



“UM CURANDEIRO PÓS-COLONIAL” - NGŪGĨ WA THIONG’O E A ÁFRICA NEOCOLONIAL DE *WIZARD OF THE CROW*

<https://doi.org/10.32988/rep.v2n9.1205>

Tarso Cruz¹

Universidade Do Estado Do Rio De Janeiro / Fundação Técnico-Educacional Souza
Marques
(tarso.amaral.cruz@uerj.br)

Resumo: Tendo como tema o Neocolonialismo e suas consequências, o artigo tem como objetivo principal analisar a seguinte proposta feita pelo autoexilado autor queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, em seu mais recente romance, *Wizard of the Crow*: a necessidade de uma autoanálise por parte da África Negra neocolonial. Para tanto, o artigo discute o próprio conceito de Neocolonialismo, os turbulentos eventos que levaram ao exílio de Ngũgĩ wa Thiong’o, assim como as linhas mestras de *Wizard of the Crow*, tendo como pressupostos teóricos ideias de autores como Frantz Fanon, Achille Mbembe, Stuart Hall, além do próprio Ngũgĩ wa Thiong’o sobre como o contexto neocolonial afeta as populações colonizadas, mais especificamente, as da África Negra. A título de ilustração dos pontos levantados, o artigo aborda a enfermidade chamada de *white-ache* no romance e como ela acomete um dos principais personagens da obra, Titus Tajirika. Um dos resultados obtidos com a investigação desenvolvida ao longo do artigo é evidenciar como a análise da doença, do tratamento e da cura Tajirika deixam bastante claros a proposta e o projeto literário de Ngũgĩ wa Thiong’o.

Palavras-chave: Neocolonialismo; Ngũgĩ wa Thiong’o; *white-ache*.

“A POSTCOLONIAL WITCH DOCTOR” - NGŪGĨ WA THIONG’O AND THE NEOCOLONIAL AFRICA OF *WIZARD OF THE CROW*

Abstract: Having as its theme neocolonialism and its outcomes, the article has as its main objective analyze the following proposition made by auto-exiled Kenyan novelist Ngũgĩ wa Thiong’o, in his most recent novel *Wizard of the Crow*: neocolonial Sub-Saharan Africa needs to conduct a self-analysis. In order to do so, the article discusses the concept of neocolonialism, the turbulent events that led to Ngũgĩ wa Thiong’o’s exile, as well as the main features of *Wizard of the Crow*. The ideas of Frantz Fanon, Achille Mbembe, Stuart Hall, and Ngũgĩ wa Thiong’o on how the neocolonial context affects colonized populations, especially those of Sub-Saharan Africa, were articulated as the theoretical assumptions of the article. With a view to illustrate the points at issue, the article broaches the disease known in the novel as *white-ache* and how it affects one of its main characters, Titus Tajirika. One of the results of the investigation carried out throughout the article is to make explicit how the analysis of Tajirika’s disease, treatment and cure bring to light Ngũgĩ wa Thiong’o’s proposition and literary project.

Keywords: Neocolonialism; Ngũgĩ wa Thiong’o; *White-ache*.

“UN CURANDERO POSTCOLONIAL” - NGŪGĨ WA THIONG’O Y LA ÁFRICA NEOCOLONIAL DE *WIZARD OF THE CROW*

Resumen: Teniendo como tema el Neocolonialismo y sus consecuencias, el artículo tiene como objetivo principal analizar a la siguiente proposición del exiliado voluntario novelista keniano Ngũgĩ wa Thiong’o: la necesidad de un autoanálisis por parte de la África negra neocolonial. Con este fin, el artículo discute el concepto mismo del Neocolonialismo, los eventos turbulentos que llevaron Ngũgĩ

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro / Fundação Técnico-Educacional Souza Marques.

wa Thiong'o al exilio, así como las principales características de *Wizard of the Crow*. Las ideas de Frantz Fanon, Achille Mbembe, Stuart Hall y Ngũgĩ wa Thiong'o sobre cómo el contexto neocolonial afecta a las poblaciones colonizadas, más específicamente, a las de la África negra. Para ejemplificar los puntos en cuestión, el artículo aborda la enfermedad llamada *white-ache* en la novela y cómo afecta a uno de los personajes principales de la obra, Titus Tajirika. Uno de los resultados obtenidos por medio de la investigación desarrollada a lo largo del artículo es evidenciar cómo el análisis de la enfermedad, del tratamiento y de la cura de Tajirika hace que la proposición y el proyecto literario de Ngũgĩ wa Thiong'o se vuelvan bastante cristalinos.

Palabras-clave: Neocolonialismo; Ngũgĩ wa Thiong'o; *white-ache*.

Ellen Meiksins Wood, em *O império do capital*, argumenta que os EUA “saíram da Segunda Guerra Mundial como a maior potência militar e econômica e assumiram o comando de um novo Imperialismo governado por imperativos econômicos e administrado por um sistema de múltiplos estados” (WOOD, 2014, p. 100). A administração por meio de um ‘sistema de múltiplos estados’ a que se refere Wood está relacionada a uma das características da nova forma de Imperialismo desenvolvida e posta em prática pelos EUA, que ficou conhecida como Neocolonialismo.

Robert J. C. Young (2002) aponta, em *Postcolonialism: an historical introduction*, que o termo ‘Nocolonialismo’ foi cunhado em 1961. Quatro anos mais tarde, Kwame Nkrumah publicou a obra *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Nela, Nkrumah defende que a essência do Neocolonialismo é a seguinte: “um Estado a ele sujeito é, teoricamente, independente e dotado de todos os atributos externos da soberania internacional. Na verdade, seu sistema econômico e, portanto, sua orientação política são conduzidos do exterior”² (NKRUMAH, 1966, p. ix). Como defende Marc Ferro, em *História das colonizações*, “a partir de certo estágio, as potências ex-imperialistas não tinham mais interesse em controlar ‘de dentro’ as ex-colônias, mas preferiam ‘ajudá-las’ a se desenvolver, e substituir uma presença visível por um governo invisível” (FERRO, 1996, p. 395).

² O trecho citado foi traduzido do original em inglês livremente por mim. Todos os outros textos citados que não possuem tradução para o português foram igualmente por mim traduzidos. As versões originais dos textos traduzidos serão apresentadas em notas de rodapé. “*The essence of neocolonialism is that the State which is subject to it is, in theory, independent and has all the outward trappings of international sovereignty. In reality its economic system and thus its political policy is directed from outside*” (NKRUMAH, 1966, p. ix).



Ferro e Wood (2014) citam o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial como instâncias desse ‘governo invisível’.

Ngũgĩ wa Thiong’o, ressalta Young (2002), foi um dos intelectuais que, a partir do conceito de ‘Neocolonialismo’, desenvolveu uma análise política e cultural que parte do argumento econômico para focar aspectos relacionados à cultura, tais como:

dominação cultural, frequentemente perpetuada pela presença contínua de descendentes de colonos, [...] a resistência de idiomas coloniais como o inglês ou francês como um idioma nacional *de facto*, [...] ou instituições educacionais, legais e políticas ocidentalizadas que foram estabelecidas durante o período de colonização³ (YOUNG, 2002, p. 48).

A análise de Ngũgĩ wa Thiong’o, a partir do conceito de Neocolonialismo, além de ser bastante influenciada pelas ideias de Frantz Fanon, não se detém ao campo da especulação teórica. Afora ser o autor de obras teóricas emblemáticas, como *Decolonising the Mind*, Ngũgĩ é reconhecido, aponta Guilherme Freitas, como “um dos maiores escritores africanos vivos, sempre cotado para o Nobel” (FREITAS apud NGŪGĨ WA THIONG’O, 2015, p. 2), tendo produzido diversas peças teatrais, romances, contos e narrativas autobiográficas. Antes de explorarmos mais detidamente como o escritor queniano aplica elementos de suas análises em uma de suas obras ficcionais – seu mais recente romance, *Mũrogi wa Kagogo* –, faz-se necessária uma breve explanação sobre a trajetória de Ngũgĩ wa Thiong’o, por motivos que serão expostos a seguir.

Ngũgĩ wa Thiong’o nasceu no Quênia, em 1938, e vem de uma família proletária da etnia gĩkũyũ. Com uma população de mais de 8 milhões de indivíduos e representando pouco mais que de 17% dos habitantes do Quênia, os gĩkũyũ formam

³ “cultural dominance, often perpetuated by the continuing presence of descendants of settlers, [...] the endurance of colonial languages such as English or French as a *de facto* national language, or [...] westernized educational, legal and political institutions that were originally set up during the period of colonization” (YOUNG, 2002, p. 48).



a mais numerosa etnia do país, segundo dados oficiais do censo demográfico nacional de 2019 ⁴.

Freitas aponta que Ngũgĩ foi “criado pelas quatro esposas de seu pai, numa casa onde o ritual noturno de contar histórias em torno do fogo era parte sagrada da rotina” (FREITAS apud NGŪGĨ WA THIONG’O, 2015, p. 2). Nas palavras do próprio Ngũgĩ: “Nasci de uma grande família camponesa: pai, quatro esposas e cerca de vinte e oito filhos. Eu também pertencia, como todos pertencíamos naquela época, a uma família aumentada mais ampla e à comunidade como um todo” ⁵ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 10).

Nesse contexto, Ngũgĩ, seus familiares e conhecidos não se comunicavam em inglês – língua na qual publicaria parte significativa de sua produção intelectual –, mas, sim, em gĩkũyũ, o idioma falado pelos membros de sua etnia: “Falávamos gĩkũyũ enquanto trabalhávamos nos campos. Falávamos gĩkũyũ dentro e fora de casa” ⁶ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 10). No entanto, a formação de Ngũgĩ não se deu somente no contexto familiar gĩkũyũ.

A peculiar trajetória acadêmica de Ngũgĩ foi determinante para seu futuro como autor. Sua formação foi marcada por uma ambivalência entre os valores provenientes da cultura gĩkũyũ e uma educação marcadamente ocidentalizante. Ângela Lamas Rodrigues, em *A língua inglesa na África: opressão, negociação, resistência*, resume bem o percurso educacional de Ngũgĩ:

Entre 1948 e 1955, Ngũgĩ estudou em uma Escola Independente Gĩkũyũ, mas cursou o segundo grau no centro missionário britânico Alliance High School. Passou os anos de 1959 a 1964 na Universidade de Makerere, no Uganda, e partiu em seguida para a Universidade de Leeds, na Inglaterra, onde se dedicou ao estudo da literatura caribenha (RODRIGUES, 2011, p. 103-104).

⁴ Disponível online em https://www.knbs.or.ke/?wpmpro=2019-kenya-population-and-housing-census-volume-iv-distribution-of-population-by-socio-economic-characteristics&wpmddl=5730&ind=7HRI6KateNzKXCJaxxaHSh1qe6C1M6VHznmVmKGBKgO5qIMXjby1XHM2u_swXdiR, acessado em 13/06/2020.

⁵ “*I was born into a large peasant family: father, four wives and about twenty-eight children. I also belonged, as well as all did in those days, to a wider extended family and to the community as a whole*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 10).

⁶ “*We spoke Gikuyu as we worked in the fields. We spoke Gikuyu in and outside the home*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 10).

Enquanto Ngũgĩ avançava em sua carreira acadêmica, seu país entrava em ebulição em meio aos movimentos por independência.

Nos últimos anos da década de 1880, o território equivalente ao Quênia atual passou a fazer parte do vasto conjunto de possessões do Império Britânico. Porém, como na maioria das outras colônias britânicas, o domínio imperial na África, e, mais particularmente, no Quênia, não se deu de modo completamente pacífico. Ferro argumenta que “foram inúmeros os focos de revolta na África negra durante o século XX” (FERRO, 2008, p. 276). Dentre esses vários focos rebeldes, encontrava-se aquele que veio a ser conhecido como a Revolta dos Mau-Mau. Como ressalta Ngũgĩ wa Thiong’o, tratava-se, na verdade do “movimento de massa anticolonial do povo queniano, particularmente a ala militante agrupada em torno dos Mau-Mau ou o Exército Terra e Liberdade do Quênia” ⁷ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 24). A diferença entre os nomes dados a esse levante popular se deve às duas diferentes perspectivas a partir das quais ele era entendido: os quenianos se referiam a ele como Exército Terra e Liberdade do Quênia – *Kenya Land and Freedom Army* – já a denominação Mau-Mau foi cunhada pelos britânicos. Ngũgĩ defende que os britânicos “criaram essa onomatopeia tola para que o movimento parecesse mambembe e sem foco. Mas o nome era claro: Exército Terra e Liberdade” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2015, p. 2).

Contudo, apontam Ferro e Young, o que veio a ser conhecido como a Revolta dos Mau-Mau foi, de fato, um movimento de resistência que durou décadas e que remonta ao início da presença britânica colonial no Quênia: “Nascida entre 1908 e 1920, a rebelião dos Mau-Mau, no Quênia, foi uma das mais violentas; explodiu por volta de 1950, contra os ‘colaboradores negros’, antes de atacar os brancos” (FERRO, 2008, p. 277); “a Revolta dos Mau-Mau nos anos 1950 [...] foi, na

⁷ “The mass anti-colonial movement of Kenyan people, particularly the militant wing grouped around Mau Mau or the Kenya Land and Freedom Army” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 10).

realidade, uma continuação da oposição de longa data à apropriação fundiária e aos impostos cobrados pelos colonos brancos”⁸ (YOUNG, 2002, p. 366).

Se por um lado havia um movimento de resistência à presença britânica desde as primeiras décadas do século XX no Quênia, por outro, foi na década de 1950 que ele se intensificou e tornou-se mais violento. Essa expressão mais agressiva do movimento foi bastante específica daquele país. Mais particularmente, ela foi levada a cabo por indivíduos que, em sua maioria, pertenciam exatamente à etnia de Ngũgĩ wa Thiong’o, os gĩkũyũ. Quanto a isso, Eric Hobsbawm, em *Era dos extremos*, afirma o seguinte: “Só no Quênia houve uma expressiva insurreição popular e guerra de guerrilha, embora em grande parte limitada a setores de um povo local, o kikuyu (o chamado movimento Mau mau, 1952-6)” (HOBBSAWM, 2000, p. 219).

A Revolta dos Mau-Mau, apesar de não conseguir promover a independência do Quênia – foi derrotada pela reação britânica –, ajudou a pavimentar o caminho para a saída dos colonos europeus. Somente em dezembro de 1963, o país se tornaria independente. Seria um dos integrantes da Revolta dos Mau-Mau que se tornaria o primeiro líder do Quênia independente, Jomo Kenyatta, que chegara mesmo a ser preso, em 1952, devido a seu envolvimento com a guerrilha. Kenyatta foi o primeiro ministro no primeiro ano de governo do Quênia independente e, entre 1964 e 1978, o presidente do país.

No entanto, os governos de Kenyatta e o de seu sucessor Daniel arap Moi provariam não ser exatamente o que o povo do Quênia almejava com a independência. Como afirma Simon Gikandi, em sua introdução ao romance de Ngũgĩ, que trata exatamente da Revolta dos Mau-Mau, *Um grão de trigo – A Grain of Wheat* originalmente –, pouco após a independência, já havia, entre a população, “incerteza acerca da direção que a sociedade africana tomaria [...]. No meio da primeira década da independência, a euforia que acompanhara a descolonização cederia, dando lugar à desilusão e ao desencanto” (GIKANDI, 2015, p. 6). Ngũgĩ wa Thiong’o, que sofreria severas punições tanto do governo de Kenyatta quanto do de

⁸ The “Mau Mau’ revolt in the 1950 [...] was really a continuation of the long-standing opposition to land appropriation and taxes enforced by the white settlers” (YOUNG, 2002, p. 366).



Moi, chega mesmo a falar em uma “traição monumental para o Neocolonialismo”⁹ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 45). Do ponto de vista de Ngũgĩ,

a independência, pela qual milhares de quenianos morreram, havia sido sequestrada. Em outras palavras, [...] a transição do Quênia de uma colônia com os interesses britânicos sendo dominantes para uma neocolônia com as portas abertas para interesses imperialistas mais amplos, do Japão à América¹⁰ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 44).

Parte da traição ‘monumental para o Neocolonialismo’ que Ngũgĩ via levada a cabo em sua pátria, argumenta Young, está vinculada à elite neocolonial:

a classe dominante frequentemente educada no ocidente que se identifica mais de perto com ele do que com o povo do país que governam; em troca de um modo de vida afluyente, facilitam operações de exploração de companhias ocidentais nacionais e multinacionais¹¹ (YOUNG, 2020, p. 48).

Além das características apresentadas acima, os governos dos dois primeiros presidentes do Quênia independente foram marcados por práticas autoritárias que deixavam claro que lidavam de modo bastante questionável com críticas provenientes de sua população. O tempo de permanência no poder de Kenyatta e Moi já dá uma ideia do quão problemático era o sistema de governo instaurado no Quênia a partir de 1963. Kenyatta ficou no poder por cerca de 15 anos ininterruptos e só foi substituído após sua morte, em 1978. Seu sucessor, Moi, que havia sido seu vice-presidente de 1967 a 1978, permaneceria na presidência por 24 anos seguidos, de 1978 a 2002.

Foi durante o regime de Kenyatta, mais precisamente em 1977, que Ngũgĩ wa Thiong’o foi preso por criticar a sociedade queniana pós-independência.

⁹ “*Monumental betrayal into neo-colonialism*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 45).

¹⁰ “*Independence, for which thousands of Kenyans died, had been hijacked. In other words, [...] the transition of Kenya from a colony with the British interests being dominant to a neo-colony with the doors open to wider imperialist interests from Japan to America*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 44).

¹¹ “*The often western-educated ruling class who identify more closely with the west than with the people of the country that they rule; in return for an affluent life-style, they facilitate the exploitative operations of western national and multinational companies*” (YOUNG, 2002, p. 48).



Sua prisão se deu em meio ao que Ngũgĩ vê como uma “ruptura epistemológica com seu passado” (NGŪGĨ WA THIONG’O apud RODRIGUES, 2011, p. 111). Tal ruptura, como explica Rodrigues, está intrinsecamente vinculada à experiência de Ngũgĩ no Kamĩrĩĩthũ Community Education and Culture Center, “um espaço criado pela população da Vila Kamĩrĩĩthũ, no qual Ngũgĩ participou ativamente como educador, educando e escritor” (RODRIGUES, 2011, p. 111). Nesse espaço, dentre diversas outras funções que exerceu, Ngũgĩ decidiu escrever peças por meio das quais temas de relevância para a comunidade local pudessem ser abordados. No entanto, Ngũgĩ logo se deu conta de que tais peças não poderiam ser escritas em língua inglesa, uma vez que a maior parte da comunidade não falava o idioma. Daí, se deu a ‘ruptura epistemológica’: Ngũgĩ decide escrever na língua gĩkũyũ. Desse ponto em diante, Ngũgĩ passa a entender que a língua de expressão mais apropriada para suas produções intelectuais não é mais o inglês, mas, sim, o idioma falado pelos membros de sua etnia de origem. Essa compreensão determina o idioma de quase toda a produção de Ngũgĩ, que passa a ser primordialmente a língua gĩkũyũ.

Precisamente por conta de sua participação no Kamĩrĩĩthũ Community Education and Culture Center e por sua decisão de produzir obras teatrais/literárias que discutissem temas relevantes para a população na língua em que se comunicavam e não mais em inglês, Ngũgĩ é levado para a cadeia e permanece em uma cela solitária de uma prisão de segurança máxima por mais de um ano. Lá, como relata em algumas de suas obras, inclusive em *Decolonising the Mind*, escreve, utilizando o papel higiênico disponível em sua cela, aquele que viria a ser seu primeiro romance totalmente escrito na língua gĩkũyũ, *Cataani Mũtharaba-inĩ* – vertido para o inglês como *Devil on the Cross*.

Ngũgĩ foi liberto em 1979, já durante o governo de Moi. Como apontam James K. Chelaga, Peter O. Ndege e Stephen M. Singo, autores de *The Crises of Governance: Politics and Ethnic Conflicts in Kenya*, no início da década de 1980, mais especificamente em 1982,

após a decretação da Emenda Número 7 à Constituição do Quênia, por meio da qual a seção 2A transformou o Quênia em um estado de



partido único *de jure*, o regime do KANU ¹² tornou-se progressivamente mais personalizado e ditatorial [...]. A discordância e política competitiva, mesmo dentro do KANU, foi criminalizada ¹³ (CHELAGA; NDEGE; SINGO, 2009, p. 19).

Foi precisamente em 1982 que esse mesmo governo sentenciou o escritor à morte e o forçou a se exilar. Após passar mais de 20 anos exilado, Ngũgĩ voltou a seu país, em 2004, ou seja, dois anos após o término do mandato de Moi e novamente passou por outra experiência traumática. Como relata Freitas, “sua casa foi invadida por três ladrões, que o agrediram e estupraram sua mulher” (FREITAS apud NGŪGĨ WA THIONG’O, 2015, p. 2), além de levarem objetos de valor. Ngũgĩ já declarou o seguinte sobre o episódio:

Não foi um simples assalto. Foi político – seja por remanescentes do antigo regime ou por parte do novo estado fora da corrente principal. Eles esperaram como se aguardando por algo, e a coisa toda foi feita no intuito de humilhar, se não eliminar, a nós... Achamos que há um círculo maior de forças – não somente aqueles que nos atacaram ¹⁴ (NGŪGĨ WA THIONG’O apud UPDIKE).

Atualmente, apesar de ter retornado outras vezes ao Quênia, Ngũgĩ vive como um autoexilado nos EUA, onde, além de continuar a produzir obras literárias e crítico-teóricas, atua como docente em universidades, já tendo trabalhado nas seguintes instituições: Yale University, New York University e University of California.

Toda a trajetória de Ngũgĩ wa Thiong’o exerce óbvias influências sobre toda sua produção intelectual, inclusive em suas obras ficcionais. A seguir, exploraremos seu mais recente romance, publicado em 2004, *Mũrogi wa Kagogo* – que foi completamente traduzido para o inglês pelo próprio autor e publicado, em 2006, como *Wizard of the Crow* – algo como ‘Mago do corvo’, em português, em

¹² Kenian African National Union – União Nacional Africana do Quênia: partido político que, após a independência, ficou no poder por mais de 40 anos.

¹³ “*After the enactment of the Constitution of Kenya Amendment Act Number 7 whereby section 2A made Kenya a de jure one party state, the KANU state became increasingly personalized and dictatorial [...]. Dissent and competitive politics even within KANU were criminalized*” (CHELAGA; NDEGE; SINGO, 2009, p. 19).

¹⁴ “*It wasn’t a simple robbery. It was political – whether by remnants of the old regime or part of the new state outside the main current. They hung around as though waiting for something, and the whole thing was meant to humiliate, if not eliminate, us... We think there’s a bigger circle of forces – not just those who attacked us*” (NGŪGĨ WA THIONG’O apud UPDIKE).

uma tradução livre. Esse foi o primeiro romance publicado por Ngũgĩ em quase 20 anos, levando-se em conta que seu último romance, até então, havia sido *Matigari ma Njiruungi*, de 1986.

O último romance Ngũgĩ já foi descrito de diversas maneiras. Maya Jaggi descreve a obra como uma “sátira absurdista, escatológica”¹⁵ (JAGGI). Ebenezer Obadare, por sua vez, o entende como “um relato convincente, perturbador e urgente da África atual”¹⁶ (OBADARE). Já John Updike vê a obra como uma história que é “fantástica e didática, contada em amplas pinceladas de caricatura”¹⁷ (UPDIKE). Aminatta Forna descreve o romance como uma “sátira da corrupção política na África” e como uma “sátira política africana épica”¹⁸ (FORNA).

Wizard of the Crow, que foi lançado originalmente em seis volumes na língua gĩkũyũ, traz em sua narrativa característica que o vinculam de diversas maneiras não só à etnia de Ngũgĩ, mas, também, a outras culturas orais africanas. Como ressalta Forna, o romance se coaduna com “as características da literatura oral africana” com sua “narrativa acelerada, marcada por capítulos curtos recheados de ação contínua”¹⁹ (FORNA). Updike corrobora esse ponto de vista, ao argumentar que o idioma gĩkũyũ possui uma tradição narrativa “primordialmente oral e com forte ênfase em performance”²⁰ (UPDIKE). Essa ênfase na *performance* que caracterizaria narrativas gĩkũyũ é igualmente ressaltada por Jaggi, que afirma ser a obra “parcialmente destinada a ser lida em voz alta, tanto como uma peça de teatro quanto como ficção”²¹ (JAGGI).

As recorrentes referências à sátira e às vinculações com as culturas orais africanas presentes nos comentários acima não são fortuitas. Já em *Decolonizing the Mind*, Ngũgĩ havia argumentado que “A sátira é certamente umas das mais

¹⁵ “*absurdist, scatological satire*” (JAGGI).

¹⁶ “*a compelling, disturbing and urgent account of the African present*” (OBADARE).

¹⁷ “*fantastic and didactic, told in broad strokes of caricature*” (UPDIKE).

¹⁸ “*A satire of political corruption in Africa*”; “*epic African political satire*” (FORNA).

¹⁹ “*the qualities of African oral literature [...] the fast-paced narrative, marked by short chapters packed with continuous action*” (FORNA).

²⁰ “*mostly oral and heavy on performance*” (UPDIKE).

²¹ “*partly destined to be read aloud, as much like a piece of theatre as fiction*” (JAGGI).

eficientes armas nas tradições orais”²² (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 81). Em *Wizard of the Crow*, Ngũgĩ, de fato, se vale dessa poderosa arma para escrever sobre a situação neocolonial africana.

O romance se passa nos dias atuais, ou seja, nos primeiros anos do século XXI, na República Livre de Aburíria – *Free Republic of Aburiria* –, um país ficcional africano com características bastante semelhantes às daquelas de diversos países do mesmo continente, em especial, às do Quênia. A Aburíria vive sob a ditadura de seu presidente, simplesmente chamado de ‘O Governante’ – ‘*The Ruler*’. Antes de se tornar dirigente supremo de seu país, aquele que viria ser O Governante havia sempre sido bem visto pelos colonizadores seu país, ou seja, os britânicos:

Ele foi, primeiramente, amplamente conhecido, durante o período colonial, por parecer humilde e de modos suaves a todo homem branco com quem travava contato. Todos os relatórios dos colonos brancos e missionários sobre ele concordavam que ele era um bom africano e, mais tarde, ‘nosso homem’²³ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 231).

Uma vez que o processo de independência do país se mostrou irreversível, ele foi o escolhido da potência colonizadora para conduzir seu país, como podemos ler no seguinte trecho: “Quando ficou claro para os colonos brancos que a independência da Aburíria era inevitável, o futuro Governante foi novamente apontado como o homem deles no rearranjar futuro das coisas”²⁴ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 231-232).

Ao se tornar o líder de seu país, no contexto da Guerra Fria, O Governante se torna um ditador brutal que não mede esforços para evitar o avanço do comunismo e, assim, colaborar com as potências ocidentais que o colocaram no poder. Na verdade, “seus amigos no Ocidente precisaram que ele assumisse o

²² “*Satire is certainly one of the most effective weapons in oral traditions*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 45).

²³ “*He was first widely known during the colonial times for seeming meek and mild-mannered to every white man with whom he came into contact. All the white settlers’ and missionary reports about him concurred that he was a good African, and later, ‘our man’*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 231).

²⁴ “*When it was clear to the white settlers that independence for Aburíria was inevitable, the Ruler-to-be was once again appointed their man in the coming rearrangement of things*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 231-232).

manto de líder da África e do Terceiro Mundo, pois a Aburíria era de importância estratégica para a contenção ocidental da dominação soviética global” ²⁵ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 234).

O ditador é e exige ser adorado como uma divindade por seus asseclas e partidários, que devem compreender, defender, propagar e agir de acordo com a ideia de que O Governante e a nação são um só. Os ministros mais próximos do déspota fazem cirurgias plásticas para ficarem com suas orelhas e olhos anormalmente grandes a fim de, respectivamente, escutarem e enxergarem mais e melhor e, assim, poderem exercer suas funções de modo cada vez mais efetivo e satisfatório aos olhos d’O Governante. Funções essas que se resumem a obedecer às ordens de seu megalomaniaco líder e vigiar possíveis detratores e inimigos de seu regime.

A nova empreitada d’O Governante, apresentada logo no início da narrativa, é erigir uma construção que ele chama de Marchando para o Céu – *Marching to Heaven*. Uma edificação com uma torre gigantesca que possibilitaria aO Governante ter acesso mais fácil e direto a Deus. Para que tal empreitada seja posta em prática, o país precisa de financiamento estrangeiro, mais especificamente, um empréstimo do Banco Global – *Global Bank* –, uma versão ficcionalizada do Banco Mundial. Sendo assim, emissários ocidentais precisam visitar a República Livre de Aburíria e avaliar as condições não só do projeto, mas do país em si. É nesse ponto que as práticas ditatoriais d’O Governante são postas em cheque, uma vez que, se durante a Guerra Fria, as potências ocidentais apoiaram ditaduras ao redor do mundo visando a impedir a expansão do comunismo, em tempos de globalização, é problemático para essas mesmas potências, argumentam os emissários, financiar projetos tocados por regimes ditatoriais. A citação a seguir, em que um dos emissários ocidentais explica aO Governante o porquê da necessidade de transformar a Aburíria em uma democracia nos tempos atuais, apesar de um pouco

²⁵ “his friends in the West needed him to assume the mantle of the leader of Africa and the Third World, for Aburíria was of strategic importance to the West’s containment of Soviet global domination” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 234).



longa, é exemplar no sentido de esclarecer as razões por trás das críticas a ditaduras no contexto atual:

O Ocidente e o mundo civilizado são eternamente gratos a você pelo seu papel em nossa vitória contra o império do mal. Estamos, agora, embarcando em uma nova missão para forjar uma ordem global. É por isso que, agora, estou visitando todos nossos amigos para lhes dizer para se moverem no compasso do mundo [...]. Houve o tempo em que a escravidão foi boa. Ela fez o seu trabalho e, quando terminou de gerar capital, ela murchou e morreu de morte natural. O colonialismo foi bom. Ele espalhou a cultura industrial de recursos e mercados compartilhados. Mas reviver o colonialismo, agora, seria um erro. Houve um tempo em que a Guerra Fria ditou todos os cálculos nas relações nacionais e internacionais. Acabou. Estamos na era pós-Guerra Fria, e nossos cálculos são afetados pelas leis e demandas da globalização. A história do capital pode ser resumida em uma expressão: *em busca de liberdade*. Liberdade para se expandir e, agora, ele tem uma oportunidade por todo o globo [...]. Ele precisa de um espaço democrático para se mover como sua própria lógica exige. Então, fui enviado para encorajá-lo a começar a pensar em transformar seu país em uma democracia. Quem sabe? Talvez, com sua benção, alguns de seus ministros podem até mesmo querer formar partidos de oposição ²⁶ (NGŪGĪ WA THIONG'O, 2007, p. 580).

É nesse contexto que a mera especulação da possibilidade de financiamento do Banco Global gera uma busca desenfreada por oportunidades de estar, de algum modo, vinculado ao projeto Marchando para o Céu. Trabalhadores que buscam empregos a ele relacionados formam, por todo o país, filas intermináveis nas portas de empresas que os oferecem. Aqueles com mais poder decisório na condução da empreitada passam a ser assediados e a receber propinas que garantam participações e vantagens ao longo da megalomaniaca construção.

²⁶ “*The West and the civilized world are eternally grateful to you for your role in our victory over the evil empire. We are now embarking on a new mission of forging a global order. That is why I am now visiting all our friends to tell them to move in step with the world [...]. There was a time when slavery was good. It did its work, and when it finished creating capital, it withered and died a natural death. Colonialism was good. It spread industrial culture of shared resources and markets. But to revive colonialism would now be an error. There was a time when the cold war dictated our every calculation in domestic and international relations. It is over. We are in the post-cold war era, and our calculations are affected by the laws and needs of globalization. The history of capital can be summed up in one phrase: in search of freedom. Freedom to expand, and now it has a chance at the entire globe [...]. It needs a democratic space to move as its own logic demands. So I have been sent to urge you to start thinking about turning your country into a democracy. Who knows? Maybe with your blessings, some of your ministers might even want to form opposition parties*” (NGŪGĪ WA THIONG'O, 2007, p. 234).



O contraponto a toda a corrupção e insanidade geradas pelo regime d'O Governante é estabelecido, na narrativa, pelo casal formado por Kamiti wa Karimiri e Grace Nyawĩra. Kamiti é um jovem que, apesar de possuir uma graduação em economia e um mestrado que fez na Índia, não consegue uma posição no mercado de trabalho, mesmo procurando incessantemente por vários meses. Nyawĩra é uma jovem que trabalha em uma imobiliária secretária, mas, também, lidera um grupo clandestino de oposição ao governo e luta por melhores condições de vida para as mulheres. Os dois se conhecem exatamente no escritório em que Nyawĩra trabalha, onde Kamiti vai procurar emprego.

Após ser humilhado por Titus Tajirika, o dono da imobiliária onde Nyawĩra trabalha, Kamiti e a secretária começam uma relação que cresce e se desenvolve ao longo de todo o romance. Essa relação vai desde um profundo vínculo de afeto que os une, até a parceria em uma empreitada de caráter bastante curioso: um tanto quanto que inadvertidamente, eles criam uma espécie de santuário onde Kamiti passa a atuar como um curandeiro, o Mago do Corvo – *Wizard of the Crow* – do título do romance.

A atuação de Kamiti como curandeiro, a princípio, um mero stratagema para ocultar sua identidade, passar a dominar a vida do jovem, à medida que seus procedimentos efetivamente curam aqueles que o procuram. A fama do Mago do Corvo cresce de modo tão rápido e descontrolado que Kamiti chegar ser sequestrado para solucionar questões de Estado envolvendo ministros e o próprio Governante.

Um dos que são curados pelo Mago do Corvo é Titus Tajirika, o chefe de Nyawĩra. A enfermidade de Tajirika e o modo como ela é debelada são bastante emblemáticos do ponto de vista da crítica feita por Ngũgĩ wa Thiong'o em relação às consequências do Neocolonialismo para sociedades africanas. Para entendermos o mal que afligiu Tajirika, abordemos, a seguir, alguns episódios específicos do romance.

Logo após o projeto Marchando para o Céu ser anunciado, Tajirika é nomeado o presidente da comissão responsável pela empreitada. Por conta disso,

sua imobiliária passa a ser visitada por dezenas de pessoas que querem estar envolvidas com o projeto de alguma maneira. A maioria dos visitantes tenta convencê-lo a dar-lhes uma chance oferecendo-lhe propina em montantes de dinheiro vivo. Tajirika junta o montante em grandes sacos de dinheiro. Em pouco tempo, Tarijika acumula uma enorme quantia, que ele acha imprudente deixar em seu escritório e decide os levar para casa.

No dia seguinte, a esposa de Tajirika, Virginia, o encontra catatônico e balbuciando a palavra 'se' – 'korwo', em gĩkũyũ; 'if', em inglês. Desse ponto em diante, o empresário não consegue mais realizar nenhuma outra atividade cotidiana e, principalmente, não consegue falar nenhuma outra palavra que não 'se'. Com a permanência do estado de seu marido, Tarijika torna-se uma fonte de preocupação para sua esposa, que se vê forçada a ir para o escritório em seu lugar a fim de minimamente gerir os negócios da família. Lá, Virginia conhece Nyawĩra e lhe conta sobre a situação do marido. Nyawĩra, que, a essa altura, já tocava juntamente com Kamiti o santuário do Mago do Corvo, recomenda-lhe uma visita ao curandeiro. É exatamente isso que Virginia faz, mesmo que de forma relutante.

Os processos de cura feitos pelo Mago do Corvo contavam todos com o uso de espelhos sobre os quais o curandeiro supostamente teria poderes mágicos. Kamiti pede a Tajirika para se posicionar em frente ao espelho. Ao fazê-lo, o empresário continuou a balbuciar os 'ses' e a se coçar. Foi nesse ponto que o Mago do Corvo interveio:

'Vomite as palavras, as boas e as más!'

'Se...' Tajirika disse e pausou.

'Agora,' incitou o Mago do Corvo.

'Minha...' Tajirika acrescentou e, depois, ficou travado.

'Mais.'

'Pele...'

'Continue.'

'Não fosse...'

'Bom, bom...'

'Negra.'

Tajirika pausou como se para tomar ar antes de escalar outra montanha. De dentro do espelho veio a mesma voz dominante.

'Complete o pensamento. O bom e o mal. Complete o pensamento!'

'Se ao menos...'

'Sim!'

'Minha pele...'

'Não pare agora!'

'Fosse... branca... como... a pele de... um homem branco...'²⁷
(NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 178-179).

O Mago deu o seguinte diagnóstico à esposa de Tajirika:

Demônios da branquitude possuíram seu marido na noite em que ele levou esses três sacos de dinheiro para casa. Você se lembra de como você me disse que foi após ele ter contado o dinheiro que ele colocou as pernas sobre a mesa e fechou os olhos? Aquela foi a hora má! À medida que ele contemplava o futuro, ele, de repente, percebeu que, no ritmo em que o dinheiro estava entrando, ele acabaria se tornando o homem mais rico da África, e a única coisa que faltava para que ele se distinguisse de todos os outros negros ricos era a pele branca. Ele viu a pele dele como um obstáculo entre ele e o paraíso do desejo dele. Quando ele coçava o rosto, os demônios internos o incitavam a romper com a negritude e se unir à branquitude. Em resumo, ele sofre de um caso grave de branquitude²⁸ (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 180).

²⁷ *"Vomit the words, the good and the bad!"*

'If...' Tajirika said, and paused.

'Now,' urged the Wizard of the Crow.

'My...' Tajirika added, and then got stuck.

'More.'

'Skin...'

'Keep going.'

'Were not...'

'Good, good...'

'Black.'

Tajirika paused as if to take breath before climbing another mountain. From inside the mirror came the same commanding voice.

'Complete the thought. The good and the bad. Complete the thought!'

'If only...'

'Yes!'

'My skin...'

'Don't stop now!'

'Were... white... like a... white man's... skin...' (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 178-179).

²⁸ *"Daemons of whiteness took possession of your husband the night he brought home these three bags of money. You remember how you told me that it was after he counted the money that he rested his legs on the table and closed his eyes? That was the evil hour! As he looked into the future, he suddenly realized that at the rate the money was coming in he would end up being the richest man in Africa, and the only thing missing to distinguish him from all the other black rich was white skin. He saw his skin standing between him and the heaven of his desire. When he scratched his face, daemons within were urging him to break ranks with blackness and enter into union with whiteness. In short, he suffers from a severe case of white-ache".* (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 180).

A cura para a branquite de Tajirika, recomendou o Mago, seria ele se tornar branco. Porém, aos poucos, o curandeiro conseguiu convencer o empresário de que, caso isso fosse mesmo possível, ele acabaria se tornando, no máximo, um homem branco pobre. Em uma conversa com um com um conhecido seu, Njoya, Tajirika comenta sobre sua enfermidade e cura:

'Ele me mostrou que a seíte tinha resultado da minha ânsia de ser branco. [...] eu desejava me tornar um homem branco. Foi um caso grave de branquite.'

Njoya começou a gargalhar, segurando sua barriga, enquanto apontava para Tajirika.

'Você? Você? Um homem branco? Um europeu branco? Com esses lábios, esse cabelo pixaim e essa pele? [...] Então, como ele conseguiu uma cura?'

'Ele me mostrou que eu acabaria como um branco pobre e, de algum modo, isso resolveu. Acredito que minha branquite está, agora, em remissão total'²⁹ (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 339-339).

Após curar Tajirika, Kamiti comenta com Nyawĩra que, dentre todos as aflições com as quais teve que lidar atuando como o Mago do Corvo, o problema de Tajirika foi o mais terrível: "um homem negro celebrando a negação de si mesmo"³⁰ (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 208). Contudo, Tajirika não foi o único a ser acometido pela branquite. O Governante também sofreu do mesmo mal.

Como o financiamento para seu projeto não era autorizado, o ditador decidiu averiguar por conta própria o porquê. Foi até os EUA para ter seu problema resolvido de uma vez por todas. Lá, foi menosprezado pelos governantes e pelos representantes do Banco Global. Ao retornar para seu país, a branquite já havia se instalado. Assim como Tajirika, o líder da Aburĩria só conseguia pronunciar 'se'. O Mago do Corvo foi convocado para curar O Governante. Os pensamentos que não conseguiam ser expressos pelo déspota eram da seguinte ordem: "SE eu fosse

²⁹ "He showed me that the ifness had resulted from my longing to be white. [...] I wished to become a white man. It was a severe case of white-ache.'

Njoya burst out laughing, holding his belly while pointing at Tajirika.

'You? You? A white man? A white European? With those lips, that kinky hair, and that skin? [...] So, how did he bring about a cure?'

'He showed me that I would end up a poor white and somehow this did it. I believe that my white-ache is now in total remission'" (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 338-339).

³⁰ "a black man celebrating the negation of himself" (NGŪGĨ WA THIONG'O, 2007, p. 208).

*branco, eles me teriam feito o que fizeram comigo? Ou, SE eu fosse branco, eles teriam me tratado da forma como eles acabaram de fazer na presença dos meus ministros?”*³¹ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 491).

Em ambos os casos, o de Tajirika e o dO Governante, o ser uma pessoa negra se apresenta como um desencadeador de uma enfermidade específica, a branquite. As ideias de pensadores como Frantz Fanon, Achille Mbembe e o próprio Ngũgĩ podem ser bastante úteis no sentido de colaborarem para uma melhor elaboração sobre a relação entre raça e enfermidade em contextos coloniais.

Fanon, que, segundo Young, desenvolveu uma “psicopatologia do Colonialismo”³² (YOUNG, 2002, p. 276), afirma, em *Os condenados da Terra*, que o Colonialismo, “por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, [...] compele o povo dominado a se interrogar constantemente: ‘Quem sou eu na realidade?’” (FANON, 1968, p. 212). A colonização, aponta Fanon, é essencialmente “uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos” (FANON, 1968, p. 212). O contexto neocolonial analisado e ficcionalizado por Ngũgĩ parece se encaixar nas colocações de Fanon. Por exemplo, Em *Wizard of the Crow*, a quantidade de personagens acometidas de patologias de ordem psíquica que procuram o curandeiro é bastante grande, a começar pelos dois exemplos acima apresentados: Tajirika e O Governante.

Em *Decolonising the Mind*, Ngũgĩ (1981) já afirmava que contextos de dominação imperial/colonial afetam as pessoas através de consequências não só de ordens econômicas, políticas, militares e culturais, mas, também, psicológicas. Segundo o romancista queniano, a área mais importante de dominação do Colonialismo é o “universo mental do colonizado, o controle, através da cultura, de como as pessoas percebem a si mesmas”³³ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 16). Ele faz com que os colonizados queiram “se identificar com aquilo que está mais

³¹ “*IF I had been White, would they have done what they did to me? Or, IF I had been white would they have treated me the way they just did in the presence of my ministers?*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 208).

³² “*psychopathology of colonialism*” (YOUNG, 2002, p. 276).

³³ “*the mental universe of the colonised, the control, through culture, of how people perceive themselves*” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 16).

distante deles”³⁴ (NGŪGĪ WA THIONG’O, 1981, p. 3). Do ponto de vista de Ngūgĩ, esse processo representaria a vitória completa dos dominadores sobre os dominados, dos colonizadores sobre os colonizados: “É o triunfo final de um sistema de dominação quando o dominado começa a cantar suas virtudes”³⁵ (NGŪGĪ WA THIONG’O, 1981, p. 20).

Tarijika, ao sofrer de branquitude e externar o desejo de ser um homem branco, ilustra claramente os pontos levantados por Fanon e Ngūgĩ. No entanto, é importante salientar que Tarijika expressa tal desejo somente após se dar conta de que se tornaria um homem rico, talvez o homem mais rico da África. Ou seja, há um elemento proveniente de uma ordem econômica subjacente ao desejo e à doença do personagem. Tarijika parece acreditar na problemática tautologia expressa por Fanon: “o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico” (FANON, 1968, p. 29).

Tarijika acaba por essencializar, de modo bastante problemático, o homem branco e sua condição financeira e, conseqüentemente, essencializa, de forma igualmente controversa, a si mesmo, um homem negro. Sobre isso, citando Fanon, Achille Mbembe argumenta, em *Crítica da razão negra*, o seguinte:

aquele a quem é atribuída uma raça não é passivo. Preso a uma silhueta, é separado da sua essência e, segundo Fanon, uma das razões de desgosto da sua vida será habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é” (MBEMBE, 2014, p. 67).

O personagem do empresário que sofre de branquitude no romance de Ngūgĩ exemplifica muito bem o que escreve Mbembe sobre as noções de raça que podem surgir em um contexto (neo)colonial, como é o da ficcional Aburĩria, isto é, a “noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal [...], uma diferença praticamente insuperável (MBEMBE, 2014, p. 39). Ao se dar conta da natureza

³⁴ “*identify with that which is furthest removed from themselves*” (NGŪGĪ WA THIONG’O, 1981, p. 3).

³⁵ “*It is the final triumph of a system of domination when the dominated start singing its virtues*” (NGŪGĪ WA THIONG’O, 1981, p. 20).

‘praticamente insuperável’ da diferença entre si e o seu ideal de ser humano, Tarijika adoece e é incapaz, até mesmo, de elaborar em palavras o que lhe causa tanto sofrimento psíquico: um caso grave de branquite.

Tarijika não se dá conta nem de que é a própria noção de raça que “autoriza localizar, entre categorias abstractas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar” (MBEMBE, 2014, p. 70), nem de o ideal do homem branco no qual deseja se transformar é “uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar” (MBEMBE, 2014, p. 84).

Ngũgĩ parece querer mostrar, através de Tajirika e sua enfermidade, o ponto levantado por Stuart Hall em “Que ‘negro é esse na cultura negra?”, isto é,

No momento em que o significante ‘negro’ é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir (HALL, 2013, p. 383-384).

Na seção de agradecimentos de *Wizard of the Crow*, Ngũgĩ agradece a seus “compatriotas no Comitê para a Libertação de Presos Políticos no Quênia baseado em Londres (1982-1987), que organizou uma campanha mundial contra a ditadura de Moi no Quênia e pela democracia” ³⁶ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 768). E conclui afirmando que as “imagens da ditadura nessa narrativa remontam àquele período de nossa luta” ³⁷ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 768). Foi por exilar-se que Ngũgĩ coletou as ‘imagens da ditadura’ que compõem o romance que, no exílio, ele escreve sobre problemas que, ainda hoje, afligem sua terra-natal.

Não fortuitamente, os processos de cura empregados pelo Mago do Corvo, inclusive no caso de Tajirika, envolvem o uso de espelhos. É somente ao olharem para si mesmos e verbalizarem suas aflições que os personagens podem

³⁶ “compatriots in the London-based Committee for the Release of Political Prisoners in Kenya (1982-1987), which organized a worldwide campaign against the Moi dictatorship in Kenya and for democracy” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 768).

³⁷ “The images of dictatorship in this narrative date back to that period of our struggle” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 768).



identificar a fonte de suas doenças e, assim, tratá-las, tratarem-se. Como aponta Hall, “é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos” (HALL, 2013, p. 384).

Em *Decolonizing the Mind*, Ngũgĩ já havia afirmado que o “escritor de ficção pode e deve ser o desbravador”³⁸ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 85). Mais do que isso, defendeu que escritores “são cirurgiões do coração e mentes de uma comunidade”³⁹ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. ix). Caso pensemos em *Wizard of the Crow* como um todo, Ngũgĩ parece querer ‘curar’ seus leitores, em especial, aqueles que se encontram em realidades similares à dos habitantes de Aburĩria, isto é, africanos em um contexto neocolonial. Assim como o personagem que dá título a seu último romance, o Mago do Corvo, “um curandeiro *pós-colonial*”⁴⁰ (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 405, grifo no original), Ngũgĩ levanta um espelho para a África neocolonial e espera que ela olhe para si e para os males que a afligem. Males esses que o forçaram ao autoexílio e o levam, ainda hoje, a escrever sobre a realidade de sua pátria longe dela.

³⁸ “The writer of fiction can be and must be the pathfinder” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. 85).

³⁹ “Writers are surgeons of the heart and souls of a community” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 1981, p. ix).

⁴⁰ “A postcolonial Witch doctor” (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2007, p. 405).



Referências

CHELAGA, James K.; NDEGE, Peter O.; SINGO, Stephen M.. **The Crises of Governance: Politics and Ethnic Conflicts in Kenya**. Eldoret: Moi University Press, 2009.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERRO, Marc. **História das colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII a XX**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FORNA, Aminatta. **Speaking in Tongues**. Disponível em <https://www.washingtonpost.com/archive/entertainment/books/2006/09/10/speaking-in-tongues-span-classbankheada-satire-of-political-corruption-in-africa-from-an-exiled-kenyan-writer-who-has-felt-its-stingspan/2bb6998c-0e66-42ff-be93-8cfd3e553b24/>. Acesso em: 09 jul. 2020.

GIKANDI, Simon. Introdução. In: NGŪGĨ WA THIONG'O, **Um grão de trigo**. Trad. Roberto Grey. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015, p. 5-12.

HALL, Stuart. Que "negro" é esse na cultura negra?. Trad. Sayonara Amaral. In: _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 372-388.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos – O breve século XX 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

JAGGI, Maya. **Decolonise the Mind**. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2006/sep/09/featuresreviews.guardianreview21>. Acesso em: 09 jul. 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

NGŪGĨ WA THIONG'O. **Decolonising the Mind**. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1981.

_____. O futuro das tradições. **O Globo**, Rio de Janeiro, 2 de mai. 2015. Prosa & Verso, p. 2-3.

_____. **Wizard of the Crow**. New York: Anchor Books, 2007.



NKRUMAH, Kwame. **Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism**. New York: International Publishers, 1966.

OBADARE, Ebenezer. **Wizard of the Crow by Ngugi wa Thiong'o**. Disponível em: <https://newhumanist.org.uk/articles/416/wizard-of-the-crow-by-ngugi-wa-thiongo>. Acesso em: 09 jul. 2020.

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

UPDIKE, John. **Extended Performance**. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2006/07/31/extended-performance>. Acesso em: 09 jul. 2020.

WOOD, Ellen Meiksins. **O império do capital**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

YOUNG, Robert J. C. **Postcolonialism – An Historical Introduction**. Oxford: Blackwell, 2002.

Recebido em: 18/07/2020

Aceito em: 30/10/2020