



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ADRIANA CARLA SOUZA MACIEL

**MODERNIDADE E CAOS: RETRATO DO QUÊNIA PÓS-
INDEPENDÊNCIA EM *PETALS OF BLOOD***

Londrina
2016

ADRIANA CARLA SOUZA MACIEL

**MODERNIDADE E CAOS: RETRATO DO QUÊNIA PÓS-
INDEPENDÊNCIA EM *PETALS OF BLOOD***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ângela Lamas Rodrigues.

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Maciel, Adriana Carla Souza.

Modernidade e Caos: Retrato do Quênia Pós-independência em *Petals of Blood* / Adriana Carla Souza Maciel. - Londrina, 2016.
93 f.

Orientador: Ângela Lamas Rodrigues.
dissertação) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2016.
Inclui bibliografia.

1. Literatura Africana - Teses. 2. *Petals of Blood* - Teses. 3. Modernidade - Teses. 4. Ngugi wa Thiong'o. - Teses. I. Rodrigues, Ângela Lamas . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

ADRIANA CARLA SOUZA MACIEL

**MODERNIDADE E CAOS: RETRATO DO QUÊNIA PÓS-
INDEPENDÊNCIA EM *PETALS OF BLOOD***

Programa de Pós-graduação em Letras da
Universidade Estadual de Londrina, como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ângela Lamas Rodrigues
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^a. Dr^a. Divanize Carbonieri Universidade
Estadual de Londrina – UEL

Prof^a. Dr^a. Sônia Aparecida Vido Pascolati
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 28 de março de 2016.

Às minhas mães

AGRADECIMENTOS

A Prof. Dr^a. Ângela Lamas Rodrigues por me apresentar a maravilhosa obra de Ngugi, pela orientação firme e atenciosa, cuja contribuição para este trabalho é inestimável.

Ao meu companheiro e parceiro de jornada, Lucas Rodrigues Teixeira, pelo amor, paciência, presença e apoio nos momentos de tempestades.

Aos meus pais Luiz e Marilda, sempre meu porto seguro, pelo amor incondicional.

A minha irmã Andréia, pelas palavras de conforto e otimismo nas horas certas.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, em especial aos integrantes da banca examinadora pelos comentários e sugestões.

Aos funcionários da secretaria de Pós-Graduação do CCLH, pela enorme paciência e eficiência.

E agradeço, por fim, aos amigos e pessoas que por algum motivo se fizeram presentes com momentos de sabedoria e alegria, emanando energias positivas.

You are not a country, Africa,
You are a concept,
Fashioned in our minds, each to each,
To hide our separate fears,
To dream our separate dreams.
Only those within you who know
Their circumscribed plot,
And till it well with steady plough
Can from that harvest then look up
To the vast blue inside
Of the enameled bowl of sky
Which covers you and say
'This is my Africa' meaning
'I am content and happy.
I am fulfilled, within,
Without and roundabout
I have gained the little longings
Of my hands, my loins, my heart
And the soul that follows in my
shadow.'
I know now that is what you are, Africa:
Happiness, contentment, and fulfillment,
And a small bird singing on a mango
tree.
(Abioseh Nicol, in: The Meaning of
Africa)

MACIEL, Adriana Carla Souza. **Modernidade e caos:** retrato do Quênia pós-independência em *Petals of Blood*. 2016. 93f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o romance *Petals of Blood* (1977), do escritor e professor queniano Ngugi wa Thiong'o, com suporte da teoria de Bruce Berman, Georges Balandier e Karl Polanyi, e em como a modernidade europeia provocou o caos na vida da comunidade de Ilmorog, retratada na obra. *Petals of Blood* evidencia as consequências desastrosas que a construção da rodovia Trans-África causou naquela comunidade rural, bem como denuncia não somente a corrupção praticada pela elite burguesa que ascendeu ao poder após a independência do Quênia, mas também os desmandos de um sistema de mercado capitalista que provoca a desarticulação social. As reflexões deste trabalho são desenvolvidas também a partir do pensamento de críticos e teóricos da literatura africana, como Simon Gikandi e Patrick Williams, e de historiadores como Martin Kaniki e Ali A. Mazrui.

Palavras-chave: Literatura africana. *Petals of blood*. Modernidade. Caos. Ngugi wa Thiong'o.

MACIEL, Adriana Carla Souza. **Modernity and chaos: portrait post-independent Kenya in *Petals of Blood***. 2016. 93p . Dissertation (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

This work aims to analyze the novel *Petals of Blood* (1977), written by the Kenyan writer and professor Ngugi wa Thiong'o, supported by Bruce Berman, Georges Balandier and Karl Polanyi's theories on how European modernity led to the chaos in

The life of Ilmorog community, presented in the book. *Petals of Blood* evidences the disastrous consequences the construction of Trans-Africa road caused to the people of that rural community, as well as it denounces the corruption from the bourgeois elite who ruled after the independence of Kenya and the excesses of the capitalist market which brought to a dislocation in the people's lives. The considerations in this work are also developed from the thoughts of African literature critics and theorists as Simon Gikandi and Patrick Williams, and historians as Martin Kaniki and Ali A .Mazrui.

Keywords: African Literature. *Petals of blood*. Modernity. Chaos. Ngugi wa Thiong'o.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 - HISTÓRIA DO QUÊNIA POR NGUGI WA THIONG'O	12
1.1.1 NGUGI WA THIONG'O, DA VIDA PARA AS OBRAS	28
CAPÍTULO 2 - ELEMENTOS DA NARRATIVA EM <i>PETALS OF BLOOD</i>	36
2.1 WALKING	46
2.2 TOWARD BETHLEHEM	48
2.3 TO BE BORN.....	50
2.4 AGAIN...LA LUTA CONTINUA!	52
2.5 TÍTULO	54
2.6 ESPAÇO E TEMPO	58
2.7 FOCOS NARRATIVOS	60
CAPÍTULO 3 - DENÚNCIA E DESARTICULAÇÃO SOCIAL EM <i>PETALS OF BLOOD</i>	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

Para analisar a obra *Petals of blood* (1977) do escritor queniano Ngugi wa Thiong'o, o pesquisador deve se dedicar não apenas à análise textual, mas à história do Quênia, desde a era pré-colonial até o pós-independência, a fim de entender o trabalho engajado e de viés marxista do autor ¹, trabalho que evidencia não somente a corrupção da elite queniana que ascendeu ao poder – basicamente por um sistema de patrocínio e troca de favores, após a independência e saída dos britânicos do país – mas, principalmente, o que a modernidade colonialista ocasionou na fictícia Ilmorog, vilarejo possivelmente criado por Ngugi como representação para o próprio Quênia.

A propósito do termo modernidade, é preciso tratá-lo com o devido cuidado. O termo é complexo e vem sendo definido de diversas maneiras por diferentes teóricos. Por exemplo, Fredric Jameson, na obra *A singular modernity: essay on the ontology of the present* (2002), estabelece quatro máximas pelas quais se deve entender o termo: a importância da periodização, que possibilita pensar em rupturas; a ideia de modernidade não como um conceito, mas como uma categoria narrativa; a insuficiência de categorias da subjetividade, uma vez que são irrepresentáveis; e a hipótese de uma ruptura do moderno com o pós-moderno. Jameson (2002, p. 28-33) denuncia, portanto, “os abusos do termo” e propõe um entendimento da modernidade não como evento ou objeto de estudo, mas como “lógica cultural de um período histórico”, como categoria “explicativa” de rupturas específicas.

O termo é utilizado, aqui, a partir dessa visão jamesoniana, como categoria narrativa e lógica cultural que permite entender o caos provocado por uma série de eventos em um pequeno vilarejo no interior do Quênia pós-independência. Muito embora o romance possa ser lido a partir dos pressupostos da Teoria Pós-colonial, optou-se por uma análise que foca a relação entre a modernidade, como lógica cultural, e o mal estar dos habitantes de Ilmorog, onde se passa a maior parte do romance, após a construção da rodovia Trans-África. Os conflitos sociais e culturais representados no romance serão analisados, principalmente, a partir das perspectivas de Bruce Berman, Georges Balandier e Karl Polanyi. Em *The ordeal of modernity in an age of terror* (2006), Berman, primeiramente, examina o tormento social causado pela modernidade no Ocidente, suas relações com o desenvolvimento de uma democracia

¹ O primeiro nome do autor será utilizado nesta dissertação, pois é desta forma que ele é mais conhecido no meio acadêmico.

liberal e a reconstrução de uma economia moral; em seguida, atem-se à distinta experiência africana da modernidade para, finalmente, verificar a atual época de globalização e profundo empobrecimento, decadência social, falência do estado, e aguda vulnerabilidade, que fazem com que a África viva em um constante estado de terror. Para analisar a situação do continente africano na atualidade, Berman se baseia em Polanyi e diz que a modernidade:

permanece como um projeto inacabado, uma contínua fonte de conflitos amargos [...] em sociedades ocidentais e não ocidentais, nas quais foi abrupta e forçosamente introduzida. O tormento da modernidade é a duradoura ‘tragédia do mundo moderno’, e seu impacto sobre as sociedades africanas, grandes ou pequenas, é o contexto e define os problemas para todos nós que estudamos a experiência do continente nos últimos três séculos (BERMAN, 2006, p. 2).

Já Georges Balandier, em *Dinâmicas sociais: sentido e poder* (1976, p. 102) afirma que a oposição entre tradição e modernidade serviu como justificativa tanto para a entrada dos europeus no continente quanto para a propagação da ideia de superioridade europeia, considerada geradora de progresso, em relação ao africano, tido como tradicional, primitivo e atrasado. Para Balandier (1976), “tradições” não são fixas, mas passíveis de mudanças, da mesma forma que a modernidade pode estar vinculada à uma certa continuidade. No livro *Antropologia política* (1969), ele afirma também que a dita modernidade acarretou diversas transformações nos sistemas políticos existentes, sendo elas: a desnaturação das unidades políticas; a degradação pela despolitização; a ruptura dos sistemas de limitação do poder; a incompatibilidade de dois sistemas de autoridade (africano e europeu); e a dessacralização parcial do poder.

São questões que podem ser observadas em *Petals of blood* e que este trabalho propõe enfatizar. Como já destacado, a lógica da modernidade parece produzir a desestruturação de Ilmorog além de um tormento pessoal constante nos personagens principais e secundários, resultando, em última instância, em um caos social que dá o tom final do romance.

Para melhor tratar de tais questões, a dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta breves apontamentos sobre a história da colonização britânica no Quênia, assunto que se faz necessário quando se estuda as obras de Ngugi. O capítulo segue com uma apresentação da vida e obra do autor, já que

acontecimentos da história do Quênia marcaram profundamente sua vida e seus escritos. O segundo capítulo discute o romance, explorando alguns elementos da narrativa, inclusive apresentando o enredo de acordo com a divisão da obra. Vale salientar que o enredo foi cuidadosamente analisado, pois o romance é praticamente desconhecido do público brasileiro já que não há uma edição brasileira da obra. A esse respeito, cabe dizer que foram utilizadas as edições inglesa, de 2005, e portuguesa, de 1979. As citações no corpo do texto foram extraídas da versão portuguesa, sem alterações, já que foi publicada antes do acordo ortográfico estabelecido entre Brasil e Portugal. Como a obra foi escrita originalmente em inglês, a versão original dos trechos citados encontra-se em notas de rodapé. As demais obras escritas originalmente em língua inglesa usadas neste trabalho foram traduzidas pela autora. Finalmente, o terceiro capítulo apresenta o caos provocado pela modernidade europeia no vilarejo de Ilmorog, que desarticula o modo de vida dos habitantes da comunidade e serve como crítica aguda de Ngugi, sobretudo, no que se refere ao capitalismo.

Petals of blood é, sem dúvida, uma obra belíssima, construída de tal forma que se possa ter contato com a história do Quênia, desde sua época pré-colonial até seus primeiros anos de independência, através de personagens que nos revelam detalhes de todos estes períodos. É um viajar no tempo através da fala e dos pensamentos dos personagens. Pelo pouco que se sabe sobre Ngugi e *Petals of blood* no contexto brasileiro, pela relevância e contemporaneidade do tema, acredita-se que este trabalho contribua para uma maior divulgação das obras do autor e que colabore para os Estudos Africanos no Brasil. Cabe dizer que *Petals of blood* é uma obra de extrema importância para o entendimento dos complexos processos pelos quais os países africanos passaram a partir do advento do colonialismo. Por tudo isso, e pela importância literária e política de Ngugi no cenário internacional, *Petals of blood* e seu autor merecem maior reconhecimento no meio acadêmico brasileiro, tarefa a que este trabalho dá continuidade.

CAPÍTULO 1

A HISTÓRIA DO QUÊNIA POR NGUGI WA THIONG'O

O período que compreende os anos de 1880 até meados de 1914 representaram a conquista do território africano pela Europa. Como afirma o professor de Estudos Africanos da Universidade de Mississippi, Godfrey N. Uzoigwe (2010, p.21), “foi no decorrer desse período que a África, um continente com cerca de trinta milhões de quilômetros quadrados, se viu retalhada, subjugada e efetivamente ocupada pelas nações industrializadas da Europa”. Embora os anos iniciais desse período acordassem pela Conferência de Berlim (1884-1885) a partilha em mapas e usando linhas imaginárias do continente entre alguns países europeus, não houve preocupação nem respeito em relação às diferenças culturais e étnicas específicas de cada região do continente. Os anos seguintes à partilha foram destinados à tomada efetiva do território africano uma vez que os europeus queriam, também, o controle político do continente. Uzoigwe (2010, p. 44) aponta ainda três aspectos que promoveram a conquista da África pelos europeus com extrema facilidade:

Em primeiro lugar, graças às atividades dos missionários e dos exploradores, os europeus sabiam mais a respeito da África e do interior do continente – aspecto físico, terreno, economia e recursos, força e debilidade de seus Estados e de suas sociedades – do que os africanos a respeito da Europa. Em segundo lugar, em função das transformações revolucionárias verificadas no domínio da tecnologia médica e, em particular, devido à descoberta do uso profilático do quinino contra a malária, os europeus temiam menos a África do que antes de meados do século XIX. Em terceiro lugar, em consequência da natureza desigual do comércio entre a Europa e a África até os anos de 1870 e mesmo mais tarde, bem como do ritmo crescente da revolução industrial, os recursos materiais e financeiros da Europa eram muitíssimo superiores aos da África. Por isso, se as potências europeias podiam gastar milhões de libras nas campanhas ultramarinas, os Estados africanos não tinham condições de sustentar um conflito armado com elas. [...] Além disso, as potências europeias conviviam pacificamente, conseguindo resolver os problemas coloniais que as dividiam no decorrer da era da partilha e até 1914 sem recurso à guerra. Não obstante uma intensa rivalidade e numerosas crises na África, as potências europeias envolvidas na partilha demonstraram notável espírito de solidariedade, que não só preveniu qualquer guerra entre elas, como também impediu os dirigentes e as comunidades da África de jogarem, de modo eficaz, os países da Europa uns contra os outros. [...] Esses países agrediram de forma combinada os Estados africanos, e nenhum país da África jamais foi ajudado por uma potência europeia contra outra.

Toda a configuração do continente africano anterior à chegada do colonizador foi modificada dramaticamente ainda no período já mencionado. O professor Henry A. Mwanzi, da Universidade Kenyatta em Nairóbi, descreve o colonialismo na região oriental da África da seguinte maneira:

O colonialismo foi imposto ao povo, de modo violento na maior parte dos casos, ainda que às vezes a violência afivelasse a máscara da lei e do direito. As reações africanas ao primeiro impacto foram uma mescla de confronto militar e tentativas diplomáticas, no vão esforço de preservar a independência. Onde os africanos não reagiram de uma ou outra dessas maneiras, aceitaram a invasão ou permaneceram indiferentes, salvo quando lhes impunham exigências diretas. O estabelecimento do colonialismo significou a reorganização da vida política e econômica das populações. Tributos foram impostos. O trabalho forçado e a privação geral dos direitos políticos tornaram-se a regra. Alguns africanos reagiram de modo violento a tais mudanças. Outros aquiesceram (MWANZI, 2010, p. 188).

Em meados de 1919, “com a exceção notória da Líbia, de algumas regiões do Saara, da Libéria e da Etiópia” (UZOIGWE, 2010, p. 20), quase todas as nações africanas, resistentes ou colaborativas, perderam sua soberania para os países europeus. As nações africanas, antes soberanas e independentes, tornaram-se colônias e protetorados, pertencendo a alguns países europeus e tendo que enfrentar a presença do colonizador, cujo único objetivo era explorar os diversos recursos do continente.

Acerca da economia colonial nas colônias britânicas, Martin H. Y. Kaniki (2010, p.438) afirma que:

[os britânicos] não se sentiam minimamente comprometidos em relação ao desenvolvimento dos africanos. Onde quer que se verificasse um ‘desenvolvimento’ nas colônias, geralmente não se tratava senão do efeito secundário de atividades que, desde o início, visavam favorecer os interesses dos colonizadores.

De acordo com Moses Onyango (2015, p.187), o governo colonial praticava basicamente uma política de negligência em termos de desenvolvimento. Conforme palavras de Lord Lugard² (apud ONYANGO, 2015, p.187), “cérebros, capital

² Frederick John Dealtry Lugard, foi administrador colonial em Hong Kong e Nigéria, autor de *The dual mandate in British tropical Africa* (1922), obra em que apresentou justificativas e métodos para a colonização britânica na África. Disponível em: <<https://archive.org/stream/cu31924028741175#page/n3/mode/2up>>

e energia europeus não têm sido, e nunca serão despendidos no desenvolvimento dos recursos da África por motivos de pura filantropia”, ou seja, os interesses coloniais eram tão somente voltados para a coroa britânica.

Em verdade, não existiu um método universal de colonização. Kaniki (2010, p. 437) explica que uma “generalização seria impossível num colonialismo imposto a povos de cultura, costumes e tradições extremamente diversos e que viviam em meios muito diferentes”. Cabia, portanto, à administração colonial ajustar-se às condições de cada local. Embora não houvesse uma fórmula de colonização, ainda assim havia três princípios básicos que norteavam os administradores coloniais, conforme evidencia Kaniki (2010, p. 438):

Em primeiro lugar, o Reino Unido esperava que as colônias fornecessem matérias-primas (produtos agrícolas ou minérios) necessárias para alimentar a máquina industrial da potência imperialista. Em segundo, as colônias deveriam importar os produtos manufaturados provenientes da metrópole. Estes dois postulados dividiram o império em dois mundos econômicos distintos: de uma parte, a metrópole; de outra, as colônias. Era significativo que pouquíssima reciprocidade existisse nas suas relações. Enquanto as colônias viam-se, na maior parte dos casos, obrigadas a exportar para o Reino Unido, que tinha prioridade sobre qualquer outro comprador (mesmo que oferecesse melhor preço), este não tinha a menor obrigação de abastecer-se com exclusividade em qualquer de suas possessões. O Reino Unido seguia uma política econômica racional, evidentemente orientada por seus melhores interesses, comprando a quem oferecesse melhor preço. Os países colonizados eram desfavorecidos também em matéria de importação. Às vezes, tinham de adquirir artigos ingleses caros, pois o sistema administrativo colonial, sob pressão da metrópole, elevava as tarifas aduaneiras dos artigos não fabricados pelo Reino Unido. Em terceiro lugar, esperava-se que as colônias fossem autossuficientes. A coleta de impostos sobre os povos colonizados devia cobrir o orçamento geral da administração, assim como o financiamento de qualquer projeto de desenvolvimento.

Walter Rodney (2010, p. 395) afirma que por volta de 1920 “os africanos produziam bens que não consumiam e consumiam produtos que não produziam”. Ou seja, comércio e trabalho, centrados outrora em economias de subsistência clânicas, voltavam-se agora para as exigências das metrópoles, que tinham como propósito principal a extração e a exploração de matérias-primas do continente. Martin H. Y. Kaniki (2010, p. 483) salienta que:

[...] o colonialismo britânico havia consolidado sua posição, integrando a economia da África tropical à economia capitalista mundial. As possessões da coroa continuavam a ser importantes fontes de produtos primários, e o setor industrial era praticamente inexistente. Como participantes do setor comercial, os operários e camponeses africanos passaram por algumas das suas piores dificuldades econômicas, [...], entre 1929 e 1935. Nem o operário nem o camponês local foram beneficiados pelo sistema de relações econômicas coloniais, mas o assalariado africano era quem sofria a pior das explorações. A apropriação do excedente pelo capital internacional demonstra o estado de atraso e de pobreza geral reinante nas possessões britânicas em meados da década de 1930. [...] As características econômicas que se estabeleceram durante esse período, em muitos casos, sobreviveram à descolonização.

Por volta de 1935, salienta Albert Adu Boahen (2010, p. 919), “o colonialismo sufocava a África com seu torniquete” e as privações, sobretudo de liberdade, que eram impostas sobre as nações, pareciam eternas. No entanto, ainda segundo Boahen (2010, p. 919), o colonialismo na África

[...] revelou-se tão efêmero como todos os empreendimentos baseados na força. No espaço de cerca de quarenta e cinco anos, [...] mais de 90% do território africano havia se libertado do colonialismo. [...] Na verdade, o colonialismo perdurou em toda a África pouco menos de cem anos: desde a década de 1880 até a de 1960.

No que diz respeito ao Quênia, pode-se dizer que o governo britânico buscou promover uma colonização agrícola de povoamento. Para isso, tanto a coroa quanto os governos coloniais divulgaram a ideia de infindáveis terras disponíveis como forma de chamar atenção dos colonizadores europeus. Era evidente que as terras colocadas à disposição eram, na verdade, pertencentes aos diversos povos locais:

[...] a maior parte das terras férteis estava em mãos da população local africana. Com algumas exceções, como, por exemplo, em Buganda (região de Uganda), em Bukoba e Kilimandjaro (Tanganica) e no país dos Gikuyu (Quênia), as grandes extensões de terra não tinham valor de mercado, pois o regime fundiário era o da propriedade coletiva. Cada membro da comunidade tinha direito ao usufruto da terra. Em muitos casos, era a mão de obra e não o solo que constituía o meio de produção mais escasso (KANIKI, 2010, p. 440).

Além de se situarem em zonas de clima temperado, as terras expropriadas e destinadas aos colonizadores brancos eram localizadas nas áreas mais

adequadas à agricultura, em zonas que “se beneficiavam de um regime pluvial dos mais favoráveis, com precipitações abundantes e regulares”, segundo Kaniki (2010, p. 441), para quem a expropriação de terra foi

[...] realizada a preço vil, a operação adquiriu aspecto dramático, especialmente no Quênia, a partir de 1909. Nesse território, até 1903 somente 2 mil hectares haviam sido atribuídos aos europeus. Por volta de 1914, as concessões já haviam ultrapassado 260 mil hectares, para atingir 2740 mil hectares em 1930. Era uma porção considerável do conjunto das terras aráveis, quando se sabe que o planalto queniano (aproximadamente 90000 km²) representava menos de 15% da área do território, abrigando porém, até a década de 1930, 75% da população total da colônia (KANIKI, 2010, p. 441).

Quando não efetuada com pagamentos insignificantes, a expropriação era feita gratuitamente e a etnia Gikuyu, ou Kikuyu, foi, sem sombra de dúvidas, a mais afetada por ela, principalmente pelo fato de suas terras (*central highlands*) se tratarem das mais férteis. Vale dizer que o governo britânico empreendeu uma “série de programas de recolonização envolvendo desocupações forçadas e repatriações de Kikuyu, Massai, Kalenjin e outras etnias” (VEIT, 2011, p. 3) entre as terras altas centrais e o *Rift Valley*. Desta forma, a quantidade de terra expropriada só se fez aumentar no Quênia devido ao número crescente da população branca, como sugerem os números levantados por Kaniki (2010, p. 444):

Em 1911, possuíam mais ou menos 7700 mil hectares, total pouco inferior ao das reservas africanas. A tomada de terras continuou e, por volta de 1925, as concessões aos europeus atingiam 12500 mil hectares, incluindo a quase totalidade das terras de altitude igual ou superior a 900 metros, situadas a menos de 40 quilômetros da estrada de ferro, onde as temperaturas eram moderadas e as precipitações suficientes e regulares. Em compensação, até 1925, os africanos tinham adquirido apenas 18 mil hectares das terras externas aos limites das reservas destinadas aos autóctones. Esses números ilustram com eloquência a incapacidade de as populações locais rivalizarem com os europeus, em face das circunstâncias e das condições reinantes.

Além da perda da terra, os africanos tiveram que lidar com diversas proibições, principalmente em relação ao que era permitido, ou não, cultivar nas poucas áreas de terras destinadas a eles. Kaniki (2010, p. 456) exemplifica que no Quênia “a

cultura do café foi proibida aos africanos, por tratar-se da ‘cultura comercial mais lucrativa’ que se praticava no território”.

Óbvio que qualquer possibilidade de lucro por parte dos africanos era cerceada pelos administradores britânicos, que impunham proibições de determinadas culturas fazendo com que os africanos plantassem apenas o indispensável à sobrevivência. A prática comum de troca de mercadorias entre famílias, essencial também à sobrevivência, ficou gravemente comprometida com tais proibições.

Para que a agricultura de colonização efetivamente obtivesse sucesso, era preciso mão de obra local em abundância e a custos mínimos. Força de trabalho barata e farta foi uma das consequências da expropriação de terras, pois os africanos, impossibilitados de trabalhar em seus campos, foram empurrados para o trabalho assalariado nas fazendas dos colonizadores e tornaram-se a força de trabalho mais barata com que os europeus podiam contar. Como forma de garantir essa rentável mão de obra, medidas foram criadas para que o trabalhador africano ficasse totalmente à mercê do empregador branco. Uma dessas medidas, nas palavras de Kaniki (2010, p. 456), foi a criação do sistema de “carteira de trabalho” inspirado no modelo sul-africano:

A medida entrou em vigor no Quênia a partir de julho de 1920. Todo africano adulto do sexo masculino era obrigado a trazer consigo uma carteira de trabalho (*kipande*), na qual estavam registrados o nome do titular, o tipo de trabalho exercido, o horário de serviço e o salário percebido. Qualquer erro de apresentação ou a perda do *kipande* por um africano eram punidos com multa ou três meses de prisão.

Embora pudesse, à primeira vista, parecer favorável aos africanos uma vez que tiveram seus direitos de trabalhadores garantidos por lei, o sistema de carteiras de trabalho funcionou de maneira exatamente contrária, chegando a ser desastroso. O trabalhador, agora ainda mais limitado por leis penais, não possuía autonomia para deixar seu emprego por vontade própria porque a suspensão do contrato de trabalho era constituída como crime. E desta maneira firmou-se o que Kaniki (2010, p. 456) chama de “proletarização do campesinato africano”. Ainda mais limitado por conta de leis penais, o trabalhador estava agora atrelado a um sistema de trabalho forçado semelhante ao de um escravo, tendo como única diferença um salário miserável sendo-lhe pago.

Neste contexto extremamente opressor, viu-se entre os quenianos a força de algumas associações crescerem como uma maneira de resistência ao governo

colonial, entre elas, a *Young Kavirondo Association* (YKA), que conseguiu levar a escola de Maseno a uma greve. Embora as reivindicações de “eleição de chefes supremos nas regiões central e meridional, eliminação da odiosa *kipande* [...], redução do imposto sobre habitação e do imposto individual, [...] abolição do trabalho forçado e supressão dos campos de trabalho [...]” como descritas por Atieno-Odhiambo (2010, p. 769) não tenham sido atendidas, a greve serviu como fonte de inspiração para outras associações que surgiram depois. E, entre elas, destaca-se a *Kikuyu Central Association* (KCA), que defendia os interesses dos agricultores gikuyu, ou, como resume Atieno-Odhiambo (2010, p. 771),

[...] insurgia-se contra os excessos da situação colonial, na medida em que estes se manifestavam na sociedade gikuyu. Com efeito, os Gikuyu denunciavam constantemente as humilhações raciais advindas da arrogância cultural dos dirigentes brancos, bem como as múltiplas medidas e atos da administração colonial que lhes suscitavam ressentimento.

Jomo Kenyatta³ recebeu da KCA o posto de secretário-geral em 1928, levando a associação nos anos seguintes a uma “renovação cultural” (ATIENO-ODHIAMBO, 2010, p. 772), por meio do uso do jornal *Mwigwithania* (Unificador), fundado por ele em língua gikuyu, cujas páginas “vinham cheias de enigmas, de provérbios e de histórias que desenvolviam nos leitores um sentimento de pertença à etnia gikuyu” (ATIENO-ODHIAMBO, 2010, p. 772). Além de promover a cultura gikuyu, o jornal informava sobre as atividades que envolviam a KCA.

Segundo o próprio Kenyatta (apud ATIENO-ODHIAMBO, 2010, p. 774), a KCA lutava pela “inalienabilidade de suas terras; desenvolvimento dos meios práticos de ensino; abolição do imposto sobre habitação para as mulheres e representação eleita no Conselho Legislativo”. Desta forma, quando o governo britânico

³ Foi primeiro-ministro (1963-1964) e o primeiro presidente do Quênia (1964-1978), é considerado o fundador da nação queniana. Trocou seu nome de Kamau Ngengi para Jomo Kenyatta, em gikuyu Jomo significa lança ardente (*burning spear*) e Kenyatta (*kinyata*) refere-se a um tipo de cinto frisado que ele costumava usar. Suas obras mais conhecidas são: *Facing Mount Kenya: the tribal life of the Gikuyu* (1938); *My people of Kikuyu and the life of Chief Wangombe* (1944); *I Kikuyu* (1954); *Harambee!: the prime minister of Kenya's speeches 1963-1964* (1964); *Suffering without bitterness: the foundation of the Kenya nation* (1968); *Kenya: the land of conflict* (1971); e *The challenge of Uhuru* (1971). Para outras obras escritas sobre Kenyatta e seu governo, consultar: MURRAY-BROWN, Jeremy. *Kenyatta*. 2nd ed. London: George Allen and Unwin, 1979, 381 p.; SLATER, Montagu. *The trial of Jomo Kenyatta*. London: Secker and Warburg, 1955, 254 p.; e ARNOLD, Guy. *Kenyatta and the politics of Kenya*. London: Dent, 1974, 226 p.

quis discutir a questão agrária com os africanos, a associação os ajudou com a documentação necessária. Apesar da ação não ter obtido grandes resultados positivos para o povo, ela deixou claro que “a questão agrária assumiu enorme importância na política *gikuyu* e constituiu o fundamento da guerra dos Mau Mau, que viria a explodir 20 anos depois”, como mostra Atieno-Odhiambo (2010, p. 775).

Na obra *Facing Mount Kenya* (1938), Kenyatta realizou um estudo de sua etnia *gikuyu*, defendendo, sobretudo, o direito à liberdade de expressão e de deslocamento de seu povo dentro do país, bem como da formação de agrupamentos sociais:

Está além de nossa compreensão ver como um povo pode alcançar um ‘nível mais alto’ enquanto lhe é negado os mais elementares direitos humanos de auto-expressão, liberdade de expressão, o direito de formar organizações sociais para melhorar sua condição, e acima de tudo, o direito de mover-se livremente em seu próprio país. Estes são os direitos que o povo *Gikuyu* tem apreciado desde tempos imemoriais até a chegada da ‘missão’ da Grã-Bretanha. (KENYATTA apud CELARENT, 2010, p. 725).

Em 1944, Harry Thuku⁴ fundou o partido multi-tribal *Kenya African Study Union* (KASU), que em 1946 passou a ser chamado de *Kenya African Union* (KAU). A associação pleiteava acesso às terras que estavam com os colonizadores e representação africana no Conselho Legislativo. O KAU acabou tornando-se um partido de maioria *gikuyu* e elegeu Jomo Kenyatta, que voltara do exílio na antiga URSS e Grã-Bretanha, como presidente em 1947.

No período pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o governo britânico tentou implantar reformas para aplacar o descontentamento na colônia e para isso aumentou o número de representantes africanos no Conselho Legislativo. Embora a administração colonial tentasse acalmar os ânimos na colônia, ao mesmo tempo dava mais liberdade para os europeus diminuírem, ou retirarem, as terras e os rebanhos dos posseiros que trabalhavam para eles, aumentando seus dias de trabalho, causas que levaram ao empobrecimento ainda maior desses posseiros que, em sua maioria, eram da etnia *gikuyu* (BUIJTENHUIJS, 1982, p. 9-10).

Como resultado de anos de opressão e do desemprego crescente nas cidades, ocasionado principalmente pelo êxodo da população rural que perdera suas

⁴ Harry Thuku (1895–1970), político nacionalista queniano. Para mais informações ver: THUKU, Harry. *Harry Thuku: an autobiography*. Nairobi: Oxford University Press, 1970.

terras para os brancos, o descontentamento com o sistema colonial chegava a níveis alarmantes no Quênia e a persistência dessa enorme desigualdade econômica e social acabou sendo o estopim para a revolta Mau Mau⁵. Segundo Robert Buijtenhuijs (1982, p. 157), “a população rural que compunha grande parte dos combatentes Mau Mau, [...]desejavam terras para eles e para seus companheiros *Kikuyus*; terra para ser propriedade privada e cultivada”.

O levante Mau Mau, nascido no interior do Quênia a partir desse desagrado geral, começou em território gikuyu e, ao ganhar adesões da população camponesa, foi se alastrando para os demais territórios. A verdadeira origem do movimento é controversa, para alguns tratava-se de uma agitação exclusivamente camponesa enquanto para outros o objetivo era o de libertação nacional. Segundo o africanista Buijtenhuijs (1982, p.142), “o movimento enfatizava o livre acesso à terra como maior objetivo da revolta, um objetivo tão importante quanto a liberdade política”.

Embora qualquer pessoa contrária ao sistema colonial pudesse ser considerada rebelde pelo governo, o número de guerrilheiros Mau Mau crescia assim como os juramentos prestados por eles. Vale ressaltar que os juramentos eram parte dos costumes gikuyu e que sua incorporação ao movimento visava a um retorno às raízes daquele povo, enaltecendo sua liberdade, coragem e força, principalmente por meio de canções e descrições de antigos rituais religiosos (BUIJTENHUIJS, 1982, p. 6-24).

Ali Mazrui (1982, p. 34) aponta que “a insurreição Mau Mau também revelou a vulnerabilidade de colonos brancos que estavam em grande desvantagem numérica e ainda insistiam em manter a dominação global”. Apesar da desvantagem e com a adesão de outros territórios ao movimento, o governo colonial tomou providências, como relata Oliver Lovesey (2000, p. 10):

O movimento Mau Mau começou como uma força organizada por terra e liberdade, [...] defendendo a necessidade de violência como o único modo eficaz para atingir seus objetivos. Por volta de 1952,

⁵ O nome oficial do movimento é *Kenya Land and Freedom Army* (KLFA), apesar de ter ficado conhecido como revolta Mau Mau, ou rebelião Mau Mau. A origem do nome Mau Mau é incerta, alguns autores relacionam com os juramentos prestados pelos membros do movimento, enquanto outros com o som que os insurgentes emitiam quando saíam das florestas. Mais informações sobre a revolta Mau Mau consultar: BUIJTENHUIJS, Robert. *Mau Mau twenty years after: the myth and the survivors*. Paris: Mouton, 1973; e LONSDALE, John; ATIENO-ODHIAMBO, Elisha Stephen. *Mau Mau & nationhood: arms, authority & narration*. Nairobi: EAEP, 2003.

tornou-se uma organização clandestina, e em 20 de outubro de 1952, o novo governador colonial, Sr. Evelyn Baring, declarou um estado de emergência, permitindo detenção sem julgamento e um crescente número de crimes capitais, que incluíam os juramentos.

Apesar dos esforços para sufocar o movimento com a proclamação do estado de emergência, conhecido apenas por Emergência (*Emergency*), foi a partir daí, ou seja, entre os anos de 1952 a 1960, que a revolta Mau Mau ganhou maior solidez e visibilidade.

No período de Emergência, todos os tipos de associações, partidos e organizações sociais foram proibidos, pois para a administração colonial eles eram fontes de recrutamento para o grupo de revoltosos. Foi o momento também em que o governo colonial tentou, sem sucesso, sufocar a rebelião a qualquer custo, cometendo as mais diversas atrocidades, como o estabelecimento de penas de morte e a exposição pública dos corpos aos suspeitos de ajudar o movimento. Se, por um lado, o governo britânico usou de violência e restrições para conter a revolta, por outro, relata Oliver Lovesey (2000, p.10), “o exército Mau Mau advogava a necessidade de violência como a única forma efetiva para alcançar seus objetivos”.

As barbaridades perpetradas pelo governo colonial contra os insurgentes só fizeram aumentar o descontentamento da população. No entanto, em 1957, com a captura e morte de Dedan Kimathi, um de seus mais importantes líderes, o movimento perdeu força.

O tema da revolta Mau Mau, por muitos anos, permaneceu na obscuridade para o mundo, em parte por culpa do governo britânico que temia a criação de mitos e heróis rebeldes e, posteriormente, pelo próprio governo queniano que tentou apagá-la da história recente do país, como corrobora a seguinte afirmação de Williams (1999, p. 89):

Historiadores como J. M. Kariuki e Maina wa Kinyatti, e escritores como o próprio Ngugi, opuseram-se as versões profundamente negativas do passado Africano, e têm resistido tanto à reescritura da história Mau Mau quanto aos esforços surpreendentes por parte do governo para erradicá-la da vida da nação e da memória popular, banindo eventos comemorativos e suprimindo livros acerca do período (WILLIAMS, 1999, p. 89).

Sobre o número de mortos durante os anos de guerrilha, Lovesey (2000, p. 11) lembra que apenas 100 europeus morreram em contraste com mais de 10 mil quenianos. Tentando apaziguar os ânimos da população e, sobretudo, tentando amenizar as repercussões na imprensa mundial, o governo começou um processo de redistribuição de terras, em parcelas mínimas, começando pela população gikuyu.

Embora o período de Emergência tenha sido suspenso pelo governo colonial em 1960 “a aparente vitória colonialista deixou a sensação de que o Quênia não podia continuar governado pelos brancos. Muitos colonos começaram por conta própria a abandonar o país”, conforme apontado por Serrano e Waldman (2010, p. 252), que também acreditam que a independência foi a única solução para aquele momento conturbado pelo qual passava o país.

Ao contrário de Serrano e Waldman, Michael Twaddle (2010, p. 284) ignora esse êxodo espontâneo dos colonos e identifica que “um maciço plano de indenizações, financiado pela Grã-Bretanha incitou numerosos agricultores brancos a deixarem o país”, cujo principal objetivo era o da criação de uma burguesia negra favorável ao Reino Unido no Quênia pós-colonial, o que Twaddle (2010, p. 284) classifica como sendo um verdadeiro “golpe de mestre neocolonialista”. Twaddle (2010, p. 284) completa dizendo que “os britânicos *tentariam* suscitar o surgimento de um tal grupo social em muitas das suas colônias na África mas, as classes-médias africanas produziram, em igual medida, tanto dirigentes revolucionários quanto partidários do *status quo ante*”⁶.

J. Isawa Elaigwu (2010, p. 528) afirma que

no curso dos últimos anos do regime colonial, os britânicos transferiram, por assim dizer, o seu modelo de governo metropolitano para o âmbito dos seus territórios coloniais. [...] Este modelo favoreceu o pluripartidarismo e a concorrência eleitoral entre os partidos. Ao vislumbrar-se a independência, embriões de ‘parlamento’ [...] constituíram-se e, conseqüentemente, os africanos puderam ensaiar a experiência de uma vida política moldada por um regime parlamentar, alguns dentre eles, após eleitos, alcançaram o posto ministerial. [...] Neste crepúsculo de época colonial, a proximidade da independência conduziu numerosos grupos étnicos ou “nações culturais” a disputarem o poder político que, brevemente, seria posto a disposição do novo Estado.

⁶ Itálicos no original.

Como apontado por Elaigwu (2010, p. 528), “as elites políticas apoiaram-se em suas bases étnicas, etnogeográficas ou regionais para mobilizar militantes em sua corrida para o poder”, e dentro deste cenário os partidos KADU⁷ e KANU⁸ tornaram-se os maiores partidos políticos do Quênia.

A despeito da tentativa do partido pan-étnico KADU, o vencedor das eleições de 1961 para o Conselho Legislativo foi o KANU, de maioria gikuyu e luo, e Jomo Kenyatta, um de seus mais fortes representantes, assumiu o governo do Quênia como primeiro-ministro e foi declarada a independência em 12 de dezembro de 1963.

Kenyatta convocou as primeiras eleições do Quênia para eleger um presidente e, “apesar dos esforços britânicos em promover uma liderança moderada para sucedê-los no comando do país” como apontado por Serrano e Waldman (2010, p. 252), o vencedor nas urnas foi Jomo Kenyatta, que então, se tornou o primeiro presidente do Quênia em 1964. Serrano e Waldman (2010, p. 252) afirmam que Kenyatta “surpreendeu muitos setores de opinião do Ocidente ao acenar para a permanência pacífica da minoria branca no país, que inclusive passou a colaborar em vários setores do governo do país, carente de quadros técnicos e administrativos”. Kenyatta permaneceu no poder como presidente de 1964 a 1978, e Daniel Arap Moi, seu vice-presidente, foi sucessor no cargo.

Kenyatta é uma figura bastante controversa, para alguns foi o verdadeiro herói da independência e o grande idealizador da nação, para outros, apenas mais um negro educado à moda ocidental que se tornou um governante autoritário, deixando o cargo apenas porque a morte chegou antes.

De acordo com Elaigwu (2010, p. 539), o país à época da independência apresentava-se amplamente munido de órgãos legislativos regionais criados e apoiados pela Constituição. Kenyatta logo dissolveu todos esses corpos administrativos e legislativos conforme declaração realizada na Assembleia Nacional em 1964, ocasião em que disse que “a maioria dos eleitores do Quênia estima, juntamente com a KANU, que a Constituição era demasiada rígida, por demais onerosa, além de inaplicável” (GERTZEL, 1972, p. 193 apud ELAIGWU, 2010, p. 539). O objetivo de Kenyatta era manter os governos locais subordinados ao governo central, representado em sua

⁷ KADU: *Kenya African Democratic Union*, partido político do Quênia, de maioria massai, samburu, kalenjin, e turkana.

⁸ KANU: *Kenya African National Union*, partido político do Quênia, de maioria kikuyu e luo.

própria figura, como assim sugere o pronunciamento de seu ministro da justiça no Parlamento, Tom Mboya ⁹:

O processo histórico, através do qual e em outros países, chefes de Estado (reis ou presidentes) tornaram-se figuras puramente simbólicas, consiste em algo estrangeiro à nossa tradição africana. Assim sendo, a este respeito, nós rejeitamos cordialmente o modelo histórico inglês. O homem, por nós escolhido como presidente, deve ser guia da nossa nação e o chefe do nosso governo; esta é a compreensão do nosso povo (GERTZEL, 1972, p. 195 apud ELAIGWU, 2010, p. 539).

E, desta forma, o Quênia “afastou-se do regime parlamentar herdado na independência” conforme aponta Elaigwu (2010, p. 539).

Cabe salientar que o Quênia passou quase quatro décadas com apenas um único partido no poder (KANU), em que os candidatos concorriam às eleições praticamente sem opositores, como no caso de Kenyatta em dois de seus mandatos e de Arap Moi em seus três mandatos, de 1978 a 2002. A situação só começou a se modificar a partir das eleições de 1992, com outros partidos também concorrendo às eleições.

Grande parte das expectativas com a chegada da independência acabou por desapontar os quenianos, não pela parcela branca da população ter continuado no país e permanecido em altos cargos, como já mencionado anteriormente, mas também por conta da situação econômica. A este respeito, Adebayo Adedeji (2010, p. 472) afirma que para a grande maioria dos africanos:

[...] as esperanças depositadas em uma rápida transformação da economia, tão logo alcançada a independência, infelizmente não se realizaram. A economia africana passou, ao contrário, por uma série de crises e a revolução não mais expressava a crescente esperança dos africanos mas a sua progressiva decepção [...].

Adedeji (2010, p. 472) aponta que “mesmo nesses primórdios da independência, teria sido claro aos olhos de todos que, se a África não se livrasse da sua herança econômica colonial, ela prepararia para si um porvir sem dignidade” e constata que “o quadro herdado do colonialismo, ao qual as economias nacionais permaneceram

⁹ Thomas Joseph Odhiambo "Tom" Mboya, ministro da justiça de 1963 até 1969, quando foi assassinado.

prisioneiras, é o responsável em larga medida pela crise econômica na qual o continente está mergulhado, desde a segunda metade dos anos de 1970” (ADEDEJI, 2010, p. 472).

Sobre a crise econômica que os países recém-independentes africanos se encontraram nos anos de 1970 e 1980, a professora Catherine Coquery-Vidrovitch (2010) argumenta que a África nunca foi tão dependente do Ocidente quanto como no período pós-independência. Esta dependência “devia-se, já a esta altura, à miséria ... mas igualmente ao recente passado colonial, gerador de uma mobilidade muito acentuada, frente às antigas metrópoles” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 362). Para ela o fato de as ex-colônias continuarem dependentes do Ocidente já era “interno, aceito e incorporado, circunstância derivada, culturalmente, da perenidade do modelo europeu, como modelo referencial” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 363). Ou seja, as recentes proclamadas independências das ex-colônias apenas trouxeram uma nova forma de imperialismo para a África e uma submissão, ainda maior, em relação a países como França, Grã-Bretanha e EUA. Como o objetivo era o de integração ao mercado ocidental os novos países africanos seguiram os modelos ocidentais de desenvolvimento econômico e social que visavam principalmente ao progresso técnico-científico.

O historiador e escritor Pierre Kipré (2010, p. 429) concorda com Coquery-Vidrovitch quando afirma que “o desenvolvimento industrial na África é o resultado de uma pesada herança, fruto das relações desequilibradas entre a África colonizada e a Europa dominadora”. Kipré (2010, p. 431) argumenta que “a política industrial na África britânica permanece amplamente inspirada, sob a colonização, pelo clássico esquema a determinar uma África provedora de matérias-primas industriais e, com ênfase, consumidora de bens industriais importados”.

Sendo assim, a África continua, desde os primórdios do colonialismo, a produzir o que não necessita e consumir o que não produz. Corroborar para este pensamento a posição de Adedeji (2010, p. 479) quando afirma que “não causa nenhum espanto que a África independente tenha continuado a desenvolver suas culturas de exportação com inédito vigor e a negligenciar a produção de alimentos”, isto é, favorecendo as culturas de exportação e descuidando-se completamente das culturas de subsistência, com a diferença que agora esta prática não é mais realizada sob ordens da coroa britânica, mas pela própria imposição do mercado.

Ainda em relação à dependência dos países africanos ao Ocidente, Coquery-Vidrovitch (2010, p. 363) menciona também “uma profunda distorção social entre as massas e a ‘elite’” como outra característica e completa dizendo que:

[...] esta última [a elite], correspondente, em média, a ínfimos 5% da população, almejava um nível de vida ocidental. Ora, foi justamente esse modelo de consumo, ao menos 4 vezes mais elevado comparativamente aquele do cidadão médio, que o conjunto das forças internas do país mostrou-se incapaz de suportar. A própria condição para a integração da minoria privilegiada, em um sistema mundial, implicava na marginalização das massas, sob a forma da constituição de um subproletariado rural ou urbano; ao invés de privilegiar, em meio a um mercado interno muito estreito, o comércio de bens de consumo a preços acessíveis, os caprichos da minoria social impuseram a ‘extroversão’ econômica, reduzindo a economia a um mero apêndice subalterno, moldado segundo a lógica do mercado internacional.

Uma “explosão populacional sem precedentes” foi observada por Coquery-Vidrovitch (2010) no período após a Segunda Guerra Mundial. Sobretudo, após as independências dos países africanos e, no que tange a economia africana contemporânea, a acadêmica acredita que não seria possível precisar o alcance das implicações desse aumento populacional em longo prazo, já em curto prazo a situação era angustiante, uma vez que “o continente encontrava-se globalmente superpovoado” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 372). Apontando fenômeno semelhante, Bruce Berman (2006, p. 11), professor da *Queen’s University*, do Canadá, observou que “um extremo declínio econômico tem sido combinado contra toda lógica econômica convencional, com altas taxas de crescimento populacional: 5 para 8 por cento ao ano, apenas na África”.

Também, como reflexo desse crescimento populacional descomedido, há o que Kipré (2010, p. 465) chama de *bidonville*, o “*habitat* ¹⁰ espontâneo e precário” que surge nas numerosas cidades do continente africano após as independências, fenômeno similar ao das favelas no contexto sul-americano. Sobre uma dessas favelas, a mais conhecida de Nairóbi, *Mathare Valley* ¹¹, Kipré utiliza-se das palavras de Wa-Githumo quando afirma que:

¹⁰ Itálico no original.

¹¹ Para mais informações consultar: <<https://matharesiokenya.wordpress.com/about-mathare-valley-slums/>>

Mathare Valley é o maior de todos os *bidonvilles* de Nairóbi, representando à excelência o que são estas cidadelas da pobreza, do subdesenvolvimento e de todo o cortejo de sofrimentos humanos. Barracos infestados de ratos, cabanas, abrigos de fortuna de toda a sorte lá estão locados ou ocupados pelos seus proprietários, nem sempre legais. Centenas de milhares de famílias lá habitam em condições de superpopulação e insalubridade a desafiarem todas as normas (WA-GITHUMO, 1983 apud KIPRÉ, 2010, p. 465).

Sobre a composição das favelas, Berman (2006, p. 12) observou que:

[...] são povoadas por antigos camponeses e pequenos fazendeiros, cujos meios de subsistência e comunidades foram devastadas quando atirados no mercado global de mercadorias dominado pelo agronegócio multinacional, uma classe média urbana e uma classe operária empobrecidas pelo corte do setor público e ruína das indústrias de substituição de importações.

Coquery-Vidrovitch (2010, p. 375) aponta também que na segunda metade do século XX a população urbana africana aumentou em até dez vezes “pelas mesmas razões pertinentes aos outros continentes: a miséria nos campos, a insuficiência de terras e a marginalização social, por um lado, e a miragem do dinheiro, da liberdade e do modelo ocidental, característicos das cidades, por outra parte”. A consequência deste *boom* populacional foi uma urbanização acelerada, em que as cidades africanas cresceram, “além de terem se transformado no ambiente ideal onde se amalgamam novos meios de adaptação ao mundo ‘moderno’, ambiente este, denominado [...] ‘setor informal’” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 375).

Embora o chamado setor informal tenha naturalmente um grande poder de adaptação às situações adversas da economia, evidente que ele sozinho não daria conta de empregar a mão de obra excedente e não teria como abarcar todos os braços dos novos residentes das cidades ansiosos por trabalho. Para Berman (2006, p. 12) “o ‘setor informal’ não é um campo para microempresários empreendedores, mas uma economia cada vez mais cruel de sobrevivência, empregando 60 por cento da força de trabalho urbano na África. Uma vez que é nas cidades que se concentram o trabalho e os sistemas de organização, “ela constitui o caldo de cultura social cujas tutelas econômicas e culturais afirmam-se e onde se determina o poder político” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 376), ou seja, o desproporcional crescimento urbano, mal ou

nem mesmo planejado, é “vetor das possíveis reviravoltas, na África tanto quanto alhures” (COQUERY-VIDROVITCH, 2010, p. 376).

Como se verá adiante, este cenário é bem representado por Ngugi em *Petals of blood*, que trata justamente das mazelas causadas pelos processos de colonização e descolonização do Quênia. No romance, a Velha Ilmorog e suas florestas abundantes são transformadas em um deserto de almas famintas e inconsoláveis, almas que buscam conforto para um presente sombrio e um futuro incerto.

1.1 NGUGI WA THIONG’O, DA VIDA PARA AS OBRAS

Ngugi wa Thiong’o, outrora James Ngugi ou J. T. Ngugi, é reconhecido pela crítica literária ocidental como um dos mais renomados escritores africanos, não apenas porque foi um dos primeiros quenianos a publicar romances e peças em língua inglesa, mas por abordar questões da modernidade colonial no Quênia. Nasceu na comunidade de Kamiriithu, próxima a Limuru, distrito de Kiambu, ao norte de Nairóbi, no dia 5 de janeiro de 1938, período em que o Quênia ainda se encontrava sob domínio britânico. Sua família pertence ao grupo étnico *Gikuyu*. Seu pai, Thiong'o wa Nducu, foi um dos vários fazendeiros forçados a abandonar suas terras durante o período colonial, tornando-se posseiro em terras alheias. Nducu possuía 4 esposas e Ngugi era um de seus 27 filhos. Entre eles, Ngugi destacou-se por sua luta contra o colonialismo britânico no Quênia e por seu talento literário. O início de sua educação formal deu-se em uma escola missionária, quando era cristão devotado. Posteriormente, contudo, passou a estudar em uma escola *Gikuyu* independente, onde eram valorizados os costumes e o modo de vida *Gikuyu* em oposição frontal à ideologia das escolas britânicas. Mais tarde, Ngugi seguiu para a Alliance High School, considerada, à época, uma das melhores escolas missionárias de ensino secundário do Quênia. Ngugi graduou-se pela Universidade de Makerere, no Uganda, e concluiu o mestrado na Universidade de Leeds, Inglaterra¹².

¹² Para uma leitura aprofundada dos conflitos que caracterizam a educação formal de Ngugi consultar LOVESEY, Oliver. *Ngugi wa Thiong'o*. New York: Twayne Publishers, 2000; GIKANDI, Simon. *Ngugi wa Thiong'o*. UK: Cambridge University Press, 2000; RODRIGUES, Ângela Lamas. *A língua inglesa na África: opressão, negociação, resistência*. Campinas: EDUCAMP, 2011.

Como se pode notar, a educação formal de Ngugi está repleta de contradições que acabam por marcar sua carreira e seu ativismo. De um lado, Ngugi teve acesso aos grandes clássicos da língua inglesa, como William Shakespeare, Charles Dickens, William Wordsworth e Robert Louis Stevenson, porém sua trajetória acadêmica levou-o também a conhecer as obras de escritores africanos e caribenhos, como Chinua Achebe e George Lamming, cujas posições acerca do sistema colonial contradiziam brutalmente o cânone inglês. Durante seu período de estudos em Makerere, conforme citação no livro *Ngugi wa Thiong'o* (1999), do crítico literário Patrick Williams (1999, p. 5), Ngugi constata que “a leitura [...] serviu para destacar a divisão em ‘o melhor e pior’, forçosamente demonstrando que histórias agradáveis inocentemente poderiam ter implicações políticas e ideológicas de longo alcance”.

Já em Leeds, suas leituras voltaram-se para autores como Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Lenin e outros escritores marxistas, como Bertolt Brecht, Máximo Gorky, Frantz Fanon e Cyril. L. Robert James. Tais leituras, observa Williams (1999, p. 7), “forneceram a ele um senso mais claro do funcionamento do sistema de classe – análise que é tão frequentemente ausente das discussões sobre colonialismo e neo-colonialismo”. Sobre essas mesmas leituras, realizadas na Universidade de Leeds, Ngugi diz que:

A literatura política de Karl Marx e Frederick Engels foi importante e logo ofuscou Fanon. Ou melhor, Marx e Engels começaram a revelar as sérias limitações e fraquezas de Fanon, especialmente seu próprio idealismo pequeno burguês que o levou a uma excessiva ênfase em psicologia e violência, e em sua inabilidade em ver o significado da ascensão e crescimento do proletariado africano (NGUGI apud WILLIAMS, 1999, p. 8).

A vida de Ngugi é profundamente marcada pela história recente do Quênia, daí seu interesse por uma literatura eminentemente política, capaz de explicar, em grande medida, o funcionamento da modernidade colonialista e o modo de produção capitalista. A transição do período colonial para o pós-independência é um tema constante em seus trabalhos, bem como as motivações e consequências da revolta Mau Mau, ocorrida entre os anos de 1952 a 1960. Para o crítico Oliver Lovesey (2000, p. 7), o tema, bastante presente nas obras de Ngugi, justifica-se na medida em que “a insurreição Mau Mau, período que Ngugi foi criado e que fornece de muitas maneiras o ponto inicial de sua ficção, foi a explosão final de muitas décadas de injustiças

acumuladas”. O movimento faz-se importante na obra do queniano na medida em que a revolta constituiu um episódio especialmente difícil em sua vida. Gitogo, seu meio-irmão surdo, foi confundido com um simpatizante Mau Mau e assassinado. Seu irmão mais velho, Wallace Mwangi, juntou-se ao grupo de insurgentes na floresta. Por conta disso, sua mãe foi torturada e mantida presa por cerca de três meses em um dos postos da polícia local e, em represália, Kamiriithu, a vila onde viviam, foi destruída, conforme relata o próprio autor:

Voltei depois do primeiro semestre e com confiança caminhei para minha antiga vila. Meu lar era agora apenas uma pilha de pedras de lama seca, um pouco de grama, carvão e cinzas. Nada restou, nem mesmo as plantações, exceto por uma solitária pereira que balançava ao sol e vento. Eu permaneci lá, aturdido. Não apenas minha casa, mas a velha vila com sua cultura, sua memória e seu ardor tinham sido completamente destruídas (NGUGI apud ROBSON, 1987, p. 3).

Apesar de ter a vida tão imbricada pela revolta, Ngugi, acima de tudo, prefere mostrar o “caráter nacional” (WILLIAMS, 1999) dela, ao invés da ideia de um movimento exclusivamente Gikuyu na luta por liberdade e terra. Em realidade, sua literatura e postura política revelam a busca por um entendimento dos processos de colonização, independência e neocolonialismo que ultrapassam as fronteiras do Quênia e abarcam a condição do continente africano em diversos momentos históricos. No entanto, seu país de origem mantém-se como espaço referencial em seus textos ficcionais.

Em 1964, Ngugi publica seu primeiro romance, *Weep not, child*, que trata dos conflitos de um jovem da etnia gikuyu, cujo sonho de estudar no exterior e ajudar a reaver as terras ancestrais, perdidas para os colonizadores, é afetado pela morte do pai e pela entrada dos irmãos na revolta Mau Mau. *The river between*¹³, publicado em 1965, é ambientado no período colonial e retrata a chegada dos europeus à região central do Quênia, território gikuyu. Embora as comunidades destacadas no texto, Kamenno e Makuyu, já sejam divididas fisicamente pelo rio Honia, a religião do colonizador e a educação formal europeia transformam-nas em rivais, a partir do confronto entre o

¹³ Apesar das obras de Ngugi já terem sido proibidas durante o governo de Daniel arap Moi, em outubro de 2007 o Ministério da Educação do Quênia incluiu o livro *The river between* (1965) para ser estudado nas escolas secundárias do país. Em uma reformulação do mesmo currículo em 2015, *The river between* foi substituído por *The river and the source* (1994), da também queniana Margaret Ogola. Verificar em: <<http://www.businessdailyafrica.com/Corporate-News/KIE-makes-changes-to-literature-setbooks/-/539550/1611564/-/bb3q9o/-/index.html>>

cristianismo e os costumes autóctones. Em *A grain of wheat*, de 1967, a ação central acontece em dezembro de 1963 em uma comunidade rural do Quênia. Um dos protagonistas, Gikonyo, deixa a prisão depois de seis anos e reencontra a esposa Mumbi grávida de seu rival. A vila Thabai prepara-se para as comemorações do dia da independência (Uhuru), homenageando ex-combatentes da revolta Mau Mau, entre eles Kihika, o herói local que fora traído e enforcado pelo governo colonial. O livro de contos *Secret lives and other stories*, lançado em 1975, combina épocas diferentes do Quênia, passando pelos períodos de Emergência, nos anos 1950, de independência e pós-independência. São contos cheios de metáforas e de mitos gikuyus, que nem sempre são explicados pelo autor, mas que podem ser familiares para alguns de seus leitores (LOVESEY, 2000, p.23). Ngugi coloca no papel as experiências vividas com sua família e moradores de sua vila durante esses períodos, como ele mesmo afirmou no prefácio de *Secret lives and other stories*:

Conforme escrevo me recordo das noites de combates na casa de meu pai; da luta de minha mãe com o solo para que pudéssemos comer, ter roupas decentes e obter alguma instrução; meu irmão mais velho, Wallace Mwangi, correndo para a proteção e segurança da floresta sob uma chuva de balas dos policiais coloniais; suas mensagens da floresta me pedindo para continuar os estudos a qualquer custo; meu primo, Gichini wa Ngugi, livrando-se do enforcamento porque foi pego com munição; tios e outros aldeões assassinados porque fizeram o juramento; a belíssima coragem de homens e mulheres comuns no Quênia que resistiram ao poder do imperialismo britânico e terrorismo indiscriminado. Também recordo de alguns familiares e conhecidos da vila que carregavam a arma para o homem branco e frequentemente se tornavam seu mensageiro de sangue. Eu me lembro das aflições, das traições, das lágrimas de Rachael, dos momentos de desespero e amor e parentesco na batalha e tento encontrar o significado de tudo isso através de minha caneta (NGUGI, 1993, ix).

Em 1976, Ngugi começa a trabalhar com teatro. A peça *The trial of Dedan Kimathi* (1976), escrita com Micere Githae Mugo, é sobre o julgamento de um dos líderes da revolta Mau Mau, Dedan Kimathi. Já na abertura, em uma cena de tribunal, Kimathi é acusado de traição por portar uma arma sem licença e quando perguntado acerca de sua culpa ou inocência, não responde. A partir daí é realizada uma encenação de escravidão e colonização. No final, o juiz o sentencia à pena de morte. A peça *I will marry when I want* (1977), em kikuyu, *Ngaahika ndeenda*, escrita em parceria com Ngugi wa Mirii, é ambientada no Quênia pós-colonial. O enredo gira em torno de um casal de camponeses, Kiguunda e Wangeci, que hipotecam sua terra para

financiar um casamento cristão acreditando que, desta forma, seria mais fácil para a filha, Gathoni, casar-se com John, filho de um rico proprietário da fábrica de calçados. Gathoni conta aos pais que está grávida e supondo que os pais de John desejam o casamento dos filhos, decidem conversar com eles, contudo, são escorraçados em uma confusão que termina com Kiguunda levando um tiro de Jezebel, mãe de John. Em 1977, ambas as montagens foram encenadas no Centro Cultural e Educacional de Kamirithu, em Limuru, contando com operários e camponeses da aldeia como atores, atuando em gikuyu ao ar livre. Por causa da forte crítica e oposição ao governo queniano, a peça *I will marry when I want* foi censurada e Ngugi, detido em 31 de dezembro do mesmo ano, foi levado para Kamithi, uma prisão de segurança máxima, permanecendo encarcerado até dezembro do ano seguinte. Vale lembrar que Ngugi só foi libertado pela intercessão da Anistia Internacional, uma vez que seu trabalho e sua forte atuação política já eram conhecidos em outras partes do mundo. O romance *Petals of blood*, que será mais bem exposto no próximo capítulo desta dissertação, também foi publicado em 1977.

Durante o período em que esteve na prisão,¹⁴ Ngugi escreveu o livro *Devil on the cross* (1978) em papel higiênico, e foi a partir desta obra que decidiu não mais escrever em língua inglesa, utilizando desde então o gikuyu, sua língua materna. Em artigo escrito pela jornalista literária Maya Jaggi para o periódico britânico *The Guardian*, Ngugi apontou o momento em que preferiu o gikuyu em detrimento à língua do colonizador. Ele diz que quando ainda na prisão pensou: “porque eu não fui detido antes, quando escrevia em inglês? Foi aí que eu tomei minha decisão”¹⁵. Refletindo acerca da importância do uso de sua língua materna, Ngugi disse que

O motivo principal para minha prisão política foi, é claro, eu ter me envolvido com os trabalhadores comuns em um teatro comunitário que refletia suas histórias de lutas anti-coloniais e aquelas contra as condições sociais contemporâneas na era pós-colonial. O verdadeiro crime não foi simplesmente o fato de que nosso teatro de vila levantava questões, mas mais importante, em uma língua que as pessoas pudessem entender (NGUGI, 1997 apud CHEGE, 2009, p. 60-61)¹⁶.

¹⁴ Ngugi escreveu um livro de memórias referente ao tempo que passou na prisão de Kamithi, para mais detalhes consultar: THIONG’O, Ngugi wa. *Detained: a writer’s prison diary*. London: Heinemann, 1982.

¹⁵ Para mais informações consultar: <<http://www.theguardian.com/books/2006/jan/28/featuresreviews.guardianreview13>>

¹⁶ Sobre a decisão de Ngugi e sua escrita em gikuyu consultar, por exemplo: GIKANDI, Simon. *Ngugi wa Thiong’o*. UK: Cambridge University Press, 2000; THIONG’O, Ngugi wa. *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1986;

Devil on the cross conta a história da jovem Wariinga, que vai para a urbana e moderna Nairóbi, deixando para trás sua pequena vila agrícola. Usando muito *ambi cream*¹⁷ e trabalhando como secretária, ela se esquivava dos assédios do patrão até perder o emprego e não conseguir mais viver na cidade. Decidida a voltar para sua vila e família, é ajudada por Gaturia, por quem acaba se apaixonando. Wariinga, horrorizada em descobrir que seu amor é filho do homem que a engravidou no passado, acaba matando-o por vingança. Curiosamente, a cidade para a qual Wariinga e Gaturia estão seguindo viagem é Ilmorog, cenário já utilizado em *Petals of blood*.

Embora Ngugi tenha sido preso durante o governo de Jomo Kenyatta, cujo poder como presidente lhe garantia a prisão de suspeitos sem acusação formal, foi exatamente por ser contra o governo ditatorial de Daniel arap Moi, sucessor de Kenyatta, que ele sofreu perseguições e ameaças de morte, inclusive tendo suas obras banidas das instituições educacionais quenianas. Forçado ao exílio, Ngugi jurou só voltar ao Quênia com a queda de Moi e do partido KANU. Em exílio, morou na Inglaterra (1982-1989) e nos Estados Unidos (1989-2002) trabalhando como professor em diversas universidades desses países, por exemplo, nas Universidades de Nova York e Yale. Com o término do governo de Moi, Ngugi voltou ao Quênia em 2004, com a esposa Njeeri, mas foram atacados por homens armados no hotel em que estavam hospedados. Na ocasião Njeeri foi estuprada e Ngugi, além de muito machucado, teve o rosto queimado. Foi a partir daí a opção de circular pelos demais países africanos, mas sem voltar ao seu país de origem como confirma o escritor David Maillu, em carta aberta ao jornal *Daily Nation* do Quênia onde pede a volta de Ngugi ao país¹⁸:

Wa Thiong’o, por favor, por ser um homem importante na África e um intelectual que faria grande diferença na construção intelectual dos africanos, te imploro para reconsiderar e se unir a nós em campo para, intelectualmente, defender uma geração de transição carente e desesperada (MAILLU, 2014).

Embora o teor da carta seja para pedir o retorno de Ngugi ao Quênia visto sua importância intelectual, Maillu não poupa Ngugi de críticas afirmando que “há

RODRIGUES, Ângela Lamas. *A língua inglesa na África: opressão, negociação, resistência*. Campinas: EDUCAMP, 2011.

¹⁷ Um dos vários cosméticos utilizados por mulheres negras para clarear a pele.

¹⁸ Para a carta completa consultar < <http://www.nation.co.ke/lifestyle/weekend/Maillu-to-Ngugi-Come-back-home-Kenya-needs-you/-/1220/2133526/-/8662tq/-/index.html>>

muito dinheiro na América, onde você pode exigir até mesmo \$1,000 (Sh85,000)¹⁹ apenas para dar uma palestra pública. No Quênia, você teria sorte se conseguisse Sh10,000 para tal evento”. Ou ainda quando acusa Ngugi de ter se tornado capitalista: “Wa Thiong’o, prostituição intelectual é vendável para os quenianos, mas a que custo? Você costumava pregar o socialismo. Você mudou e começou a pregar e praticar o capitalismo real?”. Por fim, Maillu pede que Ngugi “deixe a América para os americanos” e em clara referência ao atentado sofrido no hotel diz: “[...] irmão, não fique com medo dos fantasmas KANU; eles não estão mais lá. Até mesmo Kibaki²⁰ se aposentou”.

Explorando o tema da globalização, *Wizard of the crow* é publicado em gikuyu, em 2006, e posteriormente traduzido para o suaíle e inglês. O romance retrata uma república livre chamada de Aburiria, governada há tanto tempo por um único homem, denominado Ruler, que a população já não se lembra de como era antes de ser dominada. Este é um texto em que a perda da memória coletiva, tema importante nos ensaios de Ngugi, é trabalhada de maneira contundente e oportuna, sobretudo por discutir as consequências duradouras dos processos de dominação colonial e neocolonial na África.

Suas obras mais recentes são as autobiografias: *Dreams in a time of war: a childhood memoir*, de 2010 e *In the house of the interpreter: a memoir*, de 2012. Além dos romances já citados anteriormente, Ngugi possui uma extensa escrita como ensaísta, alguns desses trabalhos são: *Homecoming: essays on African and Caribbean literature, culture, and politics* (1972); *Writers in politics: essays* (1981); *Education for a national culture* (1981); *Barrel of a pen: resistance to repression in neo-colonial Kenya* (1983); *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature* (1986); *Writing against neo-colonialism* (1986); *Moving the centre: the struggle for cultural freedom* (1993); *Penpoints, gunpoints and dreams: the performance of literature and power in post-colonial Africa* (1996). Apesar da idade avançada, Ngugi continua participando de palestras e eventos além de lecionar literatura comparada e dirigir o

¹⁹ Shilling queniano.

²⁰ Mwai Kibaki, sucessor de Daniel arap Moi no governo queniano.

Centro Internacional de Escrita e Tradução²¹ da Universidade da Califórnia, em Irvine, tendo inclusive o nome apontado para o Nobel de Literatura²² em diversas ocasiões.

Atendendo a alguns apelos e aproveitando que tanto arap Moi quanto o KANU não participam mais do cenário político do Quênia, Ngugi esteve, em junho de 2015, em seu país para comemorações dos 50 anos da publicação de seu primeiro livro, *Weep not, child* (1964). Além das festividades acerca da obra, Ngugi participou de várias palestras por universidades do país e também se encontrou com o atual presidente, Uhuru Kenyatta,²³ ocasião em que o presidente disse a Ngugi ser importante sua volta, que o Quênia se transformou em uma terra de oportunidade e que quenianos talentosos deveriam voltar para investir no futuro do país²⁴.

Recentemente Ngugi esteve no Brasil para o lançamento das traduções, em língua portuguesa, de *A grain of wheat (Um grão de trigo)* e *Dreams in a time of war: a childhood memoir (Sonhos em tempo de guerra)*, na 13ª Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), participando também de mesas-redondas. Em declaração à jornalista Letícia Mendes do portal G1²⁵, Ngugi afirmou que premiaria Jorge Amado com um Nobel da Literatura porque ele conseguiu transmitir o que é o Brasil dele e é isso que Ngugi acredita ser o trabalho do escritor:

As lutas e a questão agrária são muito parecidas no Quênia e no Brasil. O latifúndio, a terra sendo tirada das pessoas comuns é semelhante ao que aconteceu no meu país, principalmente em 1952, com a rebelião dos ‘mau mau’, que foi chamada assim pelos ingleses para nos desmoralizar. Mas o nome mesmo era Exército de Liberdade pela Terra, em que homens e mulheres tomaram armas e decidiram que era possível mudar. Isso é uma coisa que me inspira muito (NGUGI, 2015).

²¹ Em inglês: ICWT (International Center for Writing and Translation).

²² Para mais informações consultar <<http://www.theguardian.com/books/2014/sep/03/ngugi-wa-thiong-o-tipped-nobel-prize-literature-2014>, e também <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/07/1650833-queniano-cotado-ao-nobel-ngugi-wa-thiong-exporta-visoes-de-seu-pais.shtml>>.

²³ Uhuru Kenyatta é filho de Jomo Kenyatta, e pertence ao partido TNA (The National Alliance), venceu as eleições presidenciais em 2013.

²⁴ Para a reportagem completa, assistir ao vídeo em:< <https://www.youtube.com/watch?v=5ndte7IeSsY>>, para o texto do jornal, acessar: < <http://www.the-star.co.ke/news/uhuru-hosts-ngugi-wa-thiong-state-house-38-years-after-being-jailed-jomos-regime>>

²⁵ Para mais informações consultar <<http://g1.globo.com/pop-arte/flip/2015/noticia/2015/07/na-flip-escriptor-queniano-diz-que-se-pudesse-daria-nobel-jorge-amado.html>>

CAPÍTULO 2

ELEMENTOS DA NARRATIVA EM *PETALS OF BLOOD*

Mais que uma narrativa ambientada numa época específica do Quênia independente, o livro nos apresenta quatro protagonistas forasteiros – Munira, Abdulla, Wanja e Karega – com problemas não resolvidos em seus passados e que chegam à comunidade procurando um (re)começo, como forma de esquecer os fantasmas que os atormentam e encontrar um novo sentido para suas vidas.

Munira, filho do rico proprietário de terras e pastor Ezekiel Waweru, foi expulso da conceituada escola Siriana e acabou por tornar-se um professor primário, o que é visto por seu pai como um fracasso, uma vez que pertence a uma família bem sucedida financeira e socialmente. Munira ressentia-se pelo fato da esposa Wanjiru ter se tornado a nora ideal para seu pai e até mesmo ter adotado o nome e a religião cristã sob a influência de Ezekiel. Mesmo sendo fiel seguidor da doutrina do pai, Munira sempre demonstrou apreço pelos costumes autóctones, como as danças e as cerimônias de circuncisão:

Também se realizaria uma cerimônia de circuncisão após a safra. Alguns dos pastores adolescentes iam ser iniciados na virilidade. Quando rapaz Munira costumava fugir de casa para ir escutar os cânticos que acompanhavam a cerimônia. E mesmo quando já era um jovem professor, depois de Siriana, fora, uma ou duas vezes, muito sorrateiramente, às cerimônias. Acontecera isso antes das danças serem banidas durante a Emergência. Fora durante uma das cerimônias que conhecera Júlia. Chamava-se então Wanjiru. A sua voz, a sua maneira de dançar, a sua adesão total, tinham-no atraído, e decidira que estava ali, finalmente, o que traria plenitude à sua vida. Mas ela tornara-se Júlia, e o sonho temporário de uma fuga para a sensualidade desvanecera-se no leito nupcial. (NGUGI, 1979, p. 228)

²⁶

²⁶ There was also going to be a circumcision ceremony after the harvest. Some of the herd-boys were going to be initiated into men. As a boy Munira used to hide from home to listen to the singing which accompanied the ceremony. And even as a young teacher, after Siriana, he once or twice stole to the ceremonies. That was before the dances were banned during the Emergency. It was during one of the ceremonies that he had met Julia. She was then Wanjiru. Her voice, her dancing, her total involvement had attracted him and he had decided that here at last was what would bring fulfilment to his life. But she had become Julia and the temporary dream of an escape into sensuality had vanished on the marriage bed (NGUGI, 2005, p. 242).

Deixando esposa e filhos na casa do pai, Munira segue para Ilmorog a fim de ser o único professor da escola local desativada, já há bastante tempo, e que não passava de “um barracão de quatro divisões com paredes de barro já rachadas, um telhado de lata com buracos enormes”²⁷ (NGUGI, 1979, p. 19). Apesar da hostilidade inicial dos habitantes da vila, Munira consegue que a escola volte a funcionar e com o passar do tempo precisa até mesmo contratar outro professor para dar conta do número de alunos.

Abdulla é filho de mãe africana e pai indiano, que, irônica e equivocadamente, foi batizado com nome muçulmano. Foi um guerrilheiro na revolta Mau Mau na luta contra o governo colonial, pertenceu à tropa do carismático líder Ole Massai e se tornou amigo do camarada de armas Nding’uri. Além de ter sido preso em um campo de detenção para rebeldes durante o período de Emergência, acabou aleijado de uma das pernas e teve seu melhor amigo morto por conta de uma traição. Ele chega a Ilmorog na companhia do franzino garoto Joseph, em uma carroça puxada por um burro, com o intuito de reabrir a única loja da vila – uma mistura de mercearia e bar – que serve tanto ao vilarejo de Ilmorog quanto de parada e passagem para os pastores de gado da região. Abdulla é o personagem representante da luta do movimento Mau Mau contra o imperialismo britânico e faz uma ligação importante entre acontecimentos do passado de luta com o presente. Com o desenvolvimento de Nova Ilmorog, Abdulla perde seu comércio e passa a ser um mendigo bêbado, sobrevivendo graças à venda de laranjas e peles de cabras aos turistas às margens da rodovia Trans-África.

Wanja é neta da anciã Nyakinyua (uma das mais respeitadas de Ilmorog) e a garota que teria um futuro próspero por meio dos estudos, mas que se desviou do caminho por conta de uma gravidez precoce e por ter sido abandonada pelo homem mais velho que a engravidou. Depois de fugir de casa, sem perspectivas, Wanja, aproveitando-se de sua bela aparência, acaba se tornando garçoneiro e prostituta na capital Nairóbi. A princípio, a presença de Wanja em Ilmorog confunde os habitantes do lugar, mas com sua simpatia e seu afincamento pelo trabalho no campo ela conquista os moradores do local. Wanja muda-se para o vilarejo a fim de apagar um ato desesperado cometido no passado e de realizar o sonho de ser mãe. Munira, Abdulla e Wanja tornam-se amigos e ela começa a trabalhar na loja de Abdulla, organizando o lugar. Durante a transição de Ilmorog em Nova Ilmorog, ela e Abdulla tornam-se sócios na

²⁷ the school itself was a four-roomed barrack with broken mud walls, a tin roof with gaping holes (NGUGI, 2005, p.7).

venda e fabricação da bebida Theng'eta, mas perdem o direito sobre a bebida. Ao contrário de Abdulla, que é empobrecido no processo, Wanja abre um bordel e, com o sucesso de seu negócio, acaba se tornando a mulher mais rica de Nova Ilmorog.

Karega, o último dos forasteiros a chegar em Ilmorog, tem sua trajetória bastante ligada à do personagem Munira; sua mãe, Miriamu, trabalhou nas terras de Ezekiel, e Karega, quando adolescente, teve um relacionamento com a irmã de Munira, Mukami. Pela proibição desse amor, Mukami se suicida. Assim como Munira, Karega também fora expulso de Siriana após uma greve e desde então vaga sem emprego certo até o momento que chega à comunidade e começa a trabalhar com Munira na escola local. Karega é quem propõe aos habitantes de Ilmorog a ida até a capital para protestar contra a seca e, conseqüentemente, a fome que se instaurou no povoado. Posteriormente, ele assume a posição de líder sindical na luta contra a opressão da elite corrupta, representada na obra por personagens como Hawkins Kimeria, Chui, Mzigo, Nderi wa Riera, Reverendo Jerrod Bown, e Ezekiel Waweru.

Assim como Munira, Abdulla busca em Ilmorog uma espécie de auto-exílio, uma fuga para as decepções sofridas. A mudança para Ilmorog representa para Munira a chance de se livrar do autoritarismo do pai e de provar seu valor; para Abdulla é a forma que tem para recomeçar a vida, cheia de decepções em relação às conseqüências da desejada independência; para Wanja é a vontade de esquecer o quanto foi usada por um homem na sua adolescência e a morte de seu filho; já para Karega é a batalha por um mundo menos injusto.

De acordo com Williams (1999, p. 79), “a presença desses personagens modifica a comunidade, eventualmente de uma forma profunda, e eles mesmos também são transformados no processo, apesar de nem sempre para melhor”. Já para Cook e Okenimkpe (1997, p. 89), a vida desses personagens “é a realização de que esta comunidade africana é um emaranhado de vidas isoladas e desorientadas” que proporcionam autenticidade e profundidade à narrativa.

Em capítulo que discorre sobre o desenvolvimento da literatura moderna africana, presente no oitavo volume da coleção *História geral da África* (2010), o crítico queniano Ali A. Mazrui trata do material produzido pelos escritores africanos modernos e afirma que “por todo o continente, o princípio da igualdade social frequentemente fascinou os romancistas, os poetas e os dramaturgos” (MAZRUI, 2010, p. 684). A respeito de Ngugi, Mazrui (2010, p. 684-685) faz a seguinte observação:

Ngugi wa Thiong'o evoluiu mais tarde em direção a um neomarxismo, em que se fundiram a sua revolta contra o imperialismo e a sua repulsa pelos capitalistas africanos locais. Através desta atitude, o escritor passava da preocupação, própria aos africanos no período das independências e cujo conteúdo era reposicionar a autenticidade autóctone, para um novo quadro de engajamento, favorável a uma transformação da sociedade e a busca de uma maior equidade.

Esta busca por equidade é representada, por exemplo, no personagem Karega, que está à procura de respostas para a situação do Quênia. Ele chega até mesmo a pedir para o Advogado de Nairóbi que lhe envie livros a fim de melhor compreender a condição do país, e de certa forma, encontrar uma saída para o que vê ao seu redor. Mais do que qualquer outro personagem, Karega reflete sobre a desigualdade entre as classes sociais e nutre um grande descontentamento com o novo capitalismo africano:

Um pensamento constante lhe martelava o cérebro: com que então, não era só ele, como indivíduo: era toda uma comunidade, e região, condenada a dar, unicamente a dar! E quando o seu celeiro se esgotava, por causa da filantropia das cidades e classes ociosas, ou devido ao esgotamento dos solos, ou à escassez de alfaías, ou à seca, não tinham nada nem ninguém a quem recorrer! Toda uma comunidade de produtores directos reduzida à mendicidade e à fome e à morte na sua terra! (NGUGI, 1979, p. 223) ²⁸.

Desde sua partida de Ilmorog, quando despedido do ofício de professor, Karega passa por diversos empregos em diferentes cidades e, em cada um deles, aprende mais sobre as relações de trabalho. No trecho abaixo, Karega visita Wanja em sua luxuosa casa em Nova Ilmorog e dispara sua opinião sobre os dirigentes sindicais, que não são verdadeiramente trabalhadores e, portanto, desconhecem as necessidades da classe:

- Mas eles pagam bem: os estivadores são os trabalhadores mais bem pagos. Têm tido uma tradição de bons e responsáveis dirigentes sindicais.
- Dirigentes sindicais responsáveis? Não conheço. O mal dos nossos sindicatos é serem, demasiadas vezes, dirigidos por homens de

²⁸ The same thought would buzz in his head: so it was not He, alone, as an individual: so a whole community and region could be condemned to only giving! And when their store was exhausted, through philanthropy to cities and idle classes, or through the fatigue of the soil, or poor tools, or drought, they had nothing and nowhere to turn to! A whole community of direct producers reduced to beggary and malnutrition and death in their country! (NGUGI, 2005, p. 236).

negócios, patrões. Como é que um patrão pode dirigir algo que está em luta contra os patrões? (NGUGI, 1979, p. 320) ²⁹.

Durante o período que trabalhou como contador nas Fábricas de Cerveja Theng'eta, Karega “notou como os operários estavam divididos: apercebeu-se pelas suas conversas de que eram ciosos dos seus enclaves linguísticos, clãs e regiões” (NGUGI, 1979, p. 336) ³⁰ e também como “os homens pareciam julgar-se superiores às mulheres trabalhadoras” (NGUGI, 1979, p. 336) ³¹. Ele decidiu que sem o fim destas divisões não haveria avanço nas lutas e nas demandas mínimas da classe trabalhadora. É nesse momento que Karega surge, finalmente, como um líder e que se desenrola toda a mobilização para o nascimento do Sindicato dos Trabalhadores das Fábricas de Cerveja. Agora, como um dos líderes do sindicato, Karega e seus camaradas organizam uma greve na cervejaria, que acaba sendo proibida, antes mesmo de começar, por conta do incêndio ocorrido em Ilmorog. Notadamente vê-se seu desapontamento e irritação neste momento, quando é detido como suspeito do incêndio, afirmando que “[as autoridades] põem-se sempre do lado dos patrões, [...] sabia que eles haviam de se aproveitar do incêndio para proibir a greve e assim vibrar um duro golpe na causa dos trabalhadores” (NGUGI, 1979, p. 332-333) ³².

Para Patrick Williams (1999, p. 88), “história e historiografia constituem uma maneira particularmente valorizada de se entender o passado” e não é à toa que Ngugi recorre a uma narrativa que traz à tona a história adormecida do Quênia. Nesse sentido, o pedido de Karega por livros de história vai ao encontro do pensamento de Ngugi à época, uma vez que, para o autor, o passado colonial deveria ser visto como uma ferida aberta que ainda necessitava de cuidados. Embora para alguns historiadores, e, sobretudo para o governo queniano, aquela ferida devesse permanecer intocada, para Ngugi era exatamente o contrário, como revelou em *Homecoming: essays on African and Caribbean literature, culture and politics*:

²⁹ ‘But they pay well... the dockworkers are the Best paid workers... They have had a tradition of good responsible union leaders...’

‘Responsible union leaders? I don’t know. The trouble with our trade unions is that too often they are led by businessmen... Employers. How can an employer lead that which is fighting against employers?’ (NGUGI, 2005, p. 342).

³⁰ He observed how the workers were disunited: in their talk he could see that they were proud of their linguistic enclaves and clans and regions (NGUGI, 2005, p. 361).

³¹ Men too seemed to think they were better off than women workers (NGUGI, 2005, p. 361).

³² They always take the side of the employers, [...]. I knew they would seize on the excuse of the arson to ban the strike and aim yet another blow at the fledgling workers’ movement (NGUGI, 2005, p. 357).

O romancista é assombrado por um senso de passado. Seu trabalho é frequentemente uma tentativa de entrar em acordo com ‘o que teria sido’, uma luta, por assim dizer, para com sensibilidade registrar seu encontro com a história, com a história de seu povo (NGUGI, 1972, p. 15 apud MASILELA, 1979, p. 13).

Em certo momento da narrativa, Ngugi faz esse encontro com a história por meio da voz comunal que se questiona sobre o passado esquecido do Quênia e acusa historiadores de contar a história do país apenas a partir da colonização, negando e fazendo questão de esquecer toda e qualquer realização africana anterior a sua chegada. Tem-se, assim, a apresentação dos diferentes povos que passaram pelo Quênia, muito antes do europeu colonizador, e de como os quenianos resistiram a tantas investidas desses povos e, mesmo com suas diferenças, continuaram seguindo suas vidas:

As planícies de Ilmorog fazem parte da Grande Fractura que forma uma estrada natural que liga o Quênia à terra da Esfinge e às águas lendárias do Rio Jordão, na Palestina. Durante séculos, e mesmo hoje, o Deus da África e os deuses das outras terras lutaram pelo domínio da alma do homem e pelo controle dos resultados do sagrado suor humano. [...] Delegados de Salomão à procura de incenso e mirra; os filhos de Zeus numa caçada real à morada do deus-Sol do Nilo; exploradores e emissários de Gêngis Khan; geógrafos árabes e também caçadores de escravos e marfim; mercadores de almas e de ouro da Gália e da Alemanha de Bismarck; piratas de terra e caçadores de caça humana da Inglaterra vitoriana e eduardina: todos eles passaram por aqui atraídos por um reino de abundância, umas vezes levados por zelo religioso, outras vezes por uma sede genuína de saber e pela busca do local onde o cordão umbilical do primeiro homem estava enterrado, mas a maior parte das vezes por cobiça mercenária e mercantil e por amor à bárbara destruição dos que tinham uma pele ligeiramente diferente da deles. Cada um deles apareceu com uma máscara e um disfarce diferente e, através da luta, os filhos de Deus sobreviveram a todas as investidas, a todos os impérios usurpadores de terras e de almas e continuaram o seu eterno combate com a natureza e com os seus recíprocos e diferentes deuses e individualidades (NGUGI, 1979, p. 85) ³³.

³³ Ilmorog plains are themselves part of that Great Rift that formed a natural highway joining Kenya to the land of Sphinx and to the legendary waters of the River Jordan in Palestine. For centuries, and even up to this day, the God of Africa and the Gods of other lands have wrestled for the mastery of man's soul and for the control of the results of man's holy sweat. [...] Solomon's suitors for myrrh and frankincense; Zeus' children in a royal hunt for the seat of the sun-god of the Nile; scouts and emissaries of Genghis Khan; Arab geographers and also hunters for slaves and ivory; soul and gold merchants from Gaul and from Bismarck's Germany; land pirates and human game-hunters from Victorian and Edwardian England: they had all passed here bound for a kingdom of plenty, driven sometimes by holy zeal, sometimes by a genuine thirst for knowledge and the quest for the spot where the first man's umbilical cord was buried, but more often by mercenary commercial greed and love of the wanton destruction of those with a slightly different complexion from theirs. They had each come wearing different masks and guises and God's children had, through struggle, survived every onslaught, every land – and soul –

Ali A. Mazrui cita a tese defendida por Molly Mazrui (1972, p. 407), na Universidade de Makerere, cujo trabalho entende a escrita de Ngugi, bem como a do nigeriano Chinua Achebe, como uma tentativa de resgatar a sociedade africana do individualismo promovido pelo sistema colonial: “[as sociedades africanas] foram, por assim dizer, afundadas pelo colonialismo. Em muitos domínios da vida, o individualismo tornava-se rapidamente a nova ordem das coisas... [Achebe e Ngugi] mostraram-nos a angústia e o conflito vivido tanto pelo indivíduo quanto pela sociedade” (MAZRUI, M., 1972, p. 407 apud MAZRUI, A., 2010, p. 683). Nesse sentido e levando em conta o que diz Mazrui sobre o ataque frontal de Ngugi aos capitalistas locais, pode-se dizer que ele utiliza os três empresários mortos no incêndio do bordel – Kimeria, Chui e Mzigo – como representação dessa nova classe de agentes políticos que passa a sufocar a nação em lugar dos britânicos.

Kimeria é o magnata capitalista, o explorador e traidor. Wanja afirma que ele “fizera a sua fortuna como Guarda Territorial a transportar cadáveres de Mau Maus mortos pelos ingleses” (NGUGI, 1979, p. 325)³⁴. Os dois personagens têm as vidas conectadas desde o período de Emergência, quando Wanja era uma jovem em idade escolar e Kimeria adquire propriedades perto de sua casa. Por conta da amizade com os vizinhos, Kimeria se aproxima da jovem com presentes que propiciam encontros furtivos, até que uma gravidez e o desespero se abatem sobre a garota:

Fugi de casa... e fui ter com ele. Mal me viu e rebentou às gargalhadas. Disse-me para não ser parva, que já tinha idade suficiente para ser meu pai, e que, além disso, era cristão. Senti um nó na garganta: não conseguia chorar. Engoli um soluço e fui ter com a minha prima (NGUGI, 1979, p. 56)³⁵.

Anos mais tarde, e carregando a culpa pelo que fez ao seu bebê – “[...] o lancei, ao meu bebê acabado de nascer, para uma latrina” (NGUGI, 1979, p. 323)³⁶, Wanja, como descrito anteriormente, reencontra Kimeria e é forçada a deitar-se com ele como condição para prover comida ao grupo e cuidados ao garoto Joseph:

grabbing empire, and continued their eternal wrestling with nature and with their separate gods and mutual selves (NGUGI, 2005, p. 81-82).

³⁴ “who made his fortune as a Home Guard transporting bodies of Mau Mau killed by the British” (NGUGI, 2005, p.347).

³⁵ And I ran away from home... to him. He looked at me once and suddenly started laughing. He told me not to be funny, he was old enough to be my father, and anyway he was a Christian. Something blocked my throat: I could not cry. I just whimpered once and I went to my cousin (NGUGI, 2005, p. 48).

³⁶ [...] for a girl who had just left school and had run away from home... that... that... that I did throw it, my newly born, into a latrine (NGUGI, 2005, p. 346).

Agora que o destino te trouxe a minha casa, não te deixarei partir enquanto não te tiveres deitado, de pernas abertas, nessa cama. Lembra-te de que já não és uma virgem. Pensa nisso. Cabe-te a ti escolher, e eu tenho a liberdade de recusar ou conceder. Vai. (NGUGI, 1979, p. 178)³⁷.

O papel de traidor também cabe a Kimeria, pois foi o responsável por delatar o irmão guerrilheiro de Karega, Nding'uri, à polícia colonial, causando não só sua morte, mas também a prisão de Abdulla e a amputação de sua perna em um campo de detenção. Abdulla recorda que o colega de armas Nding'uri era “o mais valente de todos” e que morreu “sem ter sido chorado, sem ter sido vingado e jaz numa campa rasa, numa vala comum” (NGUGI, 1979, p. 248)³⁸. Percebe-se nos três momentos seguintes o quanto Abdulla sofre por tal traição e o sentimento de revolta e vingança que nutre contra Kimeria: quando volta da venda das peles de carneiro e laranjas à beira da rodovia e, já bêbado, conversa com a memória de Nding'uri; quando se sente seguro e confiante e decide vingar o camarada de armas; e finalmente, já decidido, quando encontra Kimeria em um bar e o faz se lembrar do passado apenas para aterrorizá-lo:

Ao chegar, altas horas da noite, ao seu casebre, deitava-se na cama e, na escuridão solitária, começava a troçar, a escarnecer e a fazer caretas de desdém para Nding'uri: – Então pensavas que ia te vingar. Ah! ah! ah! Ainda eras mais louco do que eu. Que direito tinhas tu de morrer? Morre! Morre! Morre muitas vezes, morre sozinho e nem sequer esperes de mim, ou de qualquer outra pessoa, um enterro. Eu, Abdulla, viverei e conformar-me-ei a viver com a *Theng'eta* (NGUGI, 1979, p. 345)³⁹.

Não sabia o que aquilo era. Só sabia que nessa noite, ele, Abdulla, mataria Kimeria, e que jamais conseguiria encarar Wanja, Karega, Munira, Joseph e a si mesmo, se Kimeria não estivesse morto. Não seria no dia seguinte... nem no outro... mas nessa mesma noite. Estava

³⁷ Now that fate has brought you to my house, I shall not let you go until you have lain, legs spread, on that bed. Remember you are no longer a virgin. Think about it. The choice is yours to make, and freedom is mine to withhold or to give. Go (NGUGI, 2005, p. 186).

³⁸ “the bravest of them all. Unwept, unavenged he lies somewhere in a common grave. In a mass grave” (NGUGI, 2005, p. 263).

³⁹ Reaching his hovel late at night, he would lie on the bed, and in the solitude and the darkness he would start mocking, sneering and making contemptuous faces at Nding'uri: So you thought that I would avenge you. Ha! ha! ha! You were even more foolish than I was. What right had you to die? Die! Die! Die again and again, die alone and don't you even expect a burial from me or from anybody. I, Abdulla, will live and live it up with Theng'eta (NGUGI, 2005, p. 371).

tão seguro, e era tão claro, tão simples, tão lógico (NGUGI, 1979, p. 349) ⁴⁰.

– Tu gostas bastante de piadas, *Bwana* Kimeria. Piadas entre homens. Lembras-te de uma outra piada que disseste a Nding’uri... o namorado da tua irmã... vendeste-lhe balas... as brincadeiras entre homens podem custar caro.

Kimeria tremia por dentro. Queria desaparecer mas, sem saber como, ele forçava-o a manter-se grudado à cadeira (NGUGI, 1979, p. 351) (itálico no original) ⁴¹.

Chui, por outro lado, é o educador que enquanto estudante fora colega de Munira na escola secundária Siriana. Naquele período liderou uma greve contra o sistema educacional da instituição – seguidora de padrões britânicos – e contra o diretor Cambridge Fraudsham, substituto do Reverendo Hallowes Ironmonger, conforme lembra Munira:

Chui – quem mais poderia ser? – organizou uma greve. Queríamos ver restaurados todos os nossos antigos direitos: não queríamos calções de caqui e muito menos feijões roídos por *mbuca* e outros *wadudu*, por muitas proteínas que tivessem os insectos. E por que haviam as equipas das escolas europeias de ter glicose e sumo de laranja depois dos jogos, enquanto as nossas equipas só tinham água? Queremos o Reverendo Ironmonger, gritávamos (NGUGI, 1979, p. 44) (itálicos no original) ⁴².

Quando era estudante, Chui costumava despertar o interesse e a admiração dos colegas, pois além de ser o capitão do time de futebol “foi o primeiro a usar alfinete de gravata [...] e calções de desporto com dobra” (NGUGI, 1979, p.42) ⁴³. Era o aluno que, sempre que possível, citava Shakespeare para impressionar os professores e os colegas, atitude que deixava claro seu apoio aos britânicos. Munira se

⁴⁰ He did not know what it was. He just knew that tonight he, Abdulla, would kill Kimeria, that he could never face Wanja or Karega or Munira or Joseph or himself unless Kimeria was dead. Not tomorrow... not the day after... but tonight. He was so certain, and it was so clear and simple and logical (NGUGI, 2005, p. 375).

⁴¹ ‘You are rather fond of jokes, *Bwana* Kimeria. Jokes between men. Do you remember another joke you once played on Nding’uri... your sister’s lover... sold him bullets... jokes between men can be costly.’ Kimeria was trembling inside. He wanted to bolt right out but somehow he forced himself to stick glued to the chair (NGUGI, 2005, p. 378).

⁴² Chui – who else? – led us in a strike. We wanted all our former rights restored: we would have nothing to do with khaki shorts and certainly not with *mbuca* and other *wadudu*-eaten beans, no matter the amount of proteins in the insects. And why should teams from Europeans schools get glucose and orange squash after a game while our own teams only got plain water? Bring Re. Ironmonger, we shouted (NGUGI, 2005, p. 35).

⁴³ “first introduced the tie-pin [...] and wear sports shorts with the bottoms turned up” (NGUGI, 2005, p. 33)

lembra do diretor Ironmonger como “um velhote simpático que parecia mais um agricultor do que um reitor missionário” (NGUGI, 1979, p. 43) ⁴⁴. Quando Fraudsham assumiu a direção da escola depois de Ironmonger, tratava os alunos de forma muito mais severa, como se estivessem no exército:

[...] já tinha ideias assentes acerca de como devia ser uma escola africana. Pois bem, rapazes, nem pensar em calças nos trópicos. [...] Ia haver arroz nas nossas refeições: a escola não desejava produzir homens que quisessem viver para além de suas posses. E nada de sapatos, meus rapazes, exceto em dias de culto; a escola não queria produzir europeus negros, mas verdadeiros africanos [...] os desportos, os corta-matos, os banhos de chuveiro frios às cinco da manhã tornaram-se obrigatórios. Fazíamos continência à bandeira inglesa todas as manhãs e todas as tardes (NGUGI, 1979, p. 43-45) ⁴⁵.

O notável aluno Chui, Munira e outros cinco rapazes foram expulsos da escola quando, no ápice da paralisação, recusaram-se a saudar a bandeira do império britânico. A greve acabou definitivamente logo após a chegada da polícia, que, além de bombas de gás, promoveu a expulsão dos estudantes grevistas. A ironia que cerca Chui como um dos representantes da educação no livro é o fato de ter se tornado o diretor de Siriana, depois de Fraudsham, e de defender o que anteriormente havia rechaçado. Karega, que também estudara em Siriana, “vira Chui passar de herói popular a um tirano que julgava que o seu poder provinha de Deus e dos estrangeiros” (NGUGI, 1979, p.223) ⁴⁶. Ou seja, pela primeira vez sob a direção de um negro, Siriana permaneceu com o mesmo *modus operandi* de quando era administrada por brancos. E a esperança, de que “agora que temos um governador africano e grandes chefes africanos, hão-de restituir-nos alguma coisa do que nos tiraram” (NGUGI, 1979, p. 100) ⁴⁷, desapareceu por completo.

Já Mzigo, a terceira vítima do incêndio, é o responsável pelo distrito de Chiri, que compreende Ilmorog. É o administrador metódico cujo escritório era “uma

⁴⁴ “a gentle old man who looked more a farmer than a missionary headmaster” (NGUGI, 2005, p. 34).

⁴⁵ [...] he already had firm notions how an African school had to be. Now, my boys, trousers are quite out of the question in the tropics. [...] There was to be no rice in our meals: the school did not want to turn out men who would want to live beyond their means. And no shoes, my boys, except on the day of worship: the school did not want to turn out black Europeans but true Africans [...] sports, cross-country races, cold showers at five in the morning became compulsory. We saluted the British flag every morning and every evening (NGUGI, 2005, p. 34-35).

⁴⁶ “he had watched the transformation of Chui from a popular hero into a tyrant who thought that his power came from God and foreigners” (NGUGI, 2005, p.236).

⁴⁷ “Now that we have an African Governor and African big chiefs, they will return some of the fat back to these parts”(NGUGI, 2005, p. 99).

coisa impecavelmente limpa” (NGUGI, 1979, p. 25) ⁴⁸, como constata Munira em uma de suas idas a Ruwa-ini (cidade sede do distrito) para tratar da situação de abandono da escola de Ilmorog e a recusa das crianças em frequentá-la. Mzigo, apesar de organizado, é ausente e preguiçoso, sempre dizendo a Munira que algum dia visitará a escola de Ilmorog. Isso só acontece com a construção da rodovia e expansão da cidade, oportunidade em que abre um escritório em Nova Ilmorog para gerenciar as escolas da região. É quando se torna proprietário de negócios locais, entre eles o prédio comercial que era de Wanja e Abdulla. Daí, futuramente, sua sociedade com Kimeria e Chui na Cervejaria Theng’eta.

No livro, escrito originalmente em língua inglesa, a vida da comunidade e, em especial, dos quatro forasteiros, é contada em quatro partes com multicapítulos. Essas partes são: *Walking, Toward Bethlehem, To be born e Again... la luta continua!*

2.1 WALKING

Primeira parte do romance, “Walking” possui seis capítulos que basicamente tratam da chegada dos quatro protagonistas à comunidade agrícola de Ilmorog.

A narrativa inicia-se com a chegada da polícia, que busca por Munira a fim de interrogá-lo. Munira volta no tempo com recordações de doze anos atrás quando chegou ao povoado para restabelecer a escola local, abandonada há anos, e sente a animosidade da população, seja pelas crianças que se recusam a frequentá-la ou pelos mais velhos, que acreditam que ele será mais um professor a desistir, como tantos outros já fizeram. Mesmo depois que a anciã Nyakinyua defeca na escola para mostrar seu desprezo, Munira persiste no plano e consegue colocar a escola em funcionamento. A chegada de Abdulla e Joseph, anterior à de Munira, também é contada nesta parte do romance, bem como a aversão dos habitantes ao burro que come toda a vegetação. Para o espanto da comunidade, Wanja deixa o conforto da cidade e vai para Ilmorog para ajudar a avó nas plantações. A chegada de Wanja é simultânea à aceitação da população em relação aos outros dois forasteiros e os três se tornam amigos, encontrando-se no bar de Abdulla à noite para conversas descontraídas regadas à cerveja.

⁴⁸ “a specklessly clean affair” (NGUGI, 2005, p. 15)

Pelas memórias de Munira, o leitor toma conhecimento de como foi a greve liderada por Chui na escola Siriana e de seu relacionamento conturbado com o pai Ezekiel, mesmo antes de sua expulsão da escola. Nesta parte temos o primeiro vislumbre de uma mudança prestes a ocorrer: um avião sobrevoa a vila provocando a curiosidade de todos, principalmente dos alunos de Munira. Há também a visita de engenheiros agrimensores dizendo que construirão uma estrada ligando toda a África:

- Sou engenheiro – disse. – Estamos a fazer um primeiro exame topográfico para uma estrada projectada através da África.
- Até onde?
- Zaire, Nigéria, Gana, Marrocos, por toda a África – explicou e voltou para junto dos seus companheiros de trabalho (NGUGI, 1979, p. 49) ⁴⁹.

Wanja começa a trabalhar no bar para que Joseph possa estudar, e conta para Abdulla e Munira sobre seus pais e de um ocorrido doloroso em sua adolescência, o momento que fora seduzida e abandonada por um homem mais velho e a consequente gravidez, que a fez fugir da casa da família por vergonha. Munira sente-se atraído não apenas pela beleza de Wanja, mas, sobretudo, por sua naturalidade e por ser totalmente diferente de sua esposa, Júlia (Wanjiru). O professor lembra-se de seu primeiro encontro com Karega, recém-chegado a Ilmorog, e toma conhecimento de como fora a greve que resultou na expulsão de seu ex-aluno de Siriana, assim como já havia acontecido com ele mesmo. Na época de Munira, a luta fora contra o novo diretor; na vez de Karega, a greve era contra o sistema educacional europeu em detrimento do africano. Wanja e Munira mantêm um relacionamento amoroso, embora Munira sinta dificuldade em levá-lo adiante por causa da educação recebida em casa e na escola missionária. Wanja vai embora de Ilmorog após uma fraca colheita. No ano seguinte à sua partida, a colheita fora miserável e a vila sofre ainda mais com a seca e a fome. Munira, bastante sobrecarregado, não consegue lecionar em todas as turmas da escola e pede ajuda para o diretor regional Mzigo, em Kamiritho, que lhe nomeia diretor com permissão para contratar um professor assistente. Na volta para Ilmorog, Munira reencontra Karega e Wanja e os convence a voltar para a vila, “desta vez guiados não pelo idealismo, nem

⁴⁹ ‘I am an engineer,’ he said. ‘We are making a preliminary survey for a proposed road across Africa.’
‘To?’

‘Zaire, Nigeria, Ghana, Morocco – all over Africa,’ he explained and went back to his workmates (NGUGI, 2005, p. 41).

em busca duma cura pessoal, mas por uma imperiosa necessidade de fuga” (NGUGI, 1979, p. 125)⁵⁰.

A seca toma conta do vilarejo e o sacrifício do burro de Abdulla é cogitado pelos mais velhos como maneira de aplacar a fúria dos deuses, conforme o que eles acreditam. Munira contrata Karega como professor da escola enquanto Wanja volta a trabalhar para Abdulla no bar. Contrário à ideia de sacrificar o burro, Karega planeja uma jornada à Nairóbi para pleitear ajuda política em razão da seca que assola a região. A população toma providências para dar início à viagem. Recordações de Munira sobre a viagem fecham esta parte:

[...] volvidos tantos anos sobre o acontecimento, volto a sentir a secura da pele, o sol abrasador, os animais moribundos que nos forneciam a carne, e acima de nós, pairando no céu claro, os falcões e os abutres que, saciados com a carne dos antílopes, javalis e palancas mortos, esperavam que o tempo e o sol lhes entregassem a pele e o sangue dos homens.

A viagem. O êxodo para o reino da sabedoria... (NGUGI, 1979, p. 137)⁵¹.

Parece-nos que o título desta parte da obra sugere o caminhar dos personagens em busca de mudanças em suas vidas, seja para superar uma perda (Wanja), para o esquecimento de uma traição (Abdulla), para um recomeço (Munira), ou até mesmo para um encontrar-se no mundo (Karega). Em português, o título *Walking* pode ser traduzido como “Caminhando” – como apresentado na edição portuguesa da obra – mas é possível também traduzi-lo como “Caminhada”, o que certamente se aplicaria ao movimento dos quatro protagonistas em direção a Ilmorog e a esperança de uma nova vida.

2.2 TOWARD BETHLEHEM

A segunda parte narra a épica jornada dos habitantes da vila de Ilmorog rumo à capital Nairóbi. A comitativa parte com o objetivo de pedir ajuda ao representante

⁵⁰ this time driven neither by idealism nor the search for a personal cure but by an overriding necessity to escape (NGUGI, 2005, p. 127).

⁵¹ I can once again feel the dryness of the skin, the blazing Sun, the dying animals that provided us meat, and above us, soaring in the clear sky, the hawks and vultures which, satiated with meat of dead antelopes, wart-hogs and elands, waited for time and sun to deliver them human skins and blood. The journey. The exodus toward the kingdom of knowledge... (NGUGI, 2005, p. 141).

da região no Parlamento, o político Nderi wa Riera, para combater a seca e a consequente escassez de alimentos pela qual a comunidade está passando. Esta parte da obra não é dividida em capítulos, é simplesmente chamada de “A Viagem”, ou *The Journey*, no original.

O grupo inicia o percurso animado e esperançoso, mas como a viagem se mostra bastante árdua e eles têm que caminhar por vários dias os ânimos dos viajantes começam a se alterar, cedendo lugar para a desesperança e o cansaço. Por boa parte do trajeto até a capital, Abdulla narra aos colegas sua época como guerrilheiro na revolução Mau Mau, e dolorosamente recorda-se do momento que seu comandante Ole Massai e seu amigo Nding’uri foram mortos e, também, do tiro que o deixou aleijado.

Apesar das memórias amargas, Abdulla consegue trazer para o grupo o orgulho do passado na luta pela independência e a disposição volta a acompanhá-los na jornada. Abdulla passa a ser ainda mais aceito pelo grupo quando consegue caçar dois antílopes para eles se alimentarem. As expectativas voltam ao grupo, mas tão logo conseguem ultrapassar as planícies, já avistando a cidade, Wanja percebe que Joseph está doente. A condição do garoto faz com que eles parem para pedir ajuda nas propriedades de *Blue Hills* – bairro de grandes mansões, nas imediações da cidade. A primeira das mansões visitadas é a do Reverendo Jerrod Brown, onde Munira, Karega e Abdulla são quase atacados por cães, mas conseguem entrar e esperar no terraço até que o Reverendo termine suas orações. Mesmo diante dos apelos dos três homens, o Reverendo os ajuda apenas com “o alimento do espírito, o pão e o peixe de Jesus” (NGUGI, 1979, p. 172)⁵², isto é, com orações e trechos da Bíblia. Não obtendo ajuda do Reverendo, passam para a segunda propriedade e Munira anima-se quando descobre que esta pertence a Raymond Chui, ex-colega de Siriana, e decide entrar sozinho. Dentro da casa, ele se depara com o que parece ser uma festa, quando uma mulher o vê e grita assustada antes de desmaiar. Munira perde toda a coragem e foge debaixo de tiros, sendo confundido com um invasor.

Vendo o desapontamento de Munira, Karega, Wanja e o ancião Njuguna tentam a sorte na terceira mansão, que acaba se revelando ser de Hawkins Kimeria – o homem que arruinou a vida de Wanja no passado. Kimeria oferece ajuda ao grupo contanto que Wanja se deite com ele novamente; mesmo a contragosto e sob o olhar de reprovação de Karega, Wanja atende a exigência de Kimeria.

⁵² the food of the spirit, the bread and fish of Jesus (NGUGI, 2005, p. 179).

Finalmente, quando o grupo chega à cidade não consegue falar com o deputado Nderi wa Riera e ainda têm o burro e a carroça apreendidos pela polícia. Diante dos acontecimentos, Wanja recorre a um Advogado que já a ajudou antes e ele oferece abrigo e alimentação para o grupo em sua casa. Por fim, quando o grupo consegue falar com o deputado, ele suspeita que seus oponentes políticos possam usar contra ele a história da comitiva, já que como deputado pelo território de Ilmorog não sabia da grave situação que a região se encontrava. Após uma confusão na praça, em que o deputado sai debaixo de pedradas e cascas de frutas, o grupo acredita que sua missão falhou. Para completar o desespero, Karega, Munira e Abdulla são detidos por desordem. Durante o julgamento dos três, o Advogado “acusou a negligência daqueles a quem fora confiada a tarefa de representar o povo” (NGUGI, 1979, p. 208)⁵³, comovendo a todos com a situação enfrentada por Ilmorog e conseguindo a libertação dos Bons Samaritanos, como os três ficaram conhecidos pela imprensa da capital.

Graças aos jornais que publicaram a história da comitiva e dos Bons Samaritanos, eles conseguiram retornar a Ilmorog contando com o auxílio tanto de igrejas e de outros políticos quanto dos moradores da capital. Nderi wa Riera, preocupado com sua reputação, mas desfrutando da imagem dos viajantes, promete melhorias para a região e considera ter no Advogado um grande inimigo político.

Cabe lembrar que, no cristianismo, *Bethlehem* (Belém) remete ao lugar do suposto nascimento de Cristo e é sinônimo, também, de esperança: a comitiva confia que a busca pelo seu representante político trará mudanças benéficas para a região. Apesar da decepção com Nderi wa Riera e com outros representantes da elite dominante, o grupo acredita que alcançou o objetivo de levar melhorias para Ilmorog, embora para alguns dos anciões, em especial Njuguna, eles tenham apenas conseguido esmolas.

2.3 TO BE BORN

Na terceira parte da obra há, mais uma vez, a divisão em capítulos – do sétimo ao décimo – narrando principalmente a transição do período de seca para o de

⁵³ He castigated the negligence of those entrusted with the task of representing the people (NGUGI, 2005, p. 220).

chuvas em Ilmorog após a jornada à Nairóbi. Está ali, também, a retomada da feitura da bebida sagrada Theng’eta.

Exatamente um mês depois de todas as pessoas e organizações de caridade terem ido embora de Ilmorog, a chuva começa a cair e “a primeira colheita a seguir à ida à cidade não fora abundante, mas chegaria para os manter vivos” (NGUGI, 1979, p. 227)⁵⁴. Uma das primeiras melhorias prometidas para a região foi a chegada “de dois camiões trazendo homens que começaram a erigir uma igreja e um posto policial” (NGUGI, 1979, p. 227)⁵⁵, o que logo deixou de ser novidade caindo no esquecimento da comunidade, cujas preocupações giravam em torno da temporada de chuva e o manejo da terra para a próxima colheita.

Wanja, junto com outras mulheres, trabalhou com afinco nas plantações, enquanto Karega e Munira se ativeram às aulas – à noite encontravam-se todos no bar de Abdulla. “A segunda colheita, depois do regresso da cidade, ia ser uma das maiores na história de Ilmorog” (NGUGI, 1979, p. 228)⁵⁶ e uma cerimônia de circuncisão também seria realizada após a safra. Como forma de resgatar costumes esquecidos pela aldeia, Wanja propõe que volte a ser confeccionada a bebida ritualística Theng’eta, proibida durante a época colonial. Nyakinyua põe em prática a preparação da Theng’eta, uma das poucas que ainda se lembra de como fazê-la e, com a ajuda da aldeia, consegue que a bebida fique pronta para comemorar a farta colheita e a circuncisão dos garotos que entrariam na vida adulta. A bebida é considerada sagrada e alteradora das percepções de quem a bebe.

O título desta parte do romance chamada *To Be Born*, está possivelmente relacionado com o despertar da vila de Ilmorog para o desenvolvimento que começa a se aproximar, como se esta fosse a saída da inércia que mergulhava a comunidade. Primeiramente, através da construção da igreja e do posto policial, a vila dá um passo em direção ao progresso. Depois, com a queda de um avião e o inquérito para saber as causas do acidente, a região fica novamente em destaque, recebendo não apenas uma horda de curiosos, mas também o deputado Nderi wa Riera, que possui como objetivo transformar a região em uma área turística. Desta maneira, poderia ser realmente o despertar da Velha Ilmorog em uma Nova Ilmorog; e a morte do burro de Abdulla com

⁵⁴ Their first harvest since the journey to the city was not big but it would keep bones and skins together (NGUGI, 2005, p. 240).

⁵⁵ Two lorries came almost at the same time and brought men who started erecting a church building and a police post (NGUGI, 2005, p. 240).

⁵⁶ The second harvest since their return from the city was going to be one of the biggest in the history of Ilmorog (NGUGI, 2005, p. 241).

a queda do avião mencionado pode representar a destruição da antiga Ilmorog para o nascimento da Nova Ilmorog.

Outra possibilidade para o título *To Be Born* é o despertar que alguns personagens experimentam – principalmente depois do consumo da bebida Theng’eta. Karega, por exemplo, sente uma inquietação tomar conta de sua mente e a descrença “no valor da educação formal como instrumento da libertação total de um povo” (NGUGI, 1979, p. 281) ⁵⁷. Já para Munira, tem início o despertar de um forte sentimento de rancor pelo passado e o surgimento de pensamentos fundamentalistas em relação ao cristianismo.

2.4 AGAIN... LA LUTA CONTINUA!

A quarta, e última, parte é composta por mais três capítulos. A narração de “*La Luta*” trata, basicamente, da transformação da velha e rural Ilmorog na cosmopolita Nova Ilmorog com a construção da rodovia Trans-África que divide a cidade em duas, e culmina na resolução do crime do qual os quatro protagonistas são suspeitos.

A sociedade entre Wanja e Abdulla prospera e eles aumentam suas instalações, tornando-se praticamente os únicos habitantes da vila a conseguir pagar pelo lote adquirido junto ao *African Economic Bank*, graças ao sucesso da comercialização da bebida Theng’eta.

O grupo de trabalhadores da estrada tinha dado, a ela e a Abdulla, o arranque inicial. Eles eram na realidade as únicas pessoas da localidade que tinham, com êxito, requerido um terreno para construção em Nova Ilmorog e tinham começado a trabalhar nele. De resto, quem tinha ou terrenos tirados às suas próprias terras já registradas, ou conseguido um, por solicitação, mais tarde vendeu-o a forasteiros que podiam suportar os custos da construção. Construtores, carpinteiros, pedreiros, proprietários, empreiteiros, todos alimentaram o seu próspero negócio de *Theng’eta*. Uma ou duas pessoas querendo competir, tinham tentado abrir lojas de *Cheng’aa* e de *Kiruru*, mas as bebidas nunca se tornaram populares. Nada podia bater a *Theng’eta* (NGUGI, 1979, p. 300) ⁵⁸.

⁵⁷ The value of formal education as a tool of people’s total liberation (NGUGI, 2005, p. 301).

⁵⁸ The gang of road-workers had given her and Abdulla a head start. She and Abdulla were really the only people who had successfully bid for a building plot in the New Ilmorog and started work on it. The rest who either had plots carved out of their consolidated holdings or had successfully bid for one, later sold them to outsiders who could afford the cost of building. The builders, carpenters, masons, owners,

Munira lembra-se de como Wanja se empenhou nos negócios depois da partida de Karega, que foi despedido, e de como tentou, sem sucesso, despertar ciúmes nela usando uma prostituta. Em Nova Ilmorog, anos mais tarde, por ocasião de uma visita de Karega, Munira conta a ele sobre a morte de Nyakinyua e de como Wanja conseguiu resgatar as terras da anciã, que seriam tomadas pelo banco. O pagamento desta dívida custou a Wanja e a Abdulla a venda de seu novo edifício comercial para Mzigo, restando a ela apenas o bar em que vendia a bebida, e que posteriormente fora fechado pela prefeitura. Dificuldades que levaram Wanja a se prostituir. Na mesma conversa, Munira revela que Wanja se tornou a mulher mais poderosa de Nova Ilmorog, proprietária de diversas casas e de frotas de caminhões e *matatus*.

Os dois rumam então para a casa de Abdulla e seguem para a de Wanja. Karega conta que trabalhou com o Advogado por um tempo e depois em várias fábricas, tomando, cada vez mais, conhecimento da situação delicada dos trabalhadores. Wanja relata como, anos atrás, perdeu o direito de fabricar Theng'eta por causa de um estratagema de Mzigo, Kimeria e Chui, restando a ela apenas prostituir-se. Karega relata que passados alguns anos, cada vez mais desperto para a luta de classes, consegue criar o Sindicato dos Trabalhadores das Fábricas de Cerveja Theng'eta e por isso volta para Nova Ilmorog onde planeja uma grande greve geral. Munira, obcecado pela salvação espiritual e pelos movimentos religiosos carismáticos norte-americanos, confessa ao inspetor de polícia que foi ele quem ateou fogo no bordel de Wanja, pois acreditava que ela e seu bordel eram o mal na Terra.

O título desta parte, “Again, La Luta continua!”, é emblemático se considerarmos as dificuldades enfrentadas pelos protagonistas, mas também pelos países africanos no período pós-independência. Ngugi pode ter sido influenciado pelo discurso de Eduardo Chivambo Mondlane⁵⁹, idealizador da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em 1962 e herói da independência moçambicano:

A Nação Moçambicana, como várias nações do Mundo, é composta por muitos povos com tradições e culturas diferentes, mas unidos por uma experiência histórica e o mesmo destino político, econômico e social, engajados na mesma tarefa sagrada – a de lutar pela sua libertação. (...) Não há antagonismo entre as realidades da existência

contractors, all fed her thriving business in Theng'eta. One or two people in emulation tried to set up Cheng'aa and Kiruru shops but the drinks never caught on. Nothing could beat Theng'eta (NGUGI, 2005, p. 321).

⁵⁹ Para mais informações sobre a FRELIMO e seu idealizador, Eduardo C. Mondlane, consultar: <<http://www.revistas.usp.br/reaa/article/viewFile/11519/13287>>

de vários grupos étnicos e a Unidade Nacional. Nós lutamos juntos, e juntos reconstruímos e recriamos o nosso país, produzindo uma nova realidade – um Novo Moçambique, Unido e Livre. A luta continua! (FRELIMO, 1975, p. 39 apud SILVA, 2009, p. 43) (negrito nosso).

Cabe salientar que a fala do moçambicano Mondlane está em consonância com a ideologia marxista de Ngugi à época em que escreveu *Petals of blood*. Nesse sentido, Simon Gikandi (2000, p. 36) aponta que Ngugi “identificou a classe trabalhadora e o campesinato como o agente dos tipos de mudanças que ele contemplava” e, nesta contemplação, nada mais natural que o personagem Karega seja o que mais se aproxima da perspectiva do autor, visando à busca de consciência política e união dos trabalhadores como forma de luta contra a opressão e desigualdade social no novo Quênia.

Parece-nos que as quatro partes que formam o livro adquirem também um significado, tanto em inglês quanto em português. Quando lidas juntas: Caminhando... A Caminho de Belém... O Despertar... De novo, A Luta Continua; a sequência nos faz acreditar que a intenção de Ngugi tenha sido mostrar que há esperança, principalmente naquela advinda da luta e que, a mesma esperança que guiou os passos na luta pela independência é novamente necessária para a construção do novo Quênia como Nação.

2.5 TÍTULO

O romance *Petals of blood* (1977) foi o quarto escrito por Ngugi e o último a ser escrito primeiramente em inglês e, posteriormente, traduzido para sua língua materna, o gikuyu. O título do romance pode ser explicado a partir de quatro menções a flores vermelhas ao longo da narrativa e da epígrafe com excerto de um poema de Derek Walcott. O primeiro momento acontece no trecho em que o professor Munira leva seus alunos para o campo a fim de observar e estudar a natureza:

Colheu flores e ensinou-lhes os nomes das várias partes: o estigma, o pistilo, o pólen, as pétalas. Falou-lhes um pouco sobre a fertilização. Uma criança gritou:

– Olha! **Uma flor com pétalas de sangue.**

Era uma solitária flor de feijoeiro vermelha num campo dominado por flores brancas, azuis e violetas. De qualquer maneira que se olhasse para ela, dava a impressão de uma torrente de sangue. Munira

inclinou-se e, com a mão a tremer, colheu-a. Tinha sido provavelmente o efeito da luz, pois agora não passava de uma flor vermelha.

– Não há nenhuma cor chamada sangue. O que tu queres dizer é que é vermelha. Vêem? Tem de aprender os nomes das sete cores do arco-íris. Há flores de diferentes espécies, de diferentes cores. Agora quero que cada um de vocês apanhe uma flor... Contem o número de pétalas e pistilos e mostrem-me o pólen... (NGUGI, 1979, p. 35-36) (negrito nosso) ⁶⁰.

Williams (1999, p. 79) acredita que este excerto reflete as “transformações que a narrativa traça” e está relacionado à inocência dos primórdios da obra, antes da construção da rodovia Trans-África. Na passagem acima, como descrito por Ângela L. Rodrigues (2014, p. 276), a criança tem uma “visão orgânica do mundo natural, [...] e que relaciona a coloração da flor com seu próprio sangue, uma relação que, efetivamente, não faz distinção entre sujeito e objeto e se baseia em percepções sensoriais”, diferentemente de Munira, que teve uma educação formal europeia e que prefere “um conceito da planta enquanto objeto de análise, minuciosamente categorizado a partir de conceitos e terminologias da Anatomia Vegetal” (RODRIGUES, 2014, p. 276). Entende-se que tanto a inocência quanto as transformações presentes na obra estão relacionadas com conceitos impostos pelo colonizador, em detrimento dos conhecimentos autóctones.

Em um segundo momento, pode-se considerar também como contribuição para o título a presença da planta “conhecida no Brasil como Gengibre-vermelho ou Alpínia” (RODRIGUES, 2014, p. 277) de pétalas encarnadas, comumente utilizada para a confecção da bebida ritualística na obra, a Theng’eta, como mostra o seguinte trecho:

Mais tarde, após a cerimónia do rio Ilmorog, Karega e Munira foram para a loja de Abdulla esperar por Wanja e a velha Nyakinyua, mais a misteriosa planta. [...]

⁶⁰ He picked flowers and taught them the names of the various parts: the stigma, the pistil, pollen, the petals. He told them a little about fertilization. One child cried out:

‘Look. A flower with petals of blood.’

It was a solitary red beanflower in a field dominated by white, blue and violet flowers. No matter how you looked at it, it gave you the impression of a flow of blood. Munira bent over it and with a trembling hand plucked it. It had probably been the light playing upon it, for now it was just a red flower.

‘There is no colour called blood. What you mean is that it is red. You see? You must learn the names of the seven colours of the rainbow. Flowers are of different kinds, different colours. Now I want each one of you to pick a flower... Count the number of petals and pistils and show me its pollen...’ (NGUGI, 2005, p. 26).

– Procurámo-la por toda a parte, e por fim descobrimos um sítio onde cresce com abundancia, explicou Wanja. [...]

A planta era muito pequena, com **uma corola de quatro pequeninas pétalas encarnadas**. Não possuía aroma.

Theng'eta. O espírito (NGUGI, 1979, p. 236) (itálico original) (negrito nosso) ⁶¹.

Ou ainda, em uma terceira passagem, quando Munira, já completamente transtornado pelo seu radicalismo religioso e buscando um meio de salvação, atea fogo no bordel de Wanja e a distância observa as chamas tomarem conta do lugar:

Comprou gasolina na noite de sábado... Foi até à casa de Wanja. Não era ele, Munira. Fazia isto só por obediência ativa à lei. Era-lhe ordenado que deitasse fogo ao bordel – que troçava da obra de Deus na Terra. Deitou-lhe gasolina em todas as portas e pegou-lhe fogo. Afastou-se se dirigindo para Ilmorog Hill. Ficou na montanha a ver o bordel arder, as línguas de fogo saindo dos quatro cantos formando **pétalas de sangue**, transformando o céu escuro num crepúsculo (NGUGI, 1979, p. 366) (negrito nosso) ⁶².

Além de presentes ao longo da narrativa, as pétalas de sangue também aparecem na epígrafe da obra, no excerto do poema *O Pântano* (*The Swamp*), de Derek Walcott, vencedor do Nobel de Literatura em 1992:

Terríveis, originais sinuosidades! Cada mangue de caule
Serpentiforme, de raízes obscenas
Como uma mão de seis dedos,

Oculta nas suas garras o sapo viscoso,
Cogumelos venenosos e o potente lírio escarlate,
Pétalas de sangue,

A vulva salpicada da orquídea-tigre;
Exóticos falos
Assombrando o viandante no seu único caminho.
Perseguindo

⁶¹ Later after the ceremony of the Ilmorog river, Karega and Munira went to Abdulla's place to wait for Wanja and the old woman and for the mysterious plant. [...]

'We looked for it all over and at last we found out where it grew abundantly,' Wanja was explaining. [...]
The plant was very small with a pattern of four tiny red petals. It had no scent.

Theng'eta. The spirit (NGUGI, 2005, p. 250-251).

⁶² He bought petrol on the Saturday evening... He walked to Wanja's place. It was not he, Munira. He was doing this only in active obedience to the law. It was enjoined on him to burn down the whorehouse – which mocked God's work on earth. He poured petrol on all the doors and lit it up. He walked away toward Ilmorog Hill. He stood on the hill and watched the whorehouse burn, the tongues of flame from the four corners forming petals of blood, making a twilight of the dark sky (NGUGI, 2005, p. 395).

(WALCOTT apud NGUGI, 1979, p. 11) (negrito nosso) ⁶³.

Em sua dissertação de mestrado, James Stephen Robson (1987, p. 116) cita o editor de uma coleção de poemas de Walcott, Wayne Brown, e o esboço feito por ele sobre três possíveis interpretações para o referido poema, são elas: histórica, filosófica e psicológica. Para nós, a interpretação histórica é a que mais se justifica para a presença do poema na obra, uma vez que para Brown o poema representa “o medo e a aversão do colonizador, nascidos da culpa, daqueles que ele colonizou” (BROWN apud ROBSON, 1987, p. 116). O próprio Ngugi explica o significado simbólico do poema da seguinte maneira, “é que ele... impede pequenas flores de alcançarem a luz. Simbolizou o caminho... no qual o sistema social do capitalismo atua para sufocar a vida” (NGUGI apud ROBSON, 1987, p. 116).

Em outro ponto da narrativa, na prisão, Munira em um momento de introspecção sobre o crime, e desejando paz para sua alma, compara a situação atual de Ilmorog depois da morte de Mzigo, Kimeria e Chui com o surgimento de pétalas de sangue. Como se a morte dos três personagens tivesse se tornando um florescer de pétalas de sangue em Ilmorog:

Mas como posso eu, simples mortal, impedir o meu coração de bater, eu que fui uma testemunha privilegiada do crescimento de Ilmorog desde os seus começos na chuva e na seca até ao presente florescimento em **pétalas de sangue**? Eu que conheci Abdulla, Nyakinyua, Wanja, Karega? (NGUGI, 1979, p.61) (negrito nosso) ⁶⁴.

Ainda acerca da presença da flor vermelha de quatro pétalas, acreditamos que esta pode ser uma metáfora para os quatro protagonistas que têm suas vidas conectadas como as pétalas da flor assim o são, e Ilmorog pode ser o caule que serve como o ponto de união e sustentação entre eles. Embora estes quatro forasteiros busquem apoio e uma espécie de fuga de seus problemas, parece-nos que, com a

⁶³ Fearful, original sinuosities! Each mangrove sapling / Serpentlike, its roots obscene /As a six-fingered hand, / Concel within its clutch the mossbacked toad, /Toadstools, the potent ginger-lily, /Petals of blood, / The speckled vulva of the tiger-orchid; /Outlandish phalloi /Haunting the travelers of its one road. (WALCOTT apud NGUGI, 2005, p.ix).

⁶⁴ But how can I, a mortal, help my heart's fluttering, I who was a privileged witness of the growth of Ilmorog from its beginnings in rain and drought to the present flowering in petals of blood? I who knew Abdulla, Nyakinyua, Wanja, Karega? (NGUGI, 2005, p. 54).

transformação de Ilmorog em Nova Ilmorog, eles têm suas vidas ainda mais desestabilizadas.

2.6 ESPAÇO E TEMPO

Petals of blood narra a transformação de Ilmorog, uma pequena comunidade rural do Quênia, na moderna cidade de Nova Ilmorog, apresentando os conflitos de interesses da sociedade africana contemporânea, dividida entre o campo e a cidade. O contraste entre a opulência da cidade e a pobreza do campo é evidenciado também pelos valores opostos que os personagens representantes da elite urbana e dos anciões do vilarejo possuem. Enquanto os camponeses preocupam-se apenas com as colheitas e condições climáticas favoráveis às plantações, a burguesia cosmopolita ambiciona mais dinheiro e poder. Para os críticos literários Cook e Okenimkpe (1997, p. 87), o quarto romance escrito por Ngugi

[...] é uma amostra da natureza do capitalismo, da insensibilidade, indiferença e ambição insaciável daqueles que controlam interesses escusos como forma de obter poder e riqueza, empobrecendo os desprivilegiados, impondo miséria e sofrimento sobre a grande maioria da população.

Os primeiros anos após a independência do Quênia servem como pano de fundo para a história de *Petals of blood*, quando a construção da rodovia Trans-África alavancou a transformação de Ilmorog em Nova Ilmorog e seus efeitos são experimentados por todos. É neste cenário que ocorre um incêndio criminoso matando três empresários proeminentes da cidade de Nova Ilmorog, e a polícia vê no quarteto de protagonistas – Munira, Wanja, Abdulla e Karega – seus principais suspeitos. Após o incêndio que consumiu seu bordel, Wanja é hospitalizada e os outros três personagens são levados para interrogatório pelo inspetor de polícia Godfrey.

Embora a obra se desenrole no Quênia pós-independência – da segunda metade dos anos 1960 até por volta da primeira metade dos anos 1970 – é pelos olhos e palavras dos personagens mais velhos que os períodos pré-colonial e colonial são revelados. Por outro lado, são os personagens mais jovens os responsáveis por mostrarem o fim do período colonial, desde a independência até o período livre do

domínio britânico. Seguindo a afirmação de Benedito Nunes, em *O tempo na narrativa* (1988), “de ‘uma infinita docilidade’, o tempo da ficção liga entre si momentos que o tempo real separa” (NUNES, 1988, p. 25), constata-se que histórias de passado e presente são trazidas à tona por meio de personagens velhos e novos. Trata-se de uma narrativa que se desenvolve no tempo psicológico, uma vez que os eventos da transformação do vilarejo em cidade não acontecem linearmente. A narrativa se desenvolve em uma ordem inversa à cronológica, partindo do tempo presente (com a prisão dos suspeitos) e recuando, em analepse, com acontecimentos muito anteriores ao crime e, novamente, avançando para o futuro, em prolepse (com a resolução do crime). Nunes (1988, p. 32) afirma que “o recurso mais comum é intercalar sequências retrospectivas ou prospectivas às sequências correspondentes ao momento narrado, sem quebra da continuidade do discurso, que evoca ou antecipa acontecimentos, de modo a deslocar a mesma ação ora para o passado ora para futuro”. Entretanto, para o crítico literário Patrick Williams (1999), há na obra “dois amplos quadros de tempo”, os quais ele chama de “narrativa presente” – período que vai desde as prisões até a solução do crime em um tempo que envolve cerca de dez dias ou menos – e “passado lembrado” – que começa com as recordações de Munira a partir de sua chegada em Ilmorog, doze anos antes do crime. Embora Williams (1999, p. 80) acredite na existência dos dois quadros de tempo na narrativa, ele conclui que ela “não é contida por eles”, pois na obra “há história colonial, pré-colonial e mítica; [...] e eventos até um mês depois dos assassinatos”.

Para o professor de inglês e literatura da Universidade Pitzer, em Claremont, nos Estados Unidos, Ntongela Masilela:

A narrativa de *Petals of Blood* traça o desenvolvimento paralelo e correspondente de uma consciência histórica despertada em Abdulla, Wanja, Karega, Munira, e de toda a comunidade de Ilmorog, e a *transformação* da Velha Ilmorog na Nova Ilmorog, em quatro fases históricas: Fase I, era pré-colonial; Fase II, rebelião Mau Mau na década de 1950; Fase III, o período eufórico da Independência na década de 1960; e, Fase IV, o período neo-colonial na década de 1970. Embora a narrativa cubra apenas os doze anos entre a Fase III e a Fase IV, retrospectivamente e periodicamente, ela muda a perspectiva de foco para períodos anteriores para facilitar o conhecimento acumulado destes dois últimos períodos (MASILELA, 1979, p. 20) (itálicos no original).

Masilela (1979) afirma que a mudança da perspectiva de foco para outros períodos é uma forma de facilitar o desenrolar da narrativa. Acredita-se que esta mudança de foco é necessária, uma vez que os acontecimentos e personagens possuem interligações. Por exemplo: Karega já foi apaixonado pela irmã suicida de Munira; o pai pastor de Munira é proprietário das terras onde a mãe de Karega trabalhou por muitos anos; Abdulla foi companheiro de armas do irmão de Karega durante a rebelião Mau Mau; Wanja foi enganada e seduzida por Kimeria quando adolescente; e Kimeria delatou o irmão de Karega (Nding'uri) e Abdulla para a guarda colonial.

Vale dizer que Ilmorog é uma comunidade isolada e voltada exclusivamente para a agricultura de subsistência, que vem sofrendo as consequências da partida dos mais jovens para a cidade em busca de empregos, circunstância que acaba por transformá-la em uma vila composta basicamente por velhos, já quase sem forças para trabalhar a terra; e crianças, cujos pais partiram em busca de dinheiro, como atesta o trecho a seguir:

Os homens e as mulheres jovens deixaram-nos. Foram atrás do brilho do metal. Partem, e as mulheres só voltam de vez em quando para deixar os recém-nascidos com as avós envelhecidas por tanto esgaravatarem a terra por um bocado de vida. Dizem: lá na cidade só há lugar para um... os nossos patrões não querem bebês naqueles quartos e pátios tão pequenos. Já alguma vez ouviu semelhante coisa? Crianças não desejadas? Os homens também. Alguns partem e nunca mais regressam. Outros vêm às vezes ver as mulheres que deixaram por cá, põem-nas de barriga grande, e vão-se embora a correr, como se fossem expulsos de Ilmorog [...] (NGUGI, 1979, p. 20)⁶⁵.

2.7 FOCOS NARRATIVOS

A ação é contada por meio de quatro focos narrativos que compreendem: um narrador onisciente; as recordações de Munira (enquanto escreve seu depoimento na prisão); personagens variados contando suas próprias histórias; e a voz comunal (da

⁶⁵ Our young men and women have left us. The glittering metal has called them. They go, and the young women only return now and then to deposit the newborn with their grandmothers already aged with scratching this earth for a morsel of life. They say: there in the city there is room for only one... our employers, they don't want babies about the tiny rooms in tiny yards. Have you ever heard of that? Unwanted children? The young men also. Some go and never return. Others sometimes come to see the wives they left behind, make them round-bellied, and quickly go away as if driven from Ilmorog [...] (NGUGI, 2005, p. 09).

população em geral) como forma de expressão do coletivo, recurso já utilizado por Ngugi em *A grain of wheat*, conforme observado por Patrick Williams (1999).

Seguindo a tipologia proposta por Norman Friedman (2002), em *O ponto de vista na ficção*⁶⁶, estes quatro focos narrativos podem ser considerados como sendo: narrador onisciente neutro (*neutral omiscient*), narrador protagonista (*"I" as protagonist*), onisciência seletiva (*selective oniscience*) e narrador como testemunha (*"I" as witness*).

Pode-se verificar que, através da presença de um narrador onisciente neutro, o autor fornece contato com detalhes da narrativa como, por exemplo, o momento em que Munira chegou à comunidade de Ilmorog e verificou a situação em que a escola se encontrava:

Mas tudo isso se passou doze anos depois de Godfrey Munira, deixando atrás de si uma nuvem de poeira, ter atravessado pela primeira vez Ilmorog montado num cavalo de metal, até parar à porta de uma casa de duas divisões coberta de musgo, que, outrora, fora o pátio da escola. Desmontou e ficou parado, com a mão direita na anca, a esquerda a segurar o cavalo, inspeccionando com os olhos raiados de vermelho o musgo cinzento e seco da parede outrora caiada de ocre e branco. Depois, sem pressas, encostou o cavalo de metal à parede e, curvando-se, desprende as pontas das calças, sacudiu-as um pouco com as mãos – um gesto simbólico, visto que o pó se mantinha teimosamente agarrado a elas e aos sapatos – antes de recuar uns passos para voltar a inspeccionar a porta, as paredes em ruínas e o telhado de lata carcomida pelo sol. De repente, decidindo-se, avançou para a porta e tentou rodar o puxador ao mesmo tempo que empurrava a porta com o ombro direito. Entrou de roldão numa sala com as paredes cheias até ao tecto de teias com aranhas mortas e asas de moscas (NGUGI, 1979, p. 18-19)⁶⁷.

Segundo Friedman (2002, p.174-175), uma das características do narrador onisciente neutro é que o narrador fala “de modo impessoal, na terceira pessoa”, evitando tecer comentários sobre o que as personagens sentem ou pensam.

⁶⁶ O ensaio foi originalmente publicado em: STEVICK, P. (org.). *The theory of the novel*. New York: Free Press, 1967.

⁶⁷ But all that was twelve years after Godfrey Munira, a thin dustcloud trailing behind him, first rode a metal horse through Ilmorog to the door of a moss-grown two-roomed house in what was once a schoolyard. He got off and stood still, his right hand akimbo, his left holding the horse, his reddish lined eyes surveying the grey, dry lichen on a once white-ochred wall. Then, unhurriedly, he leaned the metal horse against the wall and, bending down, unclipped loose the trouser bottoms, beat them a little with his hands – a symbolic gesture, since the dust stubbornly clung to them and to his shoes – before moving back a few steps to re-survey the door, the falling-apart walls and the sun-rotted tin roof. Suddenly, determinedly, he strode to the door and tried the handle while pushing the door with his right shoulder. He crashed through into a room full of dead spiders and the wings of flies on cobwebs on all the walls, up to the eaves (NGUGI, 2005, p. 7).

Embora este foco narrativo faça a caracterização das personagens, ele se limita apenas a descrevê-las e explicá-las ao leitor. Não há intromissão por parte do narrador, ele não faz julgamentos de caráter, nem comentários sobre o comportamento das personagens. E, conforme pontua Ligia Chiappini Leite (1994), em *O foco narrativo*, antes de tudo, ele narra depois dos acontecimentos terem ocorrido. Outra característica deste tipo de narrador, apontada por Cândida Vilares Gancho (2002), em *Como analisar narrativas*, é que mesmo estando fora dos fatos narrados, ele sabe mais que os personagens, daí sua onipresença e onisciência. No excerto acima, constata-se este narrador onisciente, que sabe como Munira chegou coberto por poeira, sabe detalhes de como ele desmontou da bicicleta e até mesmo a posição exata que ele ficou parado a observar a situação da escola. Apesar da construção estar atualmente coberta de “musgo cinzento e seco” (NGUGI, 1979, p. 18) o narrador tem conhecimento de como ela fora no passado, “outrora caiada de ocre e branco” (NGUGI, 1979, p. 18). Além disso, não se interpõe entre o leitor e a história; ao contrário, narra os acontecimentos em detalhes, mas sem intrometer-se nos pensamentos, ou ainda, no comportamento da personagem.

Se preferirmos utilizar a classificação do narrador conforme apresentadas por Aguiar e Silva – baseadas em Genette –, podemos considerar o narrador do trecho referenciado acima como sendo extradiegético, já que ele é totalmente exterior e não participa da história narrada, é o narrador de primeiro grau na narrativa primária e, desta forma, “seu arco narrativo é externo em relação aos eventos narrados” (AGUIAR E SILVA, 1988, p. 762).

A tomada da narrativa por parte dos personagens faz com que a trama se verticalize para que o leitor possa ter uma visão mais aprofundada de cada personagem e conheça detalhadamente suas trajetórias. Para tanto, tem-se o recurso do narrador protagonista que, como classificado por Friedman (2002, p. 177), “encontra-se quase que inteiramente limitado a seus próprios pensamentos, sentimentos e percepções. De maneira semelhante, o ângulo de visão é aquele do centro fixo”. No trecho abaixo, temos Wanja contando a Karega sobre seu trabalho nos muitos bares que surgiram por toda a parte, desde a independência:

– Nós, criadas de bar, nunca nos fixamos num lugar. Às vezes somos despedidas por recusarmos dormir com o patrão. Ou as nossas caras tornam-se demasiado conhecidas num lugar. Precisamos de território novo. Sabe, é engraçado que quando vamos para um lugar novo os homens nos tratam como se fôssemos virgens! Excedem-se uns aos outros a comprar-nos cervejas. Cada um quer ser o primeiro. Por isso

encontramo-nos, as criadas de bar, onde quer que haja um bar no Quénia. Até em Ilmorog (NGUGI, 1979, p. 150-151) ⁶⁸.

E, no excerto seguinte, durante a árdua jornada até Nairóbi, vê-se Abdulla, cheio de emoção, contando aos companheiros sobre seus dias de guerrilheiro Mau Mau. Abdulla menciona um dos líderes da rebelião, Dedan Kimathi, e de como, escondidos na floresta, os rebeldes conseguiam comida, apesar dos delatores a serviço da administração colonial:

– Na verdade, alguns de nós não tinham visto Dedan, embora actuássemos em seu nome. O nosso grupo actuava por toda a região de Limuru, passando por Kijabe, Longonot, Nare Ngare, até Ilmorog, estas mesmas planícies. Durante quatro anos o nosso grupo de Limuru, que juntara esforços com o grupo de Ole Masai, tinha lutado, embora a diminuir em número, no meio da fome, do cansaço, da floresta, das armas inimigas, procurando todos os processos que nos permitissem manter a sobrevivência. Os nossos fornecimentos de comida foram cortados quando, à volta de muitas aldeias, se abriram fossos onde cravaram espigões mortais. Ouviram falar de Kamiritho, Githima e outros lugares. De vez em quando, um velho, uma velha ou até um rapaz conseguiam evitar os olhos hostis dos nossos irmãos que, por ignorância, suborno, tortura, ou promessas de riqueza e segurança pessoal, se tinham vendido como *Home Guards* – porta-lanças dos estrangeiros – e traziam-nos comida e notícias do que se dizia ou fazia. Mas estes contactos estavam a tornar-se cada vez mais raros. Confesso que havia momentos em que surgiam discussões, dúvidas e perda de confiança. Mas estes actos de coragem, ou a sua recordação, davam-nos a certeza de que a nossa gente não nos esquecerá: como seria isso possível? Nós éramos os seus próprios braços armados. Esta certeza, de que nós éramos de facto a nossa gente, fazia-nos continuar (NGUGI, 1979, p. 162-163) (itálico no original) ⁶⁹.

⁶⁸ ‘We barmaids never settle in one place. Sometimes you are dismissed because you refused to sleep with your boss. Or your face may become too well known in one place. You want a new territory. Do you know, it is so funny that when you go to a new place the men treat you as if you were a virgin. They will outdo one another to buy you beers. Each wants to be the first. So you will find us, barmaids, wherever there is a bar in Kenya. Even in Ilmorog’ (NGUGI, 2005, p. 153).

⁶⁹ ‘Actually, some of us had not seen Dedan although we acted in his name. our group operated all the way from Limuru, through Kijabe, Longonot, Nare Ngare, right to Ilmorog, these very plains. For four years our Limuru group, which had joined hands with the Ole Masai group, had, although diminishing in numbers, through hunger, forest weariness, enemy guns, fought with all the skills of survival we could muster. Our food supplies were cut when moats with death spikes planted in them were dug around many villages. You have heard of Kamiritho, Githima and others. Now and then an old man, an old woman or even a boy might avoid the evil eyes of our brothers who through ignorance, bribery, torture, or promises of wealth and individual safety, had sold themselves as Home Guards – spear-bearers for the Foreigners – and would bring us food and news of what people were saying and doing. But such contacts were becoming rare. I confess that there were moments of quarrels, of doubt and of flagging of faith. But such acts of courage or the memory of them would make us know that our people had not forgotten us: how could they? We were their very arms, armed. This knowledge, that we were really our people, kept us going’ (NGUGI, 2005, p. 168-169).

Lembrando que, segundo Leite (1994, p. 44), “o rememorar tenta captar as emoções, reações, pensamentos e sentimentos na época em que os fatos se passaram”, que é o que vemos nos exemplos acima, em que os narradores protagonistas agregam história por meio de suas lembranças, tanto a experiência de garçonne (Wanja) quanto a de insurgente (Abdulla), fornecem ao leitor maior compreensão da trajetória dessas personagens, trazendo para o presente toda a carga de emoção envolvida naquele momento passado.

Nesses dois exemplos (Wanja e Abdulla) de narrador protagonista como foco narrativo, parece-nos que podemos configurá-los como sendo do tipo de narrador homodiegético, segundo os pressupostos de Aguiar e Silva (1988, p. 762), porque todos são “co-referenciais com outros personagens da diegese e participam da história narrada”, ou seja, o narrador é personagem de sua própria história. Ainda, de acordo com mesmo autor, podemos verificar que o narrador, conforme a diegese construída por estes discursos, é do tipo intradiegético: pois ambos possuem “a posição de narrador em uma narrativa secundária produzida no decurso de uma narrativa primária” (AGUIAR E SILVA, 1988, p. 762), Wanja e Abdulla contam suas próprias histórias.

Seguindo os pressupostos de Friedman (2002), parece-nos que há a presença do foco narrativo que se encaixa no tipo onisciência seletiva, uma vez que a personagem Munira narra a partir de seu próprio ponto de vista, diretamente e limitando-se às suas percepções, pensamentos, sentimentos, sensações e memórias. Desta forma, Munira escrevendo suas memórias (na delegacia de polícia) não tem acesso ao estado mental das demais personagens, tampouco onisciência sobre outros fatos narrados. Ele narra a partir de um ponto de vista fixo e central, que é exclusivamente seu. Exemplificando, detido na delegacia, Munira está cheio de dúvidas sobre como escrever uma declaração completa a respeito dos últimos acontecimentos para atender ao pedido feito pelo inspetor de polícia:

Como se conta a história de um assassinio numa Cidade Nova? Assassinio do espírito? Por onde se começa? Como recriar o passado de modo a mostrar a actuação da lei de Deus? A realização da vontade de Deus, a revelação da Sua vontade para que agora os cegos vejam o que os sábios não vêem? (NGUGI, 1979, p. 61)⁷⁰.

⁷⁰ How does one tell of murder in a New Town? Murder of the spirit? Where does one begin? How create the past so that one can show the operation of God's law? The working out of God's will, the revelation of His will so that now the blind can see what the wise cannot see? (NGUGI, 2005, p. 54).

Pode-se ver neste trecho o protagonista expressando apenas suas dúvidas e seus pensamentos (impregnados por sua fé), sem qualquer onisciência de outros fatos, limitado por suas percepções acerca do crime. Não acreditamos que este trecho possa ser considerado como exemplo de fluxo de consciência, pois concordamos que “o fluxo de consciência, é expressão direta dos estados mentais, mas desarticulada, em que se perde a sequência lógica e onde parece manifestar-se diretamente o inconsciente. Trata-se de um ‘desenrolar ininterrupto de pensamentos’ das personagens ou do narrador” (BOWLING, 1951 apud FRIEDMAN, 2002, p.178), e, como vemos na citação acima, Munira apenas coloca suas dúvidas em forma de pensamentos, seguindo uma forma coerente e articulada, não perfazendo uma viagem ao fundo de seu inconsciente.

Outro exemplo é quando Munira se pergunta sobre as últimas ações do amigo Karega; nesta passagem tem-se o professor circunscrito, mais uma vez, apenas por dúvidas:

Nessa altura pensei que isto era desespero e costumava perguntar a mim próprio: seria este desespero, tão penoso numa pessoa tão nova, que o tinha feito voltar-se para mim para... para... quê? Ou seria aquela esperança de encontrar alguma coisa que perpassa pelas mesmas palavras que o tinha feito percorrer todo o Quênia, de Mombaça a Kisumu e voltar outra vez a Ilmorog, à procura de... de... quê? (NGUGI, 1979, p. 62)⁷¹.

Ou ainda, quando em uma pausa durante conversa com o recém-chegado Karega, a mente de Munira é invadida por recordações de infância, trazendo outras informações como, por exemplo, sua desobediência às regras impostas pela mãe religiosa:

Enquanto dava à bomba ao fogareiro a petróleo, lembrei de repente, ou havia qualquer coisa nas palavras dele que me fez lembrar, a Velha Mariamu, como lhe costumávamos chamar. Ela era uma *muhoi* que trabalhava nas terras do meu pai [...] Costumava fazer chá sem folhas de chá: punha, muito simplesmente, açúcar numa colher e aquecia-a ao lume. Quando o açúcar se transformava numa pasta pegajosa de xarope, mergulhava-a na água a ferver, como eu gostava daquele chá! Fugia muitas vezes à vigilância cristã da minha mãe para ir beber uns

⁷¹ I thought then that this was despair and I used to ask myself: could it be this despair, so painful in one so young, which had made him turn to me for – for – what? Or was it the searching hope behind the selfsame words that had made him a wanderer all over Kenya, from Mombasa to Kisumu and back again to Ilmorog, looking for – for – what? (NGUGU, 2005, p. 55).

golinhos da beberagem de Mariamu (NGUGI, 1979, p. 63-64)⁷² (itálico no original).

A presença das lembranças de Munira contribui para o entendimento de sua história pessoal, fortemente marcada pela religião dos pais, bem como para apresentação das conexões com outros personagens da trama, para exemplificar: Mariamu – citada no trecho acima – foi empregada e posseira nas terras do pai de Munira, é mãe do personagem Karega e também de Nding’uri, que por sua vez, foi companheiro de armas de Abdulla na revolta Mau Mau.

Baseando-nos, mais uma vez, nos estudos de Aguiar e Silva (1988, p. 761-762), podemos tipificar este narrador como sendo homodiegético, por conta de sua participação na história narrada. E, em relação ao nível da diegese produzida pelo seu discurso, também opera como narrador intradiegético, porque ocupa a posição de narrador em uma narrativa secundária, que foi produzida no desenvolvimento de uma narrativa primária. Isto é, as lembranças de Munira invadem a narrativa primária criando uma segunda narrativa. Neste caso, o ato narrativo das lembranças de Munira é interno em relação aos eventos narrados.

O narrador como testemunha, como proposto na tipologia de Friedman (2002), é aquele que narra da periferia dos acontecimentos e que não possui onisciência. Portanto, este narrador não sabe o que se passa na mente dos outros personagens, seu ângulo de visão é limitado. Um exemplo deste tipo de narrador em *Petals of blood* é a presença da voz comunal, isto é, a representação do coletivo através do pronome “nós”, seja revelando a voz da população de Ilmorog ou da capital Nairóbi, como nos mostra a passagem sobre a chegada de Wanja à vila e as dúvidas sobre sua permanência, expressa da seguinte forma pela comunidade:

Uma semana depois, também ela se tinha tornado um dos nossos, o novo objecto dos nossos mexericos. Que era neta de Nyakinyua, já o sabíamos – ajudava muitas vezes a velha nos trabalhos diários da casa e nos campos – mas continuava a ser um mistério: como é que uma mulher da cidade podia sujar as mãos daquela maneira? Como é que ela podia pôr um latão de água numa cabeça tão maravilhosamente

⁷² As I put pressure in the primus stove, I suddenly remembered, somehow or other his words made me remember Old Mariamu, as we used to call her. She was a muhoi on my father’s land [...]. She used to make tea without tea-leaves: she would simply put sugar in a spoon and bake it on the fire. When the sugar had turned into a sticky mess of syrup, she would dip it into the boiling water. How I loved her tea; I would often hide from my mother’s Christian vigilance for a sip of Mariamu’s brew (NGUGI, 2005, p. 57).

coroadada por uma massa de cabelo negro e brilhante? E o que é que a tinha trazido à aldeia de Ilmorog quando a tendência dos jovens era partir? Observávamos as suas idas e vindas com crescente curiosidade, pois pouco mais havia a fazer nos campos do que quebrar uns torrões de terra enquanto esperávamos que o feijão e o milho amadurecessem para podermos começar a colheita. Havia de se ir embora, dizíamos todos (NGUGI, 1979, p. 45-46) ⁷³.

No trecho acima, fica claro que a população de Ilmorog não faz ideia do que se passa com Wanja e nem os motivos que a levaram a trocar a cidade pela vila. Fazendo uso somente daquilo que viu ou ouviu, este foco narrativo levanta dúvidas e especulações, sem, contudo ter as devidas respostas. Para Friedman (2002, p. 175-176), “o narrador testemunha é um personagem em seu próprio direito dentro da estória, mais ou menos envolvido na ação, mais ou menos familiarizado com os personagens principais”. Parece-nos que a voz comunal é a personagem que levanta algumas das dúvidas que o leitor também estaria levantando naquele momento da leitura, quando ainda muito pouco havia sido revelado sobre Wanja.

Novamente, seguindo os pressupostos de Aguiar e Silva (1998, p. 762), podemos classificar este tipo de narrador como sendo heterodiegético, uma vez que ele não participa da história narrada, ele “não é co-referencial com nenhuma das personagens da diegese” e, no que se refere ao nível de história criada pelo discurso deste narrador, podemos caracterizá-lo como extradiegético, dado que “seu acto narrativo é externo em relação aos eventos narrados naquela narrativa”.

Para Gikandi (2000, p. 148) um dos aspectos mais importantes de *Petals of blood* é o “uso de várias formas dialógicas”. E sobre o assunto, temos as palavras do próprio Ngugi em *Decolonizing the mind* (1986):

Petals of Blood foi levado a um estágio além das técnicas de flashbacks, vozes de múltipla narrativa, deslocando no tempo e espaço, paralelas a biografias e histórias. A técnica me permitiu mover livremente no tempo e espaço através dos séculos e de todos os importantes marcos na história do Quênia, desde tempos remotos e de

⁷³ Within a week she too had become of us, the new object of our gossip. She was Nyakinyua's granddaughter, this we knew – she often helped the old woman in the daily chores about the house and in the fields – but she remained a mystery: how could a city woman so dirty her hands? How could she strap a tin of water to a head beautifully crowned with a mass of shiny black hair? And what had really brought her to the gates of Ilmorog village when the trend was for the youth to run away? We watched her comings and goings with mounting curiosity: for these was little else to do in the fields beyond breaking a few clods of the earth as we waited for the beans and maize to ripen so that we could start harvesting. She would go away, we all said (NGUGI, 2005, p. 37).

volta aos doze dias de duração do presente no romance (NGUGI, 1986, p. apud GIKANDI, 2000, p. 148).

Ainda de acordo com Gikandi (2000), a obra pode ser dividida em três seções, sendo elas: os doze dias em que os protagonistas são interrogados sobre o incêndio que matou Kimeira, Chui e Mzigo; os anos de independência quando os personagens tentam explicar seus destinos em Nova Ilmorog; e ainda diversas narrativas que dramatizam a história do Quênia desde o período pré-histórico até os anos 1970. Para Gikandi (2000, p. 148), Ngugi intenciona que as três narrativas se complementem, “enquanto as diferentes narrativas são contadas em diferentes estilos e a partir de diferentes perspectivas, elas têm que se informar conforme o autor tenta capturar a totalidade da pós-colonidade e seus antecedentes”.

Seja por meio dos focos narrativos, como apresentados por Williams (1999) e analisados conforme os apontamentos de Friedman (2002), seja pelas três seções, como observado por Gikandi (2000), o leitor toma conhecimento da trajetória dos personagens e das transformações pelas quais a comunidade passou no decorrer de doze anos aproximadamente. As focalizações da obra imbricam-se de uma forma que o máximo de detalhes é apresentado ao leitor, como se o autor, no momento da criação, transformasse seus focos narrativos em artistas, e estes fossem preenchendo uma tela, até então completamente branca, com histórias do presente e passado, enquanto revelam as consequências da modernidade colonialista no Quênia.

CAPÍTULO 3

DENÚNCIA E DESARTICULAÇÃO SOCIAL EM *PETALS OF BLOOD*

Na edição em língua inglesa de *Petals of blood* utilizada nesta dissertação, há uma introdução feita pelo escritor ugandense Moses Isegawa, autor de *Abyssinian Chronicles* (2000) e *Snakepit* (2004). Além de afirmar que a “obra reflete as muitas jornadas internas que Ngugi realizou ao longo dos anos até escrever o livro” (ISEGAWA, 2005, p. xii), Isegawa (2005, p. xiii) sustenta que esta obra é completamente diferente das anteriores, pois conta com “personagens mais complexos, com uma paisagem política, mental e cultural mais nítida, de ritmo mais difícil e temas mais profundos”. Isegawa segue afirmando que o Quênia descrito por Ngugi é o da classe trabalhadora e de sua luta heroica contra a dominação ao longo dos séculos; um país cuja face se vê refletida na rural Ilmorog. Finalizando sua introdução, o escritor compara *Petals of blood* a um troféu conseguido no final de uma luta quando afirma que “Ngugi passou a maior parte de sua trajetória lutando com problemas essenciais da vida e do Quênia em particular, e deixou o ringue com o livro africano definitivo do século vinte” (ISEGAWA, 2005, p. xix). Da mesma forma, Eustace Palmer, no artigo *Negritude rediscovered*, analisa as obras *Season of anomy* de Wole Soyinka, *Petals of blood* de Ngugi wa Thiong’o e *Two thousand seasons* de Ayi Kwei Armah, e afirma que “nenhum outro romancista africano deu uma demonstração mais minuciosa dos males políticos, sociais e econômicos que mancham atualmente o continente africano do que Ngugi” (PALMER, 1981, p. 7). Palmer alega, também, que os escritores de literatura africana anglófona perceberam que a tarefa deles em uma África pós-independente era de mostrar que os atuais governantes negros, não muito diferente dos antecessores europeus, exploravam seu povo. Esperava-se que, destes escritores, partisse o alerta para a sociedade, justamente o que fez Ngugi em seus textos literários, sobretudo quando passa a escrever em sua língua materna. Em *Petals of blood*, Ngugi é particularmente enfático em sua crítica ao desenvolvimento promovido pelo Ocidente e ao custo social da nova lógica econômica e cultural que se estabelece em Ilmorog.

Para o crítico Bruce Berman, o que é chamado de desenvolvimento em nossa era “refere-se a processos globais sociais que não têm simplesmente enriquecido uns poucos e empobrecido muitos, mas tem gerado, tragicamente, intensa crise moral e

política em toda sociedade e levado à mais destrutiva violência contra a humanidade e a natureza na história” (BERMAN, 2006, p. 1). A descrição de Ilmorog em *Petals of blood* ilustra muito bem a fala de Berman. Muito antes da chegada dos colonizadores, a vila era habitada por agricultores que trabalhavam no manejo de suas terras férteis:

Ilmorog, cenário do desenrolar deste drama, nem sempre fora um pequeno aglomerado de cubatas de adobe, habitadas apenas por velhos e crianças, com a ocasional visita de vaqueiros nômadas. Tivera os seus dias de glória: aldeias prósperas com uma grande população de camponeses vigorosos, que tinham arrancado à natureza as florestas e, desfazendo o solo entre os dedos, tinham feito crescer todas as espécies de colheitas para alimentar os filhos e filhas dos homens. Com que dureza trabalharam todos juntos a limpar o mato, a cultivar, a plantar; com que ardor rezaram por chuva e salvação em tempos de seca e epidemia. E no tempo das colheitas, costumavam juntar-se em grupos, conforme as idades, e dançar de aldeia em aldeia, espalhando pelas planícies de Ilmorog hinos de louvor aos seus fundadores. Nesses tempos não havia abutres no céu à espera das carcaças dos trabalhadores mortos, nem moscas a alimentarem-se da gordura e do sangue de labutadores confiantes (NGUGI, 1979, p. 141)⁷⁴.

A história da comunidade de Ilmorog é contada pela personagem anciã Nyakinyua, desde a chegada de seu suposto fundador Ndemi, que “talhou um utensílio com que cortou algumas árvores e limpou o terreno”⁷⁵ e “[...] fizera com que a terra se rendesse ao toque de seus dedos e à sabedoria da sua cabeça” (NGUGI, 1979, p. 142)⁷⁶. Assim, “Ilmorog continuou a prosperar mesmo depois de Ndemi, pai de muitos filhos, filhas e netos, ter partido para a terra secreta dos espíritos bons” (NGUGI, 1979, p. 142)⁷⁷. A chegada dos primeiros exploradores, clérigos e comerciantes europeus em Ilmorog é narrada da seguinte forma:

⁷⁴ Ilmorog, the scene of the unfolding of this drama, had not always been a small cluster of mud huts lived in only by old men and women and children with occasional visits from wandering herdsmen. It had had its days of glory: thriving villages with a huge population of sturdy peasants who had tamed nature's forests and, breaking the soil between their fingers, had brought forth every type of crop to nourish the sons and daughters of men. How they toiled together, clearing the wilderness, cultivating, planting: how they all fervently prayed for rain and deliverance in times of drought and pestilence! And at harvest-time they would gather in groups, according to ages, and dance from village to village, spilling into Ilmorog plains, hymning praises to their founders. In those days, there were no vultures in the sky waiting for the carcasses of dead workers, and no insect-flies feeding on the fat and blood of unsuspecting toilers (NGUGI, 2005, p.145).

⁷⁵ he fashioned a tool with which he cut some of the trees and cleared the undergrowth (NGUGI, 2005, p. 146).

⁷⁶ He had made the earth yield to the touch of his fingers and the wisdom of his head (NGUGI, 2005, p. 146).

⁷⁷ Ilmorog continued to prosper even after Ndemi, father of many sons and daughters and grandchildren, had departed to the secret land of the kindly spirits (NGUGI, 2005, p. 146).

Foi aqui que o primeiro estrangeiro europeu montou a sua tenda e procurou víveres para a sua viagem através das planícies. [...] Mais tarde veio outro com um colar ao pescoço e uma Bíblia, e também procurava víveres e guias [...] Vieram outros estrangeiros europeus e montaram as suas tendas e, desta vez, ficaram mais tempo, trocando mais tecidos por milho e feijão e metal de Ilmorog, enquanto pediam insistentemente notícias de ouro e presas de elefantes (NGUGI, 1979, p. 143) ⁷⁸.

Realizado em um sistema de trocas, o comércio entre os europeus e os nativos era pacato e restrito, até que um dia, em nome da coroa britânica, os comerciantes que anteriormente mantinham boas relações sociais e comerciais com os habitantes do lugar, acabam por se voltar contra eles, evidenciando desta maneira o início do processo de colonização daquela região. A anciã afirma que os europeus, onde quer que iam, levavam a morte para os africanos.

Nesse dia os pacíficos comerciantes cercaram o mercado. Todos traziam canas de bambu que vomitavam fogo e peçonha. [...] Os guerreiros correram a buscar as suas lanças e escudos. Mas era demasiado tarde. Eles disparavam contra mulheres e homens e crianças, e depois cantaram *Deus Salve o Rei*. Os guerreiros responderam como sabiam; mas o que podiam eles fazer contra um povo, *mizungu hasa*, que fazia caminhar a morte através do vazio (NGUGI, 1979, p. 143) ⁷⁹ (itálicos no original).

Sobre a chegada dos europeus em território africano e, apesar de seguidor da fé cristã professada pelo pai pastor, o personagem Munira, através de suas memórias, faz uma analogia curiosa sobre a Santíssima Trindade e “a doutrina dos *Três Cs*, ou seja, ‘C’ de *Comércio*, ‘C’ de *Cristianismo* e ‘C’ de *Civilização*” (itálicos no original).

Podemos imaginar o encontro fatal entre o nativo e o estrangeiro. O missionário tinha atravessado os mares, as florestas, armado com o desejo do lucro, que era a sua fé e a sua luz, e com a espingarda que era sua protecção. Ele trazia a Bíblia; o soldado trazia a espingarda; o administrador e o colono traziam a moeda. Cristianismo, Comércio e

⁷⁸ Here the first European Foreigner pitched his tent and sought supplies for his journey across the plains. [...] Later another one came with a collar around his neck and a Bible, and he too sought supplies and guides [...] Other European Foreigners came and pitched their tents, and this time stayed a little longer, exchanging more cloths for maize and beans and Ilmorog metal while urgently seeking news of gold and elephant tusks (NGUGI, 2005, p. 147)

⁷⁹ The peaceful traders now suddenly surrounded the market. They all carried bamboo sticks that vomited fire and venom. The warriors scrambled for their spears and shields. But it was too late. They fired at the women and men and children, and afterward sang God save the King. The warriors fought back the way they knew how, but what could they do to a people, *mizungu hasa*, who whistled death across nothingness? (NGUGI, 2005, p. 147)

Civilização: a Bíblia, a Moeda e a Espingarda: a Santíssima Trindade (NGUGI, 1979, p. 106) ⁸⁰.

Décadas após o encontro narrado por Munira, Munoru, um lavrador próspero, foi seduzido pelos artefatos trazidos pelos europeus: “o metal andante enfeitiçou-o. As suas mãos ficaram para sempre tolhidas à vista das enxadas e pangas. Só queria andar no novo metal, e ser aclamado pelas multidões”, diz Nyakinyua (NGUGI, 1979, p. 143) ⁸¹. De acordo com a história da idosa, Munoru ficou tão fascinado com “o metal andante” (NGUGI, 1979) ⁸², isto é, a bicicleta trazida pelos europeus, que desiste de cuidar de sua terra, para ganhar prestígio e dinheiro com apresentações do veículo para o deleite dos demais habitantes do lugar. Mas,

depois, metais semelhantes vieram para as aldeias, outros jovens aprenderam a cavalgá-los e a controlá-los, e as pessoas acabaram por se cansar de pagar pela ociosidade e para adorar um ídolo. Mas Munoru já não podia voltar a trabalhos que sujassem as mãos: suspirava pelas coisas dos estrangeiros brancos, que pudessem permitir-lhe recuperar a glória perdida (NGUGI, 1979, p. 144) ⁸³.

Parece-nos que a velha Nyakinyua utiliza a história do agricultor quase como uma parábola, a fim de ensinar aos jovens que estão a ouvi-la a respeito de uma das consequências que a modernidade europeia trouxe para a região: a ruptura com os costumes autóctones em relação ao trabalho e os seus frutos. Nyakinyua conta que Munoru “esteve entre os poucos que ofereceram voluntariamente os seus serviços como carregadores de armas e víveres para os europeus em luta” (NGUGI, 1979, p. 144) ⁸⁴. A anciã vê o ex-lavrador como um fantoche que, primeiramente, ficou fascinado pelos artefatos trazidos além-mar e não mais cogitava continuar cuidando de suas plantações. Depois disso, na vontade de estar com os brancos e de servi-los, ajuda a compor,

⁸⁰ We can imagine the fatal meeting between the native and the alien. The missionary had traversed the seas, the forests, armed with the desire for profit that was his faith and light and the gun that was his protection. He carried the Bible; the soldier carried the gun: the administrator and the settler carried the coin. Christianity, Commerce, Civilization: the Bible, the Coin, the Gun: Holy Trinity (NGUGI, 2005, p. 106).

⁸¹ the walking metal bewitched him. His hands were for ever numb at the sight of hoes and pangas. He only wanted to walk on the new metal to the acclaim of crowds (NGUGI, 2005, p. 148).

⁸² the walking metal (NGUGI, 2005, p. 148).

⁸³ Similar metals later came to the villages, more young men were able to ride and control them, and people anyway were tired of paying for idleness and idol worship. But no longer could Munoru return to any work which might dirty his hands: he just longed for the white Foreigner's things which might enable him to recover the lost glory (NGUGI, 2005, p. 148).

⁸⁴ He was again the first among the very few who actually volunteered their services in the carrier corps of guns and food supplies to the warring Europeans (NGUGI, 2005, p. 148).

voluntariamente, o exército britânico na luta contra os alemães durante a Primeira Guerra Mundial.

Em verdade, o que a idosa ensina aos seus ouvintes é sustentado no trabalho *The ordel of modernity in an age of terror*, em que Berman (2006, p. 2) afirma que a “modernidade e suas expressões culturais e institucionais da racionalidade científica, capitalismo, e estado-nação têm engolido o mundo em ondas cada vez mais intensas de expansão global a partir de suas origens na Europa Ocidental”. Nyakinyua representa na obra a sabedoria dos mais velhos e, claramente, faz um discurso contra a modernidade europeia – que começa a desarticular o modo de vida do lugar, não somente pela introdução do capitalismo em um sistema que era antes baseado na troca, mas também pelo advento de equipamentos, até então desconhecidos, mas que acabam por modificar a vida das pessoas nessas comunidades:

Ilmorog, a comunidade outrora florescente de um povo que não tinha medo de viver do suor das suas mãos, começou o seu declínio e despovoamento. Pelo menos a linha de caminho de ferro para a côrte de Mutesa⁸⁵ tinha ignorado Ilmorog. A segunda guerra europeia viu mais juventude a abandonar Ilmorog e a ir para as cidades das promessas metálicas; e o que fora outrora o centro comercial e agrícola passou a ser apenas mais uma aldeia, uma pálida sombra daquilo que fora no passado... (NGUGI, 1979, p. 144)⁸⁶.

Na passagem acima, vê-se como Nyakinyua narra a derrocada de Ilmorog, que acabou se tornando um lugar de idosos sem força ou entusiasmo para o manejo da terra, uma vez que os jovens migraram para as cidades em busca de melhores condições de trabalho. Nyakinyua utiliza as palavras “declínio” e “despovoamento” para se referir ao momento em que a maneira, até então, conhecida de se viver começa a se desarticular.

Ouvindo atentamente Nyakinyua, pois “ela falava como se tivesse estado em toda a parte, como se tivesse realmente participado na guerra contra os Alemães, como se o ritmo da ascensão e queda históricas de Ilmorog corresse nas suas veias”

⁸⁵ Refere-se a corte do Rei Mutesa Walugembe Mukaabya, de Buganda, atualmente Uganda, país que faz fronteira com o Quênia.

⁸⁶ Ilmorog, the one thriving community of a people who were not afraid to live on the sweat of their hands, started its decline and depopulation. The railway line to Mutesa’s court had in any case bypassed Ilmorog. The second European war saw more youth flee Ilmorog to the cities of metallic promises and what was once the centre of trade and farming became just another village, a pale shadow of what it was yesterday... (NGUGI, 2005, p. 148-149).

(NGUGI, 1979, p. 144-145) ⁸⁷, Karega consegue mergulhar na história e visualizar momentos inacessíveis a ele de um ponto de vista cronológico:

Então, chegou o homem branco e o fogo na boca de uma cana de bambu, e a equação do poder foi alterada: agora era o Africano quem tinha de fugir à sua agricultura estável, à luta sem tréguas com o deus do metal e da pedra, para procurar segurança nas profundezas da floresta. Karega, agora exaltado, via a amargura e o medo dos que fugiam, mergulhando cada vez mais profundamente na floresta para fundar novos lares em novos climas... e, horror, o fogo queimando as aldeias, e o fogo da ambição do pó vermelho e do marfim negro queimava a sabedoria acumulada ao longo de muitas estações... de maneira que, os que não eram capazes de fugir, eram arrebanhados e amarrados e obrigados a caminhar até ao mar e para além dele, a enfrentar novos mundos. Sim, agora via claro, e confrontou a sua antiga dúvida com o que considerava ser uma réplica irrefutável. A voz tinha dito: se isto e aquilo é verdade, como explicar o domínio da natureza sobre o homem? Não ouviste, não estiveste a ouvir a história de Nyakinyua? Se sessenta anos podiam destruir daquela maneira o trabalho de Ndemi, a ponto de não ficar rastro algum da sua diligência e conhecimento, que esperar de quatrocentos anos de escravidão e carnificina, durante os quais a serpente sugadora de sangue alterara apenas as cores do veneno? (NGUGI, 1979, p. 146) ⁸⁸.

A visão de Karega mostra como a modernidade colonialista desmantelou os modos de vida dos povos africanos, obrigados a saírem de suas terras ou, quando capturados, levados como escravos para outros continentes. A passagem retrata o horror e o caos instalados na região. Isso não significa que os habitantes de Ilmorog, ou pode-se dizer, do continente, deixaram de ser agentes ou que deixaram de lutar por melhores condições de vida – o romance é enfático no que se refere à constante agência e luta dos personagens – mas sim que tiveram sua estrutura social desarticulada e que o meio de desarticulação foi a violência (epistemológica, social, individual, cultural, econômica).

⁸⁷ And she talked as if she had been everywhere, as if she had actually participated in the war against the Germans, as if the rhythm of the historic rise and fall of Ilmorog flowed in her veins (NGUGI, 2005, p. 149).

⁸⁸ Then came the ship and the smoke from the mouth of a bamboo and the equation of power was altered: now it was the African who had to flee from his settled agriculture, from his wrestling match with the god of metal and stone, for security in the depths of the forest. Karega, now transported, saw the bitterness and the fear in the ones who fled, diving deeper into the forest to establish new homes in new climes... oh lord, the fire burnt the villages, and the fire of greed for the red dust and black ivory burnt the accumulated wisdom of many seasons... so that unable to flee were clamped and chained together and were made to walk to the sea and beyond to contend with new worlds. Yes, he could see it now, and he confronted his earlier doubt with what he thought an irrefutable rejoinder. The voice had said: if so and so was true, how then explain the virtual dominance of nature over man? Didn't you hear, did you not listen to Nyakinyua's story? If sixty years could so destroy the work of Ndemi that no trace of his industry and knowledge was left, how much more the four hundred years of slavery and carnage, the blood-sucking serpent changing only the colours of the poison? (NGUGI, 2005, p. 150).

A questão do êxodo é também abordada por Muturi e Njuguna no diálogo seguinte:

– Não compreendo os jovens de hoje. No nosso tempo éramos obrigados a trabalhar para os opressores estrangeiros. E mesmo assim, depois de ganharmos o suficiente para pagar os impostos ou as multas, corríamos para as nossas shambas. Agora vejam os meus filhos... Nem sequer sei onde estão. Um foi trabalhar para Nairóbi, outro para Kismu, outro para Mombaça, e só muito dificilmente regressarão. [...] Os meus também – observou Njuguna. – Um foi trabalhar como cozinheiro para a área colonizada. Depois foi preso e logo que saiu da prisão foi outra vez trabalhar como cozinheiro para os novos colonos africanos. Imaginem: um homem grande e válido a cozinhar para os outros. Os outros três estão em Nairóbi (NGUGI, 1979, p. 99)⁸⁹.

Muturi afirma que durante o período colonial, os habitantes de Ilmorog, mesmo quando obrigados a trabalhar nas fazendas do colonizador, voltavam para cuidar dos pedaços de terra que lhes restavam. E ele se lamenta pelo fato de os filhos terem abandonado Ilmorog recentemente e ido tentar a vida em grandes cidades. Njuguna, por sua vez, bastante contrariado, não consegue lidar com a situação de um dos filhos, que prefere trabalhar para o europeu ou para a elite negra a trabalhar em sua própria terra em Ilmorog. Mas a verdade é que há poucas oportunidades para os jovens naquelas terras:

– Tens razão no que se refere à pobreza da terra. Lembro-me das palavras do meu filho mais novo antes de partir para a cidade. Foi pouco depois de uma colheita como as que temos tido nestes últimos dois anos. Disse: Trabalhei nesta terra durante um ano. Tenho as unhas partidas. Mas olhe para os resultados. Fazem pouco da força destes braços. Diga-me, pai, quando vier o homem dos impostos, o que é que lhe vou dar? Quando vou a Ruwa-ini e vejo roupas bonitas, onde vou arranjar moedas para dar ao dono da loja? Tenho de ir para a grande cidade e tentar lá a minha sorte como os meus irmãos. O que é que eu lhe havia de dizer? (NGUGI, 1979, p. 99-100)⁹⁰.

⁸⁹ ‘I don’t understand young men these days. In our time we were compelled to work for these oppressing Foreigners. And even then, after earning enough to pay tax of fines, we would run back to our shambas. Now take my sons... I don’t even know where they are. One went to work in Nairobi, another in Kisumu, another in Mombasa, and they hardly ever come back. [...] ‘Mine too,’ observed Njuguna. ‘One went to work as a cook in the settled area. He was then detained and even after detention went back to work as a cook for the new African settlers. Imagine that: a big man able to use his hand cooking for others. The other three are in Nairobi.’ (NGUGI, 2005, p. 98).

⁹⁰ ‘You are right about the shortage of land. I remember the words of my youngest son before he left for the City. It was soon after a harvest like the ones we have had these last two years. He said: “I have worked on this land for a year. My nails are broken. But look at the yield. It mocks the strength in these arms. Tell me father, when the tax gatherer comes round, what shall I give him? When I go to Ruwa-ini and I see nice clothes, where shall I get the coins to give the shopkeeper? I must go to the big city and try my future there: like my other brothers.” What words could I tell him?’ (NGUGI, 2005, p. 99).

A propósito das consequências caóticas provocadas pela modernidade colonial, Balandier (1976, p. 250) afirma que o progresso econômico “afeta a estrutura material das ‘sociedades tradicionais’”, causando uma série de perturbações em cadeia como migrações, mercados de emprego assalariado e êxodo rural. A saber, as migrações dizem respeito aos homens do campo compelidos a colonizar terras incultas, o que só trouxe desvantagens materiais por causa dos inconvenientes psicológicos decorrentes da vida em terra estranha; os mercados de emprego assalariado, que também se relacionam ao campesinato, dizem respeito aos camponeses que, constrangidos, têm de emigrar em busca de empregos na indústria agrícola, na exploração de florestas ou de minas e fábricas espalhadas por todo o território. Segundo Balandier (1976), as aldeias das chamadas “regiões-reservatórios” foram atingidas por esse recrutamento de mão de obra para o trabalho assalariado tanto em equilíbrios demográficos quanto sociais, com essa alteração das estruturas sociais fundamentais. Cabe lembrar que a questão demográfica é constantemente mencionada em *Petals of blood*, principalmente quando os anciãos lembram que os jovens foram embora da comunidade em busca de empregos na cidade, causando um desequilíbrio na população local que ficou restrita a velhos, mulheres e crianças.

Entretanto, dentre as consequências geradas pelo progresso econômico, o êxodo rural é o que mais chama a atenção, seja por sua intensidade ou rapidez. É o movimento da população rural dirigido para as cidades, geralmente novas, “as quais atraem os aldeões como focos modernistas, centros de administração e mercados de trabalho” (BALANDIER, 1976, p. 251). Logicamente, os problemas econômicos acarretados por tais consequências são graves: não há lugar no mercado de trabalho para toda essa massa e, tampouco, espaço físico para essas pessoas viverem, fator multiplicador das favelas nos arredores de diversas cidades. Tal condição é ilustrada no romance tanto durante a construção da rodovia Trans-África quanto, posteriormente, em Nova Ilmorog. Em uma conversa de bar, aparentemente simples, Njuguna e Muturi ilustram o fenômeno das migrações em busca de trabalho assalariado – geralmente baixíssimo – e o êxodo rural, que sobrevive à custa da busca do sonho de modernização que as cidades proporcionam. Desta forma, as sociedades africanas não podiam senão repetir a história das sociedades industriais europeias desenvolvidas em sua sede por expansão, porque “tudo aquilo que não corresponde ao modelo da sociedade industrial avançada – vista como criadora constantemente ativa da modernidade – é tido como tradicional” (BALANDIER, 1976, p. 100).

Ainda sobre o trecho acima, sem saber o que responder ao filho que quer ir à procura de dinheiro fora da região de Ilmorog, o velho Njuguna reflete sobre como as transformações deterioraram o modo de vida em Ilmorog, mostrando ser muito difícil para os anciãos lidar com a imposição de novos conceitos, uma vez que para eles,

[...] a riqueza estava no solo e nas searas trabalhadas pelas mãos do homem. Não conheciam o provérbio que dizia que a riqueza era o suor das nossas mãos? Olhem para o homem branco: primeiro tiraram-nos a terra; depois a nossa juventude; e só mais tarde as vacas e as ovelhas. Oh não!, replicava a outra parte: o branco apoderou-se primeiro da terra, depois das cabras e das vacas, dizendo que eram impostos ou multas por cada recontro armado, e só mais tarde capturou os jovens para trabalharem na terra. A linha de divisão nem sempre era clara, visto alguns possuírem ao mesmo tempo searas e gado. Estes diziam que ambas as coisas eram importantes: era verdade que uma pessoa comprava uma rapariga com cabras: mas procurava uma que não tivesse medo do trabalho. E por que é que as pessoas ricas tinham *ndungata* e *ahoi* ⁹¹? Não apenas para cuidar das vacas e das cabras, mas também das searas. E por que é que os colonos e os seus polícias capturavam os jovens? Para cultivar os seus campos e também para olhar pelas vacas (NGUGI, 1979, p. 32) (itálicos no original) ⁹².

Mais uma vez, Balandier (1976, p. 242) explica que “em sociedades onde as atividades agrícolas continuam sendo predominantes [...] os problemas sociais suscitados pela modernização dizem respeito, antes de tudo, ao meio rural”. Uma vez que Njuguna vive de lavrar a terra, nada mais certo que esses problemas sejam evidenciados por ele, visto que “o aldeão é que é, ao mesmo tempo que o mais encerrado no tecido das tradições, a primeira vítima das insuficiências técnicas e das relações desiguais que determinam a ordem antiga” (BALANDIER, 1976, p. 242). Desta forma, Njuguna revela a situação de quase desgraça que se abateu sobre a população camponesa de Ilmorog. Njuguna arremata a conversa dizendo que, “o

⁹¹ Trabalhadores do campo, pastores de gado. Para mais informações sobre a relação deles com os colonizadores, procurar: BERMAN, Bruce J.; LONSDALE, John. *Unhappy Valley: conflict in Kenya & Africa*, Volume. 2: violence & ethnicity, Oxford: James Currey Ltd., 1992 e BROWN, Ian. *The economies of Africa and Asia in the inter-war depression*. London: Routledge, 1989.

⁹² Wealth was in the soil and the crops worked by a man's hands. Didn't they know the saying that wealth was sweat on one's hands? Look at white people: they first took our land; then our youth; only later, cows and sheep. Oh no, the other side would argue: the white man first took the land, then the goats and cows, saying these were hut taxes or fines after every armed clash, and only later did he capture the youth to work on the land. The line of division was not always clear since some owned crop fields and cattle as well. These said that both were important: a person paid goats for a girl, true: but he looked for the one who was not afraid of work. And why did wealthy people keep *ndungata* and *ahoi*? Not only to look after cows and goats but also after the crops. And why did the colonial settler and his policeman capture the youth? To cultivate his fields and also to look after the cows (NGUGI, 2005, p. 22).

estrangeiro da Europa era esperto: tirara-lhes a terra, o suor e a riqueza e dissera-lhes que as moedas que trazia e não se podiam comer eram a verdadeira riqueza!” (NGUGI, 1979, p. 32)⁹³. O ancião sabia que a terra cultivada e os animais eram a verdadeira riqueza para o homem africano, e não o acúmulo de moedas como proferido pelo europeu, pois “houve tempos em que os homens não plantavam senão inhame, cana de açúcar e bananas” (NGUGI, 1979, p. 35) para seu sustento e troca do excedente.⁹⁴ Obviamente que esse desvirtuamento dos modos autóctones foi uma das consequências que a modernidade trouxe para a África e tais consequências “foram experimentadas como uma crise de economia moral, um desafio ao entendimento autóctone das bases legítimas de desigualdade de riquezas e poder, autoridade e obediência, e das reciprocidades e lealdades das relações sociais” (BERMAN, 2006, p. 9). Sendo assim, a estabilidade e a continuidade do modo de vida africano foram levados, por conta da imposição forçada do sistema ocidental, a uma ruptura, sobretudo, “na época da primeira globalização do mercado auto-regulável durante o período de 1810-1914” (BERMAN, 2006, p. 7).

O mercado auto-regulável mencionado por Berman é uma referência às ideias contidas na obra *A grande transformação: as origens de nossa época*, de Polanyi (1944). Na obra, o autor húngaro não apenas descreve, mas também analisa os processos de mudanças sociais, políticas e econômicas que favoreceram o surgimento de uma economia de mercado, iniciada na Inglaterra no século XVIII e depois expandida para o resto do mundo. Para o autor, “uma economia de mercado é um sistema econômico controlado, regulado e dirigido apenas por mercados; a ordem na produção e distribuição dos bens é confiada a esse mecanismo auto-regulável” (POLANYI, 1980, p. 81), apoiando-se no princípio que esse tipo de economia só se origina a partir da ideia de que o ser humano tende a se comportar de forma a alcançar os maiores ganhos financeiros possíveis. Desta maneira, tudo que é produzido é destinado à venda e qualquer rendimento tem de ser proveniente de tal venda, uma vez que existe mercado para todos os itens da indústria, incluindo bens, trabalho, terra e dinheiro – “que tem seus preços chamados, respectivamente, preços de mercadorias, salários, aluguel e juros” (POLANYI, 1980, p. 82). Estes três últimos elementos – trabalho, terra e dinheiro – passaram a ser considerados, e a funcionar como

⁹³ The foreigner from Europe was cunning: he took their land, their sweat and their wealth and told them that the coins he had brought, which could not be eaten, were the true wealth! (NGUGI, 2005, p. 22).

⁹⁴ time was when men did no planting except for things like yams, sugarcane and bananas (NGUGI, 2005, p. 25)

mercadorias neste sistema de mercado que eles mesmos ajudaram a desenvolver. A saber, “eles [trabalho, terra e dinheiro] formam uma parte absolutamente vital do sistema econômico. Todavia, o trabalho, a terra e o dinheiro obviamente *não* são mercadorias”⁹⁵ (POLANYI, 1980, p. 84), uma vez que

[...] trabalho é apenas um outro nome para a atividade humana que acompanha a própria vida que, por sua vez, não é produzida para venda mas por razões inteiramente diversas, e essa atividade não pode ser destacada do resto da vida, não pode ser armazenada ou mobilizada. Terra é apenas outro nome para a natureza, que não é produzida pelo homem. Finalmente, o dinheiro é apenas um símbolo do poder de compra e, como regra, ele não é produzido mas adquire vida através do mecanismo dos bancos e das finanças estatais. Nenhum deles é produzido para a venda. A descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadoria é inteiramente fictícia (POLANYI, 1980, p. 85).

Assim, Polanyi explica como trabalho, terra e dinheiro tornaram-se mercadorias fictícias e de como a ficção das mercadorias promove formas de organizar e conduzir a sociedade de uma maneira geral, dado que todos são afetados por ela em diferentes formas e níveis. O trabalho é um dos elementos que mais se destaca entre as mercadorias fictícias, uma vez que é o termo técnico utilizado para designar seres humanos que são empregados e não empregadores. Um sistema de mercado implica a mudança da forma como a organização do trabalho é feita, dito isto, é mais fácil entender que o desenvolvimento de um sistema de mercado seria acompanhado por uma mudança na organização da própria sociedade, ou seja, a substância humana, formadora da mão de obra, tornara-se um mero acessório do sistema econômico.

Às duas principais instituições da modernidade capitalista no Ocidente, o mercado auto-regulável e o estado-nação, bem como as suas interações, Polanyi (1980) dá o nome de duplo movimento (*double movement*). O primeiro é o desligamento do mercado de qualquer outra instituição social de regulamentação estatal a fim de criar um fator de livre mercado flutuante para terra, dinheiro e trabalho; o segundo é uma reação política espontânea para proteger a natureza e humanidade das devastações destrutivas do livre comércio. O que acontece, porém, é que não existe um duplo movimento em África, pois “capitalismo e o Estado-nação secular simplesmente não existem como sistemas institucionais e culturais, totalmente formados na África subsaariana”

⁹⁵ Itálico original.

(BERMAN, 2006, p. 10), ou seja, não existe um mínimo que seja de *welfare state*, um governo forte que possa promover benfeitorias para a população.

No trecho em que os anciãos relembram como Ilmorog era próspera, o velho Muturi, além de mostrar toda a disposição do europeu em acabar com o ambiente natural em nome do desenvolvimento, também exemplifica a transformação da terra em um tipo de mercadoria fictícia:

- Esta terra costumava produzir. As chuvas não faltavam. Que aconteceu? – perguntou Ruoro.
Foi Muturi quem respondeu.
- Esqueceram-se de que naqueles tempos a terra não era para ser comprada. Era para ser usada. Também era farta, não se precisava de andar sempre a cavar no mesmo sítio. Havia igualmente muitas florestas. As árvores chamavam a chuva. Também protegem a terra com a sua sombra. Mas a floresta foi devorada pelo caminho de ferro. Lembrem-se que eles vinham aqui até buscar madeira para alimentar aquela coisa de ferro. Ah! só sabiam comer, levar tudo o que havia. Mas esses eram estrangeiros, brancos (NGUGI, 1979, p. 100)⁹⁶.

Provavelmente o que Muturi não tenha compreendido é que ele já estava inserido em uma economia de mercado. A terra, naquele momento, já havia deixado de ser ancestral para se tornar apenas um bem, passível de venda, cujo objetivo é prover lucros e não mais a subsistência da família. Nesse ínterim a terra já se tornara, portanto, uma mercadoria fictícia, subordinando, assim, um complexo, antigo e orgânico relacionamento com a natureza às leis do mercado. Tanto Muturi quanto Nyakinyua exemplificam algumas situações terríveis que a modernidade colonial europeia trouxe sobre eles durante o período de domínio britânico. É essencial lembrar que, apesar do curto período de sobrevivência do colonialismo na África, houve tempo suficiente para produzir consequências devastadoras que se arrastaram pelo período pós-colonial e que podem ser atestadas até os dias atuais.

No romance, a construção da rodovia Trans-África, mesmo tendo sido realizada no período pós-colonial, foi um grande agente de complicações com resultados catastróficos para a população de Ilmorog. Desde o princípio, tal construção é

⁹⁶ ‘This land used to yield. Rains used not to fail. What happened?’ inquired Ruoro.
It was Muturi who answered.

‘You forget that in those days the land was not for buying. It was for use. It was also plenty, you need not have beaten one yard over and over again. The land was also covered with forests. The trees called rain. They also cast a shadow on the land. But the forest was eaten by the railway. You remember they used to come for wood as ar as here – to feed the iron thing. Aah, they only knew how to eat, how to take away everything. But then, those were Foreigners – white people’ (NGUGI, 2005, p. 99).

sentida como um grande disparate pela existência de necessidades prementes para a comunidade, entre estas, algum tipo de auxílio governamental contra a seca que castiga a região: “para Ilmorog o ano trouxe mais outra seca. Nesse ano houve só uma colheita ainda mais miserável que a do ano anterior” (NGUGI, 1979, p. 96)⁹⁷, afetando os moradores não somente do ponto de vista físico, mas também psicológico: “com pouco que fazer nos campos, os nervos pareciam afectados pelo pó e pelo Sol abrasador, e as pessoas discutiam muitas vezes sem motivo” (NGUGI, 1979, p. 91)⁹⁸.

A ideia de uma estrada ligando diversos países africanos é, por si só, exagerada e, em primeiro plano, pode parecer representar a união de diferentes povos com diferentes línguas, alguns deles antes unidos por laços étnicos, mas que em virtude da partilha do continente tiveram fronteiras criadas ou separadas pelas potências europeias. A Trans-África afigura-se como a realização do sonho de unificação africana que alguns líderes nacionalistas tiveram em mente. Esses líderes eram, em sua maioria, contra o domínio colonial e a favor da unidade africana, entre eles Kimathi, um dos líderes do exército Mau Mau no Quênia:

A estrada transafricana que liga Nairóbi e Ilmorog às muitas cidades do nosso continente é, com toda a justiça, uma das mais famosas e importantes vias de todas as terras africanas, do passado e do presente. É um tributo simbólico, ainda que não intencional, àqueles que, testemunhando as terríveis marcas do crime, da perfídia e da cobiça, que passaram por civilização, testemunhando ainda a resistência empreendida e levada a cabo por mãos gretadas, unhas quebradas e corações ensanguentados, deram voz a sonhos visionários, por entre sarcasmos, suspeitas, acusações de loucura ou de andarem em busca dos caminhos da imortalidade e da glória pessoal e eterna dos tiranos. Eles viram que a fraqueza da resistência residia, não na falta de vontade, de determinação ou de armamento, mas na tolerância do povo africano em ser dividido em regiões, línguas e dialectos, de acordo com os desejos dos antigos senhores, e gritaram: a África tem de se unir.

Viva Noliwe's Chake. Viva Toussaint L'Ouverture. Viva Kwame dos olhos de águia. E *thai...thai* a Kimathi, filho de wa Chiuri

E assim a estrada foi construída, não para dar satisfação e realidade à visão de um continente, mas para mostrar a nossa prontidão e a nossa confiança nas recomendações práticas de um estrangeiro realista. [...] E assim, desviada da perspectiva de unidade, de uma força colectiva dos povos de África, a estrada trouxe apenas a unidade da superfície territorial: cada canto do continente estava agora mais facilmente ao

⁹⁷ Ilmorog the year saw yet another rain shortage. For a second year following there was only one harvest more miserable than that of the year before (NGUGI, 2005, p. 94).

⁹⁸ With little to do in the fields everybody's nerves seemed affected by the dust and the searing sun and people would often quarrel for nothing (NGUGI, 2005, p. 89).

alcance do capitalismo internacional, do roubo e da exploração (NGUGI, 1979, 291-292) (itálicos no original) ⁹⁹.

Não obstante, a rodovia acabou sendo construída conforme projeto e capital estrangeiro, perdendo totalmente a concepção inicial de união entre os povos do continente e da edificação de uma África una. O sonho de alguns dos líderes nacionalistas de outrora acabou representando apenas a junção física do continente, servindo ao capitalismo como mais um meio de escoamento dos bens e matérias-primas e, novamente, beneficiando quase que exclusivamente as mesmas metrópoles colonialistas do passado.

Anteriormente, observou-se que a modernidade colonial foi fonte geradora de grandes mudanças na vida dos povos africanos, e neste momento, com a construção da rodovia, pode-se verificar como ainda a “cultura da modernidade” (BERMAN, 2006) se faz presente e é peça fundamental para a desestruturação dos moradores de Ilmorog. Para exemplificar: enquanto as crianças, de maneira ingênua, brincavam e “tentavam soletrar, em voz alta, LONRHO, SHELL, ESSO, TOTAL, AGIP, junto à palavra PERIGO, escrita na bojuda superfície lateral dos camiões-cisterna” (NGUGI, 1979, p. 292) ¹⁰⁰, havia tremenda “confusão e desespero que se lia nos olhos dos mais velhos” (NGUGI, 1979, p. 292) ¹⁰¹ porque eles se preocupavam com as recordações do passado e tinham muitas dúvidas sobre o futuro. Mas, como nada podia ser feito, simplesmente diziam: “a estrada deu-nos uma nova cidade e catapultou-

⁹⁹ The Trans-Africa road linking Nairobi and Ilmorog to the many cities of our continent is justly one of the most famous highways in all the African lands, past and present. It is symbolic tribute, although and unintended one, to those who, witnessing the dread ravages of crime and treachery and greed which passed for civilization, witnessing too the resistance waged and carried out with cracked hands and broken nails and bleeding hearts, voiced visionary dreams amidst sneers and suspicious and accusations of madness or of seeking pathways to immortality and the eternal self-glory of tyrants. They had seen that the weakness of the resistance lay not in the lack of will or determination or weapons but in the African people's toleration of being divided into regions and tongues and dialects according to the wishes of former masters, and they cried: Africa must unite.

Live Noliwe's Chaka. Live Toussaint L'Ouverture. Live Kwane of the eagle's eyes. And thaa...thaa Kimathi, son of wa Chiuri And so the road was built, not to give content and reality to the vision of a continent, but to show our readiness and faith in the practical recommendations of a realist from abroad. [...] And so, abstracted from the vision of oneness, of a collective struggle of the African peoples, the road brought only the unity of earth's surface: every corner of the continent was now within easy reach of international capitalist robbery and exploitation (NGUGI, 2005, p. 311-312).

¹⁰⁰ Trying to spell out LONRHO, SHELL, ESSO, TOTAL, AGIP beside the word DANGER on the side of the sidebelly of the tankers. They sing, in thrill voices, of the road which will surely carry them to all the cities of Africa (NGUGI, 2005, p. 312).

¹⁰¹ Puzzlement and despair in the eyes of the elders (NGUGI, 2005, p. 312).

nos para os tempos modernos. Nova Ilmorog. Nova Jerusalém” (NGUGI, 1979, p. 293)

¹⁰², e aguardavam tempos mais prósperos. Assim,

[...] o desenvolvimento veio para Ilmorog. Foram tirados lotes de terreno às várias fazendas para a construção do bairro comercial. O plano das lojas foi executado e pediram às pessoas que apresentassem requerimento ao Conselho Municipal para a obtenção dos terrenos destinados à construção. Uma carrinha do African Economic Bank veio a Ilmorog e explicou aos camponeses e aos pastores como poderiam obter empréstimos. Estes agruparam-se à volta do homem e estavam tão fascinados com o sobe-e-desce da sua maçã-de-Adão como com a voz cheia que saía do altifalante. Demarcação. Títulos de propriedade. Empréstimos. Vedação das terras. Arame farpado. Uma ou duas vacas seleccionadas. As outras, matar, vender ou fazer cruzamento. [...] Para isso as pessoas teriam de reembolsar os empréstimos com um pequeno juro. Não era para ser pago tudo de uma só vez. Oh, não. O reembolso também seria dividido por um certo número de anos. Um agricultor trabalhador e disciplinado não precisaria nunca de se sentir em dificuldades. Apenas uma condição: o pagamento tinha de ser regular. Fácil. Era um ano de esperança. Mzigo veio para a região. A escola, sendo agora mais acessível, ia expandir-se. Novos edifícios. Mais salas de aula. Mais casas para o pessoal. Pessoal mais experiente. Era realmente um novo ano de esperança para Ilmorog (NGUGI, 1979, p. 297-298) ¹⁰³.

Juntamente com o desenvolvimento, toda uma sucessão de consequências surpreendeu a população, o que não ocorreu de forma agradável para alguns, entre eles, o velho Njuguna, que

[...] estava quase arruinado. Os seus quatro filhos tinham regressado de repente e todos tinham pedido o seu quinhão da fazenda de dez acres. Que podia ele fazer com os dois acres que lhe tinham restado? O mais novo utilizou o título de propriedade como caução de um empréstimo para montar um quiosque em Nairóbi. Mais tarde, voltou de novo a Ilmorog e colocou o velho a fazer negócio num quiosque e, mais tarde, numa loja. Mas, no ano da demarcação, com os filhos quase a chegar as vias de facto uns com os outros, Njuguna era um

¹⁰² The road gave us a new town and catapulted us into modern times. New Ilmorog. New Jerusalem (NGUGI, 2005, p. 313).

¹⁰³ [...] development did come to Ilmorog. Plots were carved out of the various farms to make a shopping centre. Shops were planned and people were asked to send in applications for building plots to the County Council. A mobile van – African Economic Bank – came to Ilmorog and explained to the peasant farmers and the herdsmen how they could get loans. They crowded around the man fascinated as much by the up-and-down motion of his adam’s apple as by the rounded voice coming out of the loudspeaker. Demarcation. Title deeds. Loans. Fencing the land. Barbed wire. One or two grade cows. Kill or sell or cross-breed the others. [...] From this one would pay back the loans at a small interest. Not in one lump sum. Oh no. Paying back would also be spread over a number of years. No steady farmer need ever feel the pinch. Only one condition: payment had to be regular. Easy. It was a year of hope. Mzigo came to the area. The school, being now more accessible, would expand. New buildings. New classes. New staff houses. More trained staff. Really, it was another year of hope in Ilmorog (NGUGI, 2005, p. 318).

homem triste. A estrada. Comércio. Progresso. Vimos os novos donos das terras trazerem pedras e cimento (NGUGI, 1979, p. 298) ¹⁰⁴.

A ficção da mercadoria tornou a terra que Njuguna utilizava em um bem que não era mais comum a sua família e, segundo os registros de propriedade impostos pelo conselho municipal de Ilmorog, podia ser negociada de qualquer forma com quem pudesse por ela pagar. Se por um lado o ancião sofreu com os efeitos negativos acarretados pela rodovia, por outro, todos estavam “contentes por, ao menos dois dos habitantes de Ilmorog, Wanja e Abdulla, terem assegurado um terreno e, assim, mostrarem a esses forasteiros que mesmo em Ilmorog havia gente capaz de pôr de pé edifícios de pedra” (NGUGI, 1979, p. 298) ¹⁰⁵. A parceria entre Wanja e Abdulla acabou sendo bem sucedida por causa da bebida Theng’eta que eles começaram a fabricar, artesanalmente, e vender juntamente com refeições para os trabalhadores que chegavam para a construção da estrada. O empreendimento foi crescendo e conseguiram levantar capital para investir ainda mais, inclusive construindo alojamentos para os operários da obra. Assim, além da comida acompanhada pela Theng’eta, hospedagem também fazia parte dos negócios. Embora houvesse outras bebidas disponíveis naquele comércio, até aquele momento bastante informal, Theng’eta era a de maior receptividade entre os trabalhadores:

O grupo de trabalhadores da estrada tinha dado, a ela e a Abdulla, o arranque inicial. Eles eram na realidade as únicas pessoas da localidade que tinham, com êxito, requerido um terreno para construção em Nova Ilmorog e tinham começado a trabalhar nele. De resto, quem tinha ou terrenos tirados às suas próprias terras já registradas, ou conseguido um, por solicitação, mais tarde vendeu-o a forasteiros que podiam suportar os custos da construção. Construtores, carpinteiros, pedreiros, proprietários, empreiteiros, todos alimentaram o seu próspero negócio de *Theng’eta*. Uma ou duas pessoas querendo competir, tinham tentado abrir lojas de *Cheng’aa* e de *Kiruru*, mas as

¹⁰⁴ [...] was almost ruined. His four sons had suddenly returned and they all demanded their share of the ten-acre farm. What could he do with the two acres that remained to him? The younger son used his title-deeds as security for a loan to start a kiosk in Nairobi. Later he returned to Ilmorog once again and set up the old man in a kiosk business and later in a shop. But in the year of demarcation, with the sons almost coming to blows with one another, Njuguna was a sad man. The road. Trade. Progress. We saw the new owners of plots bring stones and concrete. We watched the trenches being dug and we were glad that at least two of us from Ilmorog, Wanja and Abdulla, had secured a plot and so would show these outsiders that even Ilmorog had people who could put up stone buildings (NGUGI, 2005, p. 318-319).

¹⁰⁵ “[...] we were glad that at least two of us from Ilmorog, Wanja and Abdulla, had secured a plot and so would show these outsiders that even Ilmorog had people who could put up stone buildings” (NGUGI, 2005, p. 319).

bebidas nunca se tornaram populares. Nada podia bater a *Theng'eta* (NGUGI, 1979, p. 300) (itálicos no original) ¹⁰⁶.

Cabe lembrar que a *Theng'eta* é uma bebida sagrada utilizada em rituais – de circuncisão, colheita e fertilidade – confeccionada de modo artesanal, cuja existência é muito anterior ao colonialismo e fora proibida durante os anos de dominação britânica. Apenas alguns poucos anciãos se recordam dos elementos para a confecção da bebida e, portanto, são capazes de fazê-la com precisão. Wanja, sabendo da existência de tal poção pede a avó Nyakinyua para produzi-la. Sua intenção é de trazer a *Theng'eta* à memória dos habitantes mais jovens da comunidade e também comemorar a fartura na colheita, que só ocorreu porque as chuvas voltaram a cair sobre a já extremamente árida Ilmorog:

Não teremos nós de atrair sangue novo para uma aldeia esquecida? *Theng'eta* é uma planta de que só os velhos falam. Porquê? É simples. Só eles talvez terão ouvido falar dela ou a conheceram. Cresce, bravia, nas planícies; os pastores conhecem-na e sabem onde existe, mas não o revelam. A Nyakinyua diz que costumavam fermentá-la antes dos europeus chegarem. Só a bebiam depois de terminados os trabalhos, e especialmente depois da cerimónia da circuncisão, do casamento ou *itwika*, e depois das colheitas. Era sob o efeito da *Theng'eta* que os poetas e cantores compunham as suas estrofes para uma estação de Gichandi, e o vidente proferia as suas profecias. Foi proibida pelos colonialistas. Disseram: 'Esta gente é preguiçosa. Passam o dia a beber *Theng'eta*. Por isso não vão trabalhar nas nossas plantações de chá, café e sisal. Por isso não querem ser escravos.' (NGUGI, 1979, p. 230) (itálicos no original) ¹⁰⁷.

É curioso que o retorno ao costume antigo de beber *Theng'eta* em determinadas comemorações ocorreu, quase que concomitantemente, com outro

¹⁰⁶ The gang of road-workers had given her and Abdulla a head start. She and Abdulla were really the only people who had successfully bid for a building plot in the New Ilmorog and started work on it. The rest who either had plots carved out of their consolidated holdings or had successfully bid for one, later sold them to outsiders who could afford the cost of building. The builders, carpenters, masons, owners, contractors, all fed her thriving business in *Theng'eta*. One or two people in emulation tried to set up *Cheng'aa* and *Kiruru* shops but the drinks never caught on. Nothing could beat *Theng'eta* (NGUGI, 2005, p. 321).

¹⁰⁷ Must we not lure new blood to a forgotten village? *Theng'eta* is the plant that only the old will talk about. Why? It is simple. It is only they who will have heard of it or know about it. It grows wild, in the plains, the herdsmen know it and where it grows, but they will not tell you. Nyakinyua says that they used to brew it before Europeans came. And they would drink it only when work was finished, and especially after the ceremony of circumcision or marriage or *itwika*, and after a harvest. It was when they were drinking *Theng'eta* that poets and singers composed their words for a season of Gichandi, and the seer voiced his prophecy. It was outlawed by the colonialists. He said: These people are lazy. They drink *Theng'eta* the whole day. That is why they will not work on the railway line. That's why they will not work on our tea and coffee and sisal farms. That's why they will not be slaves (NGUGI, 2005, p. 244).

acontecimento: a queda do avião transportando engenheiros da rodovia Trans-África que resultou em peregrinações a fim de ver os destroços da aeronave. No excerto abaixo, parece-nos que a queda do avião, responsável pela morte do único animal da obra, é como o aniquilamento de toda a forma de vida natural e simples presentes em Ilmorog e que deixa de existir completamente quando ela se torna a Nova Ilmorog:

para Wanja, Abdulla, Ruoro, Njuguna, Nyakinyua, e as crianças da escola primária de Ilmorog, o maior tema de conversa não era tanto o avião, ou as multidões de visitantes, ou o súbito aumento nas vendas de comidas e bebidas – mas sim a morte do burro de Abdulla, única vítima da queda do avião (NGUGI, 1979, p. 287)¹⁰⁸.

Com a rapidez do desenvolvimento a engolir a velha comunidade e a alterar tanto o modo de vida dos habitantes quanto a impor novos valores para serem absorvidos por eles, “a abertura da Nova Ilmorog foi a ruína da Velha Ilmorog” (NGUGI, 1979, p. 344)¹⁰⁹. Significativamente, a fala anterior é da personagem que enriquece a partir da venda da bebida sagrada, a qual já fora plenamente absorvida como mais uma mercadoria, e perdera inteiramente seu caráter sacro e ritualístico: “é assim que todo o alcance espiritual e comunal da bebida, bem como a história de sua produção e utilização pelo povoado, desaparece na produção industrial e no consumo em massa de um produto inespecífico” (RODRIGUES, 2014, p. 277). Embora Wanja tenha obtido muito dinheiro com a venda da Theng’eta, é por uma manobra quase diabólica que ela perde os direitos de manufatura e venda do produto para uma empresa estrangeira. Por um revés do destino, acaba se tornando prostituta e, posteriormente, cafetina, sendo ainda mais bem sucedida financeiramente do que quando produzia a bebida.

Cabe então perguntar: o que era o novo e o velho? O que significavam progresso, modernidade e desenvolvimento para os moradores de Ilmorog? E como esses meros vocábulos moldavam agora o imaginário social daquela população? A resposta é dada no próprio enredo, que não deixa dúvidas sobre a derrocada social e psicológica dos habitantes de Ilmorog. O estado de terror de que fala Berman, ou seja, a introdução da miséria urbana, das doenças, de uma insegurança sem precedentes e, mais

¹⁰⁸ But for Wanja, Abdulla, Ruoro, Njuguna, Nyakinyua, and the children in Ilmorog Full Primary School the biggest talking point was not so much the plane, or the crowds of visitors, or the sudden boost in the sales of food and drinks – but the death of Abdulla’s donkey, the sole victim of the plane crash (NGUGI, 2005, p. 308).

¹⁰⁹ The opening up of the New Ilmorog was the ruin of the Old Ilmorog (NGUGI, 2005, p. 370).

significativamente, a destruição de articulações sociais constitutivas levam os habitantes de Ilmorog à desorientação. Entende-se que o estado de terror de Berman nada mais é que o verdadeiro estado de caos em que Ilmorog se vê mergulhada. Segundo Polanyi (1980, p. 85),

permitir que o mecanismo de mercado seja o único dirigente do destino dos seres humanos e do seu ambiente natural, e até mesmo o árbitro da quantidade e do uso do poder de compra, resultaria no desmoronamento da sociedade. Esta suposta mercadoria, 'a força de trabalho', não pode ser impelida, usada indiscriminadamente, ou até mesmo não utilizada, sem afetar também o indivíduo humano que acontece ser o portador dessa mercadoria peculiar.

Antecipando-se às consequências de ter uma sociedade totalmente regida por uma economia de mercado, Polanyi (1980, p. 85) afirma com propriedade:

despojados da cobertura protetora das instituições culturais, os seres humanos sucumbiriam sob os efeitos do abandono social; morreriam vítimas de um agudo transtorno social, através do vício, da perversão, do crime e da fome. A natureza seria reduzida a seus elementos mínimos, conspurcadas as paisagens e arredores, poluídos os rios, a segurança militar ameaçada e destruído o poder de produzir alimentos e matérias-primas.

O retrato do Quênia apresentado por Ngugi na pequena Ilmorog não se diferencia em muito da previsão de Polanyi. Karega aparece como uma fonte de esperança por sua consciência acerca da luta de classes e muitos parecem seguir seus passos. Mas, ao final do romance, o estrago está posto e o transtorno passado dificilmente seria sanado nos dias futuros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade se apresentou em Ilmorog como uma gigantesca onda, arrebatando todos para as pás de seu “moinho satânico”, expressão usada por Polanyi para designar os efeitos da economia de mercado (POLANYI, 1980, p. 51), triturando os habitantes e transformando-os em uma massa homogênea. A quase completa ruína das pessoas que se aglomeravam à beira da Trans-África, e posteriormente nos arredores da moderna e recém-erguida Nova Ilmorog, foi consequência direta desse processo bem como da total ausência de um *welfare state* que fosse capaz de proteger seus cidadãos. A comunidade de Ilmorog era completamente carente de atenção por parte do Estado e os habitantes que ali ainda restavam eram desprovidos de quaisquer tipos de programas de bem-estar que os acolhessem em vista do perigo, cada vez mais eminente, que a seca provocava.

A certa altura do romance, Wanja diz: “– Não quero esquecer a Velha Ilmorog. Nunca esquecerei como vivíamos antes da estrada transafricana ter dividido Ilmorog em duas partes” (NGUGI, 1979, p. 356)¹¹⁰. A personagem coloca a dicotomia entre a Velha Ilmorog e a Nova Ilmorog em xeque, não por uma mera comparação entre o novo e o velho, mas para mostrar realmente como a transformação aconteceu na vida das pessoas daquele lugar, pois “seria enganador [...] deixar entender que o progresso é simplesmente uma questão de escolha”, como pontuou Balandier (1976, p. 237). Em realidade não houve muitas alternativas. Se “o progresso é feito à custa da desarticulação social” (POLANYI, 1980), a Trans-África foi o marco utilizado por Wanja – e Ngugi – para exemplificar o antes e depois desta desarticulação uma vez que, com a construção da rodovia, aquela sociedade passa a ser um acessório do sistema econômico.

A trajetória de vida de Ngugi, que se liga a diversos fatos históricos do Quênia, fez com que o autor escrevesse uma crítica aguda contra a desestruturação provocada pela nova lógica de ruptura que se impõe e que aqui é chamada de modernidade. *Petals of Blood* é um romance escrito em tempos de relativa paz, mas que não se esquece da luta rebelde Mau Mau, tampouco da história do país que sempre fora negada pela biblioteca colonial, que V. Y. Mudimbe (1994, p. xii) define como “um

¹¹⁰ ‘I don’t want to forget the Old Ilmorog. I never shall forget how we lived before the Trans-Africa Road cleaved Ilmorog into two halves.’ (NGUGI, 2005, p. 384).

corpo de conhecimento construído com o propósito explícito de traduzir e decifrar fielmente o objeto africano”. Com uma narrativa que utiliza um crime como pano de fundo, Ngugi conseguiu mostrar a corrupção das elites governamentais, o início de uma classe operária consciente, a exploração das pessoas comuns por meio da desapropriação de terras e a quase total degradação à qual os habitantes de Ilmorog se sujeitaram em nome do grandioso e importado projeto de modernidade que ainda produz vítimas mundo afora.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel. **Teoria da literatura**. 8. ed. Coimbra: Almedina, 1988.
- ADEDEJI, Adebayo. Estratégias comparadas da descolonização econômica. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 471-516.
- ATIENO-ODHIAMBO, Elisha Stephen. Política e o nacionalismo na África oriental, 1919-1935. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 757-785.
- BALANDIER, Georges. **As dinâmicas sociais: sentido e poder**. Trad. Gisela Stock de Souza e Hélio de Souza. Rio de Janeiro; São Paulo: Difel, 1976.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia política**. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Difel/Edusp, 1969.
- BERMAN, Bruce J. The ordeal of modernity in an age of terror. **African Studies Review**, v. 49, n. 1, p. 1-14, 2006.
- BERNARDI, Nikita. **Ngugi wa Thiong'o says "let our planes fly"**. Em: <<http://africasacountry.com/2015/06/ngugi-wa-thiongo-says-let-kenyas-planes-fly/>>. Acesso em: 22 novembro 2015.
- BLOCK, Fred. Karl Polanyi and the writing of The Great Transformation. **Theory and Society**, vol. 32, n. 3, p. 275-306, 2003.
- BOAHEN, Albert Adu. O colonialismo na África: impacto e significação. In: _____. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 919-950.
- BUIJTENHUIJS, Robert. **Essays on Mau Mau: contributions to Mau Mau historiography**. Leiden: African Studies Centre, 1982, 224 p.
- CELARENT, Barbara. Facing Mount Kenya by Jomo Kenyatta. **American Journal of Sociology**, v. 116, n. 2, p. 722-728, 2010.
- CHEGE, Mwangi. The politics of education in Kenyan universities: A call for a paradigm shift. In: **African Studies Review**, v. 52, n. 3, p. 55-71, 2009.
- COOK, David; OKENIMKPE, Michael. **Ngugi wa Thiong'o: an exploration of his writings**. 2. ed. Nairobi: East African Educational Publishers, 1997. 288 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. As mudanças econômicas na África em seu contexto mundial (1935-1980). In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 338-376.

COZER, Raquel. **Queniano cotado ao Nobel, Ngugi wa Thiong'o exporta visões de seu país**. Em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/07/1650833-queniano-cotado-ao-nobel-ngugi-wa-thiongo-exporta-visoes-de-seu-pais.shtml>>. Acesso em: 22 novembro 2015.

ELAIGWU, J. Isawa. Construção da nação e evolução das estruturas políticas. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 519-563.

FLOOD, Alison. **Ngugi wa Thiong'o tipped for 2014 Nobel prize in literature**. Em: <<http://www.theguardian.com/books/2014/sep/03/ngugi-wa-thiong-o-tipped-nobel-prize-literature-2014>>. Acesso em: 5 outubro 2014.

FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico. Trad. Fábio Fonseca de Melo. **Revista da USP**, n. 53, p. 166-182, 2002. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/53/15-norman-2.pdf>>. Acesso em: 20 out 2015.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

GIKANDI, Simon. **Ngugi wa Thiong'o**. UK: Cambridge University Press, 2000, 344 p.

ISEGAWA, Moses. Introduction. In: THIONG'O, Ngugi wa. **Petals of blood**. 4th. ed. USA: Penguin Books, 2005. p. xi-xix.

JAGGI, Maya. **The outsider**. Em: <<http://www.theguardian.com/books/2006/jan/28/featuresreviews.guardianreview13>>. Acesso em: 3 fevereiro 2014.

JAMESON, Fredric. **A singular modernity: an essay on the ontology of the present**. London: Verso, 2002.

KANIKI, Martin H. Y. A economia colonial: as antigas zonas britânicas. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 437-483.

KIPRÉ, Pierre. O desenvolvimento industrial e o crescimento urbano. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 429-469.

KIMANI, Peter; WAWERU, Kiundu. **Return of Ngugi wa Thiong'o with his writing children**. Em: <<http://www.standardmedia.co.ke/article/2000164713/return-of-ngugi-wa-thiong-o-with-his-writing-children>>. Acesso em: 22 novembro 2015.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. **O foco narrativo**. 7. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

LOVESEY, Oliver. **Ngugi wa Thiong'o**. New York: Twayne Publishers, 2000. 164 p.

MAILLU, David. **Come back home, Kenya needs you**. Em: <<http://www.nation.co.ke/lifestyle/weekend/Maillu-to-Ngugi-Come-back-home-Kenya-needs-you/-/1220/2133526/-/8662tq/-/index.html>>. Acesso em: 3 fevereiro 2014.

MASILELA, Ntongela. Ngugi wa Thiongo's Petals of blood. **Ufahamu: A Journal of African Studies**. 9 (2). p. 9-28. 1979. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/5z69c888>>. Acesso em: 27 set 2014.

MAZRUI, Ali Al'amin. Africa between nationalism and nationhood: a political survey. **Journal of Black Studies**. vol. 13, n. 1, p. 23-44, 1982.

MAZRUI, Ali Al'amin. O desenvolvimento da literatura moderna. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 663-696.

MBUGUA, Ng'ang'a. **Ngugi in Kenya for writing career fete**. Em: <<http://www.nation.co.ke/news/Ngugi-in-Kenya-for-writing-career-fete/-/1056/2736708/-/q6wbjy/-/index.html>>. Acesso em: 22 novembro 2015.

MENDES, Letícia. **Na Flip, escritor queniano diz que, se pudesse, daria Nobel a Jorge Amado**. Em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/flip/2015/noticia/2015/07/na-flip-escriptor-queniano-diz-que-se-pudesse-daria-nobel-jorge-amado.html>>. Acesso em: 10 julho 2015.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **The idea of Africa**. Londres: James Currey, 1994.

MWANZI, Henry A. Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-189.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

ONYANGO, Moses. Postcolonial politics in Kenya. In: OMEJE, Kenneth (Ed.). **The crises of postcoloniality in Africa**. Dakar, CODESRIA, 2015. p. 183-195.

PALMER, Eustace. Negritude rediscovered: a reading of the recent novels of Armah, Ngugi, and Soyinka. **The International Fiction Review**, v. 8, n. 1, p. 1-11, 1981.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PRASANSAK, Ram. **Imagining Kenya in Ngugi's fiction**. 2004. 87 fls. Dissertação (Mestrado em Artes) – Oregon State University, USA. 2004.

ROBSON, James Stephen. **Ngugi wa Thiong'o's fight against colonialism and neocolonialism: an exploration on the theme of betrayal**. 1987. 192 fls. Dissertação (Mestrado em Artes) - Simon Fraser University, Canadá. 1987.

RODNEY, Walter. A economia colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 377-399.

RODRIGUES, Ângela Lamas. Pétalas de sangue: natureza, violência e redenção no Quênia pós-colonial. **Acta Scientiarum Language and Culture**. v. 36, n. 3, p. 275-281, 2014.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória d'África: a temática africana em sala de aula**. 3. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SILVA, Nilce. Eduardo Chivambo Mondlane no século XXI: e a luta continua! **Revista Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa**. São Paulo, a. 3, n. 6, p. 14-68, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/reaa/article/viewFile/11519/13287>> Acesso em: 19 Maio 2015.

THIONG'O, Ngugi wa. **Pétalas de sangue**. Portugal: Edições 70, 1979. 384 p.

THIONG'O, Ngugi wa. **Petals of blood**. 4th. ed. USA: Penguin Books, 2005. 410 p.

THIONG'O, Ngugi wa. **Secret lives and other stories**. Nairobi: East African Educational Publishers, 1993. 144 p.

TWADDLE, Michael. A África Oriental. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 261-294.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 21-50.

VEIT, Peter. **History of land conflicts in Kenya**. Em: <<http://www.focusonland.com/countries/kenya-history-of-conflicts-/>> Acesso em: 19 Mar 2014.

WILLIAMS, Patrick. **Ngugi wa Thiong'o**. Manchester: Manchester University Press, 1999. 206 p.

Em: <<http://www.the-star.co.ke/news/uhuru-hosts-ngugi-wa-thiongo-state-house-38-years-after-being-jailed-jomos-regime>>. Acesso em: 22 novembro 2015.

Em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5ndte7IeSsY>>. Acesso em: 22 novembro 2015.