

*Cartografias teóricas/
Theoretical cartographies*

Anglofonia, literaturas em línguas africanas e limites da teoria pós-colonial

Ângela Lamas Rodrigues*

RESUMO:

A partir da leitura do conto “A meeting in the dark”, de Ngũgĩ wa Thiong’o, que epitomiza o choque entre tradição e modernidade na África colonial, este artigo discute o papel social das literaturas africanas produzidas em línguas autóctones em contextos onde a língua inglesa figura-se como hegemônica e as limitações da teoria pós-colonial enquanto disciplina que busca estudar, compreender e atenuar os dilemas do sujeito colonizado.

Palavras-chave: Modernidade colonialista. Anglofonia. Línguas africanas. Memória. Teoria pós-colonial.

Introdução

No conto “*A meeting in the dark*” (“Um encontro no escuro”), o escritor queniano, Ngũgĩ wa Thiong’o, narra dois dias definitivos na vida de John, um jovem morador da vila Makeno, no Quênia. John, cujo verdadeiro nome, Njooi, havia sido modificado pelos colonizadores, recebeu educação formal em escolas britânicas e estava prestes a partir para a Universidade de Makerere, no Uganda, a fim de cursar o terceiro grau. Seu pai, temido por fiéis e familiares, há muito havia se convertido ao calvinismo e era agora o pastor da vila. John ou Njooi, sobretudo, era vítima de sua postura rígida e severa. Vendo-o aproximar-se de casa, Njooi observa sua maleta, gasta pelos anos de trabalho religioso:

John sabia o que ela continha: uma Bíblia, um livro de hinos e provavelmente um caderno e uma caneta. Seu pai era um pastor. John sabia que ele havia proibido sua mãe de lhe contar histórias desde que se tornou um homem de Deus. A mãe havia parado com as histórias há muito tempo atrás. Ela dizia: “Agora não peça mais histórias. Seu pai pode chegar.” E assim, ele temia o pai (NGŪGĨ, 1993, p. 55).

A passagem aponta para uma ruptura com a tradição oral, representada aqui na referência às histórias contadas pela mãe. O caderno e a caneta simbolizam não só a palavra escrita, mas a língua e a cultura do colonizador, que impõem novos nomes e produzem novas identidades, modificando, passo a passo, a cultura local. Aos poucos, as histórias outrora contadas pela mãe são esquecidas. A memória é então substituída por uma amnésia cultural, necessária, na perspectiva do colonizador, para a produção de sujeitos dóceis e subservientes, ou mais especificamente, para a instauração de um poder simbólico, que ajudará na transformação de determinada sociedade – com instituições e valores próprios – em uma colônia.

Na figura de Njooi, Ngũgĩ retrata a divisão subjetiva por que passa o colonizado no processo de esquecimento de sua cultura. O próprio nome já revela o problema da identidade: chamado de maneiras diversas dependendo de quem o chama, o rapaz não sabe se é Njooi ou

John, ou seja, se pertence à comunidade onde nasceu ou ao estranho mundo do colonizador, endossado por seu pai. E é justamente essa divisão entre o modo de vida tradicional de seu povo e os planos do pai, que deseja convertê-lo em um “homem branco”, que determinará o seu futuro de forma irremediável.

Em certo momento do conto, o leitor descobre que Njooi prometera casar-se com Wamuhu, que espera um filho seu. Mas Wamuhu, além de não ter recebido educação formal, havia sido circuncisada, o que impediria o casamento com um queniano europeizado. Njooi não vê saída para o dilema, cujos fundamentos ele próprio não entende. Envergonhado diante da família tradicional de Wamuhu e impossibilitado de reagir aos comandos do pai, Njooi mata Wamuhu num momento de confusão mental absoluta:

Ele está louco. Ele está espumando. Ele está se movendo rapidamente na direção da garota no escuro. Ele colocou suas mãos sobre os ombros dela e loucamente lhe implora com voz embrutecida. No seu íntimo, algo horrível, que assumiu a raiva ameaçadora de seu pai e da vila, parece estar impulsionando-o. Ele sacode Wamuhu com violência, enquanto sua mente diz que ele a está afagando gentilmente. Sim, ele está fora de controle (...). Wamuhu está com medo. Ela se livra dele, o filho louco e educado de um clérigo religioso, e corre. Ele corre atrás dela e a agarra, chamando-a por vários nomes amáveis. Mas ele a está sacudindo, sacode, sacode, ela, ela – ele tenta abraçá-la pelo pescoço, aperta. (...). Ela deixa sair um grito terrível e finalmente cai no chão. E então, de repente, a luta acaba (...) e John permanece, tremendo como a folha de uma árvore num dia de vento (NGŪGĪ, 1993, p. 69-70).

As referências à escuridão remetem ao título do conto, que se torna uma metáfora para a impossibilidade de lucidez e discernimento por parte do sujeito colonial doutrinado e dividido entre duas realidades. O dilema que atormenta Njooi não se resolve com o assassinato da amiga e do próprio filho, apenas revela a absoluta fragilidade e impotência do personagem diante dos processos de ruptura por que passa sua comunidade. Ao final, Njooi é definido como uma folha trêmula ao vento, ou seja, como sujeito que sofre as consequências da história sem conseguir compreendê-la, ou mesmo reconhecer seu próprio lugar, suas motivações, e seus atos.

A situação de Njooi pode ser lida em termos do que Ngũgĩ chamou de “desmembramento da memória do sujeito colonial em relação ao seu corpo social coletivo”. Tal desmembramento ocorre, segundo Ngũgĩ, por meio da língua do colonizador: “a língua é, por um lado, veículo de comunicação, mas também carrega a cultura à qual pertence. Cada palavra e cada língua carregam traços de memória, o que Fanon chamou de ‘peso da civilização’” (no prelo). Em entrevista realizada em 2004, Ngũgĩ discute a relação entre língua, memória e amnésia cultural:

Se um povo perde sua língua, perde o mais importante instrumento na definição e produção de sua cultura. Significa dizer que são definidos ou passam a se definir a partir de uma memória europeia e, no processo, sua própria memória é barrada. Penso que quando perdemos nossa língua, podemos tentar criar um sentido de identidade dentro da língua à qual fomos incorporados, mas obviamente estamos ainda andando num território definido por essa nova língua. Após a Renascença, vemos a memória europeia plantada em todo lugar. Em primeiro lugar, foi plantada na terra. Se formos a um lugar como a África do Sul, veremos que os nomes que definem estradas, montanhas, etc., são geralmente europeus. Mas eles tinham seus próprios nomes antes de serem

redefinidos pelo colonialismo europeu. Essa memória foi também plantada nos corpos das pessoas. E vemos nomes cristãos sendo adotados: Ngũgĩ passa a ser Antony e Antony torna-se minha sombra. Não importa o que eu faço, aonde eu vou, o que eu consigo, Antony está sempre à espreita. Até mesmo quando estamos produzindo algum conhecimento sobre nossa cultura, sobre nossas terras, ou política ou economia, ao colocar esse conhecimento em línguas europeias, estamos perdendo os textos originais. Há um processo de tradução mental ocorrendo a todo o momento, mas em todo caso, uma memória europeia está sendo plantada em nossos corpos, em nossas terras, em nosso intelecto. Operamos dentro dessa memória e nossa própria memória desaparecerá ou será lembrada como um sonho ou mediada por aquela outra memória estrangeira (RODRIGUES, 2004, p. 162-163).

A palavra memória vem do Latim *memor*, que remete ao exercício da mente em reter e reviver impressões ou experiências passadas. Mas o conceito foi elaborado de várias formas. Por exemplo, como lembra Ngũgĩ, Walter Benjamin definiu a memória como um meio no qual o passado está imerso. Tal meio não só conecta o passado ao presente, mas recria o passado constantemente (no prelo). Quando este meio é desmembrado, vale dizer, quando a memória é esgarçada, o presente e o futuro são negativamente afetados. A possibilidade de produção de um presente coerente baseado na reconstrução do passado, que é a história mesma do sujeito, é assim seriamente comprometida. A leitura de Benjamin ajuda no entendimento do personagem de Njoooni, que experencia um profundo tormento emocional no processo de esquecimento das memórias que o conectam à terra, ao povo de Makeno e seus costumes, e à figura materna: as histórias contadas pela mãe eram não só discursos que auxiliavam na formação de sua personalidade e caráter, mas elementos culturais que produziam uma forte sensação de pertencimento. Seus problemas começam quando tais memórias são forçadas para fora de sua mente, o que o isola e o perturba a ponto de o personagem perder qualquer possibilidade de controle sobre seu destino, não podendo escapar, assim, de um final trágico.

Escrito na década de 1960, o conto lembra os dilemas sofridos pelo próprio autor e por vários escritores e intelectuais africanos que se viram divididos, no processo de colonização, entre duas realidades e, porque não dizer, entre duas línguas. Ngũgĩ, por exemplo, escreve extensivamente sobre sua educação formal em escolas europeias no Quênia e sobre a fase em que decide escrever textos literários em *gĩkũyũ*, sua língua materna. Ngũgĩ é, ainda hoje, um defensor convicto da produção de literaturas em línguas africanas, do que ele próprio é um modelo. Seu último romance, *Mũrogi wa Kagogo*, com 1.200 páginas, atesta para a continuidade de sua produção em *gĩkũyũ* desde 1977. Por outro lado, há os que defendem o uso de línguas europeias na produção de literaturas africanas. É o caso de Chinua Achebe, para quem a apropriação da língua inglesa pelo escritor africano anglófono é a única saída possível para se fazer ouvir pelo colonizador, lembrando, em certo sentido, a fala de Caliban na peça *A Tempestade*, de William Shakespeare.

É bem verdade que o dilema de Caliban apresentou-se, em certo momento histórico, como condição capaz de produzir um conjunto de ideias e ideais políticos que contrariavam o eurocentrismo e o colonialismo europeu. Não raro, intelectuais das colônias e ex-colônias europeias, educados nas metrópoles ou em escolas coloniais, buscaram na língua do colonizador a ocasião para denunciar as atrocidades cometidas em nome do expansionismo europeu e afirmar uma identidade cultural e uma voz próprias do colonizado. No decorrer do século XX, intelectuais e escritores como Aimé Césaire, George Lamming, Fernandez Retamar, Chinua Achebe e Wole Soyinka fizeram das línguas europeias um instrumento capaz de revelar as ideologias do discurso

colonial e questionar seu sistema de valores e de representação. A apropriação da língua do colonizador constituiu-se, portanto, em palco de resistência cultural e política na medida em que expunha as contradições do discurso colonial e modificava as línguas europeias, forçando-as a revelar vozes que, outrora, foram sistematicamente silenciadas. Em artigo publicado em 1966, por exemplo, Ali Mazrui (1966, p. 298) fala sobre “o efeito destrribalizante da língua inglesa na África” na medida em que incrementou a consciência nacional e fundamentou a definição do termo ‘intelectual’ na África britânica. Segundo Mazrui, não demorou para que intelectuais e políticos africanos se tornassem equivalentes já que o intelectual passou a lutar pela emancipação do povo a partir de uma “política de ressentimentos” (“*politics of grievances*”): “o conhecimento da língua inglesa deu aos acadêmicos e aos intelectuais a reputação de serem qualificados para detectar a seriedade dos ressentimentos e divisar um programa de mudanças pelas quais se deveria lutar” (MAZRUI, 1966, p. 303). Deste momento em diante, a língua inglesa assumiu também o papel de criadora de um sentido de identidade nacional nas colônias na medida em que unia intelectuais, políticos, líderes locais e “pessoas negras politicamente conscientes” em torno de uma só causa: a descolonização (MAZRUI, 1966, p. 304).

Mas o conflito do intelectual colonizado, ou seja, o fato de somente expressar-se e ser ouvido na língua do colonizador, jamais encontrou solução fácil. Para Lamming, “não há como escapar da prisão que é também o presente dado por Próspero (...) todo o futuro de Caliban (...) deve vir do experimento de Próspero que é também o seu risco” (LAMMING, 1992, p. 109). Muito já se falou sobre o potencial crítico e libertador da apropriação da língua inglesa pelos povos colonizados. Mas os riscos parecem ainda insuficientemente elaborados, sobretudo no que se refere ao papel político e social do intelectual do “terceiro mundo” diante de questões como a divisão intelectual do trabalho e a marginalização de grande parte das línguas ainda existentes do planeta. Neste contexto, é bem provável que a apropriação da língua inglesa por escritores e intelectuais das ex-colônias/protetorados britânicos da África apresente-se agora mais problemática do que o foi no passado. É que ao apropriar-se da língua inglesa e fazer dela seu meio linguístico mais expressivo e abrangente, o escritor pode alcançar uma grande audiência fora da África ou ser lido por uma pequena parcela das populações africanas, mas estará excluindo do conjunto de seus leitores os falantes de sua língua materna que não têm acesso à língua inglesa.

Como se verá adiante, a marginalização de línguas africanas autóctones é hoje um problema social no continente africano. Sua promoção e valorização depende do esforço conjunto de toda a sociedade, inclusive de escritores e editoras (BAMGBOSE, 2000, p. 112). Em outras palavras, o dilema de Caliban já não se aplica com a força do passado: usar a língua do colonizador para “amaldiçoá-lo” tornou-se um trágico privilégio de intelectuais, que são, por definição, alienados do “colonizado” do presente. Parece indispensável, portanto, que o intelectual de hoje considere não só o conteúdo de seu texto, mas também a língua em que escreve. São questões que podem ser mais bem entendidas se examinarmos a história da língua inglesa na África bem como o papel social das literaturas em línguas africanas.

A língua inglesa e a modernidade colonialista

O dilema de Njooi ilustra, em parte, a condição do sujeito colonial africano. A amnésia cultural que sofre o colonizado envolve uma perda da história que acaba por fragmentar o corpo social. A língua foi, com efeito, um importante instrumento de controle utilizado de maneiras diversas pelas forças colonizadoras. Os britânicos optaram pelos princípios do Governo Indireto,

divisado por Lord Lugard e aplicado pela primeira vez no norte da Nigéria no início do século XX. De maneira geral, o Governo Indireto consistiu no emprego de instituições e autoridades nativas tradicionais na administração das colônias. Vale dizer, o Governo Indireto preocupava-se essencialmente com a preservação das línguas e instituições africanas como meios de impor a ordem colonial. Como explica Olaoba F. Arasanyin, o Governo Indireto criou uma ruptura social profunda na medida em que dividiu as sociedades em dois grupos distintos, quer dizer, uma elite formada principalmente pelos administradores das colônias que falavam a língua inglesa e, por outro lado, a maioria da população, que não tinha acesso à língua (ARASANYIN, 2008, p. 281-308). Njooi e seu pai são exemplos dessa elite, que funcionava como mediadora entre as massas e os colonizadores. Na verdade, os planos dos colonizadores para Njooi foram cuidadosamente fabricados: o rapaz deveria seguir para Makerere, em seguida para o Reino Unido, e voltar como um africano embranquecido, capaz de governar a massa negra.

Na África dita pós-colonial, os legados do colonialismo são evidentes. A elite governante dos tempos idos manteve, não raro, seu lugar de poder para o detrimento dos direitos sociais e políticos das populações. Como disse Toyin Falola, “hoje, não podemos criticar o imperialismo europeu na África sem também criticar a elite africana que gerencia o mundo pós-colonial” (FALOLA, 2003, p. 44). Uma ferramenta efetiva usada pela elite para se perpetuar no poder é precisamente a língua do colonizador, que até hoje é restrita a uma minoria na maior parte das ex-colônias do continente africano. No pós-independência dos países que foram colônias ou protetorados britânicos, por exemplo, o uso oficial do inglês é causa de exclusão política e social na medida em que poucos têm acesso à educação formal. Mesmo para aqueles que chegam às escolas, a educação termina, muitas vezes, no primeiro grau, dadas as dificuldades de lidar com a língua inglesa enquanto meio de instrução na escola secundária. Cabe dizer que dentre os países que sofreram o domínio britânico, nenhum utiliza, hoje, línguas africanas como meio de instrução no segundo grau e apenas a Tanzânia utiliza línguas maternas em toda a escola primária. O inglês funciona como obstáculo ao processo de aprendizagem e limita a mobilidade social e a participação política, consolidando o que Scotton denominou “fechamento das elites” (*apud* BAMGBOSE, 2000, p. 115). Há, no entanto, políticos e intelectuais que defendem o uso oficial da língua inglesa em tais países tendo como base a ideia de que o inglês é a língua trazida pela modernidade europeia. As línguas africanas são consideradas, neste caso, tradicionais e atrasadas, constituindo, assim, entraves para o progresso e desenvolvimento dos países africanos.

Mas o que é perdido no processo de absorção de uma língua absolutamente estranha à cultura à qual se pertence? Há alguma importância em manter-se ligado a uma língua tida como inferior por uma sociedade supostamente modernizada? Embora as respostas para essas questões variem de acordo com contextos sociais, históricos e culturais específicos, parece claro, hoje, que a modernidade tornou-se menos um caminho para a libertação da humanidade das amarras da superstição a partir da racionalidade e da ciência objetiva, que a gaiola de aço prevista por Max Weber. O projeto da modernidade foi, obviamente, questionado por uma série de filósofos e críticos. É o caso do antropólogo e africanista Karl Polanyi, para quem a modernidade não pode ser imposta a ponto de produzir um processo de “desarticulação social” (POLANYI, 2002, p.52). A vila de Njooi, que pode ser concebida como um microcosmo fictício da África colonial, epitomiza a ideia de desarticulação social discutida por Polanyi, cujo argumento foi elaborado por críticos como Bruce J. Berman para entender a África do presente. Para Berman, “as desigualdades e conflitos resultantes das intrusões do estado e do capital nas sociedades africanas fizeram da modernidade, (...) um ‘monstro de desordem social’ e um instrumento de perigo e confusão moral tanto em suas oportunidades quanto em suas opressões” (BERMAN, 2006, p. 8).

Como pontua o autor, ainda na esteira de Polanyi, enquanto a Inglaterra do século XIX conseguiu desenvolver um sistema de proteção contra o mercado autorregulável a partir do Estado-nação, os africanos não tiveram qualquer aparato estatal apropriado que pudesse amenizar os efeitos da modernidade colonialista. Com raras exceções, os povos foram abandonados após a independência para reconstruir suas vidas, sendo forçados a enfrentar, em muitos casos, extrema pobreza, fome, doenças e descaso político (BERMAN, 2006, p. 7-10).

Em “*A meeting in the dark*”, a caneta que escreve em língua inglesa (tem-se aqui três elementos estranhos à vila de Njooi) confunde o sujeito colonial a ponto de fazê-lo perder qualquer ponto de referência minimamente estável. Na África colonizada, a língua do colonizador não chega com o intuito de ampliar e diversificar o conhecimento do colonizado: impõe-se, de saída, como obstáculo ao entendimento e, portanto, como instrumento de dominação. Com o fim do regime colonial, a língua não se torna, como se poderia imaginar, uma ferramenta útil na reconstrução das nações. Consolida-se, ao contrário, como barreira entre as massas e as elites políticas e econômicas. É que a língua do colonizador acaba sendo retida, no processo de independência, por uma classe média relativamente intelectualizada, que, como bem pontuou Frantz Fanon, constitui-se em uma burguesia nacional. Para esta nova classe, nacionalizar é nada mais que transferir para si as oportunidades herdadas do período colonial (FANON, 1963, p. 152). Uma vez que o aprendizado desta língua, que agora é requisito para a mobilidade social, não é democratizado e disponibilizado para as populações rurais e para a massa urbana, ela transforma-se em um capital cultural valioso, mas restrito a poucos. Por esses meios, um elemento trazido pelo colonialismo ajuda na consolidação da modernidade como o “monstro de desordem social” de que fala Berman.

Outras modernidades, agência e limites da teoria pós-colonial

O conceito de modernidade vem sendo reelaborado por críticos que discutem a noção de modernidades plurais, policêntricas ou relacionais. Estas surgem a partir do contato ou da fricção entre diferentes culturas. Segundo Susan Stanford Friedman,

teóricos e historiadores (...) estão clamando por um novo discurso sobre a modernidade, baseado no reconhecimento da existência de ‘modernidades múltiplas’, ‘modernidades jovens’, ‘modernidades alternadas’, ‘modernidades policêntricas’, ou ‘modernidades conjunturais’ (...). Esta abordagem assume tipicamente que cada manifestação de modernidade é distinta e, no entanto, afiliada, através de ligações globais, a outras modernidades e formações societais (FRIEDMAN, 2006, p. 430).

Friedman afirma também que “as zonas de contato entre culturas envolvem frequentemente violência e conquista assim como troca recíproca, desigualdade e exploração bem como benefícios comuns, abjeção e humilhação bem como orgulho e dignidade”. Tal noção de modernidade “refuta [a ideia de] vitimologia e assume agência em todos os lados nas zonas de encontro – não autonomia, ou a liberdade de agir sem impedimentos, mas agência, o impulso para nomear a identidade individual e coletiva de alguém e de negociar as condições da história, não importando quão difícil seja” (FRIEDMAN, 2006, p. 428).

As observações de Friedman reiteram a noção de transculturação, empregada por Fernando Ortiz e elaborada por Mary Louise Pratt em *Imperial Eyes*. O termo “descreve processos através

dos quais membros de grupos subordinados ou marginalizados selecionam e inventam a partir dos materiais transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana” (PRATT, 1994, p. 36). Desconstrói, portanto, as ideias de aculturação e assimilação, apontando precisamente para a noção de agência descrita por Friedman. Pratt explica que “[e]nquanto a metrópole imperial tende a entender-se como determinante da periferia (por exemplo, através do brilho imanente da missão civilizatória ou do fluxo de dinheiro do desenvolvimento), ela habitualmente cega-se para as formas pelas quais a periferia determina a metrópole” (PRATT, 1994, p. 6).

No caso do continente africano, se a modernidade europeia revelou-se “um monstro de desordem social”, há que se enfatizar, por outro lado, que os povos africanos souberam reinventar suas identidades e seus modos de vida em meio ao caos da vida moderna. Não se pode, afinal, negar o surgimento de práticas sociais e culturais de resistência e a adaptação dos povos às novas exigências da história. Com efeito, a África pós-colonial constitui um exemplo importante no que se refere à propagação de práticas sociais emergentes e residuais, nos termos de Raymond Williams. Segundo Williams, práticas residuais podem não representar uma ameaça real ao poder já que “a cultura dominante desvaloriza, opõe ou mesmo não reconhece” o residual (WILLIAMS, 1989, p. 42). De outro lado, uma prática social emergente é usualmente incorporada ou eliminada pela cultura dominante, que, por sua vez, constantemente se reorganiza. Porém, como bem coloca o autor, a ordem dominante é permanentemente desafiada por velhas e novas formações sociais uma vez que “nenhum modo de produção, nenhuma sociedade dominante ou ordem de sociedade, e portanto, nenhuma cultura dominante, exaure em realidade todo o escopo da prática humana, da energia humana, da intenção humana” (WILLIAMS, 1989, p. 43).

Um bom exemplo de prática social e agência no contexto africano foi descrito por Karin Barber, que analisou a produção literária na Nigéria ocidental e mostrou como a literatura Yorùbá tornou-se um importante veículo de expressão e representação das relações sociais e imaginárias da população. A autora ressalta que a cultura africana popular contemporânea incorpora uma grande variedade de gêneros e constitui um espaço de “metamorfoses e mutações, em que textos escritos são representados, textos representados podem ganhar forma e revisão escrita, e uma rede de alusões e referências cruzadas permitem que audiências em qualquer estado de alfabetização acessem textos de uma forma ou de outra” (BARBER, 1995, p. 12). São expressões literárias e culturais, enfatiza Barber, que não almejam o mundo ocidental como interlocutor. Ou seja, em oposição às literaturas africanas escritas em línguas europeias, as expressões orais e a literatura Yorùbá tratam de questões, interesses e conflitos de suas comunidades imediatas, sem terem como foco principal a chamada condição pós-colonial.

Ao examinar o papel social das literaturas em línguas africanas, Barber explica que a ideia, sustentada pelos estudos pós-coloniais, de que o colonizado é silenciado até que seja capaz de apropriar-se da língua do colonizador distorce o papel cultural, político e social das línguas africanas maternas. Segundo a autora, a crítica pós-colonial de 1980 e 1990 negligenciou as literaturas em línguas africanas, apontando para a literatura produzida em língua inglesa como sendo a única forma de expressão disponível para o colonizado. Criou assim, um mundo de binarismos que “impede um entendimento apropriadamente histórico e localizado de qualquer cena de produção literária colonial ou pós-independência na África” (BARBER, 1995, p. 3). Este modelo

seleciona e super-enfatiza um lado da produção literária e cultural – a literatura escrita e em língua inglesa – e a trata como sendo só o que existe, representativa de toda uma cultura ou mesmo de uma “experiência colonial”

global. Dessa forma, apaga de forma negligente ou deliberada todas as outras formas de expressão – literatura escrita em línguas africanas, literatura oral em línguas africanas, e todo um domínio de formas culturais que atravessam os limites entre o “escrito” e o “oral”, entre o “estrangeiro” e o “nativo” – criando caminho para que o “Outro pós-colonial” possa emergir, desafiador e no entanto acessível, convenientemente articulado em inglês e consoladoramente preocupado com suas relações com o centro – “escrevendo de volta” [writing back] em uma língua que os ex-colonizadores podem entender porque é um registro modificado de suas próprias línguas (BARBER, 1995, p. 3).

A autora conclui que “o modelo proposto pela crítica pós-colonial – segundo o qual a glotofagia colonial silencia o nativo até que ele ou ela domine e subverta a língua do colonizador – é baseado em um equívoco fundamental, quase uma disposição para a ignorância” (BARBER, 1995, p. 11). Ao enfatizar a produção literária Yorùbá, Barber aponta para uma particularidade das sociedades contemporâneas, em que forças residuais e emergentes encontram maneiras de coexistir com a cultura dominante. Nesse exemplo em particular, a oralidade e a expressão escrita são fundidas e transformadas de tal forma que acabam por incluir diversos setores da população, inclusive os iletrados.

Seguindo os passos de Barber, minha sugestão neste trabalho é de que muitos críticos pós-coloniais tornaram-se, em certo sentido, presas de uma contradição fundamental na medida em que eles próprios (e, portanto, a teoria que produzem) generalizam a entidade do sujeito colonial, demonstrando pouco ou nenhum conhecimento acerca das várias faces assumidas pelo colonialismo em diferentes localidades e das especificidades históricas dos processos de colonização e descolonização. Afinal, estes processos ganharam forma específica em países diversos como Quênia, Índia, Camarões, Angola e Brasil.

Em importante introdução ao assunto, Leela Ghandi define a teoria pós-colonial como um “projeto disciplinar devotado à tarefa acadêmica de revisitar, lembrar e, crucialmente, interrogar o passado colonial” (GHANDI, 1998, p. 4), para que o processo de “amnésia histórica” típica da pós-colonialidade seja superado. A autora acrescenta que “a teoria pós-colonial compromete-se inevitavelmente com um projeto complexo de recuperação histórica e psicológica”, ou seja, “se sua tarefa acadêmica consiste na recuperação cuidadosamente pesquisada do detalhe histórico, não menos importante é sua obrigação (...) política de ajudar os sujeitos da pós-colonialidade a viver com as lacunas e fissuras de sua condição, e a aprender então a seguir com autoconhecimento” (GHANDI, 1998, p. 8). No entanto, na medida em que a teoria pós-colonial é produzida sobretudo em língua inglesa, e já que poucos críticos pós-coloniais são capazes de falar e escrever nas línguas dos povos que sofrem ainda hoje os prejuízos da colonização europeia, torna-se quase impraticável para o pós-colonialismo cumprir suas tarefas enquanto “projeto disciplinar”.

Em verdade, para que tais contradições sejam entendidas não é sequer necessário comparar países diferentes como os mencionados anteriormente. Em um único país como Uganda, por exemplo, há milhões de pessoas que foram direta ou indiretamente afetadas por um tipo específico de colonialismo imposto pelos britânicos na região. Entre eles existem, hoje, estudantes de classe média, artistas, anciãos que vivem em pequenas vilas, refugiados, uma grande população de jovens que foram severamente traumatizados pela guerra civil, mulheres, que sofrem discriminação por gênero, homossexuais, jovens favelados e uma elite que governa o país, só para mencionar parte da população. Aproximadamente 47 línguas são faladas no país, mas o inglês permaneceu como língua oficial desde a independência, em 1962, até 2005, quando

o kiswahili, língua falada em grande parte da África do leste, foi oficializado. Menos de 10 por cento da população, todavia, tem domínio da língua inglesa. Significa dizer que, por décadas, os ugandenses foram excluídos dos domínios oficiais.

Por que meios a teoria pós-colonial produzida em inglês é capaz de entender os dilemas dos sujeitos coloniais ugandenses? Como esses sujeitos são diferentes uns dos outros? Como resistiram ao colonialismo e como negociam sua condição presente? É possível que um crítico pós-colonial que tenha vivido toda sua vida, diga-se de passagem, no Canadá, nos Estados Unidos ou na Inglaterra, e que fale inglês apenas, seja capaz de discutir o passado, o presente e o futuro dos ex-colonizados do Uganda, que pertencem a diferentes culturas e estratos sociais no país? Em outras palavras, é de fato possível para o pós-colonialismo comprometer-se com “um projeto complexo de recuperação histórica e psicológica”? Foi isto possível em algum momento?

Finalmente, caberia indagar sobre quais literaturas africanas são efetivamente lidas e analisadas pela teoria pós-colonial e quais chegam ao conhecimento daqueles que falam línguas europeias. Tendo em vista que poucas obras escritas em línguas africanas são hoje traduzidas é seguro afirmar que as literaturas africanas mais comumente lidas fora da África são aquelas produzidas em português, inglês e francês, que representam uma pequena fração dos textos produzidos pelos povos africanos. Autores como Kyallo Wadi Wamitila e Ken Walibora, do Quênia, ou Sa’adatu Baba, escritora nigeriana hausa, são raramente contemplados pela teoria pós-colonial ou mesmo por estudiosos das literaturas africanas. A década de 1990 presenciou, no entanto, um crescimento significativo da literatura hausa por jovens, especialmente do sexo feminino, apesar da censura e repressão do governo nigeriano. A literatura popular em kiswahili (fasihi-pendwa) ou as obras literárias que almejam uma audiência intelectualizada (fasihi-dhati), produzidas em países como Quênia e Tanzânia, são também pouco conhecidas fora destes contextos. Está claramente posta aqui uma barreira linguística. Esta barreira é dificilmente superada devido à precária difusão das línguas africanas no âmbito mundial, às condições materiais de produção dessas literaturas, e à facilidade de acesso a literaturas africanas produzidas em línguas europeias. Além disso, como lembra Barber, tal barreira acabou sendo solidificada pela teoria pós-colonial. Porém, é forçoso lembrar que, ao se estudar exclusivamente as literaturas africanas anglófonas, francófonas e lusófonas, está-se lidando apenas com uma pequena parcela das literaturas produzidas no continente, parcela que tem como audiência menos os povos africanos, apesar de falar sobre eles, que uma audiência fora da África. Em outras palavras, é preciso lembrar que quando se estudam essas literaturas muito mais permanece ignorado que sabido acerca da realidade política, social e cultural dos povos africanos na atualidade.

Conclusão

Em “Globalization and Higher Education: Working Toward Cognitive Justice”, a crítica canadense, Diana Brydon, discute a relevância da teoria pós-colonial e chama a atenção para a importância da interdisciplinaridade e da construção, hoje, de um diálogo produtivo entre as diversas nações do planeta para a formação de um entendimento justo e abrangente acerca dos problemas que afligem o mundo contemporâneo. Este é definitivamente um dos caminhos através dos quais a teoria pós-colonial pode ser elaborada. Mas é crucial que a interação seja não só teórica, mas também linguística. A “disposição para a ignorância”, mencionada por Barber, deve ser entendida também em termos de uma apatia linguística presente entre muitos críticos pós-

coloniais e encorajada, em parte, pela posição convenientemente assumida pela língua inglesa em tempos de globalização.

No conto de Ngũgĩ, a língua do colonizador impõe-se como ferramenta essencial para a modernização da vila. Mas ao ser imposta, acaba por desmembrar o sujeito colonial. Na África do presente, a língua inglesa mantém seu status de língua modernizante para o detrimento, na grande maioria das vezes, das línguas autóctones e de seus falantes. O desmembramento de outrora apresenta-se hoje na divisão clara entre uma elite poderosa, que tem pleno acesso à língua inglesa, e a grande massa das populações, que sobrevive à margem da sociedade. Entender os dilemas que afligem as populações africanas na atualidade é dar conta, dentre outras questões, desta barreira linguística imposta pelo colonialismo e mantida no pós-independência dos países africanos. Mais que isso, é entender como os povos africanos lidam com tais questões e mantêm, ainda que limitadamente, uma agência social e política. No que se refere à teoria pós-colonial, até que deixe de ser conduzida sumariamente em uma língua (hegemônica), a disciplina continuará, em certo sentido, referindo-se a Njooi como John, mantendo viva, quando puder chegar até ele, sua confusão mental e emocional ao invés de ajudá-lo a curar-se dos possíveis traumas da colonização. Em outras palavras, correrá o risco de perpetuar, por outros meios, a amnésia cultural que tenta combater.

Anglophony, African-Language Literatures, and the Limitations of Postcolonial Theory

ABSTRACT:

Through the analysis of Ngũgĩ wa Thiong'o's "A meeting in the dark", which epitomizes the clash between tradition and modernity in colonial Africa, this article discusses the social role of African language based literatures in contexts where English figures as a dominant language and the weaknesses of postcolonial theory as a discipline that undertakes to study, understand and attenuate the dilemmas of the colonial subject.

Keywords: Colonial modernity. Anglophony. African languages. Memory. Postcolonial Theory.

Notas explicativas

- * Professora Adjunta do Departamento de Letras da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Coordena, junto ao CNPq, o projeto de pesquisa 'A colonização e a condição pós-colonial da África em literaturas africanas de língua inglesa'.
- ¹ Consultar também o texto de Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*. Org. Hannah Arendt. Trad. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York: Schocken, 1968. W.
- ² Consultar, por exemplo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: EAEP, 1997.
- ³ A peça *Ngaahika Ndeenda* (1977) foi a primeira obra de Ngũgĩ em gikũyũ, seguida do romance *Caitani Mũtharaba-inĩ*. No exílio, a partir de 1982, Ngũgĩ escreveu um musical, *Maitũ Njugĩra*, três livros para criança (*Njamba Nene na Mbaathi ĩ Mathagu*, *Bathitoora ya Njamba Nene*, *Njamba Nene na Cibũ King' -ang'I*) e o romance *Matigari ma Njirũngi*. Edita e publica, desde 1994, o periódico *Mũtiiri*.
- ⁴ Na peça de Shakespeare, Caliban utiliza a língua inglesa, ensinada por Próspero, para amaldiçoá-lo e para denunciar suas práticas colonialistas: "You taught me language, and my profit on't / Is, I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language!" (1.2.362-4). Consultar Shakespeare, W. *The Tempest*. Ed. Evans, G. B. *The Riverside Shakespeare*. Boston: Houghton, 1997.

Referências

- ARASANYIN, O. F. Africa and Language-Policy Inertia: The Historical Genesis. In: FALOLA, T.; HASSAN, S. M. (Eds.). *Power and Nationalism in Modern Africa: Essays in Honor of Don Ohadike*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008. p. 281-308.
- BAMGBOSE, Ayo. *Language and Exclusion: The Consequences of Language Policies in Africa*. 1. ed. Hamburg: Lit, 2000. 151 p.
- BARBER, Karin. African-Language Literature and Postcolonial Criticism. *Research in African Literatures*, v. 26, n. 4, p. 3-30, 1995.
- BERMAN, B. The Ordeal of Modernity in an Age of Terror. *African Studies Review*, v. 49, n. 1, p. 1-14, 2006.
- BRYDON, D. *Globalization and Higher Education: Working Toward Cognitive Justice*. (no prelo).
- FALOLA, T. *The Power of African Cultures*. 1. ed. New York: University of Rochester Press, 2003. 354 p.
- FANON, F. *The Wretched of the Earth*. 1. ed. Trad. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963. 316 p.
- FRIEDMAN, S. S. Periodizing Modernism: Postcolonial Modernities and the Space/Time Borders of Modernist Studies. *Modernism / modernity*, v. 13, n. 3, p. 425-443, 2006.
- GHANDHI, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. 1. ed. New York: Columbia University Press, 1998. 191 p.
- LAMMING, G. *The Pleasures of Exile*. 2. Ed. Michigan: The University of Michigan Press, 1992. 300p.
- LUGARD, L. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. 5. ed. London: Frank Cass & CO. LTD., 1965. 643 p.
- MAZRUI, Ali. The English Language and Political Consciousness in British Colonial Africa. *The Journal of Modern African Studies*, v. 4, n. 3, p. 295-311, 1966.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As Origens da Nossa Época*. 5. ed. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002. 349 p.
- PRATT, M. Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 1. ed. London: Routledge, 1994. 272 p.
- RODRIGUES, A. L. Beyond Nativism: an interview with Ngũgĩ wa Thiong'o. *Research in African Literatures*, v. 35, n. 3, p. 161-167, 2004.
- THIONG'O, N. *Secret Lives*. 1. ed. Nairobi: East African Educational Publishers, 2001. 144 p.
- _____. *Re-membering Africa: Planting European Memory in Africa*. (no prelo).
- WILLIAMS, R. *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. 1. ed. London: Verso, 1989. 277 p.

