a questão agrária, a ligação com a terra, com a família e com a comunidade (INNES, 2007). Essa diferença fica ainda mais evidente na crítica à postura do rapaz feita pela mãe:

Por que você quer ir embora para tão longe da gente? Foi para isto que eu te criei, para você me deixar e ir para uma terra estrangeira? Não vai sentir saudade de nós, lá onde você quer ir? Nós significamos tão pouco assim para você? (p. 116)³⁴

No entanto, o motivo de Aloo ter poucas chances em seu país – restritas ao estudo de agricultura – é, em última análise, a corrupção e a ineficiência da burocracia estatal:

Allo conseguiu um lugar na universidade local. Ao final do ano, quando as seleções foram anunciadas nos jornais, seu nome estava na lista. Contudo, alguma mão burocrática, provavelmente também corrupta, forneceu uma perspectiva futura para ele que chegou como um

³² The hell I'll do agriculture.

³³ Even the famous place did not discourage him. He learnt of subjects he had never heard before: genetics, cosmology, artificial intelligence: a whole universe was out there waiting for him if only he could reach it.

³⁴ Why do you want to go away, so far from us? Is this what I raised you for – so you could leave me to go away to a foreign place? Won't you miss us, where you want to go? Do we mean so little to you?

choque. Ele tinha se inscrito para estudar medicina, foi-lhe dado um lugar em agricultura. Um funcionário agrícola em um distrito rural qualquer não era o que ele queria se tornar, por mais patriótico que se sentisse. (p. 115)³⁵

No último e breve parágrafo do conto, em que o narrador apresenta Aloo como “(u)m pássaro agitando as asas [,] Sr. Velji meneando a cabeça sabiamente em sua cadeira, Mamãe fitando a distância” (Op. cit., p.120)³⁶, as palavras do Sr. Velji – o ex-diretor da escola em que Aloo estudara, dirigidas à mãe do jovem migrante quando esta o procurou para se aconselhar a respeito do filho – mostram-se proféticas:

“Bem”, disse o Sr Velji, “seria bom para educação dele.” Ele ergueu sua mão para limpar a garganta. Então disse, um pouco devagar: “Mas se você enviá-lo, perderá seu filho”. “É um lugar distante, a América”. (p. 118)³⁷

Já em viagem rumo aos EUA, ao passar pela Inglaterra, Aloo envia uma carta ao irmão, na qual expressa seu deslumbramento. Nisso há indícios de que os temores de sua mãe e do Sr. Velji já começavam a se concretizar:

“Como eu posso descrever isto,” ele escreveu, “a vista do avião ... milhas e mais milhas de campos cuidadosamente cultivados, a terra dividida em ordenados quadrados verdes ... até as montanhas eram limpas e civilizadas. Ah Londres ... Ah Londres! Parecia que não terminaria nunca ... quadras e mais quadras de casas, praças, parques, monumentos ... poderia alguma cidade ser maior? Quantas de nossas Dar es Salaams caberiam aqui, nesta cidade deslumbrante...? (p.120)³⁸

Na passagem acima, a escrita, intercalada com reticências, assinala a impossibilidade da descrição, o “Enigma da Chegada”³⁹ a um mundo não

³⁵ Aloo was entitled to a place at the local university. At the end of the year, when the selections were announced in the papers, his name was on the list. But some bureaucratic hand, probably also corrupt, dealt out a future prospect for him that came as a shock. He had applied to study medicine, he was given a place in agriculture. An agricultural officer in a rural district somewhere was not what he wanted to become however patriotic he felt.

³⁶ A bird flapping its wings: Mr Velji nodding wisely in his chair, Mother staring into the distance.

³⁷ ‘Well,’ said Mr Velji, ‘it would be good for his education.’ He raised his hand to clear his throat. Then he said, a little slowly: ‘But if you send him, you will lose your son.’

‘It’s a far place, America’.

³⁸ ‘How can I describe it,’ he wrote, ‘the sight from the plane ... mile upon mile of carefully tilled fields, the earth divided into neat green squares ... even the mountains are clean and civilized. And London... Oh London! It seemed that it would never end ... blocks and blocks of houses, squares, parks, monuments... could any city be larger? How many of our Dar es Salaams would fit here, in this one gorgeous city ...?’

³⁹ Título de autobiografia de V.S. Naipaul, *The Enigma of Arrival* (1988), que narra sua chegada à Inglaterra, uma terra já conhecida por meio de sua educação no Caribe, através de livros e aulas de Língua e Literatura Inglesa, História e Geografia.

observado com os próprios olhos, mas já tão conhecido por meio da literatura, pois, “(e)m casa [Aloo] afundava no sofá lendo um romance por dia” (p. 117)⁴⁰.

Mas o que representa, na contemporaneidade, esta construção dicotômica entre África e Europa, em “Leaving”? A descrição da Inglaterra, de seus campos agrícolas organizados e limpos, e da imensidão de sua capital, contrasta com a imagem fornecida no texto de uma África flagrada em um estado de anomia social, desordem e corrupção. Aloo deixa a África corrupta, burocrática e desorganizada, passa por uma Inglaterra organizada e civilizada e ruma para os Estados Unidos moderno, desenvolvido, a “terra de oportunidades”. Essa descrição expressa o contraste gritante entre o progresso da Europa e dos EUA e a desigualdade e desorganização dos países do Terceiro Mundo.

O sentimento de deslumbramento do penúltimo parágrafo de “Leaving” produz um choque no leitor quando comparado ao traumático parágrafo inicial de “A wasted land”, de Daniel Mandishona. Nesse, o protagonista Bernard narra o retorno de seu tio, depois de 25 anos na Inglaterra, onde fora estudar:

Tio Nicholas voltou da Inglaterra depois da guerra, em janeiro de 1981. Ele passou todas as catorze horas da viagem amarrado em uma camisa de força, entre dois tripulantes fortões. Na chegada ao aeroporto, ele foi recebido por uma escolta policial de quatro carros e levado direto para a unidade psiquiátrica no Harare Hospital. (p. 57)⁴¹

As motivações de Nicholas em buscar educação na Inglaterra não são diferentes daquelas de Aloo: anseio por um desenvolvimento pessoal e intelectual não disponível na África. Contudo, Nicholas partira, incentivado pelo seu irmão, não por sua escolha pessoal, mas por não ter opção em sua terra: “(n)a verdade, não havia nenhum lugar para ele ir depois de ter sido expulso da Universidade da Rodésia por suas atividades políticas” (p.59).⁴² Se considerarmos que durante as décadas de 1960-70 a maioria dos países do continente africano esteve sob a administração de regimes ditatoriais,

⁴⁰ At home he would slump on the sofa putting away a novel a day.

⁴¹ Uncle Nicholas came back from England after the war in January 1981. He spent the entire fourteen hours that the journey lasted trussed up in a straitjacket between two burly cab crew. On arrival at the airport he was met by a four-car police escort and taken straight to the psychiatric unit at Harare Hospital.

⁴² In truth, there had been nowhere for him to go after he had been expelled from the University of Rhodesia for his political activities.

sobretudo militares (MAMA, 2007), compreenderemos que Nicholas, hostil a tal condição política, precisa migrar para a Inglaterra, onde se formaria na Universidade de Londres.

No entanto, sua estada naquele país não se limitaria aos estudos, pois, mesmo já sendo casado na Rodésia e pai de três filhos, o exilado progressivamente perderia contato com sua família e, não retornando para a África, vem a se casar e ter filhos com uma mulher inglesa. Anos depois, ficaria preso durante seis anos por espancar a esposa e maltratar seus filhos ingleses. Ao sair da prisão, se descontrola ainda mais e ameaça matá-la, o que resulta em sua deportação de volta à África.

Para os médicos que o trataram quando de seu retorno,

(n)ão havia nada fisicamente errado com ele. Qualquer coisa que ele tivesse estava na sua cabeça. Era muito jovem quando partira para Londres. Tão jovem e tão inexperiente para encarar a excitante liberdade de seu novo mundo; um mundo que era diferente demais daquele que Nicholas deixara para trás. (p. 60)⁴³

A emigração, o contato com a diferença cultural e o despreparo para lidar com a pluralidade e com a liberdade, aspectos característicos de uma grande metrópole e ausentes em seu país natal, teriam provocado a desestabilização psíquica da personagem. O discurso médico, acima transcrito, traz as marcas dos estigmas sociais em relação aos colonizados, uma vez que reproduz a dicotomia entre as sociedades africanas e européias, ao afirmar que em África não haveria diversidade de culturas e que os indivíduos teriam espaços de atuação restritos; já a Europa constituiria um espaço de diversidade cultural, em que a liberdade individual poderia, sem controle, florescer.

Assim, a partida de Nicholas para estudar na Inglaterra tem consequências que certamente não povoavam os sonhos de Aloo, mas o que a sabedoria do Sr. Velji parece vislumbrar, em “Leaving”, a experiência da emigração de Nicholas ratifica em “A wasted land”: a alienação cultural.

⁴³ (T)here was nothing physically wrong with him. Whatever he had was all in his head. He was much too young when he left for London. Too young and too inexperienced to cope with the exhilarating freedoms of his new world; a world that was so different from the one he had left behind.

Há ainda outros aspectos em comum entre “A wasted land” e “Leaving”: narradores em primeira pessoa; tema da viagem; opressão ou corrupção por instituições de Estados africanos; liberdade associada à Europa ou Estados Unidos enquanto espaços de pluralidade cultural em contraposição à África como local de opressão e silenciamento da diferença; ênfase no individualismo e pragmatismo utilitarista das personagens que não limitam seus sonhos de realização à terra natal e suas comunidades de origem. Quanto a esse último aspecto, a questão motivadora da migração, em ambos os contos, é a falta de oportunidades na África.

Além disso, por se tratarem de experiências de viagem de africanos para estudar na Europa, tais narrativas invertem o percurso colonialista. Nesse sentido, Aloo descreve para seu irmão a viagem como possibilidade de conhecer um lugar civilizado e organizado, enquanto em “A wasted land” Bernard narra a história do tio africano que se perderia em meio à opulência e à liberdade da civilização europeia. Nessa, a experiência do exílio desencadeia uma espiral de violência contra si mesmo, sua mulher e filhos europeus, e mesmo contra aqueles que ficam em África: sua família, seu irmão e seu sobrinho.

O sobrinho, Bernard, sofre um tipo particular de violência, já que busca narrar uma história a partir de fragmentos que não compreende. E, em meio a tal incompreensão, só encontra respostas no seu presente e na violência exercida pelo Estado Nacional que exilara seu tio. Desse modo, o jovem destaca que a loucura de Tio Nicholas seria causada, em última instância, pela violência que assolava seu país, exemplificada no exílio dos dissidentes: “(n)ão me resta dúvida de que o exílio forçado que alienara tio Nicholas teve um papel crucial em sua doença” (p. 59).⁴⁴ Na interpretação de Bernard, o exílio da terra natal – e não as experiências do tio como estrangeiro na Inglaterra, que são desconhecidas do narrador – figura como fator responsável pela loucura de Nicholas. A necessidade do exílio provoca o confronto problemático do homem africano com uma organização social distinta da sua: a reação da mulher europeia que confronta a autoridade e a violência masculina; a ação do Estado

⁴⁴ There is no doubt in my mind that the enforced exile that alienated Uncle Nicholas played a crucial part in his illness.

que pune os abusos e a violência do homem. Em seu exílio, Nicholas sofre o choque diante da diferença cultural.

Já a falência e suicídio do pai do narrador expressam que mesmo o africano que permanece em sua terra não escapa à desestruturação e ao caos social. Espoliado sistematicamente de seus bens, o pai ajuda a todos que dele necessitam – mas o número destes não tem fim. Um ano após a independência, falido e respondendo a inúmeros processos judiciais, ele se suicida. O suicídio é uma solução extrema para vidas que se tornaram inviáveis, num contexto de caos social generalizado. Assim, o tema do exílio está presente de forma contundente no conto, sobretudo na contraposição entre o exílio de quem parte (Tio Nicholas) e o exílio de quem fica (o pai do narrador).

Entretanto, outros contos apresentam encontros culturais menos traumáticos. A exemplo de Aloo, em “Leaving”, o personagem Joey, no já discutido “The rubbish dump”, considera a perspectiva da viagem para outros continentes como uma alternativa à miséria em que vive. O fato de morar ao lado de um aeroporto internacional influencia o imaginário de Joey, imprimindo-lhe, frequentemente, imagens de lugares distantes com os quais sonha.

Essas imagens povoam os sonhos e os desejos desse jovem que brinca sozinho e constrói brinquedos a partir das sucatas de mercadorias deixadas pelo fluxo global:

“Todo dia, quando dirijo meu carro, ou vôo no avião que você me deu, vejo eles tão claramente. Eu bebo Coca-Cola em Nova York, tomo chá em Londres, e vou dar um passeio em Tóquio!” (p. 79)⁴⁵

Um carro construído com talos de cana, lata de cera polidora e uma embalagem de pó para fralda de bebê, improvisada como volante – seria este carro um monumento irônico da hibridação cultural na periferia do capitalismo global? Já o avião, uma miniatura de um “Air Rodhesia” com a cauda quebrada, também converge para essa leitura, uma vez que ali se localiza o leme que direciona o curso.

⁴⁵ ‘Every day, when I drive my car, or fly the plane you gave me, I see them so clearly. I drink Coca Cola in New York, have tea in London, and go for a drive in Tokyo!’

Em conversa com Mazambize, Joey pergunta quem estaria partindo naqueles aviões rumo a outros países:

“Quem será que tá lá dentro?”

“Ah, os de sempre. Brancos ricos e gordos, mulatos e uns poucos negros.”

“Estudantes indo em busca de mais educação.”

“Sim, eu me esqueci desses.” Mazambize levantou-se com um grunhido e limpou as mãos calosas no jaleco. “Eu tenho que ir também”. (p. 80)⁴⁶

Se, para o velho Mazambize, a educação não passa de uma questão sem importância, para Joey constitui um aspecto elementar, que aparece recorrentemente na narrativa, pois configura-se como oportunidade de se viajar para cidades imaginadas e conhecer um mundo observado apenas através de fotos publicadas nos guias de viagem. Um mundo que o personagem vislumbra, principalmente, a partir dos restos que encontra no “lixão”:

“(…) Eu vou para o terraço ver os aviões irem e virem. Todo dia na escola, quando abro os livros, fico pensando se serei educado o bastante para ler mais sobre aqueles lugares. Até mesmo visitá-los. Fico imaginando poder andar nas ruas de Londres, ou Nova Iorque, ou Tóquio!” (p. 79)⁴⁷

Além da vida próxima ao aeroporto e do contato com viajantes, outros fatores fornecem imagens de terras e culturas distantes, de megalópoles globais, cosmopolitas e plurais: o apego do pai por bens de consumo e valores do antigo império; os guias de viagem e bilhetes de passagem aérea; e uma educação a partir de padrões europeus.

O texto aponta, desta forma, o enorme apelo exercido pela Europa e os EUA. São “paraísos” onde o homem africano comum espera realizar suas aspirações, as quais lhe são negadas na própria terra. Esse desejo é também aquele do consumidor das mercadorias contrabandeadas – desejo fomentado pelo capitalismo. O conto, de certa forma, registra essa situação, nomeia seus

⁴⁶ ‘I wonder who’s in it?’

‘Oh, the usual. Rich fat white men, brown men, and a few blacks.’

‘Students going for more education.’

‘Yes, I forgot about those.’ Mazambezi stood up with a grunt, and wiped calloused hands on his overalls. ‘I’ve got to be going too.’

⁴⁷ ‘(…) I go to the balcony to watch the planes come and go. Every day at school, as I open my books, I wonder if I will ever be educated enough to read more about these places. Even visit them. Just imagine being able to walk in the streets of London or New York or Tokyo!’

agentes e expressa um quadro inquietante de um povo “deslocado” na periferia global, esquizofrenicamente vivendo o sonho de um outro mundo.

Já “On the market day”, de Kyalo Mativo ⁴⁸, atém-se não aos sonhos de um mundo distante, mas à dura realidade africana, exemplificada por um episódio da conturbada vida de Kamali Lango, um pequeno agricultor. Enquanto vai a pé para o mercado, ainda nas primeiras horas da manhã, Kamali se reúne a um grupo de trabalhadores rurais guiados em direção a um comício eleitoral, tal como gado. À frente do grupo, um trovador local⁴⁹ liderava o canto em homenagem ao candidato Mbula, um africano repatriado.

A popularidade de Mbula se devia ao fato de ele se comprometer a substituir políticos corruptos e priorizar o desenvolvimento agrário, por meio do controle do sistema hidrográfico e da organização das relações sociais de produção em sua terra natal. Um aspecto marcante na biografia de Mbula é que ele

(c)olecionara todos os tipos de diplomas pelo mundo afora, mas voltara a pé para sua terra natal. A civilização branca havia falhado em anexá-lo. Ele agora voltara para servir o povo em qualquer função para que o designassem. (p. 107)⁵⁰

O paradoxo é expressivo. Enfatiza-se o conhecimento adquirido em estudos e viagens além-mar e, ao mesmo tempo, procura-se dissociar Mbula da civilização ocidental, pois “a civilização branca” relaciona-se à exploração colonial da África.

Kamali se desgarra do grupo após ouvir parte do discurso, pois, para ele:

⁴⁸ O autor do conto, Kyalo Mativo, nasceu no Quênia, filho de trabalhadores rurais. Publicou seus primeiros contos na década de 1960. Quando da publicação do conto, Mativo era escritor *free-lancer* e ator na Califórnia.

⁴⁹ O trovador é denominado a “fly-whisk-wielding-home-made poet” (Poeta local espantador de moscas)

⁵⁰ Had collected all kinds of degrees from all over the world, but who returned to his native home on foot. White civilization had failed to annex him. He had come to serve the people in any capacity they would assign to him.

(e)ra um evento familiar que acontecia de maneira familiar. Ele vira e ouvira tudo isso antes e, como todos os outros, esperara pelas mudanças prometidas, e ainda esperava. Ele deixou a cena da ação política e seguiu viagem. (p. 110)⁵¹

Podemos observar Kamali Lango como metonímia de um grupo social subalterno, que se exclui do processo político eleitoral não por alienação, mas porque a experiência acumulada o leva a desconfiar dos fazedores de promessas, contadores de histórias e pretensos representantes do povo.

O conto sugere que, enquanto Mbula retorna de uma terra distante para sua terra na esperança de mudar as condições locais, Kamali se desloca para a luta cotidiana pela vida. Enquanto isso, o político, revestido de sua educação adquirida no exterior, continua a extasiar com sua retórica populista aqueles que não haviam percebido, diferentemente de Kamali Lango, que acreditar nas promessas de políticos e administradores não seria a melhor alternativa para se solucionar problemas individuais ou comunitários. Ao contrário, apenas ensejaria o surgimento de outros políticos, corruptos e exploradores, competindo para a perpetuação de uma tradição politiqueria, alimentada pela alienação da comunidade local. Nesse sentido, o conto expressa uma perspectiva desiludida quanto a possíveis transformações sociais através da política representativa.

⁵¹ It was a familiar event processed in a familiar manner. He had seen and heard it all before and, like all others, had waited for the promised changes, and was still waiting. He left the scene of political action and continued on his journey.

2. Quando as Tradições Religiosas se Desvanecem no Presente

2.1 – Religião e Sincretismo

O conto “Vacancy for the post of Jesus Christ”⁵², de Kojo Laing⁵³, explora elementos fantásticos ao narrar a chegada a uma vila africana de um veículo dourado, que, vindo do espaço sideral e guiado por um gigante de bronze, traz em suas rodas uma faixa em que se anuncia uma “vaga para o posto de Jesus Cristo”. Com o desejo de encontrar, em solo terrestre, um substituto para Cristo, que fora morto pelo próprio gigante devido a sua “simpatia infinita” (p. 194). O gigante encontra, em sua aterrissagem, um grupo diverso de observadores: cétricos e sábios, ricos e pobres, mulheres e homens, crianças e religiosos de diversos tipos, incluindo-se: herbalistas, curandeiros e padres católicos não-tradicionais.

Religioso *sui generis*, Padre Veá é facilmente derrotado ao enfrentar o gigante com golpes de Karatê Gonja Africano. Mesmo assim, o resoluto padre junta-se a seu líder, Bispo Bawa, com vistas a negociar com o homem de bronze, o qual exige, então, ser levado a três tipos de ambientes distintos, a fim de encontrar um substituto para Cristo: necrotérios, tribunais e salas de governo. Diante de tal exigência, o Bispo faz um “acordo” e acrescenta outros lugares: templos e um recinto que denomina como “espaço histórico”.

Ao final do conto, Padre Veá guia o homem de bronze até o “espaço histórico”, local onde se reuniram vários religiosos. Ali o gigante, que resistira a golpes e tiros, fraqueja diante de um grupo de religiosos sincréticos e tradicionais. Subitamente enfraquecido, aquele que se apresentara como o

⁵² Doravante o conto será referenciado apenas como “Vacancy”.

⁵³ Kojo Laing, natural de Gana, estudou desde os 11 anos na Escócia, onde graduou-se na Universidade de Glasgow, voltando a viver em Gana posteriormente.

assassino de Jesus Cristo,⁵⁴ pergunta pelo último local ao qual deveria ser levado: o espaço histórico. Padre Veá responde: “É um espaço ao ar livre aqui na presença de gerações diferentes diante de você” (p. 196)⁵⁵. Deprendemos dessa passagem que, no conto, a união entre gerações possibilita a associação ecumênica entre várias formas de expressão religiosa e, por conseguinte, a vitória sobre o mal, encarnado no assassino de Jesus Cristo.

“Vacancy” garante, alegoricamente, a vitória do Bem sobre o Mal, por força da união sincrética de credos em princípio incompatíveis entre si e do conagraçamento harmonioso entre gerações, de forma a sugerir a força do sincretismo cultural e religioso na África contemporânea. Contudo, ao mesmo tempo em que a narrativa constrói um sincretismo religioso, isento de conflitos internos, expressa uma perspectiva de oposição à religião cristã tradicional, enquanto perpetuadora da ordem colonizadora. Desse modo, os religiosos católicos que se isolavam em igrejas, na pretensão de um encontro com o mundo espiritual, estavam ausentes no momento triunfal sobre o gigante de bronze, pois ficaram esperando nas igrejas por aquele que buscava o substituto de Cristo, exigindo que “metade da cidade ocupasse as igrejas, pois se aquela era uma presença divina, ela certamente visitaria a igreja primeiro” (p. 187)⁵⁶.

De fato, em contraposição ao espaço fechado da igreja, tanto o templo quanto o “espaço histórico” (p. 196) se localizavam em área aberta, em um vale próximo às florestas e distante das igrejas, dos tribunais e das instâncias administrativas do Estado. Desse modo, evidencia-se o elogio daqueles sujeitos anônimos que habitam as margens da organização social em detrimento das instâncias de poder instituído, responsáveis pela verticalização social e pela desigualdade.

⁵⁴ Antes de declarar que fora o responsável pela morte de Cristo, o gigante era referenciado como “Dark bronze man” (p. 187), mas a alcunha varia ao longo da narrativa: “The bronzeman, the giantman, the first evil galactic African bronzeman” (p. 190).

⁵⁵ ‘It’s and open-air room right here in the presence of the different generations standing before you’

⁵⁶ They had insisted that half the town fill the churches, since if this was a divine presence, it would certainly visit the church first.

A ênfase nas margens também está presente no texto através das referências a locais periféricos. A última fala de Padre Veá, no parágrafo final, ao vislumbrar Jesus Cristo no céu – “Eu sabia que você chegaria nesta terra tropical orgulhosa e limpa (...)” (p. 196)⁵⁷ – demonstra como as margens são valorizadas na narrativa de Laing, que promove um empoderamento simbólico dos oprimidos. Daí o motivo de “o caminhão ter escolhido para descer nesta aldeia que envergonhava a cidade com sua limpeza”. (p. 185)⁵⁸

A narrativa estabelece, desde o início, relações entre vários espaços sociais, não apenas o religioso, mas, também, outras instâncias da esfera pública ligadas ao cotidiano, aos três poderes do Estado e aos aparelhos repressivos, como o exército. Contudo, ao final, sugere-se que apenas uma religiosidade ecumênica possibilita a derrota do gigante alienígena, cuja maldade relaciona-se à podridão atribuída às instituições estatais corruptas. Dessa forma, o conto evidencia que a esperança está apenas na união daqueles que valorizam o mundo espiritual de forma sincrética e sugere, ainda, que a fusão harmoniosa entre diferentes credos é quesito preponderante para a superação do Mal, ou dos problemas sociais que assolam a África contemporânea.

Assim, “Vacancy ...” demonstra, também, como a religião vivida de modo não institucional pode operar como meio de libertação e espaço de esperança face à opressão e à corrupção das instituições seculares. Consideramos, enfim, que o conto expressa uma apologia do hibridismo cultural, em que se afirma a necessidade de respeitar a diferença cultural e religiosa – o que, por conseguinte, proporcionará uma esperança de um mundo mais igualitário. A narrativa constitui, nesse sentido, um entre-lugar, onde se negam as perspectivas tanto de retorno à “pura” tradição ancestral africana quanto de secularização a partir de parâmetros e valores ocidentais, muito embora o conto não deixe de constituir outras dicotomias. Em vez de um retorno às tradições culturais africanas, a narrativa fantástica de Kojo Laing sugere que mudanças nas sociedades africanas contemporâneas só serão possíveis com

⁵⁷ ‘I knew you would arrive in this proud and clean tropical land (...).

⁵⁸ And so the lorry had chosen to come down to this town that shamed the city with its cleanliness.

a união daqueles que valorizam o mundo espiritual a partir de uma perspectiva religiosa não institucional.

2.2 – Religião e Império

No Conto “Weaverdom”, de Tijan M. Sallah, em que observamos uma crítica incisiva ao imperialismo, a religião imperial é representada como elemento constitutivo e constituinte da missão civilizadora. Implacável em seu processo de colonização da mente e do corpo, o império investiria na supressão de elementos identitários locais, não hesitando em queimar “a grama, as florestas e o arbusto em nome da salvação das almas daqueles que os tecelões chamam ‘deuses pagãos’” (p. 180, aspas no original)⁵⁹. Uma das principais críticas em “Weaverdom” seria, desse modo, projetada sobre a missão religiosa, obstinada em converter os colonizados e destruir suas tradições. Nesse sentido, a igreja missionária seria compreendida como mais uma instituição a serviço do imperialismo Inglês.

A relação entre o colonizador e o colonizado está presente, também, em várias das canções que intercalam a narrativa. Uma delas, denominada “Sermão do Tecelão”, parodia o “Pai-Nosso” da religião cristã:

Pai nosso, que nos deu a arte do Céu
Santificado seja o nosso nome, nós o grande Reino dos Tecelões
De forma que nosso reino se expande
Assim como tem sido sobre as ilhas
Nos dê sempre nosso coração e bico
E perdoe nossas explorações e extorsões
Assim como nós perdoamos à grama selvagem
Por resistir e matar
Nossos preciosos irmãos com
Espadas, machetes, clavas e arcos pagãos. (p. 183)⁶⁰

⁵⁹ The grass, forest and bush in the name of saving their souls from what weavers call “heathen gods”.

⁶⁰ Our Father, who gave us the art of heaven,/Hallowed is our name, us great Weaverdom./ So that our kingdom spreads/ Like it has over the isles./ Give us forever our heart and beak,/ And forgive us for our exploits and extortions,/ Like we forgive the savage grass/ For resisting and murdering/ Our precious brethren with/ Heathen swords, machetes, clubs and bows.

Assim, mediante a paródia à oração sagrada cristã, a estrofe relaciona o império diretamente ao Deus-Pai cristão, às conquistas territoriais e aos exércitos em guerra além-mar.

Nesse processo, para o narrador de “Weaverdom”, os “tecelões”:

(...) ignoraram o Egito antigo com seus faraós, pirâmides e homens práticos e místicos; o Timbuctu, com seu centro de aprendizado Sankore; a Índia, com suas especiarias, chás e buscas espirituais; a China, com sua cerâmica e seus projetos primorosos; a Pérsia e a Mesopotâmia, com sua sabedoria mística e cultura da terra; a Grécia Helênica, com sua angústia apolínia e convivialidade dionisíaca. (p. 181-2)⁶¹

Portanto, as tradições, presentes nessas civilizações orientais, quer seja sobre a forma de um misticismo, quer seja mediante buscas e conflitos espirituais, teriam sido ignoradas ou difamadas, de modo contundente, não apenas pelo discurso colonial, mas, também e predominantemente, por atividades práticas do processo colonizador.

Em “Weaverdom”, a oposição ao imperialismo, ao processo colonial e suas instituições resulta em um texto que exprime uma denúncia acre da relação entre a religião, a cultura e a política do Império Britânico diante de civilizações antigas que se tornaram colônias. Ao representar essa relação colonial de modo maniqueísta e binário, a narrativa acaba por exaltar de forma acrítica as civilizações antigas e as tradições culturais pré-coloniais. Nesse sentido, ao não atentar para as complexidades da tradução cultural na relação entre as civilizações antigas e modernas, em sua ânsia de elaborar uma imagem demonizada do imperialismo e da religião dos colonizadores, “Weaverdom” faz “tabula rasa” da diversidade como os impérios europeus modernos dialogaram e traduziram para seus fins a herança cultural dos impérios da era antiga.

Se em “Vacancy” há uma valorização das margens pelo enaltecimento do sincretismo religioso daqueles que não se mantêm fixados em suas

⁶¹ They ignore ancient Egypt with its pharaohs, pyramids, practical and mystical men; Timbuctu with its Sankore centre of learning; India with its spices, tea, and spiritual quests; China with its pottery and exquisite designs; Persia and Mesopotamia with their mystical wisdom and culture of the land; and Hellenic Greece with its Apollonian angst and Dionysian conviviality.

tradições religiosas, “Weaverdom” não valoriza de forma tão explícita os subalternos e marginalizados – já que recorre às grandes civilizações antigas como contraposição aos impérios europeus modernos. Contudo, a narrativa de Sallah expressa, assim como a de Laing, uma crítica à religião estabelecida e o faz de modo ainda mais enfático, na medida em que essa é associada diretamente à agenda imperial. De todo modo, os contos se diferenciam bastante, sobretudo porque em “Weaverdom” não se cede espaço para o diálogo, para o sincretismo religioso, ou para os processos de transculturação, uma vez que a ênfase assenta-se sobre um maniqueísmo bastante distinto da apoteose ecumênica propalada em “Vacancy”.

2.3 - Usos e Abusos da Religião

Já a representação da religião no conto de Ben Okri, “Converging City”, é bastante diferenciada. Após uma série de adversidades em seu negócio e em suas transações com contrabandistas, Agodi, o personagem principal da narrativa, termina seu dia com o desaparecimento de sua loja, levada por uma mão invisível.

Logo no início da narrativa, Agodi se sente frustrado e sem motivação para realizar seu ritual religioso: “Ajoelhou-se junto à cama no quarto de solteiro e rezou através de sua boca rançosa, mas sem a paixão usual. Ressentia-se da falta de uma platéia” (p.134)⁶². Há, no comportamento do comerciante, uma grande preocupação em expor sua performance religiosa aos outros, sobretudo os seguidores de seu credo. De fato, a narrativa, embora repleta de referências à religião, expressa uma religiosidade pragmática e utilitarista por parte de Agodi, cujo comportamento intercala acessos de raiva e fúria com atos de contrição e culpa.

⁶² He knelt by the bed in the single room and prayed through his mouth’s staleness, but without his usual passion. He felt cheated of an audience.

Em determinada passagem do conto, após cuspir pela janela de seu apartamento e atingir uma jovem, que lhe dirige vários improperios, responde no mesmo tom, e parte para a rua disposto a brigar. Contudo, no meio do caminho, ao perceber o ridículo da situação,

(e)le começou a voltar. Porém, a combinação da luz do sol na imundície da escada e a magnitude da afronta dela, despertaram nele uma humildade estranha. Decidiu pregar para ela; não se podia prever onde uma conversão poderia ocorrer. (p.135)⁶³

Assim, resoluto em encontrar a mulher para tentar convertê-la, Agodi acaba trombando com um anão, que lhe exige um pedido de desculpas e é prontamente atendido. Contudo, o anão afirma que as desculpas foram insatisfatórias e estapeia Agodi, que, enfurecido, esbraveja e arma seus punhos para brigar: “(e)le saltou e espicou o homem, ao mesmo tempo fazendo insinuações acerca do fogo do inferno, das agonias dos pecadores” (p.136)⁶⁴. Em resposta, o anão, extremamente forte, levanta Agodi e o lança em direção à carcaça de uma vaca que apodrecia no meio da rua.

Logo após a humilhação sofrida, Agodi lamenta não ter oferecido a outra face, em vez de deixar-se levar pela raiva. No entanto, seu lamento se deve, sobretudo, ao temor de macular sua imagem junto à comunidade e, conseqüentemente, à dificuldade que enfrentaria ao solicitar a ajuda financeira da Igreja:

Ele pensou como cada pessoa no mundo tinha testemunhado sua vergonha. A notícia certamente alcançaria a Igreja da Esperança Eterna. Estava para receber um pequeno empréstimo da igreja. Estava ali, como um servo e cruzado fiel, fazia cinco anos. (...) Eles davam empréstimos somente em tempos de absoluta necessidade e para reforçar as condutas glorificadoras da igreja. (p.137)⁶⁵

⁶³ He started to go back up. But the combination of sunlight on the filthy staircase and the magnitude of her insult aroused in him a peculiar humility. He decided to preach to her; there seemed no telling where a conversion might occur.

⁶⁴ He hopped and goaded the man and at the same time made pleading insinuations about the fires of hell, the agony of sinners.

⁶⁵ He thought how every single person in the world had witnessed his shame. The news would certainly reach the Church of Eternal Hope. He was due to get a small loan from the church. He had been with them, as a faithful servant and crusader, for five years now. (...) They gave out loans only in times of absolute need and on the strength of conduct glorifying the church.

A religiosidade de Agodi, nesse caso, está informada por uma perspectiva de negociação com a instituição religiosa para auferir ganhos materiais, ou seja, para além da negociação simbólica, os interesses de Agodi são pragmáticos.

Se a manhã já parecia catastrófica, o comportamento impulsivo de Agodi e sua incapacidade de lidar com as adversidades agravam ainda mais sua condição. Mesmo em situações corriqueiras, como na entrada de um mendigo em sua loja, o comerciante não consegue manter o autocontrole:

O homem era muito magro e sua face angular. Seu cabelo parecia nunca ter sido penteado. Estava tão miserável que Agodi gritou. Em seguida, pegou uma chave inglesa embaixo da mesa. O homem continuou encarando. Então Agodi arremessou a chave, o homem fugiu do barracão. Agodi o perseguiu. (p. 139)⁶⁶

Tendo se esquecido de que deveria ajudar os necessitados, como propalavam as Escrituras, Agodi escorraça o indigente, completando sua sequência de atitudes intempestivas, incompatíveis com o comedimento que se esperaria de um religioso. Dessa forma, Agodi, embora constantemente se denominasse “um homem de Deus”, não demonstra qualquer atributo que se poderia associar ao *ethos* religioso de “comunhão” com a divindade ou com o próximo. Inversamente, a personagem expressa uma perspectiva de religião instrumental, que busca manipular a Deus, “Jesu Christi”, bem como os membros da instituição de que participa.

Além disso, mesmo em sua oração, os sentimentos expressos são egoístas e vingativos:

Lutando com os demônios da língua, ele pedia por paz e prosperidade, e implorava para que as notícias de sua desgraça não alcançassem a igreja e desejava a destruição de todos os seus inimigos. (p.137)⁶⁷

Sua prece não é uma busca de encontro, revelação divina, ou mesmo um pedido de perdão por seu comportamento, mas, sim, expressão de sua ânsia por vingança contra os inimigos.

⁶⁶ The man was very thin and his face was angular. His hair looked as if it had never been intended to be combed. He was so wretched that Agodi screamed. Then he dived for a spanner beneath the table. The man stood staring. Then Agodi flung the spanner, the man tore out of the shed. Agodi pursued him.

⁶⁷ Wrestling with the demons of language, he asked for peace and prosperity, he begged that the news of his disgrace should not reach the church, and he wished havoc on all his enemies.

Contudo, depois de tantos percalços, talvez o Deus Todo-Poderoso ao qual Agodi se dirige tenha atendido a seus pedidos, já que é o próprio Agodi – que se mostra o maior inimigo de si mesmo – que terá sua vida destruída com o desaparecimento de seu armazém. Após voltar das docas, onde fora resgatar suas mercadorias contrabandeadas, que estavam retidas por funcionários corruptos, Agodi nada encontra a não ser a carcaça de um lagarto. Enraivecido, ele incendeia a carcaça e, depois de muitos lamentos, desaparece por mais de um mês, incapaz de lidar com todos os seus conflitos pessoais e profissionais.

Ao retornar, o comerciante, talvez influenciado pelo acontecimento extraordinário que lhe havia ocorrido – o desaparecimento de seu barracão -, encontra um modo de resolver seus problemas, sem precisar da intermediação dos membros de seu credo ou de Deus:

Anunciou que nas florestas da cidade alcançara a cegueira e vira Deus. Declarou que era agora um verdadeiro profeta. Deus e dinheiro, ele disse, eram inseparáveis. Fundou uma nova igreja e imprimiu vários cartões de visita. Sua nova placa surgia ao longo da rua movimentada. (p. 144)⁶⁸

Assim, a religião e os interesses financeiros estão mais do que antes associados; no entanto, agora, sem qualquer mediação.

Em relação às crenças religiosas, a crítica presente no conto parece direcionada não explicitamente a alguma religião específica, como em “Weaverdom”, mas, de um modo geral, à degeneração de valores religiosos, devido à corrupção pela ideologia capitalista. Tal aspecto é evidenciado mediante as demonstrações superficiais de fé do protagonista, seu comportamento extremado e sua indiferença para com os necessitados, além da busca desmedida por seus interesses materiais.

⁶⁸ He announced that in the forests of the city he had achieved blindness and had seen God. He declared that he was now a true prophet. God and money, he said, were inseparable. He found a new church and had several business cards printed. His new signboard sprang up along the busy street.

2.4 – Religião e Tradição

“The Miracle”, de Babila Mutia⁶⁹, narra os dilemas de Ba'mia, um jovem deficiente físico cujos pais defendiam concepções religiosas antagônicas. Enquanto Manyi, sua mãe, era filiada à religião católica, Gwam-Fumbat, o pai, mantinha-se fiel às tradições religiosas africanas.

Acreditando no milagre da cura para o filho, Manyi se propõe a levá-lo a Menda, cidade onde ocorreria uma visita do Papa. Ao contar seu projeto ao marido, ela declara que “Deus tem um desígnio para ele. Ele pertence à igreja” (p. 170)⁷⁰. Se, por um lado, a mãe argumentava que o menino merecia ser “normal”, como as outras crianças; por outro, o pai defendia que “Ba'mia pertencia a esta casa. Seu lugar é aqui, junto ao santuário dos ancestrais” (p.169)⁷¹. Nesse sentido, tanto o pai como a mãe estabelecem espaços de pertencimento para Ba'mia, impedindo-o de construir laços identitários que não aqueles baseados nos modelos atribuídos pelos pais.

Mesmo relutante e divergente quanto ao posicionamento de sua mulher, Gwam-Fumbat aceita que o filho seja levado até o Papa, embora não deixe de afirmar que “[n]ão há muito que eu possa fazer para persuadir você (...), mas a verdade nunca fica escondida” (p. 170)⁷². De acordo com o patriarca, a suposta verdade consistia no fato de o garoto ser uma reencarnação do avô paterno, que também tivera a mesma deficiência física. Devido a sua crença animista na transmigração das almas, Gwam-Fumbat se mostrava incrédulo quanto à possibilidade de uma intervenção divina para solucionar o problema físico do filho.

A viagem a Menda acontece conforme a vontade de Manyi e culmina, após diversas peripécias, com um surpreendente e fortuito encontro com o

⁶⁹ Ba'Bila Mutia nasceu em Camarões, onde residia quando da publicação do conto. O escritor cursou mestrado na Universidade de Windsor e doutorado na Dalhousie University, ambos no Canadá, tendo ministrado aulas na Western Washington University, nos EUA.

⁷⁰ ‘God has a purpose for him. He belongs to the church’.

⁷¹ ‘Ba'mia belongs to this compound (...). His place is here, with the ancestral shrine’.

⁷² ‘There’s not much I can do to persuade you (...), ‘but the truth is never hidden’.

Papa, que abençoa o jovem e o presenteia com um terço. Entretanto, o esperado milagre da cura não acontece. O retorno de Ba'mia para sua vila representa, então, sua opção pela tradição religiosa africana, simbolizada pela entrega do terço à mãe. Simultaneamente à oferta do terço, Ba'mia afirma que “Tanyi⁷³ terá que me dar um novo cajado” (p.177)⁷⁴, pois perdera o seu durante a malograda busca pelo milagre. Dessa forma, a autoridade expressa na fala dirigida à mãe e no uso do termo “Tanyi” para nomear seu pai sinaliza a aceitação do rapaz de que ele é o avô reencarnado.

A abrupta resolução de Ba'mia quanto ao seu lugar de pertencimento – “Eu sei quem eu sou (...). Meu lugar é com os ancestrais” (p.178)⁷⁵ – ocorre por causa da decepção e desilusão pela não efetivação do milagre prometido pela mãe, o que suscita nele o desejo de retornar não apenas para seu lar físico, no interior africano, mas, também, para um lar simbólico ao qual decide pertencer. Em seu retorno encontraria uma identidade pronta, historicamente legitimada e que, portanto, ofereceria aquilo de que ele mais carecia: sentimento de pertença e bem-estar pela participação em um grupo no qual sua deficiência adquirisse um valor simbólico relevante e lhe conferisse prestígio ao invés de exclusão social.

Assim, ainda que o milagre mencionado no título possa não ter sido físico, pois a “perna morta” não fora curada, o conto alude ao milagre da cura psíquica, mediante a aceitação de sua condição de deficiente físico, e principalmente, de um retorno a um outro sustentáculo: as tradições ancestrais e a comunidade local.

Um aspecto a destacar, contudo, é que essa aceitação pode ser interpretada como elogio da estagnação e paralisia social, embora, no conto, a valorização da religião tradicional africana configure uma possibilidade de o jovem se conformar com sua realidade, enquanto mantenedor das tradições culturais de seus antepassados.

⁷³ Tanyi, alcunha de Gwam Fumbat, que significa pai de gêmeos, assim como Manyi significa mãe de gêmeos. A mãe no caso só é nomeada a partir de sua função social.

⁷⁴ ‘Tanyi will have to get me a new stick’.

⁷⁵ ‘I know who I am (...). My place is with the ancestors’.

As palavras do Santo Padre a Ba'mia, "Você é um milagre de Deus (...)" (p. 175)⁷⁶, poderiam ser compreendidas pelo jovem como uma declaração de que, em vez de um milagre físico que alterasse seu corpo, Ba'mia precisava aprender a se aceitar como veio ao mundo. Contudo, o valor cristão da resignação não parece ser suficiente para um jovem deficiente que precisaria enfrentar as adversidades do seu cotidiano. Desse modo, ao inserir-se na religião tradicional africana e assumir uma identidade tradicional forte, Ba'mia tem mais a ganhar em termos de conexão com sua comunidade, o que pode lhe garantir prestígio social, sendo ele o único herdeiro varão de Gwam-Fumbat, pai de outras oito filhas.

Se em "Weaverdom" observamos uma crítica explícita à instituição religiosa e cultural dos colonizadores, em "The Miracle" isso ocorre de modo sutil, embora ao final do conto a religião tradicional africana sobrepuje a católica. "The Miracle" possibilita que compreendamos o papel estratégico da busca por uma herança cultural, que ocasionaria não somente a afirmação dos valores e tradições de um grupo, mas, ainda, a formação de uma identidade forte e consciente de seu lugar de pertencimento. Diferentemente do sincretismo ecumênico observado em "Vacancy (...)", nesse conto em que Manyi apega-se à religião católica e Tanyi à religião africana tradicional, "The miracle" não parece expressar a possibilidade de uma escolha que seja uma mediação entre religiões, pois ambas, no conto, exigem exclusividade, não havendo possibilidade de conciliação, comunhão ou sincretismo.

2.5 – Religião e Poder

Além de "The Miracle", outro conto que enfatiza a representação de uma religião tradicional africana é "Government by Magic Spell", de Saida Hagi-Dirie Herzi⁷⁷. Contudo, a tradição religiosa, nesse conto, é representada de forma bastante distinta. Na narrativa, a personagem Halima tem seu destino traçado

⁷⁶ 'You are God's miracle (...)'.
⁷⁷ Saida Hagi-Dirie Herzi, natural da Somália, residia na Arábia Saudita em 1992, quando seu conto foi publicado.

pelo curandeiro de sua vila, que, quando essa tem apenas dez anos, anuncia à família da jovem que ela estaria possuída por um espírito benigno:

Em pouco tempo, os aldeões convenceram-se uns aos outros de que Halima tinha os poderes de predizer o futuro e curar os doentes. E isso não foi muito antes de Halima estar convencida.

E não demorou muito para Halima começar a atuar como tal. (p. 94)⁷⁸

Uma vez que os poderes de Halima consistiriam, sobretudo, em percepções e premonições acerca do cotidiano, da vida social e individual, bem como de acontecimentos do passado, presente e futuro, a vidente, já na idade adulta, é cooptada pelo grupo político que assumira o governo de seu país e que buscava “garantir-se da proteção extra dos poderes sobrenaturais de Halima” (p. 96-7)⁷⁹. Com efeito, sua cooptação pelo governo – condenado pela corrupção, violência e nepotismo – pode ser compreendida como uma apropriação tanto literal quanto simbólica das formas tradicionais da religião, como a magia, a crença em espíritos, etc., para legitimação do poder institucional e manutenção da hegemonia política. Isto em uma acomodação entre a velha tradição religiosa e a nova tradição política pós-colonial.

De fato, as ações de representantes do sistema político, econômico e social opressor que compõem os escalões mais elevados do Estado são representadas de forma a demonstrar, cada vez com maior intensidade, a criminalidade nos usos do poder praticado por Halima e pelos outros membros de seu clã.

Foi Halima, por exemplo, que pensou na idéia da escassez para manter o povo comum subjugado. Escassez de todas as mercadorias básicas eram deliberadamente criadas, elas mantinham o povo ocupado lutando pela mera sobrevivência. Eles não tinham tempo e energia disponíveis para se preocupar com os acontecimentos no governo. (p.99)⁸⁰

⁷⁸ (...) In no time at all, the villagers had convinced themselves and each other that Halima had the power to foretell the future and to heal the sick. And it was not long before Halima herself was convinced.

Before long, Halima began to act the part (...).

⁷⁹ [W]anted to secure for themselves the extra protection of Halima's supernatural power.

⁸⁰ It was Halima, for instance, who thought up the idea of the shortages to keep the common people subdued. Shortages of all basic commodities were deliberately created and they kept people busy struggling for bare survival. They did not have time or energy to spare worrying about the goings-on in the government.

Insidiosa, a estratégia de ação demonstra que Halima era mais um agente eficiente do governo, contribuindo efetivamente para a perpetuação do controle de seu grupo político, do que propriamente uma mulher com poderes sobrenaturais.

A narrativa enfatiza que a própria Halima se convenceria gradualmente da posse desses poderes, uma vez que, com o passar do tempo, “Halima fazia acreditar que os espíritos dos pais da criança [que a possuíam] a visitavam durante aqueles momentos de transe” (p. 95)⁸¹. O poder de Halima se devia mais ao crédito que ela mesma se dava, do que realmente à condição privilegiada de estar sob os auspícios de um ente espiritual. Assim, em “Government”, destaca-se a construção sócio-cultural da crença nos poderes sobrenaturais, descartando, de certo modo, a ocorrência de tais fenômenos no cotidiano. A narrativa expressa, de modo irônico, o ceticismo acerca dos poderes místicos de Halima e uma crítica aguda à ação governamental.

“Government ” pode ser interpretado como uma denúncia incisiva de formas de poder travestidas de elementos tradicionais da cultura, mediante os quais “[o]s homens do clã continuavam a governar com a ajuda dos feitiços de Halima” (p. 99)⁸². A tradição religiosa africana, a serviço do Estado, garante o poder discricionário de governantes e legitima ações políticas espúrias, bem como desvia a atenção popular dos problemas políticos.

A crítica aos usos políticos da religião também está presente em “The prophetess”. Na narrativa de Njabulo Ndebele⁸³, um garoto, de idade não especificada, é enviado pela mãe doente para buscar água benta na casa de uma curandeira local. Enquanto aguarda pela profetisa, o menino tem sua imaginação atravessada por histórias acerca de feitiços e magias.

Há logo no início do conto um *flashback*, em que se destaca uma discussão, que fora presenciada pelo menino alguns dias antes, entre alguns

⁸¹ Halima made believe that the spirits of the infant's parents visited her during those moments of trance.

⁸² The men of the clan continue to govern with the help of Halima's magic spell.

⁸³ Njabulo S. Ndebele nasceu na África do Sul, fez mestrado na Universidade de Cambridge e doutorado na Universidade de Denver. O autor, quando da publicação do conto, vivia na África do Sul.

passageiros de um ônibus. Eles discutiam acerca dos poderes mágicos atribuídos à feiticeira. Era lugar-comum, nas redondezas, a idéia de que o vinhedo defronte à casa da profetisa seria enfeitiçado. Na conversa, uma senhora questionava: “Alguma vez você viu uma pessoa presa lá? Apenas responda minha pergunta” (p. 9)⁸⁴. A conversa se transforma em discussão generalizada, com a inclusão de outros passageiros. Um jovem, na parte traseira do ônibus, afirma já ter visto uma pessoa presa ao estaleiro, enquanto outras mulheres asseguravam repetidamente, em coro: “Estas coisas realmente acontecem!” (p.9)⁸⁵. A mulher não aceita as respostas, pois as considera vagas. Ela, então, discute com seu interlocutor sobre quem seria tal indivíduo e quando o fato ocorrera.

Um outro jovem interpela a audiência, questionando por que uma pergunta direta e específica era respondida com brincadeiras. O rapaz afirma:

“Nós rimos de tudo; parem com essa falta de seriedade. Será que é à toa que o homem branco ainda está acima de nós? A mãe ali fez uma pergunta direta, mas é respondida vagamente sobre as coisas que estão acontecendo. Então há gargalhadas indelicadas lá atrás. A verdade é que vocês não têm provas. Nenhum de vocês. Vocês alguma vez viram alguém que foi pego por esta profetisa? Nunca. É tudo superstição. E chega de falar sobre esta profetisa. Alguns de nós estão cansados dessas histórias”. (p. 11)⁸⁶

A fala é seguida por um vaticínio de outro passageiro: “Jovem (...), não fique surpreso quando um relâmpago atingir você em um dia de sol forte” (p. 11)⁸⁷.

Enquanto o rapaz se expressa em inglês (aspecto que o diferencia dos outros) e se apresenta “impecavelmente vestido” (p.10)⁸⁸, seu interlocutor fora descrito com uma aparência ameaçadora:

Um homem alto, escuro, que tinha as maçãs do rosto salientes. Sua balaclava estava amontoada de forma descuidada em sua cabeça. Seu bigode, que tinha sido finamente enrolado em dois chifres semi-

⁸⁴ ‘Have you ever seen a person caught there? Just answer my question’.

⁸⁵ ‘This things really happen’.

⁸⁶ ‘We laugh at everything; just stopping short of seriousness. Is it any wonder that the white man is still sitting on us? The mother there asked a very straightforward question, but she is answered vaguely about things happening. Then there is disrespectful laughter at the back there. The truth is you have no proof. None of you. Have you ever seen anybody caught by this prophetess? Never. It’s all superstition. An so much about this prophetess also. Some of us are tired of their stories.’

⁸⁷ ‘Young man (...) don’t be surprised when a bolt of lightning strikes you on a hot sunny day’.

⁸⁸ Immaculately dressed.

circulares, o deixava com aspecto feroz. E quando ele gesticulava com sua marmitta, parecia mais feroz ainda. (p. 9)⁸⁹

Ao contrapormos os comportamentos, opiniões e descrições desses dois personagens, podemos observar marcadores de diferenciação de classe e de instrução que tanto enfatizam seus respectivos lugares sociais, quanto aludem ao sistema de referências e valores ao qual estão vinculados. O primeiro, um estudante, comenta sobre as consequências da crença em “superstições”, expressando-se em inglês, de forma articulada e coerente; já o segundo, um trabalhador urbano – como evidenciam suas vestes e o porte de uma marmitta –, acredita em sortilégios e feitiços.

Entretanto, o questionamento da mulher e do jovem passageiro não parece abalar a convicção do garoto nos poderes espirituais da profetisa. Quando a narrativa volta a focalizá-lo, esse já adentra uma sala em penumbra na qual ouve apenas a voz da profetisa e observa um único objeto, um “doek”⁹⁰ branco que se movimenta pelo recinto. Deixado sozinho e adaptado à baixa luminosidade, o visitante caminha pela sala e observa alguns artefatos, como um tapete com a expressão *Igreja de Todos os Santos* nele bordada.

A profetisa, ao retornar com uma vela, inicia o ritual de benção com uma prece a *Deus Todo Poderoso*. No ambiente sombrio, a vela se apaga e o jovem ouve uma leve risada, que aos poucos se transforma em uma gargalhada. Ao mesmo tempo, uma máscara na parede se ilumina em meio às trevas e o jovem entra em transe, tem contorções, crise de espasmos e, por fim, desmaia. Assim, o ritual de benção assume a feição de um ritual de possessão espiritual. Ao final, o garoto desperta e observa a máscara de uma entidade desconhecida ao lado da imagem do Sagrado Coração de Jesus. Após o ritual sincrético, a profetisa impõe suas mãos sobre o menino e declara: “Meu filho, (...) nós somos feitos de tudo que está neste mundo. Vá. Vá e cure sua mãe”. (p. 17)⁹¹

⁸⁹ A tall, dark man who had high cheek-bones. His balaclava was a careless heap on his head. His moustache, which had been finely rolled into two semicircular horns, made him look fierce. And when he gesticulated with his tin lunch box, he looked fiercer still.

⁹⁰ O termo “doek”, em Afrikaans, significa um pano utilizado na cabeça, como um xale.

⁹¹ ‘My son, (...) we are made of all that is in the world. Go. Go and heal your mother.’

Ao retornar à sua casa, o garoto colide com um ciclista e a garrafa com a água benta se quebra. Desconsolado, mas temeroso de que a profetisa o amaldiçoasse caso voltasse a procurá-la, o menino pega uma garrafa no quintal e enche-a com água de uma torneira. Uma vez em casa, serve sua mãe, que, logo após beber a água, declara: “Eu acho que já me sinto melhor. Esta água e você ... Eu posso sentir uma reconfortante frescura” (p. 24)⁹². Nesse sentido, sem poderes imanescentes, a “água benta” não passaria de um placebo, cuja eficácia se devia precisamente à crença da mãe do garoto no processo curativo.

Na leitura de “The prophetess”, destacamos uma série de elementos, como a riqueza das imagens e a representação da diversidade cultural, sobretudo do sincretismo religioso. Porém, mais do que uma valorização da diferença e do sincretismo, a narrativa possibilita uma leitura das formas como a crença nas tradições religiosas permeia o cotidiano, sendo lidas diferentemente pelos diversos personagens da sociedade sul-africana. Contudo, a ênfase na discussão sobre os poderes efetivos da profetisa, presenciada pelo menino, e na improvisação, ao dar a água da torneira no lugar da água benta à mãe doente, expressa uma perspectiva da descrença em relação a experiências sobrenaturais. Desse modo, assim como “Government”, “The prophetess” associa a religião à alienação que concorre para a manutenção das relações de poder, aspecto também presente em outros contos.

Em termos políticos, “Amnesty”, de Nadine Gordimer⁹³, expressa de forma mais incisiva do que “The prophetess” a atuação do regime de exceção do *Apartheid* sul-africano, bem como a resistência a esse sistema opressor. No conto, a narradora, que vive em uma fazenda, discorre sobre sua relação com um jovem que seria preso por sua participação em rebeliões trabalhistas, algum tempo após deixar o campo em busca de trabalho na cidade. Ambos as

⁹² 'I think I feel better already. This water, and you ... I can feel a soothing coolness deep down'.

⁹³ Nadine Gordimer (“Amnesty”), natural e residente na África do Sul, ministrou aulas em Universidades nos Estados Unidos, tendo recebido nove títulos de *doutor honoris causa*, entre 1981 e 1991, em universidades estadunidenses e européias. Em 1991 a escritora sul-africana foi laureada com o Prêmio Nobel de Literatura.

personagens são nomeadas apenas como *ele* e *eu*, na medida em que o conto se constitui como um relato em primeira pessoa dirigido a um terceiro.

Sempre que escrevia para o noivo, a narradora perguntava aos pais desse, que não sabiam escrever, o que gostariam de dizer-lhe:

A mãe sempre chorava, punha suas mãos na cabeça e não dizia nada, já o velho, que pregava para nós no campo, todo domingo, falava: diga a meu filho que nós estamos orando; Deus fará com que tudo fique bem com ele. (p. 26)⁹⁴

Em resposta à noiva, *Ele* critica o apelo de seu pai à graça e à ajuda divina: “Este é o problema: nosso povo nas fazendas fica ouvindo que Deus decidirá o que é bom para eles, de forma que eles não vão buscar força para fazer alguma coisa que mude suas vidas” (p. 26).⁹⁵

Devido à experiência na cidade, cuja organização social exige respostas e reações imediatas diante dos problemas cotidianos, *Ele* contesta as crenças religiosas de seu meio, atribuindo aos habitantes do campo, de modo geral, uma ausência de conscientização na luta pela liberdade. Pode-se inferir que, para *Ele*, essa alienação não ocorreria entre os trabalhadores urbanos sindicalizados. Desse modo, o autor da missiva exprime uma relação de causa e efeito entre a crença em um Deus que tudo resolveria em prol dos oprimidos e o processo de subjugação do negro sul-africano pelo branco sul-africano, descendente dos colonizadores Bôeres. Mais: análoga a essa persistente colonização religiosa, também se perpetua, no conto, a exploração colonial, exemplificada pelo fato de os pais de ambos os protagonistas trabalharem em fazendas de Bôeres sem qualquer garantia trabalhista.

Outro conto que representa ações repressivas do regime de *Apartheid* sul-africano é “Wake ...”, de Lindiwe Mabuza⁹⁶. Focalizando os dias subsequentes ao massacre de centenas de negros sul-africanos, a narrativa

⁹⁴ The mother always cried and put her hands on her head and said nothing, and the old man, who preached to us in the veld every Sunday, said tell my son we are praying, God will make everything all right for him.

⁹⁵ That’s the trouble – our people on the farms, they’re told God will decide what’s good for them so that they won’t find the force to do anything to change their lives.

⁹⁶ Lindiwe Mabuza, nascida em 1938, na África do Sul, estudou nos Estados Unidos, nas Universidades de Stanford e Minnessota. Após o fim do *Apartheid* (1993), retornou à África do Sul, tornando-se membro do parlamento e, posteriormente, embaixadora sul-africana.

evidencia os efeitos simbólicos da tragédia em uma família. A história gira em torno da pequena Thoko, que perdera sua melhor amiga, Lwasi, e um casal de irmãos, Naledi e Themba, e traz também as reflexões do pai e o desespero da mãe.

O narrador comenta, da seguinte forma, sobre as causas da chacina:

O governo fascista queria que os africanos pensassem, respirassem, avaliassem e conceitualizassem em Afrikaans. (...) Os estudantes disseram “não!” para a doutrinação e fizeram manifestações. A polícia atirou neles. Os fascistas da África do Sul disseram “atirem ‘a qualquer custo.’” Absolutamente nenhum drama na hora de perseguir e assassinar a sangue frio. (p. 36)⁹⁷

Em contraposição ao *Apartheid*, os estudantes se insurgem contra a tentativa de controle do conhecimento e da mente, questionando a imposição da língua e do controle educacional pelo grupo hegemônico africânder, mas são massacrados.

Thoko, incapaz de compreender o porquê das mortes, demonstra uma ponta de revolta com os motivos de Deus todo poderoso: “que mansões ele possuía para querer reivindicar tantas pessoas, também tantas pessoas que ela [Thoko] conhecia, todos de uma vez?” (p. 45)⁹⁸. Com efeito, mesmo sendo ensinada desde a tenra infância a acreditar em um paraíso pós-morte, no qual os bons estariam ao lado de Deus, Thoko não se conforma com a morte da amiga e dos irmãos.

Já quanto aos pais, ainda que educados em uma ideologia de resignação em relação à decisão divina, revoltam-se. Face à desolação, a mãe interroga a Deus, na falta de uma explicação plausível para a situação: “O que nós fizemos? *Kutheni na?*”⁹⁹ Meu Deus, mais próximo!” (p. 39, ênfase do autor)¹⁰⁰. Independentemente da resposta, é a Deus que se indaga e não à

⁹⁷ The fascist government wanted Africans to think, breathe, evaluate and conceptualise in Afrikaans. (...) The students said no! to indoctrination and demonstrated. The police shot them. The fascists of South Africa said shoot ‘at any cost’. Absolutely no drama to hot pursuit and murder, in cold blood.

⁹⁸ Where did he live and what mansions did he possess to want to claim so many people, also so many people whom she knew, all at once?

⁹⁹ A tradução da expressão Zulu para o inglês, em outro momento do conto, é: What happened?

¹⁰⁰ What have we done? *Kutheni na!* Nearer my God!

realidade social, por mais que estivesse evidente que a ação fora perpetrada por outros homens. Talvez porque fosse mais fácil “acertar as contas” com Deus em vez de enfrentar a dura realidade de opressão em que viviam.

Enquanto isso, Kumalo, o pai, perambula pela cidade, de repartição em repartição, a procurar pelos corpos dos filhos mortos. Seus pensamentos são repletos de lembranças dos filhos e, também, de lamentações, se não a Deus, à Terra:

Diga-me, Terra, por que, por que comigo? Eu não cresci gordo e rico! Meu povo não te destrói, nossa terra de nossos antepassados. Nós somente servimos a oferta do Senhor, ainda assim você arrebatou dois dos nossos. Não! Eu teria morrido com um! Por que você escolheu minhas crianças se estava faminta? O cemitério de Johannesburg tem mais gordura! Oh Terra, não engorde (...). (p. 41)¹⁰¹

Assim como a criança e a mulher, Kumalo busca uma explicação para as mortes inaceitáveis, para o porquê de aqueles que já haviam sofrido tanto com a opressão racial e social precisarem de mais uma provação. No entanto, assim como sua mulher e sua filha, Kumalo fica sem resposta.

Através da leitura de “Wake ...” podemos perceber que apenas mediante a observação da realidade e da opressão seria possível compreender o massacre, pois recorrer ao mundo espiritual, na esperança de uma solução divina, não fornecerá uma saída razoável para a condição de opressão.

As crenças religiosas, enquanto fuga às adversidades que permeiam o cotidiano de personagens, são ainda mais problematizadas em “The Housegirl”, de Okey Chigbo¹⁰². Nesse conto, a empregada doméstica Comfort protagoniza uma trama de desventuras e conflitos, os quais narra em primeira pessoa para um (a) interlocutor(a) a quem tece considerações acerca de seu cotidiano. Comfort, além de ser assediada por Callistus, filho de Madam¹⁰³, é

¹⁰¹ Tell me, Earth, why, why me? I do not grow fat and rich! My people do not wreck you, our earth of our forefathers. We only do our Lord's bidding yet you whip with two. No! I would have died with one! Why did you choose my children if you were hungry? Johannesburg gravy has more fat! Oh Earth you fatten not (...).

¹⁰² Nascido na Nigéria, em 1955, Chigbo formou-se em Economia pela Simon Fraser University, no Canadá, onde trabalhava como escritor *freelancer*, quando da publicação do conto.

¹⁰³ A utilização do termo “Madam”, que significa “patroa”, decorre da não-nomeação da personagem.

explorada economicamente pela patroa, que a deixa sem pagamento por meses, reduzindo-a à condição de semi-escrava.

Há uma recorrência quase obsessiva, no léxico de Comfort, a termos alusivos ao mundo sobrenatural: Deus, demônio, bruxa, *Chineke* e *Agaba*. À guisa de exemplo, repetem-se seis vezes, em diferentes situações e contextos, o termo *Chineke*, referente a uma entidade espiritual evocada em momentos de crise, susto ou admoestações e conselhos. Segundo Comfort:

Tudo que eu posso dizer é que, se você for bom, *Chineke* premiará você com a bem nutrida aparência da riqueza, e se você for ruim, *Chineke* fará você parecer faminto, como um pobre esfaimado, não importa quão rico seja. (p. 154)¹⁰⁴

As ações de *Chineke* são muito próximas daquelas atribuídas ao Deus cristão, também evocado em situações diversas. Contudo, a suposta crença religiosa de Comfort, sugerida pelas constantes referências a entidades espirituais, contrasta significativamente com sua conduta pouco exemplar, uma vez que a jovem mexe nos pertences alheios; corresponde ao assédio de Calystus; inveja Selina, a outra empregada, por considerar que Madam a beneficia; mostra-se consumista ao cobiçar e adquirir bens de consumo supérfluos. No entanto, como racionalização de seu comportamento pouco edificante, a empregada doméstica sempre atribui ao diabo a culpa por instigá-la ao pecado.

De fato, o “diabo” é outro termo bastante recorrente em face de situações adversas: “infelizmente, eu não levei o diabo e seus maus caminhos em conta. Ele sabe como desencaminhar garotas quando elas pensam que têm a situação sob controle” (p. 159)¹⁰⁵. Nesse duelo entre o Bem e o Mal, Deus é aquele que pune os culpados por atividades ilícitas e defende os inocentes, pois, nas palavras de Selina, “Deus não permite que gente boa como eu seja punida sem motivo” (p. 164)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ All I can say is that if you are good, *Chineke* will reward you with the well-fed look of wealthy, and if you are bad, *Chineke* will make you look hungry like the starving poor no matter how rich you are.

¹⁰⁵ Unfortunately, I did not take the devil and his evil ways into account. He knows how to lead young girls astray just when they think they have the situation under control.

¹⁰⁶ God does not allow good people like me to be punished for nothing.

Além de *Chineke*, Deus e o diabo, outras entidades espirituais – como espíritos que vagueiam pela noite e *Agaba*, “a máscara espiritual do medo” (p. 151) – são referidos na narrativa. No discurso de Comfort, prevalece uma lógica de causa e efeito, a dicotomia Bem *versus* Mal e a idéia de que as entidades espirituais efetivamente atuam no mundo real. A recorrência, quase simultânea, à entidade “local”, *Chineke*, ao Deus cristão e ao diabo demonstra o sincretismo religioso característico das sociedades pós-coloniais. A própria semelhança entre Deus e *Chineke* poderia ser percebida como sincretismo cultural. Entretanto, em “The housegirl”, esse aspecto é representado de modo negativo, pois a religião atua como elemento de controle social, pelo temor de punição divina diante de desvios ou desrespeito às regras de conduta.

Há, na narrativa, uma contraposição entre a crença de Comfort no mundo espiritual e a descrença de Madam nos espíritos. Essa diferença parece ser explicável pelos distintos lugares sociais ocupado por ambas, pois, diferentemente da patroa, uma comerciante instruída, Comfort estudara apenas até o nível básico. Com efeito, em “The Housegirl”, “Government”, “Amnesty” e “The prophetess” as crenças religiosas parecem resultar da exploração social e econômica, da ausência ou incipiência de uma educação formal, bem como da classe social; além disso, as práticas religiosas participam da manutenção de relações desiguais de poder. De modo geral, observamos, nos textos, uma crítica às religiões africanas tradicionais e às formas sincréticas.

2.6 – A Religião Esvaziada

Em “A wasted land”, de Daniel Mandishona, não há certeza quanto aos motivos da demência de Nicholas Musoni, tampouco ao modo de curá-lo. Assim, várias personagens se valem de suas experiências pessoais e conhecimento de mundo para explicar o motivo da loucura de tio Nicholas.

O pai do narrador-personagem Bernard, desiludido com o tratamento psiquiátrico recebido pelo irmão, recorre a um curandeiro. Para Bernard,

apenas o “completo desespero” (p. 59) poderia explicar o fato de seu pai apelar a um feiticeiro para curar Nicholas. No entanto, nem mesmo essa atitude proporciona uma solução, pois “o feiticeiro partiu em uma noite chuvosa e nunca mais voltou” (op. cit)¹⁰⁷. Nesse sentido, ao sugerir a ineficácia do mundo espiritual para a resolução de problemas que demandam soluções práticas, o conto pode ser interpretado como uma crítica à crença no sobrenatural.

O conto de Kyalo Mativo, “On the market day”, discorre sobre os tempos de crise por corrupção política e, principalmente, por calamidades naturais, como aquela provocada pela seca que sacrifica a população rural, plantações e criações.

Nessa narrativa, o personagem Kamali Lango, que se levantava antes do nascer do sol e seguia um caminho ainda escuro, tinha, recorrentemente, a “imagem” do sol como um protetor que iluminaria sua caminhada:

De alguma maneira, até mesmo durante a mais escura das noites, ele conseguia achar o seu caminho. “O sol sempre se ergue, até mesmo se nem sempre para a Glória de Deus.” Essa era sua vara de condão, seu consolo. Mas um consolo. (p.105)¹⁰⁸

O caminho encontrado em meio às trevas remete tanto à trilha pela qual segue a personagem quanto às dificuldades enfrentadas no cotidiano, em face das quais Lango precisaria fazer mais do que meramente acreditar na graça divina, pois essa não proveria os recursos materiais essenciais para a sobrevivência de sua família em tempos de crise.

A expressão “O sol sempre se ergue” repete-se quando Kamali relembra as perdas decorrentes da seca: escassez de recursos, gado morto, terra improdutiva: “Ainda assim ... Ainda assim, o sol sempre se ergue ‘ainda que nem sempre para a Glória de Deus.’ Este ano, se tudo correr bem, ‘isto é, se as chuvas caírem...’ ele parou para lutar durante algum tempo com uma memória

¹⁰⁷ The witch doctor left one rainy night and never came back.

¹⁰⁸ Somehow, even during the darkest of the nights he managed to find his way. ‘The sun always rises, even if not always to the Glory of God.’ That was his magic wand, his consolation. But a consolation.

dolorosa” (p. 105).¹⁰⁹ Em um local em que muitos têm de andar até quatro dias para buscar água, pode-se compreender que não é para “a glória de Deus” que o sol se levanta, mas para prorrogar o desespero dos seres humanos. Se há uma esperança no conto, essa não reside na espera de uma solução divina, tampouco na atuação de políticos, mas na ação individual que demanda o enfrentamento de inúmeros riscos e desafios para se alcançar um incerto sucesso.

Assim, a esperança de Kamali Lango consiste no parco lucro de um negócio arriscado que lhe possibilitaria um pequeno lucro para escapar temporariamente da miséria. Para isso, o lavrador compra um touro em um leilão, utilizando todo o seu capital acumulado – 700 *shillings* –, correspondente a sete vezes o que conseguira ganhar no último ano: “(e)le não precisava se preocupar com isto; não era a primeira vez que acontecia com ele. Agora, como antes, haveria sempre o sol nascente” (p. 112)¹¹⁰. No entanto, como Kamali desconhecia o estado de saúde do animal, esse morre na tarde daquele mesmo dia, durante a viagem de ida a outro mercado onde ocorreria a revenda. Então, ao final do dia, enquanto o sol se põe, Kamali Lango novamente se levanta e, agora sem recursos, parte de volta para casa de mãos vazias.

Com efeito, a narrativa das desventuras de Lango expressa que a “glória de Deus”, isto é, a crença em uma intervenção divina, é representada como um expediente ineficaz, de forma que os humanos precisam lutar por si mesmos pela sobrevivência em uma África inóspita.

Essa descrença em relação à atuação das forças espirituais no cotidiano também pode ser percebida em outros contos, como “Road Block”, de Jamal Mahjoub, no qual o “Contador de histórias” retorna, de madrugada, da cidade portuária onde fora buscar seu contrabando. Ao ser parado em um posto policial, no qual o sentinela, após experimentar o uísque, exige uma caixa do

¹⁰⁹ Nevertheless ... Nevertheless, the sun always rises ‘even if not always to the Glory of God’. This year, if all goes well, ‘I mean if the rains fall ...’ he paused for a while to wrestle with an agonizing memory.

¹¹⁰ (...) He didn’t need to worry about that; it wasn’t the first time it had happened to him. Now, as before, there was always the rising sun.

produto como propina, o protagonista planeja matar o guarda sem hesitar, caso esse cobiçasse mais do que a propina ou ameaçasse prendê-lo por contrabando, pois “para isto havia a pistola” (p. 133). Desse modo, o contrabandista entrega uma das caixas com o uísque e segue viagem.

Expressiva, no parágrafo inicial, é a descrição do carro que dirigia. Uma caminhonete Toyota importada, cuja “carroceria estava coberta com poemas rabiscados em traços arábicos; passagens do Alcorão onde a palavra Alá aparecia frequentemente” (p. 129)¹¹¹. Ironicamente, essas passagens do poema sagrado do islamismo recobriam as bebidas alcoólicas contrabandeadas. No conto, embora o Contador de histórias fosse muçulmano, a religião é suscitada apenas superficialmente, como no adesivo da caminhonete. Isto porque os comportamentos e os valores expressos pela personagem sugerem um afastamento das práticas religiosas: noites passadas em bordéis, regadas a bebidas e deleites com prostitutas; distribuição de propina; e a desvalorização da vida humana.

A referência aos versos do Alcorão, ao invés de demonstrar o pertencimento efetivo do Contador de histórias a uma herança religiosa e cultural, opera como expressão de uma religião estilizada em signos vazios ou, talvez, meramente utilitários. Assim, como a cobertura da carroceria que esconde as bebidas que supostamente profanam o espírito, ou como o casaco, outra cobertura, que esconde a pistola, a religião é identificada como uma capa sob a qual não sobram sequer resquícios de uma espiritualidade, permanecendo apenas como um ritual esvaziado. A religião, então, seria expressa apenas externamente, como uma máscara.

Em “Cages”, de Abdulhazak Gurnah¹¹², Hamid dedica a maior parte de seu tempo ao trabalho escravo, em um pequeno armazém de secos e molhados. Suas noites são tomadas pelas lembranças dos pais e da terra natal, pois, “[m]esmo que não fosse mais um garoto, as memórias faziam-no

¹¹¹ The tailboards were covered in scrawled poems in Arabic lines; passages from the Koran where the word Allah appeared frequently.

¹¹² Abdulhazak Gurnah, oriundo do Zanzibar, vive na Inglaterra, onde leciona disciplinas na área de literatura pós-colonial, na Universidade de Kent, em que fez seu doutorado.

chorar e sentir-se degradado pelos sentimentos que o perseguiram” (p. 90)¹¹³. Além disso, imagens de trevas, sombras e medo permeavam o cotidiano de Hamid, a exemplo do temor em relação aos sons noturnos vindos das redondezas: “[o]s murmúrios secretos, nas horas mortas da noite, que tinham esvaziado seu coração de pavor” (p. 87)¹¹⁴.

Tais situações configuram a construção narrativa de um ambiente de deslocamento cultural e de alienação social de um migrante pobre vivendo em uma terra estranha e, para parafrasear Julia Kristeva (1994), “estrangeiro para si mesmo”. Contudo, se Kristeva considera que há benefícios na migração, a condição de migrante, para Hamid, denota apenas os aspectos negativos da condição de forasteiro, traduzidos no deslocamento, angústia, saudade e insegurança.

Como um migrante interno deslocado geográfica e simbolicamente, o jovem, longe de seus pares, não possui amigos e, praticamente, não sai do armazém que também lhe serve de moradia:

Havia bem mais de um ano que ele não deixava a loja, e antes saíra apenas com Fajir, antes de o velho ficar de cama. Fajir levava-o à mesquita toda sexta-feira e Hamid se lembrava da multidão e do piso rachado soltando vapor na chuva. (p.90)¹¹⁵

As idas semanais à mesquita, longe de constituírem um elo com a tradição, eram apenas uma obrigação vivenciada com desconforto. De fato, o isolamento social de Hamid só não é completo graças às breves conversas com o patrão e com os fregueses da loja. A passagem indica o quão vazia de significação era a prática religiosa para o rapaz, além do espaço limitado de atuação a que o migrante era relegado na nova comunidade. Sem vínculos familiares, sociais, culturais ou religiosos, e residindo em uma terra que percebe como inhóspita, Hamid tem seu deslocamento cultural simbolizado tanto em uma vida insípida quanto no temor suscitado pelo ambiente que o circunda.

¹¹³ Even though he was no longer a boy, the memories made him weep and he was degraded by the feelings that would not leave him be.

¹¹⁴ [T]he secret mutterings at the dead hours of night which had once emptied his heart in dread.

¹¹⁵ It was well over a year since he had even left the shop, and before then he had only gone out with Fajir, before the old man was bedridden. Fajir had taken him to the mosque every Friday, and Hamid remembered the throngs of people and the cracked pavements steaming in the rain.

Seu isolamento é representado como consequência do desarraigamento cultural do migrante pobre, despreparado para a sobrevivência em uma sociedade na qual não construiu relacionamentos interpessoais, ligações afetivas ou conexões que lhe possibilitassem escapar de uma condição marginal.

Assim, nos contos “Road block” e “Cages”, embora haja referências explícitas à religião muçulmana, esta é representada como um aspecto pouco significativo no cotidiano das personagens, como um ritual esvaziado.

3 - O Gênero em Questão

3.1 - Dependência Feminina e Masculinidade Dominante

O conto “Amnesty” se concentra nas consequências da luta contra o *apartheid* sul-africano, mas a atenção se volta para aqueles que não estão diretamente envolvidos no embate, como é o caso da narradora, que vive em uma área rural. Seu noivo, identificado apenas como *Ele*, participa do movimento anti-*apartheid*, vivendo na clandestinidade. O pai de *Ele*, que trabalhava nas terras dos Bôeres, morre antes de seu filho ser libertado. Já a mãe, desvalida com a ausência do marido e do filho, fora viver com um irmão, pois o proprietário retomara a terra ocupada pela família. A situação precária da mãe de *Ele*, além de expressar a divisão sexual do trabalho – em que a mulher, por mais que trabalhe, é considerada dependente do homem –, sintetiza, também, a divisão racial do trabalho, pois enquanto nativos africanos, ela e o marido não possuíam quaisquer direitos trabalhistas ou de propriedade sobre a terra, pertencente ao colonizador europeu Bôer, branco, embora tenham trabalhado toda a vida na fazenda.

Ao sair da prisão, *Ele* passa a fazer visitas esporádicas à noiva. Em algumas dessas ocasiões, realiza, junto com seus companheiros, reuniões do movimento anti-*apartheid* na casa da noiva, cujo pai não apoiava a realização de tais encontros políticos.

Meu pai não gosta desse barulho atravessando o campo; ele tem medo de que se o Bôer descobrir que meu homem é um político, da Ilha, e que está realizando encontros na terra do Bôer, dirá a meu pai para ir e levar sua família. (p. 31)¹¹⁶

A condição econômica dessa família era similar àquela dos pais de *Ele*. Ambas ocupavam a terra sem qualquer garantia trabalhista. No entanto, a condição de dependência da família da narradora era agravada pelo fato de seus pais,

¹¹⁶ My father doesn't like this noise travelling across the veld; he's afraid that if the Boer finds out my man is a political, from the Island, and he's holding meetings on the Boer's land, he'll tell my father to go, and take his family with him.

envelhecidos e sem instrução formal, terem poucas possibilidades de conseguir outro local para viver e trabalhar; ademais, a filha perderia o cargo de professora da escola local, caso se descobrisse que participava de reuniões políticas com o noivo naquele local. Desse modo, vislumbravam-se poucas possibilidades de resistência frente ao sistema opressor. A passividade em face do regime de exceção, que perpetuava a condição de opressão social, advinha da necessidade percebida pelo pai de prover a sobrevivência material e um local seguro para a grande família. Tal situação não apenas dificultava a criação de espaços de contestação ao regime hegemônico, mas também perpetuava relações de gênero, em que o homem se via como único provedor da segurança material da família.

A mãe da narradora, no entanto, participava dos momentos de confraternização ocorridos durante os encontros. Segundo a narradora, nessas ocasiões, “(e)les falam sobre nossa cultura e há um deles que abraçava minha mãe, chamando-a de mamãe de todos eles, mamãe África” (p. 30)¹¹⁷. Assoma nessa passagem o papel metafórico da camponesa, representada como símbolo da africanidade ideal, enquanto defensora dos valores da tradição cultural. Contudo, tal atuação fica restrita à confraternização, pois, ao se iniciarem as discussões políticas, “minha mãe sabia que devia ir para dentro de casa” (p. 31)¹¹⁸. Conforme representado em “Amnesty”, na luta contra a opressão, os papéis de gênero se mantêm, pois, enquanto os homens são constituídos como heróis que lutam pela emancipação política, as mulheres, sobretudo aquelas do campo, são consideradas como símbolos, relegadas à margem do processo político.

Mesmo entre *Ele* e a narradora ocorre a manutenção de relações de gênero assimétricas, embora de um modo mais sutil. O ativista, que fora apresentado como “o melhor da escola rural” (p. 25), tece críticas à carência de educação formal e às crenças religiosas dos sul-africanos oprimidos. Mesmo que a noiva fosse professora, na escola primária, a preponderância intelectual

¹¹⁷ They talk about our culture and there's one of them who makes a point of putting his arm around my mother, calling her the mama of all of them, the mama of Africa.

¹¹⁸ [M]y mother knows she must go away into the house.

de *Ele* sobre ela expressa um processo de educação política em que o homem atua como educador e mentor da mulher:

Eu fico e ouço. Ele esquece que eu estou ali quando fala e discute sobre alguma coisa que eu vejo como importante, mais importante do que qualquer coisa que nós pudéssemos ter para dizer um ao outro quando nós estivéssemos sozinhos. (p. 31)¹¹⁹

A professora instruída, mesmo que participe da reunião política, não tem autonomia para se expressar em assuntos considerados masculinos. Tal interdição acontece não pelo silenciamento explícito – pois *Ele*, a todo momento, incentiva a noiva a participar das discussões –, mas por que a narradora considera que as experiências que pode narrar, provenientes da esfera privada, não seriam significativas quando comparadas com o embate “maior”, que se dá na esfera pública. Nessa passagem, portanto, há uma valorização da atuação masculina no espaço público, em detrimento do cotidiano da vida privada, cuja alçada tem sido historicamente contingenciada ao feminino (Cf. KANDIYOTI, 1994; WALBI, 2000).

Em decorrência de sua convivência com ativistas, artistas e políticos do movimento anti-*apartheid*, durante os anos de encarceramento, *Ele* aprimora sua capacidade intelectual. Já a narradora, por sua vez, torna-se professora primária em uma escola rural, vivendo em um ambiente no qual a luta pela emancipação não faz parte do cotidiano. Nessa perspectiva, o silêncio da narradora nos momentos de discussão política expressa o modo como diferentes atores respondem de forma diversa a questões similares devido a distintas experiências de vida e a espaços de atuação gendrados, mesmo que possuam a mesma origem social e étnica. Essa disparidade de comportamentos frente à discussão política expressa a divisão sexual do trabalho, que leva o homem, como provedor, a buscar na área urbana os recursos que lhe faltariam no campo, enquanto a mulher encarrega-se de fornecer educação básica às crianças da família ou da comunidade.

¹¹⁹ I stay and listen. He forgets I'm there when he's talking and arguing about something I can see is important, more important than anything we could ever have to say to each other when we're alone.

O conto termina com a narradora novamente grávida, afastada de sua família e dos outros moradores da fazenda:

Nos sábados, sem escola, eu trabalho na fazenda com minha mãe; ela canta, mas eu não, eu penso. Nos domingos não há trabalho, somente encontros de oração, no caminho da fazenda, sob as árvores, e bebida na lama e nas cabanas de latão, onde os fazendeiros nos permitem ocupar suas terras. Eu saio sozinha (...). (p. 32)¹²⁰

Embora haja um desequilíbrio intelectual entre a narradora e seu noivo, a jovem, precisamente porque dotada de educação e consciência política, distancia-se gradualmente de sua comunidade. Desse modo, a educação política provoca sua dissociação do grupo social e religioso, pois, doravante, concebe os espaços comunais de convivialidade – igreja e festas populares – como locais de perpetuação da opressão sócio-política.

Assim como “Amnesty”, “Wake...” apresenta o regime de exceção sul-africano não a partir do olhar de heróis, mas dos sofrimentos cotidianos daqueles que não participam diretamente da luta anti-*apartheid*, como o pai, a mãe e a pequena Thoko. Sofrimentos advindos da morte de Naledi e Themba em uma manifestação contra o governo sul-africano. No texto, a educação política e a conscientização da jovem Naledi é empreendida por seu professor, Mahau.

Enquanto a narradora de “Amnesty” afasta-se de sua comunidade, ao se conscientizar dos processos de perpetuação da opressão, Naledi, em “Wake ...”, morrerá em um massacre em que jovens sul-africanos manifestavam contra a imposição da língua *Afrikaans* no currículo escolar. Dessa forma, a luta pela emancipação é representada nesses contos através de suas consequências drásticas, podendo redundar em distanciamento social ou mesmo morte.

Em “Amnesty” e “Wake ...”, homens e mulheres ocupam lugares tradicionais. Os homens executam o trabalho mais valorizado, seja como

¹²⁰ On Saturday, no school and I plant and weed with my mother, she sings but I don't; I think. On Sunday there's no work, only prayer meetings out of the farmer's way under the trees, and beer drinks at the mud and tin huts where farmers allow us to squat on their land. I go off on my own (...)

provedores da família, seja como intelectuais; já as mulheres, embora também trabalhem, quer em casa, ou fora, são responsáveis, sobretudo, pela instrução das gerações futuras devido a seu papel tradicional de baluarte da cultura. Nesse sentido, as experiências femininas, ligadas à esfera privada e ao cotidiano, não possuem relevância para a luta política que demanda heróis como *Ele*, que deixam o núcleo familiar em defesa da família ampliada e da nação que se deseja constituir.

Tanto pela representação das relações de gênero tradicionais quanto pela explícita divisão sexual do trabalho, “Amnesty” pode ser lido como um projeto de nação, no qual os homens sul-africanos negros não mais ocupariam espaços marginais. No entanto, o texto possibilita pensar, também, que as mulheres sul-africanas negras não terão a mesma atuação política, pois são mais fortemente vinculadas a papéis tradicionais de gênero, o que dificulta a emancipação feminina. Nesse sentido, a nação que se deseja livre, no período pós-*apartheid*, projeta a preservação de relações assimétricas de gênero.

Um aspecto a ser enfatizado nesses contos, em contraposição a textos pós-coloniais do período de formação das nações africanas, nas décadas de 1950 e 1960, seria a diferença em termos de personagens enfocados. No já clássico *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (1984), o tema é o conflito direto entre colonizador e colonizado, sendo que o foco incide na atuação de heróis como Okonkwo, que luta pela manutenção e/ou restauração das tradições culturais e das estruturas sociais pré-coloniais. Por sua vez, “Amnesty” e “Wake” abordam o processo de luta contra o *apartheid*, mas as personagens e os temas destacados são relacionados às experiências daqueles que estão às margens do conflito direto contra o regime. Esses são, respectivamente, a noiva de um ativista e os pais e a irmã de manifestantes mortos.

3.2 – Independência Feminina e Masculinidade Decadente

“Cages”, conforme destacado, focaliza o isolamento social do migrante Hamid. O jovem relaciona-se apenas com o patrão e os clientes do armazém onde trabalha e vive, dentre os quais a bela Rukiya. Já na primeira vez que a jovem vai ao armazém, Hamid encanta-se com sua beleza. A sensualidade de Rukiya contrasta com a degradação física de Hamid, com “(s)eu corpo e sua boca rançosos” (p. 88)¹²¹.

Há uma série de oposições nesta narrativa e quase todas têm o corpo de Rukiya como referência, a exemplo das palavras de outro cliente da loja, Mansur, que a corteja de modo grosseiro: “A voz como de uma *zuward* e o corpo de uma *gazela*. Diga-me, *msichana*, que hora você tem livre hoje a noite” (p. 89)¹²². Mansur expressa de forma explícita o desejo lascivo por Rukiya. Em seu comportamento também estão presentes traços de misoginia: “estas mulheres, esses ares e feições nojentas ... mas uma vez que você as leva para a cama, elas sabem quem é o mestre” (ibid)¹²³. Embora não conteste tais declarações para não desagradar o freguês, Hamid “não pensava que ela era uma garota para ser comprada” (p. 89)¹²⁴. Para o migrante – que ainda não conhecia a proveniência de Rukiya e a julgava por sua aparência física –, a moça apresentava qualidades especiais. Já para Mansur, não haveria diferença entre as mulheres, principalmente entre aquelas da classe social de Rukiya.

A trama se desenvolve, então, em torno de mudanças gradativas que ocorrem no comportamento de Hamid, e que resultam do crescente interesse pela jovem e dos seus breves diálogos com ela, mediante os quais descobre que ela era, também, migrante de uma região do interior, que viera trabalhar na cidade.

¹²¹ (h)is body and his mouth felt stale.

¹²² ‘A voice like a *zuward* and a body like a *gazelle*. Tell me, *msichana*, what time are you free tonight’.

¹²³ ‘(T)hese women, all these airs and disgusted looks ... but once you’ve got them into bed, they know who is the master’.

¹²⁴ (H)e did not think she was a girl to be purchased.

Para agradar Rukiya, Hamid passa a favorecê-la com pequenas “vantagens” nas mercadorias que lhe vendia. No entanto, ao final da narrativa, Rukiya, consciente do desejo de Hamid, declara que “(v)ocê está sempre me dando coisas. Eu sei que você vai querer alguma coisa em troca. Quando você quiser, terá que me dar mais do que estes pequenos presentes” (p. 93)¹²⁵. Tais palavras deixam Hamid perplexo, na medida em que confirmam os preconceitos misóginos de Mansur a respeito da jovem e das mulheres em geral – já que esta, em busca de dinheiro, utilizaria o corpo como objeto, aproveitando-se de sua situação de mulher desejada.

O processo de degradação da mulher migrante pode ser constatado pela gradual alteração nas descrições da jovem. No início da narrativa, Rukiya é descrita de modo bastante sensual: “O tecido suave pendia de seu corpo, marcando o contorno de sua forma graciosa. Seus ombros estavam desnudos e brilhavam na escuridão” (p.88)¹²⁶. No entanto, após ser apresentada como uma migrante que trabalhava em um hotel para estrangeiros, sua descrição se altera ao final da narrativa: “(a)inda em sua roupa de trabalho, (...) manchada de suor nas axilas” (p. 92)¹²⁷. Enquanto a primeira descrição enfatiza a feminilidade da jovem, a segunda destaca sua condição de classe. Desse modo, a idealização de Rukiya é paulatinamente desconstruída, culminando na sua representação oposta: a prostituta.

Em “Cages”, tanto as descrições da personagem quanto os diálogos constroem uma trama narrativa que expressa uma visão negativa da mulher migrante. Desse modo, o desfecho da narrativa corrobora o discurso preconceituoso de Mansur – de que as mulheres da classe de Rukiya seriam “presa fácil” – e permite observar como se generaliza, sob o olhar falocêntrico, a imagem negativa da mulher que vive na cidade, principalmente se essa é proveniente de regiões rurais e de classes sociais inferiores. Assim, a representação de Rukiya segue um modo recorrente de constituição da mulher

¹²⁵ “[Y]ou’re always giving me things. I know you’ll want something in return. When you do, you’ll have to give me more than these little gifts”.

¹²⁶ “[T]he soft cotton clung to her, marking the outline of her graceful shape. Her shoulders were bare and glistened in the gloom.

¹²⁷ Still in her blue work-dress, (...) stained under the arms with sweat.

migrante como alguém que é corrompido pela vida urbana (Cf. NELSON, 1996; NGCOBO, 2007).

A articulação entre as questões de classe e gênero é um dos elementos principais no processo de degradação da mulher que está, também, presente no conto “The housegirl”. Essa narrativa gira em torno das desventuras de Comfort, empregada doméstica, na casa em que trabalha, e apresenta uma série de conflitos da narradora com outras personagens, como Selina, Callistus e a patroa, referida como Madam. O pai é uma figura ausente nessa trama centrada em personagens femininas. O patrão, que, em princípio, seria o provedor da família e a instância máxima de autoridade – o “senhor da casa” –, é representado de modo marginal, o que poderia sugerir uma ausência de autoridade. A única vez em que ouvimos sua voz é quando admoesta Callistus, seu filho, sobre os riscos de se envolver com as empregadas. A fala é, indiretamente, confrontada por Comfort, que se contém para não contestá-lo acerca de sua omissão em assumir a paternidade do filho que tivera com uma professora local.

De fato, o patrão consiste em uma figura secundária no núcleo familiar, enquanto a patroa é caracterizada como uma personagem ativa, que administra a casa e é uma comerciante bem sucedida, que estabelece contratos comerciais com militares – mercadores de armas e de morte. De acordo com a narradora, “A patroa está ficando mais magra a cada dia, apesar de seu sucesso comercial, porque seu coração de pedra está sugando toda a bondade de seu corpo” (p.154)¹²⁸. A mudança física e comportamental expressa a alteração do lugar de gênero tradicional, em que a mulher não mais cuida exclusivamente do lar, mas participa do provimento material da família, ao exercer uma atividade fora de casa. Enquanto a patroa “está ficando mais magra a cada dia” (p. 154), sua amiga, e também mulher de negócios, Mama Moses, “está ficando mais gorda a cada dia” (p. 154)¹²⁹. Em contraste com Madam, Mama Moses é a mulher protetora, como sugerem seu nome e aparência física, que mantém uma relação amistosa com suas empregadas.

¹²⁸ ‘Madam is getting thinner every day despite her successful business, because her wooden heart is sucking up all the kindness in her body’.

¹²⁹ ‘Is getting rounder every day’.

Um aspecto relevante desse contraste se liga ao fato de *Madam* se associar a assuntos internacionais, a contratos com o exército, e negócios com políticos e generais, enquanto Mama Moses é uma mulher cujo trabalho a mantém ligada à própria terra, e ao mercado local. Assim como o personagem bíblico do Êxodo, Mama Moses parece representar a positividade de um modelo de liderança libertadora e comprometida com seu povo, em contraste com a negatividade da representação de Madam, uma mulher opressora das próprias mulheres, especialmente daquelas de classes sociais inferiores à sua, como as empregadas. Alegoricamente, portanto, o conto apresenta duas possibilidades de emancipação feminina, sugerindo implicações.

A representação de Madam deixa implícito que a mulher africana, ao sair de seu lugar tradicional de gênero, perde sua feminilidade característica quando assume tarefas tradicionalmente masculinas e alcança o sucesso. Nesse processo, Madam deixa de ser a mulher gentil e rotunda, associada à idéia de fertilidade e feminilidade. Na representação de Mama Moses como uma mulher vinculada à terra, o conto prescreve de forma sutil as características próprias e desejáveis da mulher africana: compaixão, doçura, generosidade e conexão simbólica com a natureza. Dessa forma, o texto pontua limites ou espaços de atuação de mulheres e ratifica os “locais da cultura” nos quais as mulheres autônomas ou independentes devem atuar.

Já as empregadas, Comfort e Selina, ocupam praticamente o mesmo lugar social, porém observamos, entre elas, uma hierarquia de poder. Comfort critica as vantagens de que Selina usufrui por ser conterrânea de Madam: “Selina fica com tudo só porque ela é da vila da patroa” (p.149)¹³⁰. Os privilégios atribuídos a Selina, no entanto, restringem-se às roupas usadas que esta recebe da filha de Madam. O conflito gerado pelo desejo de obter itens descartados permite-nos entrever as condições pessoais depauperadas em que vivem as criadas. Contudo, em termos de relações de poder, Comfort é a empregada mais antiga, sendo responsável pela organização da casa, de modo que, ao ser contrariada por Selina, lembra-a de que “sou eu que sirvo as refeições agora que a patroa está viajando. Se você não prestar atenção, as

¹³⁰ ‘Selina gets everything just because she is from Madam’s hometown’.

refeições que os ratos comem vão ser enormes se comparadas com o que eu darei a você” (p.157)¹³¹. Dessa forma, a personagem exerce o controle sobre aquela que está em posição hierárquica inferior, reproduzindo assim as relações de poder que a subjagam. Nesse caso, uma mulher se torna predadora de outra, mesmo que ambas estejam em condições de subalternidade.

Outro conflito marcante ocorre entre Madam e Comfort, pois advém de acentuadas diferenças sócio-econômicas. Comfort recebia apenas uma pequena parcela de seu salário, que era pago diretamente a seu pai, mas, após a morte desse, a moça fica quase um ano sem receber pagamento. Sua não remuneração pode ser explicada pela inexistência de uma figura de autoridade, que pudesse defendê-la da patroa exploradora. Já para a patroa, a jovem não saberia fazer uso adequado do dinheiro que recebesse, desperdiçando-o com futilidades. Assim, embora as duas possibilidades sejam viáveis, a segunda é corroborada na narrativa, pois, logo que recebe dinheiro gasta-o com bijuterias. Nesse sentido, a narrativa acaba por justificar o comportamento controlador e opressor da patroa em relação à empregada, relação marcada por trabalho semi-escravo e violência física. Não se considera, no conto, que a alienação e o desejo de consumo da empregada advêm do fato de essa ser constante e duramente explorada.

A condição inelutável da empregada faz com que ela alimente diversas fantasias: consumir bijuterias e obter ascensão através de uma ligação romântica com o filho da patroa, Callistus. Desse modo, a pobreza de Comfort está diretamente associada a sua relação com o filho da patroa, Callistus, pois este recompensa os favores sexuais da empregada com dinheiro que furta da mãe. Quando o furto é descoberto, o jovem não está mais na cidade e a culpa recai sobre a outra empregada, Selina. Essa, após ser espancada pela patroa, só escapa de ser devolvida a sua vila – o que seria a maior das punições –, devido à interferência da filha da patroa, que declara ter visto o irmão pegando o dinheiro no cofre da mãe.

¹³¹ ‘[I]t is me who shares out the meals now that Madam is out. If you do not look out, the meals that mice eat will be enormous compared to what I will give you’.

A ordem parece se restabelecer, porém uma última declaração revela que nem tudo termina bem, pelo menos para Selina, que “estava chorando muito ultimamente; sua aparência estava ficando maior e seus seios pareciam estar crescendo” (p.164)¹³². Grávida, possivelmente de Callistus, Selina possuía agora outro motivo de desespero e angústia, selando assim seu destino de desventura e servidão.

Dentre as tantas questões discutidas, merece destaque a condição da mulher que migra do campo para a cidade em busca de trabalho. O que há em comum entre elas é sua dissociação do *modus vivendi* e dos valores atribuídos às mulheres do campo – situação relacionada à influência da vida urbana. Como Rukiya, em “Cages”, as empregadas domésticas Comfort e Selina são trabalhadoras urbanas originárias do meio rural, que “trocam” favores sexuais por vantagens materiais. Provenientes de classes desprivilegiadas, essas mulheres são representadas como fúteis, irresponsáveis e levianas, ao atuarem de modo distinto dos modelos tradicionais.

Associado a essa figura da mulher que se perde na cidade está o homem que não possui autoridade efetiva, porque a teria perdido, exatamente devido à ascensão da mulher, como o patrão, em “The housegirl”, ou, ainda, aquele despossuído de autoridade ou bens, como Hamid, em “Cages”. Nesse sentido, embora ocupem o topo e a base, respectivamente, da pirâmide social, ambos são homens enfraquecidos diante da força das mulheres.

3.3 – Outras visões de Gênero

Em “The miracle”, narram-se as peripécias de Ba'mia em busca de um milagre que curasse sua “perna morta”. Na narrativa, a mãe do jovem, Manyi, representa a religião católica dos antigos colonizadores europeus, enquanto o

¹³² Everything now seems all right except for Selina. She seems to be crying a lot these days; her complexion is also getting fairer and her breasts seem to be getting bigger.

pai, Gwan-Fumbat, simboliza a sobrevivência da religião tradicional africana, ambos em uma co-existência conflitiva.

Manyi, a contragosto do marido, deseja levar o filho à cidade de Menda, por ocasião de uma visita papal. Ao confrontar a autoridade masculina, a mulher resiste ao lugar tradicional de submissão que deveria ocupar, na medida em que desafia uma tradição de silenciamento e submissão imposta a ela. Na interpelação de Gwan-Fumbat, “(e)ntão você está agora me devolvendo as perguntas?” (p. 169)¹³³, percebemos a surpresa pela ousadia da mulher, pois a voz do marido fora, até então, definitiva e inquestionável. Em uma sociedade patriarcal, em que a fala do marido expressaria uma posição de autoridade, Gwan-Fumbat parece não ter forças diante da disposição de Manyi e, mesmo a contragosto, o patriarca não impede a mulher de levar o filho deficiente físico em busca de um milagre.

Paradoxalmente sustentada pela própria tradição patriarcal, uma vez que a educação dos filhos é uma atribuição feminina (LOOMBA, 2005a), Manyi faz valer sua autoridade sobre o filho, desconsiderando a vontade do jovem, que questiona: “eu não tenho possibilidade de falar por mim mesmo?” (p. 171)¹³⁴. A resposta parece ser “não”, pois Ba'mia segue com a mãe para Menda. No entanto, ele próprio acaba por ansiar pelo encontro com o Papa, pois um milagre que curasse sua perna o retiraria da condição marginal na sociedade.

Um aspecto relevante é a diferença entre a representação da mulher em “The Miracle” e a tradição de representações literárias produzidas nos momentos de formação das nações africanas pós-independência, nas décadas de 1950 e 1960, sobretudo. Nessas, as personagens mães de família que habitavam regiões rurais constituíam-se, geralmente, como símbolos da nação e guardiãs da tradição religiosa africana (PARRY, 2007; NELSON, 1996). Já em “The Miracle”, os homens, primeiro Gwan-Fumbat e depois Ba'mia, conectam-se com a tradição religiosa africana, enquanto Manyi se liga à religião católica dos antigos colonizadores. Se tal ligação lhe possibilita, ao

¹³³ ‘So you’re now throwing my questions back at me?’

¹³⁴ ‘Don’t I have a chance to talk for myself?’

início da narrativa, uma certa autonomia, frente ao lugar subalterno da mulher, a decepção de Ba'mia com a religião católica e sua subsequente opção pela religião tradicional africana acabam por fazer com que a mulher ocupe novamente um lugar subalterno; agora, até mesmo, em relação ao filho.

Ao ocupar o lugar não apenas simbólico, mas também social do avô, o jovem lembra à mãe que seu nome é “Ba'mia”, expressão que significa “o pai está de volta”(p. 168)¹³⁵, e, com a autoridade adquirida, expressa a vontade de que seu pai/filho Gwam-Fumbat – pois esse agora é ao mesmo tempo pai físico e filho espiritual de Ba'mia – faça-lhe um novo cajado, para substituir o que perdera em Menda.

“Tanyi terá que me fazer um novo cajado”, ele refletiu (...)
“Ele é seu pai” (...). “Você não o chama Tanyi. Apenas os mais velhos chamam-no Tanyi”, (p. 177)¹³⁶

O diálogo entre mãe e filho, em que Ba'mia passa a denominar o pai como “Tanyi” – o que seria, segundo Manyi, um desrespeito –, permite-nos, ainda, perceber como há um jogo de identidade que implica variações de lugares de autoridade. Assim como o termo “Manyi” traduz o fato de a personagem ser mãe de gêmeos, o termo “Tanyi” refere-se à mesma condição por parte do pai, Gwam-Fumbat. Contudo, enquanto a mãe de Ba'mia é denominada como Manyi (seu nome de nascimento era Kogah), as crianças e jovens não poderiam, segundo a tradição, nomear o patriarca como Tanyi, devendo se referir a ele pelo nome próprio. O modo como Ba'mia se dirige a Manyi possibilita-nos inferir, também, que a inserção do jovem na tradição religiosa expressa uma reafirmação das relações tradicionais de gênero em uma sociedade patriarcal, em que a mulher é submetida à autoridade masculina. Ocorre, nesse caso, uma volta quase imediata aos lugares tradicionais de gênero e às relações de poder, já que a escolha da religião tradicional africana implica um processo de centramento identitário, pelo qual Ba'mia passa a exercer uma certa autoridade sobre a mãe, nos moldes tradicionais.

¹³⁵ ‘Father has come back’.

¹³⁶ ‘Tanyi will have to get me a new stick’, he reflected (...) / ‘He is your father,’ Manyi rebuked him sharply. ‘You don’t call him Tanyi. It’s only the elders who call him Tanyi’.

Enquanto a religião católica possibilitara a Manyi assumir uma posição de independência perante o marido, a não ocorrência do milagre da cura física de Ba'mia implica um declínio de sua autonomia diante de Gwam-Fumbat e de sua autoridade diante do filho. Desse modo, ao final da narrativa, Manyi encontra-se em uma posição de subalternidade acentuada, em contraste com sua condição inicial.

Em alguns casos, a conexão com a tradição religiosa africana proporciona variações nos papéis de gênero, como se pode observar em “The miracle” e em “Government by Magic spell”¹³⁷. Nesse texto, de Saida Hagi-Dirie Herzi, Halima, desde a infância, é diagnosticada pelo Curandeiro de sua aldeia como sendo possuída por um espírito que a acompanharia por toda a vida. Graças a uma convenção social que predestinava as mulheres ao “casamento e à maternidade” (p. 95), antes mesmo de Halima atingir a puberdade sua família e seus vizinhos conjecturavam se haveria um homem corajoso o bastante para se casar com uma mulher investida de poderes sobrenaturais. No entanto, Halima recusa o papel tradicional que lhe impõem ao descartar a possibilidade de se casar. Tal posicionamento só é cabível porque a personagem está investida de um poder espiritual que lhe possibilita exercer um papel social alternativo. Assim, Halima pode negociar seu lugar, alterando o destino que lhe fora traçado.

Já na idade adulta, mesmo possuindo um lugar de destaque no governo, Halima possui poder apenas simbólico, pois o poder efetivo se concentra nas mãos dos “homens do clã [que] continuavam a governar com a ajuda dos feitiços de Halima” (p. 99)¹³⁸. A narrativa demonstra que a promoção feminina a partir do apego à tradição religiosa é limitada por relações tradicionais e desiguais de gênero. Nesse conto, o exercício de funções e/ou papéis no Estado está (de)marcado pela dicotomia e desigualdade de gênero, o que aponta para a perpetuação de modelos patriarcais na esfera pública.

A atuação de Halima como Conselheira/Feiticeira, a despeito de lhe possibilitar ocupar lugares não tradicionais, demonstra como a posição

¹³⁷ Doravante “Government (...)”

¹³⁸ The men of the clan continue to govern with the help of Halima's magic spell.

marginal da mulher perpetua-se, mesmo que essa atue no espaço público. Seu envolvimento com a religião tradicional africana lhe dá certa autonomia para não se casar e para escapar às restrições impostas às mulheres, mas, ainda que atue na esfera pública, seu lugar permanece marginal. Nesse sentido, a opressão sofrida pelas mulheres, independentemente da escala social, perpetua-se em uma ordem social androcêntrica.

Em termos individuais, “Government” expressa possibilidades emancipadoras para a mulher; já em termos coletivos, o conto explicita como, muitas vezes, o uso da tradição religiosa permite a atuação despótica do regime ao qual Halima se associa e provê conselhos e feitiços.

A religião possibilita – quer pelo retorno às tradições africanas, como aconteceu com Halima; quer pela participação na religião dos colonizadores, como ocorre com Manyi –, que algumas personagens femininas consigam escapar a seus lugares tradicionais de gênero, pelo menos momentaneamente. Já no caso de Ba'mia, a religião o leva a assumir um lugar de gênero tradicional, como forma de assegurar “seu direito de se tornar um homem” (p. 170)¹³⁹.

3.4 - Mulheres Dependentes e Homens Decadentes

Em “A night out”, Mika é forçado a permanecer em uma “cidadezinha deprimente” devido à falta de combustível e procura na bebida e na companhia de uma prostituta uma forma de preencher as horas vagas. A mulher que se prostitui é Mama Tumaine, cujo companheiro a abandonara e ao filho recém-nascido ao partir para a guerra. Sem o suporte do companheiro, que até deixá-la era “(c)omo um pai para mim, para minha mãe, para todos nós” (p. 101)¹⁴⁰, a prostituição é a solução encontrada para escapar à penúria e criar o filho. Como consequência do isolamento da cidade, essa mãe, mesmo se

¹³⁹ '(H)is right to grow up into a man'.

¹⁴⁰ 'Like a father to me, to my mother, to all of us'.

prostituindo, não consegue cuidar da saúde debilitada de seu bebê, Tumaini, pois “(n)ão havia sequer uma aspirina no dispensário” (op. cit)¹⁴¹. Percebemos que a narrativa sugere o quanto a ausência do homem, provedor dos recursos materiais, torna sofrível a situação da mulher e da criança.

Nessas condições, só resta à mãe recorrer ao auxílio divino para que seu filho sobreviva: “Deus conceda-lhe saúde, meu pequenino (...), Deus conceda-lhe saúde e força, soldadinho bom da mamãe” (p. 100)¹⁴². Assim, Mama Tumaine nutre a esperança de que seu filho sobreviva e possa crescer para se tornar um soldado como o pai, um homem independente e corajoso. Contudo, mesmo a fugaz esperança se desfaz quando, ao acordar de madrugada e não ouvir o ressonar da criança, Mika toca o bebê e sente apenas “o corpinho sem vida e frio ao seu toque” (p. 102)¹⁴³. O viajante, com o qual passara a noite, deixa-lhe o pagamento e parte imediatamente, antes que ela descubra que o filho morrerá.

Num plano simbólico, Mama Tumaini pode ser vista como figuração do nacional, e a morte da criança sugere o fim da esperança de que os filhos da nação pós-colonial consigam alcançar maturidade e força, como seus ancestrais, para reconstruir uma terra devastada por guerras. Ao associarmos a figura da mãe a da prostituta, lemos “A night out” como uma das representações mais contundentes de uma nação desvalida, que não acomoda seus cidadãos, abandonada e sem perspectivas.

O paradigma da mulher em condição depauperada, enquanto o homem parte sem destino certo, é um tema presente também em “The hotel”, de Adewale Maja-Pierce¹⁴⁴. No conto, um viajante se hospeda em um pequeno hotel administrado por uma mulher e utiliza seu tempo para ler livros e vagar pela cidade sem objetivo definido. De fato, sua parada na cidade ocorre “por acaso” (p. 149).

¹⁴¹ There isn't an aspirin to be had at the dispensary.

¹⁴² 'God grant you health, my little one (...), God grant you health and strength, good little mama's soldier!'

¹⁴³ the little body, lifeless and cold to his touch.

¹⁴⁴ Adewale Maja-Pearce, nascida em Londres, era residente em Lagos, na Nigéria, quanto o conto foi publicado.

Após uma semana, a proprietária, viúva e mãe de um garoto pequeno, convida-o para jantar. Do encontro decorre uma relação sexual e, posteriormente, o que pode ser compreendido como um convite para que o viajante se estabelecesse e co-administrasse o hotel, além de assumir o papel paterno. Desse modo, o comportamento da hoteleira pode ser compreendido como busca de um suporte emocional masculino e, acima de tudo, de um companheiro para si e de um pai para o filho. No entanto, o viajante se recusa a assumir tais papéis. A mulher, então, pede resolutamente para acompanhá-lo, mas ouve uma nova rejeição, pois ele “queria ficar sozinho” (p. 148)¹⁴⁵. No dia seguinte, o homem acerta suas contas e parte sem mais delongas em sua viagem sem destino.

Assim como em “A night out”, embora de modo menos traumático, “The hotel” representa a falência do modelo de masculinidade heróica, pois ambas as mulheres precisam criar seus filhos sem a presença masculina. Isso é expresso na ação de ambos os viajantes, que não vislumbram a possibilidade de envolvimento afetivo mais do que circunstancial, em nenhum momento. Nesses contos, a condição econômica e social da mulher é desoladora. Em “A night out” e “The hotel”, a dependência feminina em relação ao homem tem um alto custo, gerando situações de abandono e morte. Além disso, diferentemente dos homens, as mulheres não parecem ter chance de partir, uma vez que precisam cuidar, nem sempre com sucesso, de si e dos filhos.

3.5 – Os Papéis Tradicionais de Gênero em Questão

Além da crítica ao governo pós-colonial e da multiplicidade de sentidos para a loucura de Nicholas Musoni, a trama em “A wasted land” constitui uma fonte profícua para pensarmos os papéis masculinos. Casado na Rodésia e pai

¹⁴⁵ Wanted to be on his own.

de três filhos, Nicholas deixa a África para estudar na Inglaterra, onde se casa novamente, buscando constituir uma outra vida. Anos mais tarde, após separar-se da esposa inglesa e ser preso por agredi-la e abusar dos filhos, Nicholas é expulso daquele país.

Ao deixar a África para estudar fora, Nicholas tornara-se referência entre os seus pares e um modelo a ser seguido. Sua família e sua comunidade de origem depositavam nele fortes esperanças. Contudo, seu comportamento na ex-metrópole e sua condição mental ao regressar à terra natal desfazem a imagem heróica que, propagada por seu irmão, tanto influenciara Bernard, o sobrinho-narrador. O subsequente suicídio de Nicholas advém tanto da incapacidade de lidar com sua condição de imigrante quanto do fracasso em corresponder ao padrão de masculinidade heróica que lhe fora atribuído desde a juventude.

O suicídio de Nicholas não é o único nessa trama de desconsolo, desolação e desilusão. Durante os anos de guerra civil, seu irmão e pai do narrador, havia permanecido em África, consegue enfrentar as adversidades e manter o negócio familiar. No entanto, após o fim da guerra civil, com a restauração do estado de direito e das instituições legais, seus problemas financeiros se exacerbam. No dia do velório de Nicholas, o pai do narrador, que fora processado por seus credores e intimado a comparecer a uma audiência, também tira a própria vida. O suicídio, nesse caso, decorre da vergonha pela incapacidade de honrar os compromissos e exercer seu papel tradicional, como provedor e mantenedor da família. Desse modo, a morte de ambos os irmãos é consequência, entre outros fatores, da incapacidade de se adequarem aos padrões de masculinidade e da inaptidão para sobreviver em um ambiente inóspito.

Embora de forma menos acentuada, Bernard é acometido pela mesma incapacidade de adequação ao modelo de masculinidade heróica. Ao não participar de aventuras militares com os amigos, o jovem alega de forma mordaz e autocrítica que “(eu) simplesmente não era forte o suficiente, ou

talvez eu fosse apenas um covarde” (p. 60)¹⁴⁶. O próprio Bernard, tendo presenciado a decadência física e mental do tio e a falência financeira e moral de seu pai, não se mostra um guerreiro disposto a lutar pela nação.

A narração de “A wasted land” se dá, portanto, sob a perspectiva de modelos masculinos em crise. Enquanto o tio fora o primeiro homem da família a falhar no papel de herói, o suicídio do pai acentua a percepção de que, em momentos de crise generalizada, os homens seriam incapazes de enfrentar o malogro de seus projetos pessoais e familiares.

Na narrativa, a mãe do narrador e as outras mulheres ocupam um espaço marginal. O modo como a mãe de Bernard enfrentará a falência e criará o filho não é narrado; apenas se esboçam algumas imagens acerca dessa mulher que “envelheceu com a violência; amargurada, consternada, irreconciliável” (p. 61)¹⁴⁷. Outras mulheres que também precisam criar os filhos na ausência dos maridos são as duas esposas de Nicholas – a inglesa e a africana. Assim, as mães, neste conto, arcarão com as consequências do fracasso dos maridos em prover o sustento da família em um contexto adverso.

A ausência do pai e a necessidade de a mãe se sacrificar para criar os filhos também é um aspecto de destaque em “Leaving”. Nesse conto, narra-se a vontade do jovem Aloo de estudar em uma universidade nos Estados Unidos. O conto projeta uma diferença entre centro e periferia, encenando uma assimetria entre a educação universitária que Aloo teria na África e aquela disponível nos Estados Unidos. Enquanto em sua terra a opção seria estudar agricultura, nos EUA o rapaz teria acesso a cursos com ênfase em tecnologias de ponta.

Ao defender a escolha pela segunda alternativa, o narrador, irmão de Aloo, afirma que ser “um oficial agrícola em um distrito rural qualquer não era o que ele queria se tornar, por mais patriótico que se sentisse” (p. 115)¹⁴⁸. A dissociação entre os desejos individuais da personagem (estudar genética,

¹⁴⁶ I was simply not strong enough, or perhaps I was just a coward.

¹⁴⁷ (G)row old with the violence; embittered, disconsolated, unforgiving.

¹⁴⁸ An agricultural officer in a rural district somewhere was not what he [Aloo] wanted to become however patriotic he felt.

cosmologia ou inteligência artificial nos EUA) e as necessidades imediatas de seu país (estudar agricultura em seu país) exprime novamente uma subversão do modelo de masculinidade heróica, do homem que sacrificaria suas aspirações pessoais pelo bem comum de uma comunidade nacional centrada no sentimento de “muitos como um” (Cf. BHABHA, 1998). Nesse modelo tradicional de cidadania pátria, os homens deveriam privilegiar o “todo”, a unidade nacional, em detrimento da individualidade, ao serem interpelados a atuar como agentes do progresso da nação moderna. Como subversão a esse modelo idealizado e masculino de nação, Aloo se preocupa, em primeiro lugar, com seu projeto de vida pessoal; a nação está, aqui, em segundo plano.

Importa destacar que a emigração de Aloo dependia de seu desejo pessoal e, principalmente, do esforço de sua mãe para conseguir um empréstimo que financiasse a viagem. Durante a crise que se instaura na família, devido à aspiração do rapaz em seguir para os Estados Unidos, o narrador afirma, ao observar sua mãe, que era “a primeira vez que eu a via como uma pessoa e não apenas como nossa mãe” (p. 119)¹⁴⁹. O papel materno é destacado, sendo que outros papéis que não o da maternidade dificilmente se configuram aqui.

Em contraste marcante com Aloo, a mãe – que já havia se sacrificado para criar e educar sozinha os cinco filhos – relewa seus desejos pessoais em prol da família. Ao mesmo tempo, cobra do filho a manutenção de seu vínculo com a família e a comunidade, nos momentos em que discutia com Aloo os motivos da migração para os Estados Unidos:

Por que você quer partir para tão longe da gente? Foi para isto que eu te criei, para você me deixar e ir para uma terra estrangeira? Não vai sentir saudade de nós lá onde você quer ir? Nós significamos tão pouco assim para você? (p. 116)¹⁵⁰

Contudo, o jovem Aloo não responde ao clamor materno e parte para os Estados Unidos. O contínuo sacrifício pessoal em favor dos outros e a atenção

¹⁴⁹ [I]t was, I think, the first time I saw her as a person and not only as our mother

¹⁵⁰ Why do you want to go away, so far from us? Is this what I raised you for – so you could leave me to go away to a foreign place? Won't you miss us, where you want to go? Do we mean so little to you?

aos vínculos com a família e com a comunidade são aspectos que conectam a mãe a um papel feminino tradicional.

Um aspecto a ser destacado nesse conto, que o diferencia de outros considerados até o momento, é que a mãe simboliza uma mulher africana relativamente autônoma e independente, que chefia e sustenta a família. Essa representação da autonomia feminina é diferenciada das anteriores, pois não há, no conto, uma crítica, implícita ou explícita, à mãe. Essa diferença parece advir do fato de essa mulher não haver negligenciado a função feminina socialmente tida como primordial: a maternidade.

Nos contos “A wasted land”, “Leaving”, “A night out” e “The hotel”, em que a viagem constitui-se como escapatória de locais socialmente desestruturados, a questão de gênero sobressai, pois tanto na viagem para fora da África quanto na viagem pelo interior, a prerrogativa de ser um viajante sem vínculos é masculina. Ao mesmo tempo, o deslocamento, presente nos quatro últimos contos analisados, configura como uma possibilidade para aqueles indivíduos que não se apegam a suas comunidades de origem e que anseiam por espaços outros que não aqueles de nações em crise.

Considerações Finais

Ao analisar o *corpus* observamos: uma África representada como um espaço de desorganização, no qual os Estados-Nação são marcados pela corrupção e pelo caos social; a contestação dos usos da religião tradicional africana e católica com finalidades políticas; como as relações tradicionais de gênero são subvertidas em alguns textos e mantidas em outros.

No capítulo I, o enfoque dado ao imperialismo e à globalização possibilitou-nos analisar as representações de África em sua relação marginal com o capitalismo global, por meio do fluxo global de mercadorias e de pessoas nos espaços limitados e, por vezes, confinados de Estados-Nacionais socialmente desestruturados, corruptos ou em guerra intestina. Assim, consideramos alguns temas que relacionam o local e o nacional ao capitalismo global. Destacamos a prevalência em alguns textos de uma perspectiva crítica ao colonialismo; em outros, pode-se inferir a abrangência da globalização, por meio do fluxo de mercadorias contrabandeadas. Observamos ainda como a desestruturação social das nações pós-independência é intensificada pelo tráfico de armas e equipamentos militares sofisticados. Outro aspecto presente nos contos é a emigração, percebida como possibilidade de realização de sonho e desenvolvimento pessoal, nem sempre concretizado. Tais contos sugerem que os problemas persistentes e desestruturadores das relações sociais em África são consequências não apenas do passado colonial, mas, principalmente, do presente pós-colonial, bem como da forma periférica de inserção das nações africanas no capitalismo global, uma inserção dificultada pela ação de instituições e governantes corruptos.

Nossa análise atentou frequentemente para temas e imagens secundários nos contos analisados, interpretados com atenção para detalhes que exemplificam o relacionamento entre as sociedades africanas representadas e a globalização. Tal leitura sintomática se deve à pretensão de observar o que muitas vezes habita as margens do enredo dos contos, e que, no entanto, fornecem subsídios para se pensar a configuração das identidades culturais africanas na contemporaneidade.

Nesse sentido, em “The rubbish dump”, “Converging City”, “Road block” e “A wasted land”, observamos os modos marginais pelos quais as sociedades africanas se inserem no fluxo do capitalismo global, em condições de desorganização e desestruturação social interna. A degradação das relações sociais não é atribuída, de um modo explícito, à globalização. No entanto, a denúncia da lógica perversa do capitalismo está presente nos contos. Os refugos produzidos por viajantes internacionais, os produtos contrabandeados ou a presença de equipamentos tecnológicos ultrapassados apontam para uma inserção complexa e perversa do local no global.

A migração para outros continentes, geralmente constituída nos contos como temporária, traduz uma possibilidade de melhores chances de desenvolvimento pessoal do que o disponível nos países africanos. Esses são retratados geralmente como espaços de caos social, corrupção e desorganização. No entanto, ao migrarem, os personagens tornam-se, muitas vezes, individualistas, na medida em que agem de modo pragmático e utilitarista, não tendo pudor, geralmente, de se desconectarem de suas tradições culturais ou de suas comunidades. Esse último aspecto pode ser compreendido como uma denúncia de que a migração, embora possa trazer benefícios materiais, distancia as pessoas de suas origens e as desconecta de suas culturas, mesmo que suas culturas já não se sustentem mais.

Já a viagem para dentro da África expressa um descentramento em relação às identidades culturais africanas, construídas, em um passado não tão distante – no período posterior à independência –, como homogêneas e idealizadas. Tal descentramento identitário acaba por operar como questionamento de identidades culturais fixas e estáveis, como foi observado com maior atenção nos capítulos II e III.

No capítulo II, analisamos a representação – e representatividade – da religião na África contemporânea. A valorização das religiões tradicionais africanas foi um dos principais aspectos no processo de luta anti-colonial e nacionalista (Cf. OLADIPO, 2004; COOPER, 1998), ou de *descolonização da mente e do conhecimento* (THIONG’O, 1994). De fato, no processo de valorização da herança cultural, empreendido entre as décadas de 1950 e

1970, houve uma ênfase na compreensão da religião como algo disseminado por todas as instâncias da vida cotidiana de África (IMBO, 2004). Já nas décadas de 1980 e 1990, a perspectiva hegemônica na crítica literária e cultural enfatizou não um retorno às tradições religiosas e culturais africanas ou uma crítica acentuada ao imperialismo, mas uma ênfase no hibridismo e sincretismo cultural e no entre-lugar. Contudo, na maior parte das análises empreendidas no capítulo II percebemos uma diferença acentuada entre as representações contemporâneas da religião e aquelas análises que acentuavam a preponderância da religião no cotidiano ou que destacavam o diálogo e a tradução cultural como aspectos inerentes “à condição pós-colonial”.

Em alguns contos, observamos uma ênfase na reunião ecumênica de religiões. Já em outros, valoriza-se a religião tradicional africana como forma de afirmação da identidade. Nesse caso, a religião atua como elemento fecundo para a solução de problemas de ordem individual e de escape às condições de marginalidade social. Ainda observamos textos em que há uma crítica contundente à religião, seus usos e abusos, e, principalmente, sua utilização na manutenção de relações desiguais de poder. Contudo, essa crítica se dirige ora às tradições religiosas africanas, ora à religião cristã ou muçulmana. Há ainda aqueles que enfatizam as formas como os Estados-nacionais africanos e grupos detentores da hegemonia político-econômica utilizam práticas religiosas como instrumentos para a manutenção de relações verticais de poder. Em um número expressivo de vezes, nota-se a existência de relação quase direta de causalidade entre a ausência de educação formal e a crença em performances sobrenaturais. Tal associação, por sua recorrência, destaca a compreensão da religião como elemento de disciplinarização social de populações marginalizadas. Assim, os contos destacam a reprodução das relações de poder que possibilita a manutenção da hegemonia, mediante usos estratégicos da religião e da cultura. Já outros contos, encenam uma mudança expressiva na representação da religião. Uma vez que essa não se constitui como elemento significativo no cotidiano das personagens. Semelhantemente, os rituais se configuram de modo esvaziado. As breves alusões a atividades

religiosas acabam por destacar a falta de relevância desses rituais no cotidiano.

Os contos, ao mesmo tempo em que denunciam um esvaziamento espiritual das personagens, demonstram que a religião, quando presente, permanece apenas como uma prática cultural sem sentido transcendente, sendo associada, sobretudo, aos usos que dela são feitos com finalidades políticas e de controle social.

Nos contos discutidos no capítulo III, as análises das relações de gênero e dos papéis sexuais nos permitiram compreender como as representações de identidades culturais africanas contemporâneas ocorrem de formas diferentemente mediadas. Observamos nos textos: a manutenção dos papéis de gênero na luta pelo fim do *Apartheid* sul-africano; a emancipação feminina e a decadência da masculinidade; as variações nos papéis tradicionais de gênero inscritas nas relações de poder, quando interesses políticos se aliam à prática religiosa; a falência da masculinidade heróica e a des-idealização do feminino, como aspectos recorrentes em muitos textos; e o deslocamento em África e a emigração como relacionados à busca de soluções para problemas individuais, bem como à perpetuação de relações gendradas assimétricas.

Uma breve tipologia dos gêneros nos permitirá considerar a pluralidade das representações das identidades culturais africanas contemporâneas. Nesse sentido, há mulheres que não conseguem escapar dos seus locais de gênero tradicionais, de modo que se submetem e não possuem meios de ultrapassar as condições que lhe são dadas; há outras que negociam com o próprio corpo para garantirem a sobrevivência ou a ascensão social; há ainda mulheres que, através da classe social ou religião, resistem à opressão e ao silenciamento e com isso alteram suas inserções culturais, seus “locais de cultura”. Desse modo, acreditamos que a pluralidade inerente à categoria gênero pode ser mais acuradamente observada por meio da atenção à representação da figura feminina, embora não deixem de ser complexas, também, as múltiplas faces do masculino: heróis que lutam pela libertação de suas comunidades; homens incapazes de confrontar as agruras de sociedades

desestruturadas; jovens que não se conectam às suas comunidades, optando por deixar a terra natal e adotar o deslocamento como forma de vida.

Outro aspecto relevante nas representações femininas é a dificuldade de questionamento das estruturas e relações sociais. Quando adquirem poder relativo, as mulheres parecem, ideologicamente comprometidas com os interesses dos aparelhos ideológicos, com a religião e o Estado. Por outro lado, são associadas às práticas exploratórias capitalistas e sua lógica de desigualdade e exploração. Em outras palavras, nos contos em que a independência e autonomia femininas ocorrem, as mulheres são representadas de forma negativa. A representação das mães em certos contos é diferenciada, pois a principal característica que se destaca é o sacrifício feminino em favor da família. Assim, a agência e aquisição de poder pela mulher, quando não direcionada à maternidade, é iterativamente associada a aspectos sociais negativos, como à opressão política, de classe, de geração, ou ainda, à prostituição como fuga à miséria social.

No universo de representação masculina, impera a inadequação aos modelos tradicionais, como aquele do pai de família, o herói, o homem forte, provedor e protetor. Nos textos, encontra-se o homem incapaz de prover o sustento de sua família. A falência da masculinidade, especialmente a falência do modelo tradicional do homem salvador. Tal aspecto se vincula à desorganização da rede de sociabilidade, ao caos social e à falência ou corrupção das instituições civis e do Estado.

Ao analisamos as relações intra e entre-gêneros, a ênfase, muitas vezes, centrou-se nas representações das personagens femininas, devido a sua complexidade maior em termos de atuação. Isto é, as mulheres jogam mais frequentemente com as identidades, pois, de modos diferenciados, elas se conformam, se adaptam, resistem e confrontam suas determinações culturais e as dificuldades de sobrevivência.

Ao discutir as relações de gênero, constatamos formas múltiplas e, por vezes, contraditórias de representação de gênero. A complexidade das representações é percebida, sobretudo, mediante interação contínua do gênero

com categorias como religião, classe e geração. Assim, as múltiplas posições, negociações, sobre-determinações e interações, bem como os variáveis níveis de dominação e submissão, de adaptação ou de resistência observados são aspectos que demonstram a complexidade das identidades culturais africanas contemporâneas e, por conseguinte, da própria noção de África elaborada nos diversos contos.

De modo geral, afirmamos que não há um modo homogêneo de expressar a identidade, embora a maioria dos contos expressem uma crítica contundente em relação aos Estados-Nação, ao esvaziamento espiritual, aos usos das tradições religiosas e às subversões dos modelos tradicionais de gênero. A análise de *The Heinemann book of contemporary African short stories* nos possibilita entrever a África contemporânea como um *tempo saturado de agoras* (BENJAMIN, 1993). Isto demonstra a extensa gama de modos de representação que podemos encontrar nos textos analisados, que caracteriza a “identidade cultural africana” como, de fato, múltiplas identidades.

REFERÊNCIAS:

ACHEBE, Chinua, INNES, C.L. (Eds.). **The Heinemann book of contemporary African short stories**. Oxford: Heinemann, 1992.

ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. New York: Knopf, 1984.

ACHUGAR, Hugo (Coord.). **Derechos de Memoria. Actas, actos, voces, héroes y fechas: nación e independencia en América Latina**. Argentina: Universidad de la República, 2003. p. 7-59.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASHCROFT, Bill *et alli*. **The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures**. London and New York: Routledge, 1991.

BHABHA, Hommi. **Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 222-232.

CONRAD, Joseph. **Heart of Darkness**. In: BLAIR, Walter, GERGER, John (Ed.). *The Short Story*. New York: Scott, Foreman and Company, 1960. p. 546-608.

COOPER, Brenda. Introduction. In: **Magical Realism in West African Fiction: Seeing with a third eye**. London and New York: Routledge, 1998. p. 1-14.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: O nascimento das prisões**. Petrópolis: Vozes, 1993.

GEERTZ, Clifford. "O Mundo em pedaços: Cultura e política no fim do século". IN: **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001. p.191-228.

GROMIKO, A. A. Introdução. GROMIKO, A. A. (Ed.) **As Religiões de África: Tradicionais e sincréticas**. Moscou: Edições Progresso, 1987. p. 5-21.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: WILLIAMS, Patrick, CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader**. New York: Columbia University Press, 1996. p. 392-403.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. SOLIK, Liv. (Org). Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003b.

HARRIS, Michael. **Outsiders & Insiders: Perspectives of Third World Culture in British and Post-Colonial Fiction**. New York: Peter Lang, 1994.

IMBO, Samuel. O.. Okot p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion. In: WIREDU, Kwasi (Ed.) **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2004, p. 364-373.

INNES, C.L. Introduction. In: **The Heinemann book of contemporary African short stories**. Oxford: Heinemann, 1992. p. 1-6.

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

KANDIYOTI, Deniz. Identity and its Discontents: Women and the Nation. In: WILLIAMS, Patrick, CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader**. New York: Columbia University Press, 1994. p. 376-391.

KELLNER, Douglas. Televisão, propaganda e construção da identidade pós-moderna. In: **A cultura da mídia: Estudos Culturais: Identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001. p. 295-375.

KRISTEVA, Julia. Tocata e Fuga para o Estrangeiro. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 9-49.

LEITE, Ana Mafalda. Literaturas Africanas e Pós-colonialismo. In: **Literaturas Africanas e formulações pós-coloniais**. Lisboa: Edições Colibri, 2003. p. 9-40.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/postcolonialism**. London and New York: Routledge, 2005a.

MAMA, Amina. Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom. **African Studies Review**, Volume 50, Number 1, April, 2007, p. 1-26. Disponível em: http://www.muse.jhu.edu/journals/african_studies_review/toc/arw50.1.html. Acesso em: 02 Fev. 2009.

MCCLINTOCK, Anne. "No Longer in a Future Heaven": Gender, Race and Nationalism. In: McCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir, SHOHAT, Ella (ed.) **Dangerous Liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives**. Minneapolis/Lodon : University of Minnesota Press, 1997. p. 89-112.

NAIPAUL, V. S. **The Enigma of Arrival**. London: Penguin Books Ltd., 1988.

NELSON, Nici. Representations of Men and Women, City and Town in Kenyan Novels of the 1970s and 1980s. In: **African Languages and Cultures**, Vol. 9, No. 2, Gender and Popular Culture, 1996. p. 145-168. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1771756>. Acesso: 10 Fev. 2009.

NGCOBO, Laretta. African Motherhood – Myth and Reality. In: OLANIYAN, Tejun, QUAYSON, Ato (Ed.). **African Literature: An Anthology of criticism and theory**. USA: Blackwell Publishing, 2007. p. 533-541.

OLADIPO, Olusegun. Religion in African Culture: Some Conceptual Issues. In: WIREDU, Kwasi (Ed.). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004. p. 355-363.

PARRY, Benita. Resistance Theory/Theorizing Resistance or Two cheers for Nativism. In: OLANIYAN, Tejun, QUAYSON, Ato (Eds.). **African Literature: An Anthology of criticism and theory**. USA: Blackwell Publishing, 2007. p. 274-278.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialidade, Identidade, Mestiçagem Cultural**: A literatura de Wole Soyinka. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

RENAN, Ernest. What is a nation? IN: BHABHA, Hommi. **Nation and Narration**. London an New York: Routledge, 1990. p.8 a 23.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCOTT, Joan W. “Prefácio a Gender and Politics of History”. In: **Cadernos Pagu**, nº 3, 1994. p. 11-27.

SIVANANDAN, Tamara. Anticolonialism, national liberation, postcolonial nation formation. LAZARUS, Neil (Ed.). **The Cambridge Companion to PostColonial Literary Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 41-65.

THIONG’O, Ngugi wa. The Language of African Literature. In: WILLIAMS, Patrick, CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader**. New York: Columbia University Press, 1994. p. 435-455.

WALBI, Sylvia. A mulher e a nação. In: BALAKRISHNAN, G (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 249-269.

SITES CONSULTADOS

Obras de referência on-line:

ETHNOLOGUE: Languages of the World. Disponível em: http://www.ethnologue.com/country_index.asp?place=Africa. Acesso: 05 Maio. 2009.

WEBSTER ONLINE DICTIONARY: With multilingual thesaurus translation. Disponível em: <http://www.websters-dictionary-online.org/translation>. Acesso em 05 Maio. 2009.

Referências biográficas:

ANSWER.COM. Black **Biography**: Lindiwe Mabuza. Disponível em: < <http://www.answers.com/topic/lindiwe-mabuza>>. Acesso em 12 jun. 2008

BRITISH COUNCIL. **Abdulrazak Gurnah**. In: Contemporary Authors. Disponível em: < <http://www.contemporarywriters.com/authors/?p=auth46>>. Acesso em: 11 Jun. 2008.

CAMEROON LITERATURE IN ENGLISH. **Profile**: Babila Mutia. Disponível em: <http://anglocamlit.blogspot.com/2007/11/profiles-babila-mutia.html>. Acesso em: 22 set. 2008.

CAPE TOWN BOOK FAIR. **Two Zimbabwean Authors for the CTBF**. Disponível em: < <http://capetownbookfair.book.co.za/blog/2008/06/04/two-zimbabwean-authors-for-the-ctbf/> >. Acesso em: 22 set. 2008.

CHALAMANDA, Fiona Johnson. Steve Chimombo (1945-). In: **Literary Encyclopedia**. Disponível em: <<http://www.litencyc.com/php/speople.php?rec=true&UID=861>>. Acesso em: 22 set. 2008.

DICTIONARY OF LITERARY BIOGRAPHY. On Kojo Laing. In: **Bookrags**. Disponível em: < <http://www.bookrags.com/biography/kojo-laing-dlb/3.html> >. Acesso em: 22 set. 2008.

GAMBIAN LITERATURE AND WRITINGS. **Tijan M. Sallah**: Economist, Poet/Writer, Renaissance Man Releases New Book. Disponível em: <http://gamwriters.com/africa/gambia/post/2008/9/11/tijan-m-sallah-economist-poetwriter-renaissance-man-releases-new-book>. Acesso em 22 set. 2008.

NEW WRITING INTERNATIONAL. Daniel Mandishona: Graphic designer, architect and author. In: **New Writing International**. Disponível em: <<http://newwritinginternational.com/2006/12/01/daniel-mandishona/>>. Acesso em: 20 set. 2008.

THE INDEPENDENT. **Njabulo Ndebele**: Africans must treasure their literature. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/njabulo-ndebele-africans-must-treasure-their-literature-649888.html>>. Acesso em: 22 set. 2008

THE SOUTH AFRICAN HIGH COMMISSIONER. **Her Excellency Ms Lindiwe Mabuza**. Disponível em: <http://www.southafricahouse.com/I_HighCommissioner.htm>. Acesso em 22 set. 2008.

UNIVERSITY OF KENT. **Prof. Abdulrazak Gurnah**. Disponível em: <<http://www.kent.ac.uk/english/staff-research/profiles/gurnah.html>>. Acesso em: 11 jun. 2008.

WHO'S WHO. **Professor Njabulo Ndebele**. Disponível em: <<http://www.whoswhosa.co.za/Pages/profilefull.aspx?IndID=1513>>. Acesso em: 22 set. 2008

WHO'S WHO. **Ms Nadine Gordimer**. Disponível em: <<http://www.whoswhosa.co.za/Pages/profilefull.aspx?IndID=3003>>. Acesso em: 22 set. 2008

APÊNDICE I

ACHEBE, Chinua, INNES, C.L. **The Heinemann book of contemporary African short stories**. Oxford: Heinemann, 1992.

CHIGBO, Okey. "The housegirl", p.149-164.

CHIMOMBO, Steve. "The rubbish dump", p. 72-80.

GORDIMER, Nadine. "Amnesty", p.25-32.

GURNAH, Abdulrazak. "Cages", p. 87-93.

HERZI, Saida Hagi-Dirie. "Government by magic spell", p. 94-99.

LAING, Kojo. "Vacancy for the post of Jesus Christ", p.185-196.

MABUZA, Lindiwe. "Wake ...", p. 33-56.

MAHJOUB, Jamal. "Road block", p.129-133.

MAJA-PEARCE, Adewale. "The hotel", p.146-148.

MANDISHONA, Daniel. "A wasted land", p. 57-66.

MATIVO, Kyalo. "On the market day", p.104-113.

MOLLEL, Tololwa Marti. "A night out", p.100-103.

MUTIA, Ba'bila. "The miracle", p.165-178.

NDEBELE, Njabulo S.. "The prophetess", p. 8-24.

OKRI, Ben. "Converging city", p.134-145.

SALLAH, Tijan M.. "Weaverdom", . .179-184.

VASSANJI, M. G.. "Leaving", p.114-120.

APÊNDICE II

Às informações quanto ao país de origem e de residência dos autores que não viviam no continente africano no momento da publicação de *The Heinemann Book of Contemporary African Short Stories*, que constam de notas de nota de rodapé na primeira referência acerca de cada autor, adicionamos o título dos contos analisados:

Lindiwe Mabuza (“Wake ...”), nascida em 1938, na África do Sul, estudou nos Estados Unidos, em Stanford e Minnessota, após o fim do *Apartheid* (1993) retornou a África do Sul tornando-se membro do parlamento e posteriormente embaixadora sul-africana;

Abdulrazak Gurnah (“Cages”), oriundo do Zanzibar, vive na Inglaterra, sendo professor de literatura na Universidade de Kent;

Saida Hagi-Dirie Herzi (“Government by magic spell”), natural da Somália e residente na Arábia Saudita;

Tololwa Marti Mollel (“A night out”), nascido na Tanzânia, vive no Canadá;

Kyalo Mativo (“On the market day”), do Quênia, residente nos Estados Unidos;

Moyez G. Vassanji (“Leaving”), que nasceu na Tanzânia e vive no Canadá;

Jamal Mahjoub (“Road block”), inglês de origem sudanesa, residia na Dinamarca;

Ben Okri (“Converging city”) nasceu na Nigéria e reside em Londres;

Adewale Maja-Pearce (“The hotel”), nascida em Londres e residente em Lagos;

Okey Chigbo (“The housegirl”), natural da Nigéria, vive no Canadá;

Tijan M. Sallah (“Weaverdom”), nascido em Gâmbia, mora nos EUA;

Já em relação aos autores que viveram ou estudaram em países de outros continentes, mas que viviam na África no momento da publicação dos

contos, acrescentamos, quando disponíveis, dados sobre às Universidades ou países em que estudaram fora do continente Africano:

Njabulo S. Ndebele (“The prophetess”), nascido na África do Sul, fez mestrado na Universidade de Cambridge e doutorado na Universidade de Denver, vive na África do Sul;

Nadine Gordimer (“Amnesty”), natural e residente na África do Sul, ministrou aulas em Universidades dos Estados Unidos, tendo recebido nove títulos de doutor honoris causa, entre 1981 e 1991, em universidades dos Estados Unidos e Europa. Em 1991 foi laureada com o Prêmio Nobel de literatura;

Daniel Mandishona (“A wasted land”), natural do Zimbabwe, completou duas graduações na Bartlett Scholl e pela University College London; reside no Zimbabwe;

Steve Chimombo (“The rubbish dump”), nascido em Malawi, onde reside e trabalha como professor de Inglês; pós-graduou-se pelas Universidades de Wales e Colúmbia;

Ba'Bila Mutia (“The miracle”), nascido em Camarões, com mestrado pela Universidade de Windsor e doutorado pela Dalhousie University, ambos no Canadá, reside no país em que nasceu, tendo ministrado aulas na Western Washington University;

Kojo Laing (“Vacancy for the post of Jesus Christ”), de Gana, estudou desde os 11 anos na Escócia, onde graduou-se na Universidade de Glasgow, voltando a viver em Gana.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)