

O PROCESSO DE NEGOCIAÇÃO E TRADUÇÃO CULTURAL NA ÁFRICA E SUA REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA

Adilson Vagner de Oliveira¹
Entoni Nascimento Carvalho²
Felipe Guedes Moreira Vieira³
Maria Lua Gobatto⁴

RESUMO: Este trabalho tem o objetivo de analisar os procedimentos de tradução cultural presentes na literatura africana. Assim, por meio de um estudo comparado entre as obras de Angola, Nigéria e Quênia, buscou-se verificar como o processo de negociação entre as diferentes culturas do continente se materializa no material ficcional. Como *corpus* de investigação, foram analisados os romances *A sul. O sombreiro* (2012) de Pepetela, *A paz dura pouco* (2013) de Chinua Achebe e *Mzungu* (2006) de Meja Muwangi. As obras apresentam diferentes configurações do mesmo processo histórico de aproximação e interação cultural, com destaque a história, a colonização e a política.

Palavras-chave: Tradução cultural. África. Literatura. História

THE PROCESS OF NEGOTIATION AND CULTURAL TRANSLATION IN AFRICA AND ITS LITERARY REPRESENTATION

Abstract: This paper aims to analyze the cultural translation procedures present in African literature. Thus, through a comparative study between the works of Angola, Nigeria and Kenya, we verified how the process of negotiation between the different cultures of the continent materializes in the fictional material. As a *corpus* of research, we analyzed the novels *A sul. O sombreiro* (2012) by Pepetela, *No longer at ease* (2013) by Chinua Achebe and *Mzungu* (2006) by Meja Muwangi. The works present different configurations of the same historical process of approximation and cultural interaction, with emphasis on history, colonization and politics.

Keywords: Cultural translation. Africa. Literature. History.

1 Introdução

Este trabalho analisa três romances da literatura africana, com o objetivo de compreender os procedimentos de tradução cultural presentes na literatura pós-

¹ Doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (2018). Mestrado em Estudos Literários pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2013). Pesquisador do Programa Institucional de Iniciação Científica (PROIC) do Instituto Federal de Mato Grosso e coordena o Grupo de Pesquisa Literaturas Africanas: história, política e sociedade (2017/2019). e-mail: adilson.oliveira@tga.ifmt.edu.br

² IFMT – Campus Avançado Tangará da Serra. E-mail: entonicarvalho@gmail.com

³ IFMT – Campus Avançado Tangará da Serra. E-mail: felipeguedesvieira@gmail.com

⁴ IFMT – Campus Avançado Tangará da Serra. E-mail: marialuagobatto@gmail.com

colonial. Trata-se de uma pesquisa de literatura comparada, por meio da seleção de obras de Angola, Nigéria e Quênia, buscou-se localizar padrões temáticos relacionados à tradução cultural dentro de um respectivo conjunto de narrativas selecionadas para a análise.

O texto analisa inicialmente, a obra *A sul. O sombreiro* (2012) do escritor angolano Pepetela. O romance apresenta questões históricas do início da colonização portuguesa em Angola, sendo descritas as relações de primeiro contato entre colonos e colonizados. Posteriormente, a obra *A paz dura pouco* (2013), do escritor nigeriano Chinua Achebe, descreve as questões políticas e culturais da Nigéria, em contato com a cultura do colonizador europeu, e a busca pela liberdade de expressão do indivíduo mediante as marcas culturais, familiares, passadas de geração em geração, juntamente com o poder sedutor do dinheiro que culmina na perdição do homem, o levando à corrupção. E a terceira obra selecionada para realizar a análise comparada, trata-se de *Mzungu* (2006), escrita pelo escritor queniano Meja Mwangi, o qual retrata como plano de fundo do romance a contramão da tentativa de amnésia da colônia britânica para com a tomada de identidade da nação africana, representados pelo movimento revolucionário dos *mau-mau*, e acentuado pela amizade entre um *mzungu* e um garoto negro que juntos desvirtuam o paralelo do impossível com uma troca ingênua e afetiva de conhecimentos particulares.

2 A tradução cultural e a representação literária contemporânea

A tradução cultural é objeto de estudo de duas grandes áreas, sendo elas, a antropologia/etnografia e estudos culturais/pós-coloniais, no campo da antropologia, a tradução cultural refere-se a uma descrição do modo de que determinado grupo social interpreta o mundo e seu lugar nele a outro grupo social. Já em estudos culturais, o referente conceito é visto nas diferentes formas que o ser humano lida com as negociações culturais, ao serem retirados de uma sociedade e serem realocados em outra, ou também se refere também ao próprio encontro entre povos e o deslocamento (CONWAY, 2012).

O conceito de tradução cultural já era motivo de discussão em território britânico desde a metade do século XX no campo da antropologia, sendo o trabalho de Talal Asad em *“The Concept of Cultural Translation in British Cultural Anthropology”* o mais conhecido. Porém nos anos 90 o estudioso pós-colonial Homi Bhabha trouxe

novos olhares ao estudo da tradução cultural em “*O Local da Cultura*”(1998), olhares esses não contra a visão da antropologia, mas um estudo com tendência voltada para a tradução, ao qual se fundamentou com “*A tarefa do tradutor*” (1921) de Walter Benjamin (GRAÇA, 2011).

Com um olhar direcionado ao termo tradução, é afirmado pelos estudiosos que em ambos os campos de pesquisas é derivado do latim *translatus*, passado participio de *transfere*, e tem como significado no português, “carregar através”. Porém a definição de ser “transportado”, ocorre variação em cada área de pesquisa, na antropologia, é encarado principalmente como uma “transmissão” de culturas estrangeiras, ao ato da leitura provenientes de escrita textual, como livros e artigos advindos de outros povos, já no campo dos estudos culturais, o ato de imigrar e interagir entre povos com diferentes costumes é dado como maior impacto cultural do que o que é “transmitido” através da leitura (CONWAY, 2012).

Mesmo que para a antropologia, tradução cultural estivesse associada somente ao registro etnográfico de diferentes povos, não era possível somente associá-la a tal, fazendo-se necessário uma abertura no leque de abrangência, enaltecendo-a em bônus de conhecimento e construção científica na moralidade humana em contato com diferentes línguas e culturas, fazendo comparações e estabelecendo laços entre diferentes nacionalidades e etnias (FAULHABER, 2008). Nessa perspectiva, o campo de atuação do conceito deve lançar mão também dos trabalhos de representação literária, como mecanismos de análise dos procedimentos instrumentais e substantivos da tradução cultural em narrativas.

A língua aplica-se a uma estrutura codificada que mediante a um paralelo de conexão, avalia o processo cultural como um outro transmissor de valores simbólicos. Esta semelhança ultrapassa a ideia de uma única abordagem contextual, pois a cultura desenvolve um conjunto de responsabilidades que está além da exclusiva reprodução de palavras, já que esta também fundamenta o espaço que norteia as ações mensageiras. Portanto, a tradução cultural não é uma prisioneira da racionalidade, e sim a “mãe” da história a ser traduzida (KJELLIN, 2011). Trata-se de um processo mais amplo que envolve não somente o universo linguístico, mas sintetiza também concepções diferentes do mundo social, perspectivas particulares sobre o próprio ser humano e suas relações com o outro.

Bhabha (1998, p.313) afirma que a “tradução é a natureza performativa da comunicação cultural” devido ao fato de ela ser a única ferramenta que permite o

intercâmbio entre culturas. Conway (2012, p.22) conceitua relacionando com a matemática no qual diz que “tradução, se refere à repetição de uma forma geométrica sem alteração de um novo conjunto de coordenadas” visto que tem como função, tentar transferir o significado para uma outra estrutura de escrita, inserida em outros meios sociais com visões de mundo diferentes (CONWAY, 2012; BRANCO e MAIA, 2016).

Portanto, a tradução possui uma função também social, no momento em que será através dela que todas as características culturais, os fenômenos sociais, os desejos e as incompreensões sobre os outros indivíduos se materializarão. O linguístico, o cultural, o social e o político se convertem em matéria passível de transferência também por meio da escrita. É nesse ponto, que a elemento literário se constrói horizontalmente, como um produto de todo o processo de tradução linguística e cultural. Para Rego (2011), a tradução cultural pode-se vincular à atribuição de significados e à formação de sentido para uma população em relação aos contextos estrangeiros, fazendo assim, uma tradução dos valores vindos de outras localidades. Nessa perspectiva, Bandia (1993) conceituou o ato da tradução, devido ao fato de lidar com pelo menos dois sistemas linguísticos distintos, como uma prática intercultural e entre línguas, e que conforme maior a distância entre as línguas e culturas envolvidas, decorrerá em uma maior dificuldade ao realizar processo tradutório precisamente com a mínima perda de sentido.

Sendo assim, tradução cultural também se conecta à reatribuição de valores para culturas de sociedades ou comunidades que em algum momento sofreram com discriminação e tiveram sua cultura subestimada ou desqualificada (MASUTTI, 2011). Ainda se dá também, como quesito fundamental, a função de conexão entre pessoas e povos de culturas distintas, através do reconhecimento das diferenças existentes em ambos, e mesmo assim, atribuindo conexões e estabelecendo pontes entre os extremos (PIRES, 2008). Assim, a própria natureza da tradução é a interculturalidade, é a aproximação de mundos culturais diferentes, cujo tradutor possui o compromisso ético de revelar as particularidades de seu povo ao outro desconhecido.

Pires (2008) também conceitua a respeito da tarefa do tradutor, onde o ato solidário de se entregar a capacitação de interpretação de um tradutor é atribuir valores a uma outra cultura, objetivando a busca pelo autoconhecimento; e o acesso do povo à essência da tradução é o que revoluciona o conhecimento humano, pois derruba a crença do individual e impulsiona a realização de um todo, criando um novo caminho comunicativo que não pertence a uma cultura de partida ou de chegada. O diálogo

intercultural necessita de consciência de processo para se libertar dos vazios que transitam entre as gerações, superando o conceito frágil de colonizado e se empoderando, a partir da sombra da independência. Garantindo, deste modo, uma amplitude no espaço de troca cultural, onde será possível enxergar por novos ângulos e começar a reformular os fatos (ORDINE, 2010).

A miscigenação linguística é a fortaleza da tradução, confiar na comunicação é não precisar navegar sozinho. É ceder para o outro o que se deseja conhecer em si, pois unifica-se forças analistas de conjunto. Dessa maneira, pode se fundamentar uma poesia cultural que origina energias dignas de partida, e outras que recebem os universos escondidos na própria essência (PIRES, 2008). Trata-se de um processo dinâmico e interativa em que ambos os lados possuem elementos intrínsecos de enorme valor para o autoconhecimento e para o acesso ao material cultural do outro.

Portanto, em uma sociedade, através do uso de elementos culturais, como religião, política, modo de se vestir, entre outros aspectos, encontram-se meios de lidar com os mais diversos problemas enfrentados em seu cotidiano. Sendo assim, qualquer forma de cultura deve ser respeitada e compreendida pelas demais, mediante ao contexto social em que está inserida, e jamais deve colocar-se como superior ou inferior a outra (PIRES, 2008). É nessa perspectiva que a literatura se organiza, diante do conflito do encontro, a texto ficcional tem a função de avaliar o próprio núcleo cultural do escritor, transformá-lo em conteúdo de transmissão através do discurso e por fim, ultrapassar as fronteiras linguísticas para que possa converter-se em material solidário e dialógico.

3 E encontro de dois mundos em *A sul. O sombreiro de Pepetela*

É facilmente evidenciado a presença da tradução cultural em produções literárias africanas, devido ao contato entre diferentes culturas durante o processo de colonização europeia do continente, sendo retratado através de obras que descrevem as relações entre colono e colonizado (BANDIA, 1993). O mesmo acontece, de forma sutil, nas obras de Pepetela, como em *A sul. O sombreiro* (2012), onde o contato entre portugueses e os nativos da atual região de Angola criam o processo de negociação cultural entre si.

Além dos fenômenos de tradução cultural, estão presentes nos trabalhos de investigação literária outras discussões sobre o enredo, com destaque ao fator

histórico, como analisado por Rodrigues (2013) que analisou o espaço da história, o tempo da memória e as fraturas identitárias das personagens. Enquanto Martins (2014) discute o processo de ficcionalização histórica da Angola seiscentista, Dias (2017) analisa os deslocamentos espaciais e identitários da obra no contexto africano.

Evidencia-se a importância das obras de Pepetela para o conhecimento, principalmente ao descrever os fatores históricos do continente africano, e como ocorreu a aproximação entre povos, na luta entre os nativos para tentar manter seus costumes e suas tradições, e os europeus que tentavam impor sua cultura como única verdadeira. Mas, o principal está em que ao entender o processo de como ocorreu esse contato, e conseqüentemente, o grande período de transformações culturais, torna-se possível entender os rumos na qual a atual sociedade angolana tem trilhado.

Referente ao enredo, a obra é dividida entre quatro narradores-personagens e um em terceira pessoa, e se passa na atual localidade de Angola, durante o período pré-colonial no início do século XVII, Carlos Rocha é um dos dois principais narradores, negro e descendente do navegador português Diogo Cão, é narrado seu percurso em direção ao sul da Angola, de modo que fogia de seu pai, endividado e alcoólatra que poderia vendê-lo como escravo para o Brasil, seguiu então o conselho de sua mãe e junto com Mulende, um escravo de seu pai fugiram em uma jornada ao sul. A segunda linha principal da narrativa acontece em torno do odiado governador português da região Manuel Cerveira Pereira, onde é narrado o seu ponto de vista sobre os nativos angolanos, sua história gira em torno da tentativa de criar o reino de Benguela, ao sul da região de Luanda.

No início da obra o narrador em terceira pessoa apresenta comentários a respeito das diferenças culturais entre os dois povos, e de como essas diferenças são vistas pelos portugueses:

[...] Aproveito assim a ocasião para meter solenemente minha farpa afiada, sejamos condescendentes com os modos e hábitos dos europeus, para não parecermos copiar a falta de compreensão e mesmo desprezo que sempre mostraram pelos nossos costumes.

O próprio governador se dizia chocado, quando conversava entre amigos, pela nossa falta de educação, pois aqui o filho nunca herda do pai, mas sim do irmão mais velho da mãe. [...] Não compreendia, o sobrinho é de certeza do mesmo sangue do tio materno, enquanto o filho provém obviamente da mãe, mas qual a certeza no pai? [...] Porém o tio é ciente, aquela criança que nasceu da sua irmã só pode vir do seu sangue, os três tendo origem na mesma mulher, a mãe do tio. Portanto o sobrinho deve ser seu herdeiro (PEPETELA, 2012, p. 13-14).

A situação descrita pelo narrador, consiste claramente em um exemplo da tradução de culturas, onde os portugueses e os angolanos deparam-se com um novo modo de pensar sobre questões de heranças após o contato entre si, porém Pepetela ainda afirma que apesar da diferença, os portugueses nem tentaram entender o outro ponto de vista do assunto, já que estavam em papel de invasor na região, sendo os angolanos forçados a adotarem o outro ponto de vista, deixando seus costumes para trás, devido à falta de diálogo dos portugueses, aos quais como narra Pepetela tratavam os novos meios de ver o mundo com desprezo.

Adiante na narrativa, Carlos Rocha consegue grande quantidade de marfim durante o período que esteve fora de casa, resolve então voltar à Luanda e esconder seus tesouros com sua mãe, para que após a morte de seu pai, ela tivesse como sustentar-se. Durante o dia que ficou em Luanda, Carlos Rocha descobriu que havia rumores de que os ossos do navegador português Diogo Cão estariam enterrados ao sul do país, e como tinha planos de ir para aquela região, utilizou essa informação para conseguir apoio de uma tribo de nativos, denominados Jagas, onde conversou com o líder da tribo, Imbe Kalandula:

- Os brancos querem mesmo saber onde ficam os ossos? Então e os espíritos? Esses é que são importantes. Há uns que enterram e guardam os corpos como na Kibala. Ali fazem túmulos grandes com muitas pedras, no entanto é só para os chefes, mesmo na Kibala. [...]
- Os brancos são estranhos, se preocupam mesmo com os ossos. Até os enterram nas igrejas.
- O que são igrejas?
- São casas para cerimónias [...] um lugar de muitas forças.
- Já encontrámos. Não fomos nós que fizemos.
- Está bem. É como esse, um sítio com muitas forças.
- E eles enterram lá?
- Sim. Como se os ossos fossem importantes... (PEPETELA, 2012, p. 188).

No diálogo acima entre Carlos Rocha e Kalandula observa-se o estranhamento do chefe jaga ao se deparar com um costume totalmente diferente de seu povo, a respeito de como lidam-se com os mortos, para os jagas apenas o espírito tem importância após a morte, contrapondo os portugueses, aos quais enterram os falecidos e é dado grande valor simbólico ao túmulo. O ato de estranhar novos costumes é algo comum em primeiros contatos, o mesmo ocorreu em Kalandula, o qual achou algo estranho, já que ainda não conhece o significado que a igreja atribui ao enterrar os mortos, porém, Carlos Rocha consegue convencê-lo de que os ossos são de

grande importância para os brancos, desse modo Kalandula apoia a ida de Carlos Rocha em busca do túmulo de Diogo Cão, esperando ter grande recompensa em troca.

Durante sua estadia na tribo jaga Carlos Rocha conheceu Kandalu, aos quais resolveram-se casar, porém, para que houvesse o casamento era necessário que o noivo pagasse a festa, onde era obrigatório haver carne humana no banquete, Carlos Rocha totalmente contrariado com essa ideia resolve levar Kandalu em sua jornada com a promessa de realizar a festa quando voltassem, porém planejou que quando estivessem em um lugar agradável fugiriam do restante da tribo e teriam uma vida em paz ao sul. Durante o percurso Kandalu com muita dificuldade conta a Carlos Rocha de que ela teria um filho dele:

[...] Carlos desconfiou, estás a esconder alguma coisa grave, é melhor falares já. Ela não teve mais ponto de recuo. Falou a medo e com vergonha também.

Ele reagiu de uma maneira estúpida, como era de prever num branco que dizia ser preto: ficou satisfeito. Quando se rebolar de raiva, agora como vamos fazer, não sabias evitar? Mas não fez nada disso, antes pelo contrário, riu, todo feliz, ela é que o travou senão sairia disparado a contar a toda a gente a má nova como se fosse uma grande coisa, como se tivesse matado um elefante com um punhal ou um grupo de vinte inimigos. Os brancos eram de facto complicados, imprevisíveis, tinha de concordar (PEPETELA, 2012, p. 244).

O desespero de Kandalu consiste em outra diferença cultural presente nas tribos jagas, para eles, engravidar era algo terrível, as mulheres sentiam-se horríveis devido ao aumento da barriga e passavam todo o período da gestação escondidas para que ninguém às vissem, sendo assim, Kandalu estranha a felicidade de Carlos Rocha, que apesar de ser negro, era considerado branco por usar vestes de branco e se comportar como um. Porém novamente devido a choque de culturas Carlos rocha recebe outra informação adiante:

— Eh, eh! Estamos só a conversar, não zangues. Não considero o alembamento uma compra, apenas uma compensação por a tua família te perder com o casamento. Mas alguma coisa muda com o filho, sim, mesmo sem ser compra. Porque a tua família vai ter mais um membro, ela vai ficar mais rica.

— A minha família fica com as mesmas pessoas...

— Mas o filho...

— Ele nunca será da minha família. Quase nem vai respirar, só um pouco. Ou eu ou Muhongo ou Kafeka, uma de nós aperta-lhe logo o pescoço quando ele nascer e deixa de respirar. Assim deve ser.

Carlos Rocha se afastou dela num repelão. Horrorizado, entendeu o que lhe tinham ensinado, os jagas não guardam os próprios, são mortos

à nascença. Se quiserem uma prole, atacam aldeias, matam os pais e ficam com as crianças (PEPETELA, 2012, p. 267-268).

Devido ao ódio pela gravidez, os jagas tinham o costume de estrangular o filho, assim que saísse da barriga da mãe, e todas as crianças que existem em suas tribos são provenientes de ataques às outras tribos, os quais todos são mortos com exceção às crianças que são adotadas pelos jagas. Ao descobrir isso, Carlos Rocha fica horrorizado, após descobrir que seu filho seria morto, ele começa um processo para convencer que o modo de visão de Kandalu estava totalmente errado, a negociação cultural, portanto, está presente desde o momento em que a informação é trocada e neste caso, gerando espanto ao ouvinte, até todo o momento que há diálogo de convencimento entre ambos, com Carlos Rocha tentando defender que os hábitos praticados não eram corretos.

A narrativa de Carlos Rocha finaliza-se com ele convencendo Kandalu a ter o filho, e após seu nascimento fogem no restante dos jagas, vivendo assim uma vida tranquila perto da costa ao sul da angola em um baía com o formato de sombreiro.

4 A negociação cultural intergeracional em *A paz dura pouco* de Chinua Achebe

O romance “*A Paz Dura Pouco*” (2013) de Chinua Achebe traz consigo diversas críticas reflexivas na situação do sujeito colonizado, o qual é subjugado e coagido, mediante as objeções culturais enraizadas em uma sociedade, a adotar novas práticas culturais. Para Nunes (2005), o escritor Chinua Achebe vivenciou esses conflitos culturais em seu próprio território, e com isso, traz em sua escrita reflexos de suas vivências.

Os conflitos culturais na Nigéria são historicamente marcantes e a busca pela identidade cultural toma frente nessa discussão (NUNES, 2005). O desejo pela liberdade de expressão é uma das ênfases do autor, trazida consigo no decorrer do enredo onde se têm os reflexos das características culturais herdadas por gerações do povo de Umuofia, em conflito com a cultura do colonizador europeu, nas quais, seguem em contrapeso com a liberdade individual e as vontades do personagem Obi Okonkwo. O enredo ainda pode se direcionar em outros sentidos, tais como a corrupção e o suborno que são um dos pontos que podem ser destacados no romance, onde Obi ao

exercer um cargo de funcionário do governo colonial não suporta as tentações que lhe são ofertadas e se envolve nesses tipos de crimes (CARBONIERI, 2008).

Após ganhar sua bolsa de estudos em Londres, bancada pela população de Umuofia, o jovem Obi Okonkwo permanece lá por quatro anos, onde se dedica ao estudo da língua inglesa, e após se formar retorna para a Nigéria. Nesse traslado de uma cidade para outra, ao voltar para sua terra natal, tem-se uma ruptura com as perspectivas imaginadas por ele em relação à capital, Lagos. Obi imaginara sua capital como algo magnífico, os carros, as luzes, principalmente ao ouvir histórias sobre a mesma quando era ainda um garoto.

“Mas a Nigéria para a qual voltou era, de várias formas, diferente da imagem que ele trouxera na mente ao longo daqueles quatro anos. Havia muitas coisas que não conseguia mais reconhecer, e outras – como as favelas de Lagos – que estava vendo pela primeira vez.” (ACHEBE, 2013, p. 22).

“Do outro lado da estrada, um garotinho enrolado num pano vendia bolinhos de feijão ou acará, debaixo de um poste de iluminação. Sua tigela de acará estava em cima da terra e o menino parecia semiadormecido. Mas na verdade não estava, pois assim que o homem que recolhia as fezes deixadas nos penicos passou, balançando sua vassoura e seu lampião antigo, e arrastando atrás de si nuvens de putrefação, o menino rapidamente se pôs de pé, com um pulo, e desatou xingá-lo. O homem brandiu a vassoura contra o menino, só que ele já tinha fugido com a tigela de acará na cabeça. O homem que recolhia o conteúdo dos penicos sorriu e seguiu seu caminho, depois de exclamar alguma coisa bem grosseira a respeito da mãe do garoto. Isto é Lagos, pensou Obi, a Lagos de verdade, que até então ele nem havia imaginado que existia.” (ACHEBE, 2013, p. 26).

Obi conheceu Clara, mulher por qual se apaixonou e tivera um romance. A problemática que se apresenta neste fato é que Clara seria uma *osu*, e devido a esse motivo não poderiam se casar, por empecilho da cultura seu povo, a qual determinava que, aquele que se casar com alguém de linhagem *osu* estaria amaldiçoado, assim como o próprio *osu*, e toda sua geração também, filhos, netos, etc. Obi se revoltou com a situação e não concordava de maneira alguma com o fato de não poder se casar com Clara, por um motivo do qual nem ele acreditava. Em uma discussão que teve com Joseph, seu colega de quarto, Obi desmorona sua indignação ao ouvir as palavras do amigo, no seguinte trecho:

“Vou casar com ela”, disse Obi.
“O que?” Joseph sentou-se na cama.
“Vou casar com ela.”

“Olhe bem para mim”, disse Joseph, levantando-se e amarrando a colcha na cintura, como uma tanga. Agora estava falando em inglês. “Você estudou, mas isso não tem nada a ver com estudos. Você sabe o que é uma *osu*? Mas como é que você poderia saber?” Naquela breve pergunta, ele dizia na verdade que a criação de Obi numa casa de pessoas da missão cristã e sua educação europeia tinham feito dele um estrangeiro em seu próprio país – a coisa mais dolorosa que alguém poderia dizer para Obi.” (ACHEBE, 2013, p. 86-87).

“[...] Era um escândalo que, no meio do século XX, um homem pudesse ser impedido de casar com uma jovem simplesmente porque o bisavô de seu bisavô se dedicara a cultuar um certo deus, desse modo separando dos outros e transformando seus descendentes numa casta proibida, até o final dos tempos. Absolutamente inacreditável. E ali estava um homem educado que disse para Obi que ele não compreendia aquele assunto. “Nem mesmo minha mãe pode me impedir”, disse ele, quando se deitou ao lado de Joseph.” (ACHEBE, 2013, p. 87).

Quando Obi fora de volta ao vilarejo de Umuofia, tentou convencer seu pai da ideia do casamento, onde, com isso, percebe-se os resquícios da tradução cultural engajada no enredo, do personagem que contraria a cultura de seu povo e tenta, de certa forma, se sobrepor a fala do pai, e por um breve momento chega a convencê-lo de tal fato. Claro que Obi não havia se casado com Clara, pois sua mãe ao saber da notícia do possível matrimônio chantageou o rapaz, e lhe falou que preferiria a morte ao ver aquilo acontecer.

[...] “Não tenho nada para lhe dizer sobre esse assunto, a não ser uma coisa. Se quer se casar com essa moça, pode esperar até eu não existir mais. Se Deus ouvir minhas preces, você não vai ter que esperar muito tempo”.

[...] Mas se você fizer isso enquanto eu estiver viva, vai ficar com meu sangue sobre sua cabeça, porque eu vou me matar.” (ACHEBE, 2013, p. 155).

Outra perspectiva abordada pela negociação de culturas ao longo do romance são os ideais religiosos. A população de Umuofia, principalmente os anciões, possuíam uma crença muito firme em seus deuses, e isso gerava certos desacordos com o pai de Obi, Isaac Okonkwo, pois o mesmo seria um catequista do cristianismo na Nigéria. Segundo Pereira (2012), é correto afirmar que com o passar do tempo e a colonização europeia exercendo influência na cultura dos nigerianos, teve-se como consequência a difusão do cristianismo no país como uma nova religião predominante, ainda que houvesse as religiões nativas.

“Estou lhe contando tudo isso para que entenda o que era se tornar cristão naquele tempo. Saí da casa de meu pai e ele lançou uma maldição sobre mim. Penei muito para me tornar cristão. E como sofri, compreendo o cristianismo mais do que você jamais vai compreender” (ACHEBE, 2013, p. 158).

No discurso acima evidencia-se um apelo de Isaac Okonkwo ao contar para o filho seu penar pela escolha do cristianismo como religião, que no contexto, iria de contramão com os ideais culturais de seu pai, que em virtude disso lhe jogou uma maldição. A contradição estabelecida aqui está no personagem e o seu descumprimento com as tradições familiares, o que promove a questão do desejo particular do indivíduo e sua obstinação de decidir seus próprios princípios. Assim como Isaac Okonkwo não concordava com os preceitos do pai e decidiu seu próprio caminho, Obi, ao passar 4 anos na Inglaterra também criou sua própria opinião sobre sua crença, que não condizia com a do pai. Tal fato comprova-se no trecho:

[...] “Amanhã vamos celebrar um culto na igreja. O pastor aceitou realizar uma cerimônia especial para você”.
“Mas será mesmo necessário, pai? Não basta que rezemos juntos aqui, como rezamos esta noite?”
“É necessário”, disse o pai. “É bom orar em casa, mas é melhor orar na casa de Deus.”
Obi pensou: “O que vai acontecer se eu me levantar e disser para ele: ‘Pai, eu não acredito mais no seu Deus?’”. (ACHEBE, 2013, p. 70-71).

No decorrer do enredo, Obi se endivida com os empréstimos feitos para pagar as pessoas de Umuofia, que teriam pago sua bolsa de estudos no exterior. Clara também havia lhe emprestado uma quantia, porém, Obi foi roubado e perdeu todo empréstimo que possuía, e agora, além das dívidas que já havia, também devia para Clara. Esse acarretamento de fatores faz com que Obi perca o controle sobre seu capital financeiro. Não vendo saída para seus problemas, o rapaz sujeita-se a corrupção e os subornos que lhe são ofertados até ser descoberto e preso, quando ao fim é levado a julgamento, onde retoma o início do livro.

5 Mzungu e o menino negro: as cores do mundo na obra de Meja Mwangi

A fim de estabelecer um paralelo analítico entre as obras de ficção africana, tem-se o romance *Mzungu* (2006), como um potencial exemplo do como os procedimentos de tradução cultural fazem da literatura africana um espaço de conflito e negociação

entre as culturas. Desse modo, a tradução cultural reúne forças de análise para com o trajeto da representatividade humana conquistada ao longo do tempo, indagando assim uma historicidade em processo de superação, mas para os intelectuais não se supera o que possivelmente ainda se presencia, mesmo que dentre uma bolha de alienação:

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas (SAID, 1995, p.33).

A partir da argumentação de Said sobre a vivacidade de um passado, ainda que não enxerguemos a sua nudez, temos no campo de visão o sequestro identitário da nação do Quênia e o fracasso ambicioso da colônia em obter poder com a reconstrução da memória de um filho da terra, tornando-se um passado atual e ambivalente. Segundo Hall (2003), existe um “entre-lugar” para a tradução cultural em que ela ocupa todos os espaços e não se situa especificamente em uma perspectiva física, tendo então esse romance como a busca pela clareza do não lugar da raça, onde os mau-mau (revolucionários do sistema político queniano) brigam pela reconquista identitária.

A colonização árdua britânica penetrada sobre a pele negra dos quenianos e transcrita aos olhos daqueles ainda crentes de verdade pelo livro *Mzungu*, de Meja Mwangi, ocupa o espaço de Nanyuki e as trilhas do Monte Quênia, guiando-se pela troca cultural entre dois meninos (Kariuki e Nigel, um africano e o outro inglês) que vestem o avesso de suas experiências a partir de uma comunicação movida pela inquietude de conhecer o proibido. Em tese, a divergência racial ordena a posse de terras à arma branca que aponta aos legítimos, como confirmação da prepotência do ego, firmando esta acusação com a comodidade contrária a noção do humano e demarcada com ingenuidade por Kariuki quando fora preso juntamente com seu povo no curral, sob a fortaleza do sol, em demanda ao sumiço de uma arma, como um porco-selvagem, respirando a fumaça dos cigarros e degustando o desejo de consumir coca-cola e chocolate, como os soldados. O chefe, *bwana* Ruin, tinha sua sombra refletida e voz ecoada como símbolo do poder de Deus aos que se encontravam abaixo de seus pés, acreditavam que o mesmo possuía poderes dignos de uma visão noturna e habilidades para com a leitura de seus pensamentos.

A catequização, como fonte de potência para o assassinato da ancestralidade africana, é posta em evidência a partir dos métodos adotados pelo sistema educacional que tinge a língua estrategicamente com o sangue da obediência, “na prática, todos colonizadores acreditavam que a educação era importante para facilitar o processo de assimilação” (BONICCI, 2005, p. 25).

Toda segunda-feira, alinhados na parede, tinham de ter em mãos o comprovante de ida à missa no dia anterior, sendo que igreja localizava-se a oito quilômetros da aldeia, independente da companhia de seus pais, eram eles quem tinham obrigações com a presença de Deus e com o Primeira Lição, nome atribuído ao diretor e inspirado na taquara que gritava na mesa ou no coro resguardando a primeira lição, sendo ela ir à escola mesmo quando houver uma batida policial ou uma manada de búfalos que os impeça, os alunos devem estar lá de uniforme e sem atraso, porque o tempo é tido como dinheiro e quem ousar não ser presença estará destinado ao pecado como um menino preguiçoso e estúpido que merece a morte.

Em meio a ordem maior havia ainda o acerto de contas no último dia de aula antes das férias entre as gangues de Majengo (favela com entrada única e acesso ao exterior apenas com documentos que comprovem o trabalho ao comércio asiático) e as tribos das fazendas, ali depositavam-se todos os conflitos do ano letivo, e Kariuki disse sem pertencer a qualquer grupo: “eu não ousava ganhar e não podia me dar ao luxo de perder” (MWANGI, 2006, p. 23).

Com o pé para além das linhas territoriais, Kariuki e Nigel conectam-se no compasso em que a sutileza do não julgamento se firma nos ares, e com a respiração eufórica movida pela sinceridade do medo e da alegria em estar se encaixando em diálogos distantes de uma propriedade racial.

Enquanto *mzungu* (menino branco, em swahili) desconhecia o toque da natureza no externo do papel, Kariuki já a tinha penetrado em seu ínfimo, mesmo não podendo usufruir de todas as suas regalias, como a pesca que não era permitida ao seu povo pela burocracia branca. Nigel tinha o domínio urbano e presencial do mapa geográfico, já estivera até mesmo em Nairóbi (capital do Quênia), e os aviões eram grandes demais para a imaginação do amigo, mas em contrapartida o mesmo apresentava ingenuidade perante a brutal e misteriosa selva que agora o cercara, e para equilibrar os níveis de conhecimento, o menino negro sugeriu a caça ao facoquero (javali-africano), aventura a qual desenreda todos os riscos de contato, a curiosidade e a confiança estavam à

frente dos comandos das autoridades e os caminhos percorridos gerava irritabilidade: “A ousadia da ignorância parecia não ter fim” (MWANGI, 2006, p. 77).

Mzungu estabeleceu comodidade com os passar do tempo, abandonando seus trajes sofisticados e desejando sentir o abraço da terra nos pés, Kariuki também não sabia do conforto de ter sapatos, ambos executaram trocas entre sorrisos. E com o acúmulo de trabalhos a servir à mãe, Nigel quem passou a frequentar a aldeia e durante uma de suas visitas cedeu ao oferecimento da refeição, era *ugali* (farinha de milho e água), feito com os restos não entregues aos cães da cozinha de *bwana* Ruin, logo uma multidão se aglomerou na janela do casebre provocando espanto e tapando a luz:

Nigel não entendia nosso idioma e quis saber o que ocorria.

— Por que estão me olhando? — indagou.

— Você está comendo *ugali*.

— Assim como você.

— Não sou *mzungu* — expliquei. — Eles nunca tinham visto um *mzungu* comer *ugali* (MWANGI, 2006, p.96-97).

O menino branco havia criado afeto pela culinária africana e admitiu não gostar de chocolates como todos acreditavam. Porém essas cerimônias bloqueiam ainda mais o entusiasmo de ambos, pois a cada aproximação era uma cicatriz demarcada no coro da negritude. Mas não importava o quanto Kariuki lutasse contra a persistência de ir em busca do Velho Moisés (facoquero), o amigo estava convencido do pertencimento próprio aos carreiros da savana. Nigel aticava a rebeldia dos bichos e o seu deslumbre encarregava-se de trazer a noite consigo rapidamente, levando à confissão de que não possuía os poderes de uma visão noturna, sendo guiados a partir de então apenas pela intuição e crença na próxima tentativa de caça.

E o tão aclamado encontro era aguardado por todo raiar de sol, até que a chuva apagou as pegadas de *mzungu* e os gritos de Kariuki não mais o alcançaram, tendo como companhia de volta apenas os clarões dos trovões. O desaparecimento gerou o invadir dos soldados à floresta e conseguinte a ação estratégica dos *mau-mau* a favor da resistência queniana, os quais aprisionaram o menino em uma caverna e por desigualdades de guerra também se deram a escolha de fuga, o abandonando, e na sorte da compaixão do sangue, Hari (irmão de Kariuki e participante ativo do movimento revolucionário) arriscou-se e doou a vida em nome da humanidade que o irmão havia o ensinado ao adotar para si a concepção de que não há cor para a entrega da alma.

6 Considerações finais

Através da análise comparada, pode-se perceber a presença de diversos fenômenos em comum inseridos nas narrativas literárias africanas, neste caso em específico o recorte de estudo sendo tradução cultural. A observação das relações de realocamento dos significados culturais, como já é dito por Conway (2012). Trata-se de uma ferramenta de estudos no qual permite analisar as alterações sociais proveniente do contato com as demais culturas, aos quais transformam-se em uma nova cultura híbrida. A tradução cultural deve ser compreendida como um fenômeno comum às literaturas africanas, pela própria natureza do gênero narrativo no continente e todo o caráter histórico de sua ascensão pós-colonial. Observa-se que mesmo com temáticas diferentes, Pepetela, Chinua Achebe e Meja Mwangi apresentam fatores em comum, envolvendo o contato entre culturas em suas respectivas obras.

Angola, Nigéria e Quênia, assim como os demais países africanos estiveram sob domínio de colonizadores durante um longo período, com a presença de contato constante entre europeus e de diferentes etnias africanas forçadas a viverem em uma mesma nação, há em todas as obras a descrição, mesmo que indireta, de como ocorreu esse contato, e quais foram os resultados sociais provenientes da presença dos europeus em seus territórios. Sendo assim, de forma comparada, é notável a influência social e a interação cultural de uma sociedade com a outra, evidenciado na ficção que se aproxima à realidade através da representação literária.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A paz dura pouco**. 1ª ed. São Paulo, 2013.

ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. *In:* (Org) CLIFFORD, James; MARCUS, George. **The poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press, 1986.

BANDIA, Paul F. Translation as culture transfer: evidence from African creative writing. **Ttr: traduction, terminologie, rédaction**, [s.l.], v. 6, n. 2, p.55-78, 1993.

BENJAMIN, Walter. A Tarefa do Tradutor. *In:* (Org) GAGNEBIN, Jeanne M. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34/Livraria Duas Cidades, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 1998.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chaves da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

Revista Moinhos, vol.10, ano 5, 2021, Tangará da Serra – MT.

BRANCO, Sinara de Oliveira; MAIA, Iá Niani Belo. O entrelugar da tradução literária: as exigências do mercado editorial e suas implicações na formação de identidades culturais. **Ilha do Desterro A Journal Of English Language, Literatures In English And Cultural Studies**, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). [s.l.], v. 69, n. 1, p.213-221, 26 jan. 2016.

CARBONIERI, Divanize. **O pós-colonialismo como processo e a literatura africana**. Pleiade, Foz do Iguaçu, v. 2, n. 1, p. 7-15, jan./jun. 2008.

CONWAY, Kyle. Cultural translation. **Handbook of Translation Studies**, [s.l.], p.21-25, 1 jan. 2012. John Benjamins Publishing Company. <http://dx.doi.org/10.1075/hts.3.cul2>.

DIAS, Mariana S.. Percursos em (des)construção: deslocamentos espaciais e identitários em a sul. O sombreiro, de Pepetela. In: VIII SAPPIL, 8., 2017, Niterói. **Anais**. Niterói: Uff, 2017. p. 570 - 585.

FAULHABER, Priscila. Etnografia e tradução cultural em antropologia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências humanas**, Belém, v. 3, n. 1, Abr. 2008 . Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v3n1/v3n1a02.pdf> >. Acesso em: 28 Mar. 2019.

Graça, R. Tradução cultural e política em Homi Bhabha: recepção de a tarefa do tradutor de Walter Benjamin. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 2(27), 96-113, 2016. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/114391> Acesso em 10 jul. 2019.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: HALL, S.; SOVIK, L. (org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

INTERNACIONAL DA ABRALIC INTERNACIONALIZAÇÃO DO REGIONAL, 13., 2013, Campina Grande. **Anais**. Realize, 2013.

KJELLIN, Evillyn. **Tizangara: identidade, tradição e tradução cultural**. Monografia (Graduação em Letras) UFSC – Florianópolis, 2011.

MARTINS, Izabel Cristina Oliveira. **O processo de ficcionalização histórica da Angola seiscentista em A sul. O sombreiro**. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014.

MASUTTI, M. L. **Tradução e interpretação de libras**. Monografia (Graduação em Letras--Libras) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

MWANGI, Meja. **Mzungu**. São Paulo: Edições SM, 2006..

NUNES, Alyxandra G. **Things fall apart de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

ORDINE, Rodrigo. **A tradução cultural de Aké**. Rio de Janeiro: PUC, 2010.

PEPETELA. **A sul. o sombreiro**. São Paulo: Leya, 2012. 362 p.

PEREIRA, Fernanda A. **Literatura e política: a representação das elites pós-coloniais africanas em Chinua Achebe e Pepetela**. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012

PIRES, M. K. **Tradução cultural através da literatura: entre o mundo árabe e o ocidente**. In: Congresso Internacional da ABRALIC, 11, 2008, São Paulo. USP – São Paulo, Jul. 2008.

REGO, L. F. U. Peter Burke e seu conceito de tradução cultural. **Revista Litteris**, n.8 São Paulo, setembro, 2011.

RODRIGUES, Inara O. Espaço da história, tempo da memória e fraturas identitárias em A sul. O sombreiro, de Pepetela. In: **Anais do XIII Congresso Internacional da Abralic**. Campina Grande, Paraíba, 2013.

SAID, Edward. Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas. In: **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.