



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

***O MUNDO SE DESPEDAÇA ENQUANTO A PAZ DURA POUCO, DE CHINUA
ACHEBE: UMA CONTRANARRATIVA AO DISCURSO COLONIAL***

LUIZ HENRIQUE COSTA DE SANTANA

(RECIFE, 2025)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

***O MUNDO SE DESPEDAÇA ENQUANTO A PAZ DURA POUCO, DE CHINUA
ACHEBE: UMA CONTRANARRATIVA AO DISCURSO COLONIAL***

LUIZ HENRIQUE COSTA DE SANTANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura.

Linha de Pesquisa: Perspectivas Culturais, Pós-Coloniais e Decoloniais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Imara Mineiro.

(RECIFE, 2025)

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Santana, Luiz Henrique Costa de.

O mundo se despedaça enquanto a paz dura pouco, de Chinua Achebe: uma contranarrativa ao discurso colonial / Luiz Henrique Costa de Santana. - Recife, 2025.

133f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2025.

Orientação: Imara Bemfica Mineiro.

Inclui referências.

1. Chinua Achebe; 2. Colonialismo; 3. Decolonialidade; 4. Literatura nigeriana; 5. Contranarrativa. I. Mineiro, Imara Bemfica. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Imara Bemfica Mineiro (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Ricardo Postal (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Daniel Conte (Examinador Externo)
Feevale - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

A luta corpo a corpo do nativo com a sua cultura é uma operação demasiadamente solene, demasiadamente abrupta, para tolerar o menor deslize. Nenhum neologismo pode mascarar a nova certeza: o mergulho no abismo do passado é condição e a fonte de liberdade. (Fanon, 2019, p. 56, grifos nossos).

AGRADECIMENTOS

Aos antepassados que padeceram nesse solo sem pegar em um lápis ou uma caneta, sem nunca ter assinado o próprio nome. Aos ancestrais que guiam cada passo, decisão e palavra lançada. Aos meus que por todo caminho trilhado me apoiaram apontando o caminho e dizendo: — “quem é bom não se perde”. A Deus, pela força, coragem e proteção; seu amor é a causa de não sermos consumidos.

Letras foi um sonho construído no caminho.

À minha família, minha mãe Maria Soleide da Costa (Dona Leu), meu irmão Jefferson Gabriel e meu pai ainda que ausente e distante José Luiz de Santana (Lula). Vocês me mostraram que eu poderia desempenhar a função/profissão que desejasse e olharam para mim com o amor que não encontrei em lugar algum. Darei ênfase à trajetória da minha mãe que não pôde exercer a carreira docente de maneira formalizada, mas auxiliou na alfabetização de tantos e construiu de forma linda uma caminhada na docência. Ela que quase me fez jurar, quando criança, que iria ser tudo menos professor. Mãe, “tem dado certo. Seu filho é quase mestre.”

À minha esposa, que lida diariamente com a minha pressa de viver e que durante esse tempo que partilhamos a vida já viu minhas crises durante o processo seletivo do Mestrado, o processo seletivo do Doutorado e os vários surtos estudando para os concursos da vida. Para ela, dona Gabriela Amorim do Nascimento, que consegue extrair o sorriso mais sincero nos dias mais cinzentos, “tem dado certo. Seu companheiro é quase mestre.”

À minha orientadora, Profa. Dra. Imara Bemfica Mineiro, que durante esses dois anos me apoiou de forma perene, agradeço pela paciência. A sua orientação e todo o cuidado para que a pesquisa caminhasse com segurança e apreço são imensuráveis. De fato, você faz jus em ser chamada de A Melhor Orientadora do Mundo. Tenho visto que a literatura para ti consegue ser o afago para dias turbulentos, o caminho para dias tortuosos e a resposta decisiva contra as violências do mundo, afinal de contas: “Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao caminhar” (Antônio Machado).

Ao Prof. Dr. Daniel Conte, pelas observações precisas no corpo do trabalho, pelo olhar atento ao texto, pela leitura e pelos apontamentos pertinentes com o intuito de aprimorar o trabalho, meus sinceros agradecimentos.

Ao Prof. Dr. Ricardo Postal pela possibilidade de participar ainda enquanto graduando de uma disciplina sua, na condição de ouvinte; e de ter meu texto lido por um professor do quadro permanente do PPGL/UFPE; de poder dialogar, ouvir, ler e trocar experiências

cruciais que me fariam chegar aqui, prestes a obter o título de mestre. Você foi crucial na minha jornada. Evoé.

Ao Prof. Me. Emanuel Rodrigues de Souza que durante o Ensino Médio despertou a curiosidade quanto a área de literatura. E por entre tantos livros emprestados e tantas leituras compartilhadas pude escolher o caminho que pretendia trilhar.

Ao GEHISLIT, o maior grupo de estudos em História e Literatura, coordenado pelo Prof. Me. Mateus Roque. Por meio das leituras em cada semestre tive a possibilidade de aprimorar meus estudos e aprofundar as leituras que são concernentes a ambas as áreas. Todo apoio que recebi e todas as amizades que construí através desse grupo foram e são indispensáveis para minha formação. A você, Mateus, que topou as minhas lutas e minhas brigas quanto aos textos, leu, criticou e me ajudou a construir essa trajetória. Gratidão por tudo.

A Raissa Efrem, Amanda Santos, Isabela Papke, Luan Moraes e Andrezza Velloso, que durante todo o processo da escrita dessa dissertação estiveram auxiliando e torcendo para que mais esse título fosse obtido. Em especial, destaco Amanda, que, assim como eu, detém seu interesse na área dos estudos africanos, situando sua pesquisa na literatura nigeriana. Obrigado pela partilha, pela possibilidade de dialogar os estudos literários com a historiografia.

Aos amigos que fiz durante o Mestrado: João Pedro, Bruna Freitas, Ana Mota, Maryanna Alencastro, Karina Lacerda, Rayana Gomes, Rodrigo Beja, Maria Luana. Vocês fazem parte da realização desse sonho singelo. À minha irmã Clarice que durante toda a graduação me ouviu falar sobre como seria incrível construir uma jornada acadêmica sólida, te agradeço por me ouvir; você é solo e fundamento.

Ao Programa de Pós-graduação em Letras, coordenado pela Profa. Dra. Evandra Grigoletto, gratidão por acreditar que a educação muda nossas vidas e que por meio de uma formação de qualidade mudamos a realidade educacional do nosso país, Pernambuco.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela possibilidade de ter o mestrado custeado desde o início até então.

Por fim, agradeço aos leitores que aqui chegaram, seja pela possibilidade de partilha, seja pela urgência desse debate. Venceremos.

RESUMO

A presente dissertação analisa os romances *O mundo se despedaça* e *A paz dura pouco* de Chinua Achebe, a partir dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais. Ambientado no contexto de uma Nigéria pré-colonial, o romance *O mundo se despedaça* abarca a narrativa acerca da vida de Okonkwo, um homem negro igbo, nascido na região de Umuófia. Por sua vez, o romance *A paz dura pouco* se debruça sobre uma Nigéria na qual o domínio britânico já havia sido consolidado. Nele, acompanhamos a vida de Obi Okonkwo, neto do protagonista do livro anteriormente citado. Obi Okonkwo passa por diversos impasses, tendo em vista que ele é o primeiro de sua família a ir estudar além-mar. A partir daí cumprem-se os seguintes objetivos específicos: 1) analisar como se dá a construção de uma narrativa outra pela voz dos que não tiveram voz; 2) examinar o discurso contra-hegemônico e, por último, 3) identificar como o discurso colonial é ressignificado por ambos romances. Para tanto, dentre as possibilidades metodológicas para os Estudos Avançados das Literaturas usaremos a pesquisa bibliográfica e a revisão de literatura. Para tanto, o trabalho se desenvolve a partir do diálogo com os seguintes teóricos: Aimé Césaire (1978), Achille Mbembe (2001; 2013; 2018; 2019a; 2019b), Frantz Fanon (2019), Amílcar Cabral (1980) e Grada Kilomba (2019), Valentin-Yves Mudimbe (2019) que além de conceituarem o discurso colonial, ocupam-se de discutir as representações sobre a África, o colonialismo propriamente dito, assim como as condições às quais foram subjugados os sujeitos colonizados. Portanto, ao representar as coletividades negras para além de um lugar de ausência, de escassez de recursos e de morte, a ficção, ou seja, o ato literário africano (Mbembe, 2019) possibilita a construção de contranarrativas que situam as comunidades negras da África como detentoras da própria história.

Palavras-chave: Chinua Achebe; colonialismo, decolonialidade, literatura nigeriana, contranarrativa.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze Chinua Achebe's novels *Things fall apart* and *No longer at ease* from the perspective of Cultural and Post-Colonial Studies. Set in the context of pre-colonial Nigeria, the novel *The World Breaks Apart* tells the story of the life of Okonkwo, a black Igbo man born in the Umuofia region. The novel *Peace Lasts Only a Short Time* focuses on a Nigeria in which British rule had already been consolidated. We follow the life of Obi Okonkwo, the grandson of the protagonist of the book mentioned above. Obi Okonkwo goes through various impasses as he is the first of his family to study overseas. The specific objectives are: to understand how a narrative is constructed through the voice of the voiceless; to examine the counter-hegemonic discourse; and to identify how the colonial discourse is re-signified in both novels. To this end, among the methodological possibilities for Advanced Literary Studies, we will use bibliographical research and literature reviews. To this end, the work is based on a dialogue with the following theorists: Aimé Césaire (1978), Achille Mbembe (2001; 2013; 2018; 2019a; 2019b), Frantz Fanon (2019), Amílcar Cabral (1980) and Grada Kilomba (2019), Valentin-Yves Mudimbe (2019) who deal with colonized subjects and colonialism, representations of Africa, as well as conceptualizing colonial discourse. Therefore, by representing black collectivities beyond a place of absence, scarcity of resources and death, fiction, that is, the African literary act (MBEMBE, 2019) makes it possible to construct counter-narratives that situate black communities in Africa as holders of their own history.

Keywords: Chinua Achebe; colonialism, decoloniality, Nigerian literature, counter-narrative.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. BLACK ZONE: O ESPAÇO ENTRE A PAREDE E O ESPELHO	24
1.1. Preâmbulo: Chinua Achebe em contexto	24
1.2. Raça e Racismo	30
1.2.1. Fanon e Achebe em diálogo	31
1.2.2. Mbembe e Achebe: a crítica cultural encontra a contranarrativa	50
1.2.3. Kilomba e Achebe: o solo da plantação e das contranarrativas	60
2. COLONIZAÇÃO, COLONIALISMO E DISCURSO COLONIAL: UM MUNDO EM CISÃO	68
3. O QUE A LITERATURA TEM A VER COM A OPRESSÃO COLONIAL?	117
PALAVRAS RETICENTES	127
I	127
II	128
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

Em que momento o sujeito colonizado na África fala? Quando o faz, o que diz? Quando diz, o que se escuta dele? Entre as vozes emudecidas não só pela ação do tempo, mas também pela seletividade neocolonial acadêmica é que situa-se a presente pesquisa. O regime da linguagem permite a fala ao passo que permite o silêncio. A partir disso, percebemos que o autor nigeriano Chinua Achebe constrói a *Trilogia Africana* na tentativa de emprestar a sua voz, a caneta¹ e as imagens ao sujeito pré-colonial e ao sujeito colonizado.

Em *O mundo se despedaça*, primeira obra da *Trilogia Africana* (2009 [1958]), encontramos um protagonista que vive sob o dilema de não ser/não reproduzir os erros que seu pai cometera. Na obra, somos apresentados a Okonkwo, um sujeito no mundo pré-colonial da região de Umuófia, pertencente à etnia igbo, um exímio guerreiro, com seus equívocos, acertos, falhas, coerências e contradições. Um protagonista negro existindo para além do sofrimento, para além da agonia de ser, estar e pertencer. Um sujeito psicologicamente complexo e aflito com a necessidade de construir um legado para ser seguido (e não repudiado) pelos seus.

Em *A paz dura pouco* (2013 [1960]), segunda obra da trilogia, acompanhamos Obi Okonkwo, descendente de Okonkwo, um sujeito que vai estudar Letras em Londres. A narrativa age em retrospecto apresentando um julgamento ao qual o protagonista está sendo submetido após ser acusado de receber propina. A partir daí, a obra faz o percurso de narrar tudo que acontecera para que Obi chegasse àquela situação problemática e de difícil escape.

Já *A flecha de Deus* (2011 [1964]), última da trilogia, narra a vida do sacerdote Ezeulu, que vive o dilema contínuo entre reverenciar os ancestrais e permitir que seu filho, Oduche, conviva com o homem branco a fim de que conheça bem a religião do além-mar e as formas de convivência dos que se intitulam missionários. Diante dessas controvérsias, a vida de Ezeulu torna-se conturbada, haja vista que os igbos que o cercam passam a questioná-lo: Como pode um sacerdote permitir que seu filho esteja do lado deles e não do nosso?

¹ Em *Chinua Achebe: A Biography*, Ezenwa-Ohaeto (1997), relata que, em 1957, Achebe redigiu à mão o manuscrito de *O Mundo se Despedaça* e decidiu enviá-lo a uma agência de datilografia em Londres, após encontrar um anúncio na revista *The Spectator*. No entanto, depois de um longo período sem receber retorno, Angela Beattie, sua colega na Nigerian Broadcasting Service, aproveitou uma viagem à capital britânica para investigar a situação. Foi então que descobriu que o manuscrito havia sido deixado de lado no escritório da agência. Graças à sua intervenção, a cópia datilograda foi finalmente remetida a Achebe em Lagos. A caneta usada no trecho de forma metafórica, todavia, também revela as dificuldades enfrentada pelo autor em questão.

Em cada um dos romances, Chinua Achebe problematiza as relações raciais, os relacionamentos inter-raciais, o idealismo acerca da vida, a busca pela emancipação e a ancestralidade. Assim, ilustra a história do continente africano à luz das contradições do colonialismo e da colonialidade (termos que são melhor debatidos no primeiro capítulo deste trabalho) por meio de um olhar essencialmente anticolonial e contra-hegemônico.

Nesta dissertação, discutimos os dois primeiros romances da trilogia, *O mundo se despedaça* e *A paz dura pouco*. A seleção desses em detrimento do terceiro volume da trilogia africana, *A flecha de Deus*, (1964), deve-se à ênfase temática e metodológica do presente trabalho. Uma vez que *O mundo se despedaça* se concentra na experiência inicial do impacto do colonialismo europeu nas sociedades igbo e *A paz dura pouco* explora a persistência das estruturas coloniais e seus efeitos nas subjetividades africanas durante o período de independência, consideramos que ambos os textos dialogam diretamente com os conceitos de racismo, imperialismo e colonialidade que constituem o cerne da análise anticolonial aqui empreendida. Ademais, os dois romances estabelecem uma continuidade histórica e temática que permite analisar as transformações do indivíduo e da coletividade diante de diferentes momentos do colonialismo e do pós-colonialismo. *A flecha de Deus*, embora igualmente significativo, adota um enfoque mais restrito ao universo religioso e às dinâmicas de poder local, o que, apesar de ser importante, não se alinha de forma direta ao objetivo da dissertação, que é explorar as consequências do colonialismo na formação identitária e cultural.

Como mencionado, nosso principal objetivo foi analisar esses dois romances a partir da perspectiva dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais a fim de identificar e discutir como ambos constituem uma narrativa contra-hegemônica acerca da experiência colonial. A essa narrativa contra-hegemônica denominamos *contranarrativa*. Uma vez estabelecido tal objetivo, os objetivos específicos foram 1) perceber como os dois romances apresentam narrativas pela voz dos que não tiveram voz, 2) identificar como conferem visibilidade ao que foi historicamente invisibilizado e, assim, dão lugar à narrativa do colonizado em detrimento da narrativa do colonizador e 3) identificar como o discurso colonial é ressignificado em ambos romances.

Dessa forma, o capítulo dorsal desta dissertação, intitulado *Black Zone: o espaço entre a parede e o espelho*, explora os temas da raça, racismo e colonialismo através do diálogo entre obras literárias e críticas culturais. Iniciamos apresentando o contexto no qual os romances analisados foram escritos, além de estabelecer os pontos centrais de ambas narrativas. Em seguida, abordamos a complexidade do racismo, relacionando os pensamentos

de Frantz Fanon (2008; 2019), Achille Mbembe (2001; 2013; 2018; 2019a; 2019b) e Grada Kilomba (2019) à escrita de Achebe. Também investigamos a colonização, o colonialismo e os discursos coloniais, apresentando um mundo dividido (Mudimbe, 2019). Por fim, a dissertação questiona o papel da literatura na opressão colonial, argumentando que esta não apenas reflete, mas também desafia a realidade do contexto colonial (Cabral, 1980). Com isso, é necessário destacar que foi em diálogo com esses textos, e por meio desse autor — Chinua Achebe, que encontramos os conflitos e as questões que nos fazem retornar, ainda que pelo crivo da ficção, ao lugar de onde os nossos foram sequestrados.

Ainda, é válido apontar o que entendemos por contranarrativa. Na obra *Cultura e imperialismo*, de Edward W. Said (2011 [1993]), é possível perceber um esforço intelectual em apreender como os produtos culturais europeus ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX refletem os ideais dos imperialismos europeus (dentre os quais encontra-se em enfoque nessa dissertação o imperialismo britânico). Para além disso, a obra é um compilado de ensaios que dão continuidade às questões suscitadas em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* ([1978] 2003). O pressuposto basilar que norteia a discussão de Said é o seguinte: o continente europeu, a partir das suas prerrogativas históricas, políticas e culturais, colonialistas e imperialistas, fundamenta a existência de uma outridade desumanizada e estereotipada, invisibilizando quaisquer representações artísticas que questionem a dominação hegemônica poético-política pois, segundo o autor, “as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo; elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles” (Said, 2011, p. 11).

Isso posto, algumas narrativas ficcionais possuem um papel central na maneira com a qual a cultura europeia estabelece o imperialismo por meio do processo de colonização. Edward Said (2011) entende que a cultura faz parte de um processo de dominação que constrói a figura do outro no intuito de subjugar-lo. E não só o faz através da ficcionalização e da imaginação, mas também ao empreender, nessa tarefa, certo tom científico e erudito com falsos vieses de objetividade. A esse respeito, Said aponta que a própria ideia de “nação”, em si, é uma narrativa:

O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial; nesse processo, muitos europeus e americanos também foram instigados por essas histórias e

seus respectivos protagonistas, e também eles lutaram por novas narrativas de igualdade e solidariedade humana (Said, 2011, p. 11).

Partindo dessa premissa, é necessário pensar que o próprio conceito de cultura está intrinsecamente atrelado aos percursos que as narrativas fundamentam, isto é, a partir do entendimento de que determinadas narrativas acerca dos povos das diversas colônias europeias passam a configurar como uma verdade potencialmente simbólica, a ponto de guiar a maneira pela qual os sujeitos se movem pelo mundo. Assim, nota-se que narrativas hegemônicas são combatidas com narrativas outras.

Nessa direção, Said (2011, p. 9) tece várias aproximações entre os signos ‘cultura’ e ‘imperialismo’, entendendo que a cultura está a serviço dos ideais imperialistas. Uma das primeiras considerações feitas pelo autor, no percurso introdutório da obra, diz respeito à co-participação dos textos europeus sobre o continente africano no empreendimento europeu generalizado de assenhorar-se dos povos de terras do continente africano. Imbuídos desse discurso, os atores do processo colonial agiam de forma bastante complexa, incutindo nos textos “figuras retóricas”, como uma alusão metafísica ao “espírito africano”, tecendo ressalvas quanto ao uso exacerbado da violência, pois “eles” não compreendem nada que não parta do vilipêndio, com diversas menções justificadoras da missão civilizatória e a forte marcação pronominal: “eles” para se referir ao colonizado, “nós” para se referir ao colonizador (Said, 2011, p. 9).

Dessa forma, é perceptível como o conceito de *cultura* proposto por Said e o conceito de *narrativa* se imbricam. Porém, a somatória de tantas violências perpetradas pelos indivíduos em terras alheias não ficaria impune, ou melhor, não seria recebida de forma inerte e passiva. Tanta violência, pondo em cheque a cultura local dos povos negros do continente africano (questão fundamental nesse trabalho), resultou em diversas lutas: tanto em uma resistência armada, quanto em outra resistência estética. Destarte, Said pontua que:

Além da resistência armada em locais tão diversos quanto a Irlanda, a Indonésia e a Argélia no século XIX, houve também um empenho considerável na resistência cultural em quase todas as partes, com a afirmação de identidades nacionalistas e, no âmbito político, com a criação de associações e partidos com o objetivo comum da autodeterminação e da independência nacional. O contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando (Said, 2011, p. 10).

Logo, construir, elaborar e difundir a narrativa de um povo inerte às atrocidades coloniais é algo extremamente produtivo para a perpetuação dos ideais imperialistas. No

trecho acima, Said afirma que as resistências culturais puseram todo seu empenho em afirmar as identidades nacionalistas, criar partidos e associações, que, por sua vez, formaram conglomerados políticos objetivando a emancipação, a independência, o fim da submissão e da sujeição à colonização europeia. Na esteira dessa reflexão, é primordial perceber que esses movimentos foram tidos como movimentos de contracultura, contra-conquista, movimentos de resistência.

Em virtude disso, quatro momentos singulares marcam a construção da independência da Nigéria, segundo Toyin Falola (2008, pp. 15-16):

- (1) A fundação do *Nigerian Youth Movement* (NYM), uma organização política de jovens nacionalistas da região de Lagos, em 1936;
- (2) A promulgação da Constituição de Richards, que previu uma legislatura central e dividiu a Nigéria em três regiões: o Norte, o Oeste e o Leste. Este foi o primeiro conjunto de reformas constitucionais que acabaram por conduzir à independência da Nigéria, em 1946;
- (3) O estabelecimento de um sistema federal de governo para a Nigéria, em 1954 através da Constituição de Lyttleton,
- (4) A autonomia regional no Leste e no Oeste, em 1957, que contribuiu para que a Nigéria se tornasse plenamente independente do Reino Unido em 1 de outubro de 1960.

No contexto nigeriano, o movimento da juventude nacionalista impulsionou a construção e a independência da Nigéria, haja vista que o descrédito no governo colonial britânico havia penetrado as mentes e os corações dos nigerianos. E em consonância a isso, Falola (2009, p. 28) aponta que a violência era uma forma de resistir ao domínio colonial, dando ênfase ao embate direto entre igbos e o poderio britânico desde o ano de 1885.

Harold Morday Douglas, participou de algumas guerras para forçar os igbo, cuja resistência era feroz, a aceitar o domínio britânico. Em algumas áreas, os encontros violentos dos igbos com os britânicos foi caracterizado como guerras entre os igbos e Douglas, indicando até que ponto ele era associado à violência e à brutalidade. Para Douglas, os igbo que eram insurgentes e rebeldes “ameaçavam o prestígio do homem branco” e deveriam ser tratados de forma a ensinar aos outros uma lição valiosa [era esse pensamento que

vigorava durante a dominação colonial]² (Falola, 2009, p. 27-28, tradução nossa).

Além disso, Falola aponta que em diversas ocasiões vários povos negros no contexto nigeriano atacavam os colonos europeus de forma preventiva, uma vez que em virtude da violência exercida em prol da dominação, essas comunidades sabiam que poderiam até ser dizimadas. Nos termos de Falola (2009):

Quando os grupos nigerianos eram atacados, eles tinham de reagir, como fizeram os Ijebu em 1892. Um estado nigeriano não tinha outra opção a não ser lutar quando os invasores coloniais começavam a tomar medidas (sem negociação ou discussão) cujas consequências prejudicariam a economia ou a política do estado. A organização de uma guerra de resistência envolveu a mobilização de milhares de pessoas e a criação de uma base de unidade. Vários grupos nigerianos (como no caso dos igbo) e líderes (como no caso de Koko) recorreram a guerras preventivas, atacando aqueles que estavam prestes a impor o controle sobre eles na esperança de interromper o processo³ (Falola, 2009, p. 33, tradução nossa).

Uma outra sentença que nos chama bastante atenção é a que antecede a supracitada. Falola, sensivelmente, nos diz: “O que para os britânicos eram guerras de conquista, para os nigerianos eram guerras de resistência”⁴ (Falola, 2009, p. 33, tradução nossa). Há dois movimentos aqui: conquistar, por um lado e resistir, por outro. A conquista implica o genocídio, a violência desmedida, a desterritorialização de uma comunidade. Independente do que houvesse, a administração colonial estava empenhada em conquistar. E a persona assumida pelos colonos era a de indivíduos sórdidos, que assassinaram e assassinariam em prol da dominação. Em contrapartida, evidencia-se a resistência igbo, a resistência dos povos hauçás, a resistência dos povos do Benin, cada povo percebia como a vida era o elemento singular a ser defendido, e como as formas de existir no mundo estavam ameaçadas. Assim, é notório entender que a resistência dos povos negros, da região onde hoje chama-se Nigéria, era uma resistência em torno do existir.

Acerca disso, Falola ainda assevera:

² No original: “Douglas was involved in some of the wars to force the igbo, whose determination to resist was Werce, to accept British rule. In some areas, the Resistance by Violence 27 igbos’ violent encounter with the British have been characterized as wars between the igbo and Douglas, indicating the extent to which he was associated with violence and brutality. To Douglas, igbo who were stubborn and rebellious threatened the prestige of the white man and should be dealt with in a way that would teach others a valuable lesson” (Falola, 2009, pp. 27-28).

³ “A Nigerian state had no option but to fight when colonial invaders began to take actions (without negotiation or discussion) whose consequences would have undermined the state’s economy or politics. Organizing a resistance war involved mobilizing thousands of people and creating a basis of unity. A number of Nigerian groups (as in the case of the igbo) and leaders (as in the case of Koko) resorted to preemptive wars, attacking those about to impose control on them in the hope of stopping the process” (Falola, 2009, p. 33).

⁴ “What for the British were wars of conquest were wars of resistance for Nigerians” (Falola, 2009, p. 33).

Muitos conflitos, incluindo inúmeros confrontos entre anglo-igbo, não foram de proporções épicas, mas sua memória está agora enraizada nas histórias locais. Alguns esforços de resistência foram organizados para defender o comércio, como na luta dos estados do Delta do Níger para manter seu papel de intermediários no comércio de produtos de palma (Falola, 2009, p. 34).

Nessa direção é possível notar que a resistência à dominação colonial ocasionou diversos conflitos entre os britânicos e os povos igbos. Com isso, o inconformismo em relação ao regime colonial foi instaurado desde o norte até o sul da Nigéria. Assim,

A Nigéria entrou em uma era de nacionalismo militante na década de 1940. O clima anti-imperialista foi alimentado pelo desejo de uma rápida retirada dos britânicos do poder e pela crença de que os líderes e partidos anteriores haviam sido muito cavalheiros. O surgimento de líderes ativistas, principalmente líderes políticos como Nnamdi Azikiwe e críticos como Nduka Eze, instigou o surgimento de um movimento militante. Os sindicatos foram radicalizados de forma semelhante e mudaram suas estratégias de negociações orais com o governo para greves e violência para atingir seus objetivos e possivelmente derrubar o governo colonial. A literatura e a mídia da década de 1940 ataçaram a imaginação da juventude, levando muitos rapazes e moças a desenvolver uma consciência política que levou ao ativismo político e ao nacionalismo agressivo⁵ (Falola, 2009, p. 131, tradução nossa).

A ascensão de figuras politizadas e potencialmente revoltadas com a chaga do colonialismo fez com que o ativismo político ganhasse uma conotação estética. Ressaltamos, em um primeiro momento, as figuras de Nnamdi Azikiwe e Nduka Eze, críticos do regime colonial, ativistas em destaque no nacionalismo que ganha uma conotação de confronto e de embate bélico. Ademais, é possível sublinhar em um segundo momento a importância da literatura e da mídia na construção imagética de um futuro sem a interferência britânica nas relações sócio-culturais e políticas da Nigéria.

É assim que compreendemos a escrita de Chinua Achebe, que escreve sobre um contexto no qual a insubordinação direcionada ao poderio britânico é um reflexo das tensões coloniais. A esse respeito, nota-se sumariamente o que iremos refletir no corpo deste trabalho: as imagens de denúncia acerca do sistema colonial. Com isso, chegamos ao fim da explanação com uma tendência historiográfica, pois como pontua Falola: “A resistência e o

⁵ “Nigeria entered an era of militant nationalism in the 1940s. The anti imperialist mood was fed by the desire for the rapid disengagement of the British from power and the belief that previous leaders and parties had been too gentlemanly. The rise of activist leaders, notably political leaders such as Nnamdi Azikiwe and critics such as Nduka Eze, instigated the rise of a militant movement. Trade unions were similarly radicalized and changed their strategies from oral negotiations with the government to strikes and violence to realize their goals and possibly bring down the colonial government. The literature and media of the 1940s Wred the imagination of youth, leading many young men and women to develop a political consciousness that led to political activism and aggressive nationalism” (Falola, 2009, p. 131).

nacionalismo tornaram-se dois lados da mesma moeda. Um lado lutou para proteger a antiga ordem de tradições e nações pré-coloniais e o outro lado lutou para criar uma nova ordem em um estado-nação emergente” (Falola, 2009, p. 132).

Em contrapartida, o historiador Ali Al'amin Mazrui (2010, p. 123) pontua que a independência dos países da África Ocidental, em particular da Nigéria, ocorreu em virtude da participação ativa dos povos africanos na Segunda Guerra Mundial, haja vista que no percurso final do conflito bélico mundial em questão, líderes como Nnamdi Azikiwe, governador-geral da Nigéria, exigiam reformas imediatas e um governo mais representativo no que tange às questões locais, entre elas: saneamento básico, educação, segurança pública e geração de emprego. No retorno da guerra, tanto os locais quanto os líderes passaram a questionar o domínio colonial em África, algo que facilitou o despertar das forças radicais (ou radicalizadas). Tal foi um dos elementos que corroborou com o anticolonialismo russo e o anticolonialismo estado-unidense (que se converteria em neocolonialismo no contexto geopolítico do fim do século XX).

A tais fatores soma-se a ascensão da esquerda na França e na Grã-Bretanha, componente singular na emancipação das nações africanas. Na França, a constituinte foi redigida por uma maioria socialista/comunista; já na Grã-Bretanha, pôde-se perceber a ascensão da militância trabalhista. Em diálogo com os sentimentos anticoloniais e nacionalistas despertados pelo pós-guerra é que pode-se compreender a necessidade da afirmação das independências e da rejeição do poderio colonial das nações europeias por parte dos países africanos ocidentais.

Avesso ao pragmatismo positivista de Falola, Ali Al'amin Mazrui (2010, p. 193) elenca como alguns dos elementos que corroboraram para a independência dos países na África Ocidental as interrelações do período pós-guerra com as pautas à esquerda e as questões anticoloniais e nacionalistas. De forma mais abrangente, o autor em questão compreende a complexidade de tratar a respeito do continente africano em face da construção da independência.

Acerca desses movimentos, é possível elencar vários teóricos africanos que se dedicaram a refletir sobre esses focos de resistência: Amílcar Cabral (guineense), Frantz Fanon (martiniquense), Aimé Césaire (martiniquense), Kwame Anthony Appiah (anglo-ganês), Kwame Nkrumah (ex-presidente de Gana), Cheikh Anta Diop (senegalês) e o próprio Chinua Achebe (nigeriano). Esses pensadores e políticos estiveram por vezes envolvidos em conflitos armados, que buscavam a independência dos povos africanos, e lutaram tanto no confronto bélico quanto no confronto intelectual e estético. Ao perceberem a

necessidade de associar teoria e práxis, tais intelectuais refinaram os ideais revolucionários e retextualizaram as suas perspectivas teóricas à realidade vigente em suas localidades.

É importante mencionar como esses pensadores têm adequado as leituras revolucionárias ao contexto africano e/ou afroamericano. Nessa direção, Nkrumah aponta que:

A África é atualmente o cenário de uma violenta luta de classes. Basta olharmos à nossa volta. Como por toda a parte, trata-se fundamentalmente de uma luta entre opressores e oprimidos. A revolução africana é parte integrante da revolução socialista mundial, e da mesma forma como a luta de classes é base do processo revolucionário mundial, está também na base da luta dos operários e camponeses de África. Durante o período precedente à independência, as divisões de classe foram momentaneamente esquecidas, período esse em que parecia existir unidade nacional e todas as classes se ligaram com o objetivo de expulsar o poder colonial. Foi esta época que inspirou a tese segundo a qual a África não conhecia divisões sociais e não havia luta de classes em uma sociedade tradicional africana comunitária e igualitária. Esta teoria provou-se falsa (Nkrumah, 2018, p. 24).

Olhar à nossa volta. Esse trecho parece atingir o propósito da obra de Kwame Nkrumah, ex-presidente de Gana e pensador de um socialismo africano. Ao notar os conflitos entre opressores e oprimidos, Nkrumah percebe que existe uma força de domínio que visa se perpetuar nessa posição de poderio. Ora, se a chave para a resposta à opressão burguesa no contexto europeu é a revolução do proletariado europeu, no contexto africano isso não poderia ser distinto. A resposta para a violência colonial e neocolonial que se instaurou no contexto africano é a revolução africana, a revolução dos povos negros em virtude da dissolução dessa base excludente e segregatória.

As referências utilizadas emergem de uma lógica anticolonial, passando pelo anti-imperialismo nativista, tocando nas questões centrais acerca da identidade nacional e do nacionalismo. Said toca em um ponto nevrálgico para a poético-política da interculturalidade: a potência das cosmovisões não-eurocêntricas visam minar o poderio colonial. Dessa forma, Said ressalta os estudos de Aimé Césaire ([1955] 2020) e a obra *Discurso sobre o colonialismo*:

Na verdade, o fato de podermos ver e julgar a história nacionalista com tanta severidade é um atestado da perspectiva radicalmente nova que uma oposição mais profunda oferece à experiência completa do imperialismo histórico; ela deriva positivamente das doutrinas descentralizadoras de Freud, Marx e Nietzsche, e negativamente das insuficiências da ideologia nacionalista. Ela permeia o *Discours sur le colonialisme* [Discurso sobre o colonialismo], de Aimé Césaire, mostrando que as ideologias da dependência colonial e da inferioridade racial dos negros foram sub-repticiamente incorporadas no jargão moderno da psiquiatria, a qual, por

sua vez, permite a Césaire utilizar sua própria força teórica desconstrucionista latente para minar sua própria autoridade imperial. A cultura nacionalista às vezes é ultrapassada de maneira dramática por uma fértil cultura de resistência, cujo cerne é a insurgência ativa, uma “técnica de agitação” dirigida contra a autoridade e o discurso do imperialismo (Said, 2011, p. 410).

Para Said, a nova geração de intelectuais que transpassam pelos progressos dos movimentos nacionalistas de libertação, independência e emancipação parte de uma “perspectiva radicalmente nova”, “uma oposição mais profunda [...] à experiência completa do imperialismo histórico” (Said, 2011, p. 410). Mesmo bebendo em fontes europeias, os discursos anti-coloniais surgem com uma força ativa, endereçada à autoridade colonial, repudiando o discurso do imperialismo e suas violências no processo histórico da colonização.

Por meio da leitura de *Os condenados da terra* (1965), de Frantz Fanon, Said percebe que as tensões nacionalistas estão escancaradas nas relações entre os partidos políticos emergentes do mundo outrora colonizado. Nesse contexto de emancipação e independência, as dicotomias entre “campo e cidade [...] burguesia e campesinato” detinham uma relação conflituosa. A partir desse processo histórico, Said localiza e aproxima a escrita de Frantz Fanon ao termo *contranarrativa*:

Fanon mostra o efeito desse partido clandestino encenando sua existência numa contranarrativa, uma narrativa clandestina, movida por fugitivos, marginais, intelectuais perseguidos que fogem para o campo, e em seu trabalho e sua organização iluminam e também investem contra os pontos fracos da narrativa oficial do nacionalismo (Said, 2011, p. 418).

Para Frantz Fanon, a percepção de um nacionalismo deveria avançar, pois junto a ele o sentimento de revolta impulsionaria as lutas, não só pela independência, autonomia política e econômica, mas também pelas lutas que culminariam na libertação, na descolonização propriamente dita. Fanon entendia como fulcral que a práxis política estivesse associada à teoria política. O confronto, além de bélico, também se dava (e ainda se dá) no campo das imagens e representações. E contranarrar evidencia e promove narrativas para além das imagens de horror, que por sua vez submeteram o continente africano a um estado político aterrador, sofrido e em constante conflito.

O conceito de contranarrativa aparece várias vezes na mencionada obra de Edward Said, porém, por uma razão de escolha particular da tradutora da obra, Denise Bottmann, vê-se que por vezes o termo some. Ao tratar sobre os processos de descolonização em um dos capítulos iniciais, Said afirma que “*the extraordinary power of Fanon's writing is that it is presented as a surreptitious counter-narrative to the above-ground force of the colonial*

regime, which in the teleology of Fanon's narrative is certain to be defeated" (Said, 1993, p. 234). Ainda que a tradução da edição brasileira utilize: "A força excepcional do texto de Fanon reside no fato de ser apresentado como uma narrativa sub-reptícia, contrapondo-se à força visível do regime colonial, o qual, na teleologia da narrativa de Fanon, sem dúvida será derrotado" (Said, 2011, p. 364). Apesar das escolhas tradutórias, é possível perceber que o autor entende a obra de Fanon enquanto uma contranarrativa ao regime colonial em todas as suas interfaces.

Assim, enquanto a narrativa oficial é entendida como uma representação de poder, a contranarrativa, que no escopo do presente trabalho lemos como um conceito, é um modo de contestar esse poder. Reiteramos: a ideia de contranarrativa será um dos eixos principais desta dissertação. A partir de textos literários, estudos históricos, ensaios filosóficos e abordagens epistemológicas é possível buscar alternativas que partam de uma premissa diferente dos pressupostos clássicos dos estudos literários e dos estudos historiográficos, pressupostos esses que encaravam o continente africano como um continente imerso em trevas, conforme aponta Wole Soyinka (2012, p. 3). Dessa forma, será possível visualizar e analisar uma imagem distinta dos povos negros de África, para além das imagens e representações de fome, guerra e aflição.

A presente dissertação segue, portanto, um arcabouço teórico-analítico que possui como recurso estético basilar a descolonização e, de igual modo, que pode apresentar um contraponto à narrativa considerada oficial. Por isso, os teóricos utilizados como escopo analítico para esse trabalho figuram como vozes elementares para a crítica anti-colonial que precise tanto os elementos artísticos das Américas quanto do continente africano. Os autores aos quais recorreremos pensam o continente africano e as suas diversas interfaces.

Ao discorrer acerca das contradições e dos regimes coloniais, fundamentando historicamente sua compreensão, aproximando os conceitos de independência e autonomia, e tecendo uma leitura a respeito da obra fanoniana, Said ressalta a importância das nações da África de tecerem suas próprias histórias.

Parece-nos que é possível ler Said em diálogo com Stuart Hall quando, no capítulo *Quando foi o pós-colonial?* da obra *Da diáspora* (2011, p. 101), discute as complexidades temporais e conceituais do pós-colonialismo, questionando sua definição como um "após" linear ao colonialismo. O autor jamaicano propõe que o pós-colonial seja entendido como um espaço de articulação contínua, marcado pelas relações de poder, pelos hibridismos e pelas resistências que desafiam as narrativas históricas fixas. Hall enfatiza como o conceito está enraizado em experiências e lutas concretas, conectando o passado, o presente e o futuro e

como ele desestabiliza noções essencialistas de identidade e cultura. Contudo, na leitura de Said ainda percebemos que o pós-colonial confunde-se com o pós-independência.

Nesse trabalho, o pós-colonial é evocado como uma categoria sem linearidade temporal, reafirmando que a colonização acarretou estigmas que perpassam os séculos, indicando a necessidade de superar esses traumas e de propor novas formas de pensar as nações colonizadas. Por sua vez, o termo pós-independência parte de uma lógica temporal, levando em consideração os movimentos de resistência e articulação política que culminaram na emancipação dos países africanos lusófonos e anglófonos durante 1957 e 1962 (Mazrui, 2010).

Ao tecer algumas considerações acerca da escrita no momento pós-independência, Said afirma que:

Em suas críticas e na solicitação da atenção europeia, encontramos a mesma energia cultural que vemos na literatura de Ngugi, Achebe e Salih. A mensagem é que devemos lutar para libertar toda a humanidade do imperialismo; devemos forçosamente escrever nossas histórias e culturas de uma nova maneira; partilhamos a mesma história, ainda que essa história tenha escravizado alguns de nós. Em suma, é escrever a partir das colônias coextensivamente com o verdadeiro potencial da libertação pós-colonial (Said, 2011, p. 420).

A partir desse trecho é notável como Said percebe a literatura atrelada à história, e, portanto, associada aos processos históricos que lhe atravessam. Dessa forma, é justificável notar como a literatura de Achebe e de demais autores se contrapõe ao colonialismo e sugere uma nova maneira de pensar a história e suas relações de poder. Ler no contexto posterior à independência é entender que as vozes de todos os sujeitos que foram silenciados precisam ser ouvidas e, mais que isso, que o mundo precisa ouvir a história por outros prismas reflexivos. Desse modo, a literatura sinaliza que existe uma história que só os povos colonizados conseguem narrar.

Ademais, ao pesquisar no repositório acadêmico de Teses e Dissertações da University of Lagos (Nigéria)⁶ notamos que as pesquisas envolvendo Chinua Achebe se detinham aos aspectos da primeira obra, *O mundo se despedaça* (*Things Fall Apart*), tecendo leituras acerca da tradição oral na escrita de Achebe. Entre esses estudos, destacamos:

- “Mbari” e o conceito de arte igbo em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (2008), de Anyokwu, C⁷;

⁶ Busca no repositório: Disponível em: <https://ir.unilag.edu.ng/handle/123456789/4041>. Acesso em: 31 jul. 2023.

⁷ Busca no repositório: Disponível em: <https://ir.unilag.edu.ng/items/aea5f7f0-5397-4b29-970a-0f86d2502976>. Acesso em: 31 jul. 2023.

- Fantasia primordial e narração de histórias em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (2008), de Ohwovoriele, F⁸;
- Protesto social e imaginação literária em romances nigerianos selecionados (2010), de Oniyide, A⁹.

No intuito de delimitar melhor o estudo da obra de Chinua Achebe em território brasileiro, foi possível perceber que as pesquisas dialogam com a obra do autor nigeriano a partir de uma perspectiva pós-colonial, percebendo em boa parte desses trabalhos as nuances a respeito da negritude, do processo de descolonização, da construção das personagens e em algumas breves ocasiões aproximações analíticas pelo crivo da ecocrítica. Também identificamos que as pesquisas mais robustas, tais como dissertações e teses, preocupam-se com a escrita anti-colonial enquanto ferramenta de confronto. Entre elas, destacamos:

- *Things fall apart*, de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa, de Alyxandra Gomes Nunes (2005).
- Chinua Achebe e Castro Soromenho: compromisso político e consciência histórica em perspectivas literárias, de Stela Sáes (2016).
- Interfaces ecomiméticas de *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*: a ecocrítica pós-colonial em perspectiva, da Dr. Clara Mayara de Almeida Vasconcelos (2022).

O ponto em comum das produções acadêmicas supracitadas consiste na perspectiva anticolonial adotada sobre a obra de Chinua Achebe que, como estamos assinalando, caracteriza-se pela crítica contundente ao apagamento cultural dos povos da Nigéria e às estruturas coloniais de poder. Seus romances atuam como verdadeiras ferramentas de resistência, promovendo o resgate e a valorização das culturas africanas enquanto desconstróem narrativas coloniais dominantes. É nesse sentido que sua obra ocupa um lugar central na literatura anti-colonial, tornando-se uma referência incontornável para pesquisadores que buscam compreender as relações entre a literatura, a história e o colonialismo. É por estimular uma leitura de mundo que considera as vozes dissidentes que contrapõem-se à opressão colonial que consideramos a escrita de Chinua Achebe como uma escrita urgente, capaz de nos contar outras histórias, de outras Áfricas.

⁸ Busca no repositório: Disponível em: <https://ir.unilag.edu.ng/items/a68d35c1-3beb-4863-a30b-1f391e072f5d>. Acesso em: 31 jul. 2023.

⁹ Busca no repositório: Disponível em: <https://ir.unilag.edu.ng/items/b24722f8-9dd9-4cbd-906e-5b74a7672ee7>. Acesso em: 31 jul. 2023.

1. **BLACK ZONE: O ESPAÇO ENTRE A PAREDE E O ESPELHO**

Afrocentricidade é um modo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos predominam. Em termos teóricos é a colaboração do povo africano no centro de qualquer análise de fenômenos africanos. [...] Em termos de ação e comportamento, é a aceitação/observância da ideia de que tudo o que de melhor serve à consciência africana se encontra no cerne do comportamento ético. Finalmente, a afrocentricidade procura consagrar a ideia de que a negritude em si é um tropo de éticas (Asante, 2014, p. 3).

1.1. **Preâmbulo: Chinua Achebe em contexto**

Chinua Achebe é o nome artístico de Albert Chinualumogu Achebe, nasceu em 1930 em Ogidi, enquanto a Nigéria ainda era um Protetorado Britânico. Achebe foi escritor de contos, poemas e romances, ativista político e professor universitário. Em dadas circunstâncias, Achebe abdicou do nome Albert, potencialmente europeu e abrevia o nome igbo Chinualumogu. Filho de pais cristãos, sobrinho e neto de tios e avós igbos, desde cedo Achebe teve contato com a cultura originária igbo e com os seus fundamentos (Ezenwa-Ohaeto, 1997, p. 6). Ter contato, aqui, não implica diretamente entender ou assimilar. A formação de Achebe foi cristã. Logo, é válido destacar a sensibilidade em perceber outras culturas e espiritualidades sem assimilar o etnocentrismo europeu e seus estigmas fundamentalistas.

Foi durante sua formação na *University College of Ibadan* que Achebe iniciou seu fazer literário, publicando de maneira periódica alguns contos. Na obra *There was a country: a personal history of Biafra* (2012), Achebe reflete acerca dos anos em que cursou Letras na *University College of Ibadan* e as suas reflexões de então nos levam a pensar no processo de escrita que originou o que hoje chamamos de Trilogia Africana. Chinua Achebe decidiu escrever para entender seu mundo e as complexas relações que nele há. A seguir, o escritor conta-nos um pouco sobre a sua obra:

Quando escrevi *Things Fall Apart* (*O mundo se despedaça*), comecei a entender e valorizar ainda mais minha história tradicional de igbo. Não estou sugerindo que eu era um especialista na história do mundo. Eu era um homem muito jovem. Eu sabia que tinha uma história, mas como ela se encaixava na história do mundo - eu realmente não tinha noção disso. Depois de um tempo comecei a entender por que o livro tinha ressonância. Seu significado para o meu povo igbo era claro para mim, mas eu não sabia como outras pessoas em outros lugares reagiriam a isso. Teve algum significado ou relevância para eles? Percebi que sim quando, para dar apenas

um exemplo, toda a turma de uma faculdade feminina na Coreia do Sul me escreveu, e cada uma expressou sua opinião sobre o livro. E então aprendi algo: eles tinham uma história semelhante à história de *Things Fall Apart* - a história da colonização. Isso eu não sabia antes. Seu colonizador foi o Japão. Assim, essas pessoas do outro lado das águas puderam se relacionar com a história da expropriação na África. Pessoas de diferentes partes do mundo podem responder à mesma história se ela lhes disser algo sobre sua própria história e sua própria experiência¹⁰ (Achebe, 2012, *n. p.*, tradução nossa).

Com isso, podemos perceber que a Trilogia Africana foi concebida em um espaço de tempo de 10 anos, um tempo relativamente curto, porém o que gostaríamos de pontuar são as questões que as décadas de 1950 e 1960 nos apresentam. Essas décadas foram marcadas por profundas transformações sociopolíticas na Nigéria e em outros países africanos. Nos anos 1950 o movimento pela independência ganhava força com debates sobre identidade nacional, descolonização e a busca por autodeterminação. Em 1960, a Nigéria conquistou sua independência do domínio britânico, marcando o início de uma nova era, mas também trazendo desafios significativos, tais como a necessidade de construir uma nação unificada em meio à diversidade étnica e cultural.

Quando lemos e compreendemos a obra, notamos que o seu título, *Things fall apart*, transmite perfeitamente o sentido das partes que a compõem. Na primeira, vê-se o contexto pré-colonial, “as coisas” anteriores à chegada da colonização britânica e a apropriação da terra imprimindo força bruta. Na segunda, é possível notar a *queda*, Okonkwo saindo da sua terra em busca de refúgio em Mbanta (aldeia na qual sua mãe foi enterrada). Na terceira, tudo se *despedaça*, tudo fica em pedaços, desmorona, se fragmenta. Essa divisão em três atos não fica tão nítida na sua tradução ao português e pode passar despercebida em uma leitura horizontal e rápida.

O título origina-se de um escrito do poeta irlandês W. B. Yeats chamado de O segundo advento (*The Second Coming*) que, em linhas gerais, versa sobre a segunda vinda de Jesus Cristo. O verso no qual Achebe se inspira é o seguinte: “*Things fall apart; the centre cannot hold*”¹¹; traduzindo: “tudo se parte, o centro não se sustenta”.

¹⁰ “When I wrote *Things Fall Apart* I began to understand and value my traditional igbo history even more. I am not suggesting that I was an expert in the history of the world. I was a very young man. I knew I had a story, but how it fit into the story of the world—I really had no sense of that. After a while I began to understand why the book had resonance. Its meaning for my igbo people was clear to me, but I didn’t know how other people elsewhere would respond to it. Did it have any meaning or relevance for them? I realized that it did when, to give just one example, the whole class of a girls’ college in South Korea wrote to me, and each one expressed an opinion about the book. And then I learned something: They had a history that was similar to the story of *Things Fall Apart*—the history of colonization. This I didn’t know before. Their colonizer was Japan. So these people across the waters were able to relate to the story of dispossession in Africa. People from different parts of the world can respond to the same story if it says something to them about their own history and their own experience” (Achebe, 2012, *n. p.*).

¹¹ YEATS, W. B. **The Poems**. New York: Scribner, 1997.

Girando e girando no círculo que se alarga
 O falcão não pode ouvir o falcoeiro;
 As coisas despedaçam-se;
 o centro não pode se sustentar;
 Mera anarquia é solta sobre o mundo,
 A vaga de escuro sangue é solta e por toda parte
 Afoga-se a cerimônia de inocência;
 O melhor perde toda a sua convicção enquanto o pior
 Está cheio de intensidade apaixonada.

*Turning and turning in the widening gyre
 The falcon cannot hear the falconer;
 Things fall apart; the centre cannot hold;
 Mere anarchy is loosed upon the world,
 The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere¹²
 The ceremony of innocence is drowned;
 The best lack all conviction, while the worst
 Are full of passionate intensity.
 (Yeats apud Corsi, 2010, p. 51).*

Tudo se parte. As coisas vão abaixo. Tudo se desmorona. São algumas interpretações possíveis para o título da obra inicial da Trilogia Africana, mas nos interessamos aqui pela tradução brasileira: *O mundo se despedaça*.

No capítulo *Nationalist movements and independence, 1929 – 1960* da obra *History of Nigeria*, o historiador Toyin Falola (2008) trata acerca dos contextos que possibilitam as vozes dissonantes e anticoloniais insurgentes no panorama histórico nigeriano. Abaixo, ainda que de maneira breve, apontamos alguns elementos acrescidos à leitura literária da obra de Chinua Achebe.

Falola (2008) percebe que os movimentos em prol da emancipação, da libertação e da independência dos países africanos são de extrema importância para analisarmos o contexto

¹² Traduzido por CORSI, Edson Manzan. **Modalidade do estranho na poesia de William Butler Yeats**. (Dissertação Mestrado em Letras e Linguística). Universidade Federal de Goiás, UFG, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/d6cb37ae-7355-47ed-a097-a5f78b851930/full>> . Acesso em: 27 de junho de 2024.

no qual se deu a independência da Nigéria, que deixou de ser uma nação sob o jugo colonial britânico e passou a se autogerenciar. Com isso, alguns fatores são singulares para que vozes e pensamentos insurgentes surjam, entre os quais:

- (1) Descrédito da administração colonial;
- (2) Consciência racial acerca da dominação colonial e suas implicações;
- (3) Memória de uma vida anterior à colonização,
- (4) Vozes contra-coloniais (artes, política).

A partir das reflexões do historiador, faz-se possível que reflitamos sobre o contexto histórico que possibilitou a escrita anticolonial de Chinua Achebe.

As três primeiras décadas do século XX testemunharam o estabelecimento e a consolidação da administração colonial britânica na Nigéria. Junto com o domínio colonial, vieram as transformações nas economias e sociedades nigerianas. Embora o sistema colonial tenha trazido alguns benefícios materiais para alguns intelectuais educados na Europa, em geral ele alienou e frustrou a maioria dos nigerianos, que acreditavam que o governo colonial corroía as culturas e instituições tradicionais¹³ (Falola, 2008, p. 136, tradução nossa).

Uma das primeiras conjecturas das instituições tradicionais acerca do regime colonial é percebê-lo como uma chaga que corrói e se apropria, de forma parasitária, daquilo que a colônia tem para oferecer. Mas além de se beneficiar dos recursos da colônia de forma extrativista, o governo colonial fragmenta as culturas autóctones, vilipendiando as instituições tradicionais. A autoconsciência do regime colonial como algo que desapropria, despersonifica e desmoraliza instituições é algo elementar para que possamos entender o contexto no qual os nigerianos estavam inseridos e sua ânsia para que a realidade fosse transformada.

É de suma importância perceber que o domínio colonial insuflou a própria luta anticolonial, embora os movimentos pan-africanistas também tenham desempenhado um papel significativo na construção de uma sociedade autônoma e soberana. Porém, como assinala Falola (2008), a consciência racial desempenhou um papel ainda mais singular na resistência anticolonial. Para além dela, as circunstâncias locais (espiritualidades dos povos negros, lideranças, memória do contexto pré-colonial) balizaram a resistência. Daí que o historiador ainda afirme que

¹³ “*The first three decades of the twentieth century saw the establishment and entrenchment of British colonial administration in Nigeria. Along with colonial rule came transformations to Nigerian economies and societies. While the colonial system brought some material benefits to a few European-educated intellectuals, by and large it alienated and frustrated most Nigerians, who believed that colonial rule eroded traditional cultures and institutions*” (Falola, 2008, p. 136).

[...] o domínio colonial inspirou a resistência anticolonial desde o início, embora não tenha se organizado em torno de uma consciência pan-nigeriana, em vez disso, apelando, por um lado, para a consciência racial, e, por outro lado, para as circunstâncias locais¹⁴ (Falola, 2008, p. 136, tradução nossa).

A partir dessas nuances circunstanciais locais é perceptível que as artes, a literatura, o cinema e toda sorte de expressões artísticas imantadas naquele solo beberiam de uma fonte engajada em prol da emancipação. A memória é de fundamental importância nesse contexto, haja vista que antes da década de 1930 muitos nigerianos “tinham idade suficiente para se lembrar de uma época em que os africanos governavam a si mesmos e se lembravam de estruturas políticas e sociais anteriores às estabelecidas pelo regime colonial”¹⁵ (Falola, 2008, p. 137, tradução nossa). Destacar isso é essencial para que entendamos que a memória impulsiona as disputas políticas e as disputas narrativas, ao passo que também promove um diálogo mais consciente acerca da ancestralidade. Com isso, ela se tornou um embargo em potencial para a perpetuação do governo colonial, pois nesse vínculo mnemônico com as origens havia uma centelha que ponderava as relações exploratórias e mostrava que era possível viver sem ser debaixo do jugo colonial. Essa centelha é, portanto, a capacidade de recordar mundos negros passados e os mundos negros vindouros.

Essas conjecturas nos fazem pensar na necessidade dos movimentos negros nigerianos potencializarem as vozes contracoloniais. Sob tal consideração, Falola nos relata o seguinte:

Entre 1938 e 1941, o NYM (*Nigerian Youth Movement*) tornou-se o primeiro movimento nacionalista pan-nigeriano da história do país. O movimento era pan-nigeriano no sentido de que seu objetivo explícito era unir-se para além das fronteiras étnicas a fim de criar uma voz comum com a qual pudesse confrontar o governo colonial. O movimento era nacionalista no sentido de que os membros pressionavam por uma maior indigenização do serviço público, melhores salários e condições de trabalho para os nigerianos e maior representação eleita no governo; em resumo, uma Nigéria para os nigerianos¹⁶ (Falola, 2008, p. 141, tradução nossa).

¹⁴ “Colonial rule had inspired anti-colonial resistance from the very beginning, although it had not organized around a pan-Nigerian consciousness, instead making appeals to race consciousness on the one hand and local circumstances on the other” (Falola, 2008, p. 136).

¹⁵ “Most European-educated Africans prior to the 1930s were old enough to remember a time when Africans ruled themselves, and remembered political and social structures that pre-dated those established by the colonial regime. Those who studied in the United Kingdom found an affinity with African subjects from other British African colonies, notably the Gold Coast (now Ghana) and Sierra Leone. They banded together across colonial boundaries, arguing for a ‘west African’ identity” (Falola, 2008, p. 136).

¹⁶ “Between 1938 and 1941 the NYM became the first pan-Nigerian nationalist movement in the country’s history. The movement was panNigerian in the sense that its explicit aim was to unite across ethnic boundaries in order to create a common voice with which to confront the colonial government. The movement was nationalist in the sense that members pushed for greater indigenization of the civil service, better wages and working conditions for Nigerians, and more elected representation in government; in short, a Nigeria for Nigerians” (Falola, 2008, p. 136).

Essa voz comum fala da necessidade de combater o colonialismo em todas as suas interfaces. O regime colonial desapropriava e manejava o território originário a bel-prazer e todas as instituições, com seus departamentos administrativos das companhias de exploração, detinham o poder de decidir quem vive e quem morre. Daí a inquietação, o desejo de mudança, a relevância dos discursos de confronto, o campo discursivo como um espaço de embate e questionamento do poder colonial. É nesse contexto de embate, da possibilidade de uma escrita anticolonial que podemos localizar a obra de Chinua Achebe, nascido na cidade de Ogidi, em 1930, centro-sul da Nigéria, com uma população hoje de 70 mil habitantes.

Isso posto, na obra *A paz dura pouco* (1960) observa-se uma escrita mais preocupada com os avanços da colonização sobre o povo igbo e essa preocupação aponta para além das linhas que desenham cartograficamente a região sudeste da Nigéria. A obra torna relevante a discussão a respeito do intercâmbio dos jovens igbos em direção ao território britânico.

Falar sobre *A paz dura pouco* e seu contexto de produção é algo complexo. O título original da obra, *No longer at ease*, diz respeito, em uma possível tradução literal, a quando nós não estamos mais à vontade. Tal tópico frasal foi extraído de um dos versos do poeta estadunidense Thomas Stearns Eliot, precisamente do seu poema A Jornada dos Magos (*The Journey of the Magi*)¹⁷ (1927):

Regressamos às nossas plagas, estes Reinos,
 Porém **aqui não mais à vontade**, de acordo com a antiga ordem divina,
 Onde um povo estranho se agarra aos próprios deuses.
 Uma outra morte me será bem vinda.
 (Eliot, 1927, p. 131-132, tradução de Ivan Junqueira, grifos nossos).

*We returned to our places, these Kingdoms,
 But **no longer at ease** here, in the old dispensation,
 With an alien people clutching their gods.
 I should be glad of another death.*
 (Eliot, 1927, p. 129-130, grifos nossos).

Assim, o título original da obra de Achebe referencia um desconforto, a discordância com um lugar, os traslados proporcionados pelos intercâmbios entre a cidade do colonizador e a cidade do colonizado. A partir da tradução para o português *A paz dura pouco*, algo se

¹⁷ Eliot, T.S. **Poesia**. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

perde, se dissipa. Alguns efeitos de sentido não são recuperados. Por fim, imperam os limites e barreiras da tradução, diante da possibilidade de traduzir esse desconforto. Todavia, o título sugere que a calma é algo efêmero.

O ambiente incômodo gerado pelas tensões raciais da época e as circunstâncias sórdidas às quais eram submetidos os sujeitos negros quando iriam estudar além-mar são aspectos que figuram em *A paz dura pouco*. Na década de 1950, eram comuns bolsas de estudos financiadas por instituições igbos, o que levava à migração de jovens recém-saídos do ensino secundário para países europeus. Tais bolsas possibilitaram a essa juventude acessar o ensino superior e alcançar certos cargos públicos. Contudo, o retorno à comunidade era marcado sempre por decepções, tendo em vista que a visão desses jovens mudava em relação à localidade de onde vieram (Ezenwa-Ohaeto, 1997, p. 58).

Por meio de *A paz dura pouco*, temos acesso a uma história até então não contada. Achebe constrói um personagem complexo, Obi Okonkwo, neto direto do falecido Okonkwo. O romance se inicia em um tribunal, no qual Obi está sendo julgado pela venda de propinas, em um esquema de corrupção acerca das bolsas de estudos. Caminhamos, então, em retrospecto e percebemos tudo o que ocorreu para que se desencadeasse a narrativa e o protagonista chegasse àquele ponto.

Essa obra ocupou bastante o tempo de Achebe (Ezenwa-Ohaeto, 1997, p. 72), tendo em vista toda a construção do julgamento de Obi Okonkwo que, por sua vez, possibilita o julgamento de uma sociedade que se mobilizou em torno de melhores condições para os jovens negros, porém não postulou as adversidades que esses sujeitos viriam a passar no contexto britânico marcado pela hostilidade, pelo racismo e pela execração pública.

A partir do contexto sócio-histórico é possível apontar que as obras de Chinua Achebe dissecam uma realidade, lançam luz sobre outras formas de existir no mundo, compreendem a realidade de comunidades originárias diversas, ao passo que demonstram interesses sobre as descrições e a história da Nigéria. Em um contexto que rivaliza e tensiona o recente e o tradicional, Achebe decide narrar a experiência negra, as masculinidades negras, as espiritualidades negras nos mundos negros, a singular narrativa de protagonistas negros, seus acertos e equívocos, seus medos e desafios, suas contradições.

1.2. Raça e Racismo

O bem-estar e o progresso da Europa foram edificados com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos (Fanon, 2022, p. 92).

1.2.1. Fanon e Achebe em diálogo

Este subtópico se organiza da seguinte forma: iremos dialogar com as percepções de Frantz Fanon, Achille Mbembe, Grada Kilomba e Aimé Césaire acerca das ideias de raça e racismo, colonização, discurso colonial e discurso anticolonial e analisar como as obras *O mundo se despedaça* e *A paz dura pouco* as representam e as problematizam. Aqui, temos como propósito aproximar os romances de Chinua Achebe às percepções analíticas dos autores que se propõem analisar epistemologicamente o continente africano.

Na obra *Pele negra, máscaras brancas* Frantz Fanon (2008) tece uma leitura da dialética hegeliana acerca do senhor e do escravizado e a partir dessa releitura, trata sobre as noções de raça, racismo, colonizador e colonizado. Além de perceber os traumas acarretados pela dominação colonial, Fanon rejeita a tese estruturalista acerca do negro e parte para uma análise psicanalítica e, por vezes, fenomenológica, do sujeito africano, do sujeito negro. A tese estruturalista percebia o sujeito africano enquanto uma condição biológica entremeada na formação do indivíduo. Ao rejeitá-la, Fanon propõe pensar em um sujeito formado pela condição psíquica, isto é, o ‘ser negro’ é antes uma condição ideológica que uma condição associada à genética. A partir dessa perspectiva é possível notar como o autor avalia as condições de produções de discursos que inserem o negro em um lugar de subalternidade, marginalidade e inferioridade.

Fanon observa o seguinte: “‘Preto sujo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um preto!’ Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (Fanon, 2008, p. 103). Aqui, o autor reflete sobre os estigmas aos quais o sujeito negro é submetido após o processo de colonização, apropriação e tráfico humano. A racialização do indivíduo ocorre a partir de um referente. O negro é visto de forma inferior pelo crivo da branquitude que se insere em um patamar de superioridade. Historicamente, o processo de racialização foi promovido pela colonização ao longo da modernidade e como parte integrante do sistema-mundo capitalista¹⁸.

Considerando esse cenário, Fanon olhara para [a] dialética hegeliana e a enxerga como problemática e deficitária, haja vista que esta não corresponde à vivência do negro colonizado. Isso porque na obra *Fenomenologia do Espírito* (1992), Hegel fundamenta o

¹⁸ QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

alicerce do pensamento entre o Senhor-Escravo, pensamento esse universalizante que situa o indivíduo negro enquanto uma identidade profundamente entrelaçada à identidade do Senhor. Logo, para Hegel, o que se estabelece nessa dinâmica é a submissão e a gênese do Escravo pertence a essa lógica. A submissão imprime na identidade do Senhor uma consciência-de-si. Com isso, nota-se que em Hegel o homem negro está ligado ao conceito de Escravo, e não ao conceito de Senhor. Dessa forma, ao invés de pensar a relação Eu-Outro, Fanon sugere Eu-outro. O sujeito racializado (outro), outrificado, é visto como inferior e o olhar delegado a este indivíduo é um olhar que objetifica, coisifica e desumaniza. Fanon, portanto, busca ir além de Hegel ao mostrar que a libertação do sujeito racializado exige a destruição das estruturas coloniais e a criação de uma nova humanidade que supere as dicotomias impostas pela lógica colonial. Fanon defende a necessidade de um novo começo que não se baseie na oposição binária e na dominação, mas sim na criação de uma sociedade onde a humanidade seja reconhecida plenamente em todos os indivíduos.

Afinal, para a percepção eurocêntrica, segundo a ótica fanoniana, o sujeito africano é algo inumano:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2008, p. 104).

Dessa forma, Fanon visa compreender o conceito de raça, o racismo e ainda delimitar o fenômeno do racismo colonial propriamente dito, para além das visões que tentam justificar a existência de uma raça superior genética e fenotipicamente a outra. O autor compreende o conceito de raça a partir das suas condições de produção, tendo em vista que o processo de racialização é histórico e baseado nas relações de poder. Nesse marco, o negro não é negro em relação à raça humana. O negro é negro em relação ao branco. Assim, Fanon entende que as condições materiais racializam o sujeito negro. Logo, nota-se que a sentença “o negro não tem mais que ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 104) é uma assertiva que perscruta essa temática.

Com isso, o conceito de raça implementa uma dicotomia pungente nos escritos fanonianos. Nesse sentido, ele demonstra que para a hegemonia europeia, as coletividades

negras em África são vistas como outrem, o outro, eles, em direção oposta a um nós, o que nos remete a um trecho de *A paz dura pouco*, precisamente nos seus momentos iniciais, quando percebemos que o protagonista Obi Okonkwo está sendo julgado em razão das propinas que circulavam no departamento de bolsas e admissão do qual fazia parte. Em uma digressão narrativa, um dos seus chefes, o Sr. Green, um sujeito branco sem naturalidade definida, está conversando com um dos colegas do Conselho Britânico em um clube. Ressaltamos o seguinte diálogo:

“Não consigo entender por que ele fez isso”, disse o homem do Conselho Britânico com ar pensativo. Estava traçando riscos de água com a ponta do dedo no copo embaçado, com cerveja gelada. “Mas eu consigo”, disse o sr. Green com simplicidade. “O que não consigo entender é por que pessoas como você se recusam a encarar os fatos.” O Sr. Green era famoso por falar o que pensava. Esfregou a cara vermelha com a toalha branca pendurada no pescoço. “O africano é corrupto dos pés à cabeça” (Achebe, 2013, p. 11).

A sentença que mais nos chama atenção é a que finaliza o fragmento disposto acima: “O africano é corrupto dos pés à cabeça”. A fala do Sr. Green limita o continente africano a uma identidade fixa, indivisível, inflexível, única. Tal fala reverbera um esquecimento acerca da pluralidade que orbita a língua e, conseqüentemente, a cultura. O continente africano, por ser mais populoso e por possuir uma dimensão maior que a província europeia, partilha de uma pluralidade que não é levada em consideração na sentença racista perpassada pela fala do Sr. Green. Para além desse fator, ao nomear Obi Okonkwo, genericamente, como “o africano” é possível perceber que há um apagamento significativo acerca da subjetividade do personagem em questão.

Ou seja, no fragmento anterior nota-se uma marcação acerca do conceito de raça, onde se percebe a sua prática discursiva e, logo, seus intentos. Ainda nesse fragmento é perceptível que o Sr. Green deixa passar uma projeção. Ao projetar em seu imaginário o quão corruptos são os africanos, ele diz bem mais de si e de sua cultura do que da cultura do outro. Ou seja, os corruptos que despedaçaram as tradições originárias, forçando os mundos negro-africano a se reinventarem, foram os próprios colonos europeus.

Ao dizer que “aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica” (p. 104), Fanon aponta para o fato de que o negro se enxerga negro em relação ao branco, porém o branco não precisa compreender-se branco em relação a ninguém. Então, a partir dessa percepção, nota-se como o sujeito negro é esvaziado de si, descaracterizado enquanto indivíduo e só significa em relação ao Eu branco. Sendo assim, poderíamos perguntar para

Fanon: — Fanon, o que é o sujeito negro? e ele nos responderia: — O negro é o outro do Branco!

O escravismo colonial aboliu, usando aqui os termos fanonianos, as cosmologias¹⁹ metafísicas dos sujeitos africanos, depositando no lugar dessas múltiplas percepções uma monocultura religiosa de uma civilização potencialmente contraditória que lhes impunha um mundo ao qual não pertenciam, isto é, uma hegemonia monocultural. Logo, enquanto elemento cultural, o racismo insere no imaginário do indivíduo igbo que este só será compreendido enquanto branco se estiver dentro dos signos de cultura da branquitude. Em virtude disso, Chinua Achebe, durante o percurso do romance *A paz dura pouco*, demonstra como o racismo foi propagado pela colonização e instigado pelo cristianismo, o que promoveu desavenças nos círculos familiares igbos:

“Imagine só”, disse um dos homens para os outros. “Quatro semanas de dias de trabalho. E não foi numa canoa e sim num navio de homem branco, que corre na água que nem a cobra corre no capim.” “Às vezes, durante uma semana de trabalho inteira, não se podia ver terra nenhuma”, disse Obi. “Terra nenhuma na frente, atrás, à direita e à esquerda. Só água.” “Imagine só”, disse o homem para os outros. “Terra nenhuma durante uma semana de trabalho inteira. Nas nossas histórias folclóricas, um homem chega à terra dos espíritos depois que atravessa sete rios, sete florestas e sete montes. Sem dúvida você visitou a terra dos espíritos.” “De fato, foi isso mesmo, meu filho”, disse outro velho. “Azik”, chamou, querendo dizer Isaac. “Traga noz-de-cola para a gente quebrar em homenagem ao regresso deste filho.” “Esta é uma casa cristã”, objetou o pai de Obi. “Uma casa cristã onde não se come noz-de-cola?”, escarneceu o homem (Achebe, 2013, p. 64).

Após quatro anos em Londres, Obi Okonkwo retorna para casa e os seus familiares, tios, tias, e demais vizinhos almejam saber como havia sido a viagem, o que tinha acontecido na capital inglesa e qual seria o próximo passo dele após a conclusão do curso. Vemos que o diálogo acima diz respeito a uma tradição ancestral, a de quebrar uma noz-de-cola, sendo um costume bastante comum ao receber alguém em casa. Todavia, com a chegada e consequentemente com a consolidação do cristianismo, essa prática passou a ser repudiada pelos igbos que aderiram à nova fé.

Ao dizer que “esta é uma casa cristã”, o pai de Obi rompeu com qualquer possibilidade de que aquela residência fosse associada às práticas entendidas pelo

¹⁹ Entendemos a cosmologia a partir de uma percepção afrocentrada, o entendimento do todo a partir do aparato teórico analítico ancestral latente nas comunidades negras africanas. Assim, entende-se a cosmologia africana como um sistema de crenças que permeia a vida espiritual e cultural dos povos em África, baseada na interconexão entre o mundo físico e espiritual. Valoriza, assim, a ancestralidade e a comunidade e enfatiza a partilha em comum com a natureza e os ciclos da vida. Crenças em divindades, espíritos ancestrais e forças naturais são centrais, com rituais e cerimônias sendo fundamentais para manter o equilíbrio e a ordem no universo.

cristianismo ocidental pregado em Umuófia como sendo pagã. A afirmação veemente de que ninguém poderia comer noz-de-cola ali esconde o desejo depositado no pai de Obi a partir da sua assimilação à fé cristã: a brancura. O cristianismo pregado naquela situação impõe o ódio e a aversão aos percursos culturais da comunidade igbo. E o ódio à própria cultura é um dos intentos do racismo colonial.

“Aqui se come noz-de-cola, sim”, retrucou o sr. Okonkwo, “mas ela não é sacrificada aos ídolos.” “Mas quem foi que falou em sacrifício? Aqui está um pequeno filho que regressou depois de muitas lutas na terra dos espíritos e você fica aí falando sobre casa cristã e ídolos, falando que nem um homem cujo vinho de palma entrou pelo nariz.” Deu um assobio de repulsa, pegou sua pele de cabra e foi sentar do lado de fora. “Este não é um dia para brigas”, disse um outro velho. “Eu vou trazer a noz-de-cola.” Pegou seu saco de pele de cabra, que tinha pendurado em sua cadeira, e começou a procurar bem no fundo. Enquanto procurava, objetos chacoalhavam, batendo uns nos outros lá dentro — seu chifre de beber, sua garrafa de rapé e uma colher. “E a gente vai quebrar a noz da maneira cristã”, disse ele, quando fисgou uma noz-de-cola (Achebe, 2013, pp. 64-65).

“Da maneira cristã” se assemelha muito à expressão “aos moldes europeus”. Vê-se primordialmente a tentativa do colonialismo em todas as suas interfaces: disseminar as desavenças culturais em virtude da dominação. Diante disso, Chinua Achebe traduz, no percurso da narrativa, como as coletividades negras em África estão não só impregnadas do discurso europeu, mas também o estão reproduzindo no cotidiano. Tal configuração molda e tensiona a cultura igbo aos moldes europeus, repudiando os ancestrais e os signos que envolvem a espiritualidade igbo.

Em dado momento da narrativa, Odogwu começa a rememorar os sujeitos igbo que fizeram parte do passado de glória da região de Umuófia. Ao fazer um paralelo com o contexto vigente, Odogwu afirma que as coisas que constituem a cultura igbo deixaram de ser compreendidas enquanto parte da grandeza dessa comunidade: “Agora a grandeza está nas coisas do homem branco” (Achebe, 2013, p. 67). A grandeza está em tentar alcançar a brancura no horizonte.

Isso nos remete, mais uma vez, ao pensamento de Fanon, especificamente a algumas das suas concepções analíticas que nos permitem compreender que a experiência vivida pelo negro passa pela sua racialização e pelos sofrimentos dos episódios de racismo que a todo instante marcam, por intermédio da linguagem, as distinções dos sujeitos negros, africanos, afrodiáspóricos. O teórico entende o racismo como um sistema de subalternização, existindo em virtude do conceito de raça e do preconceito de cor.

O preconceito de cor nada mais é do que a raiva irracional de uma raça por outra, o desprezo dos povos fortes e ricos por aqueles que eles consideram inferiores, e depois o amargo ressentimento daqueles que foram oprimidos e frequentemente injuriados. Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais. As raças de pele clara terminaram desprezando as raças de pele escura e estas se recusam a continuar aceitando a condição modesta que lhes pretendem impor. Eu havia lido corretamente. Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contato com o racional. Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional (Fanon, 2008, p. 110).

Os pressupostos da colonização, do regime do colonialismo e das suas manifestações fundamentam as opressões emergentes no processo civilizatório, exploratório e extrativista característico dos sistemas coloniais e do imperialismo. Nesse contexto, o preconceito de cor é visto por Fanon como uma raiva internalizada de forma irracional pelos indivíduos brancos que desprezam não só os sujeitos africanos, mas toda a cultura na qual as comunidades negras africanas estão inseridas. Frente a isso, o preconceito de cor se fundamenta no sinal exterior, no signo fenotípico da melanina acentuada²⁰. Ao percebê-lo, Fanon demonstra a sua indignação, pois ser odiado de forma irracional “por toda uma raça” é extremamente brutal para a psique do indivíduo negro no contexto africano e/ou afrodiaspórico. Por isso, ao notar que as marcas fenotípicas vilipendiam sua existência, o sujeito no contexto africano e/ou afrodiaspórico busca assemelhar-se ao branco, aderindo racional ou irracionalmente a sua cultura, sua religiosidade, sua forma de pensar e, por vezes, reproduzindo o discurso racista. Fanon ainda assevera que “[...] o preto pertence a uma raça ‘inferior’ que ele tenta assemelhar-se à raça superior” (Fanon, 2008, p. 179).

Um diploma universitário era a pedra filosofal. Transformava um secretário de terceira classe, com um salário de 150 por ano, num funcionário civil de primeira classe, com um salário de 570 por ano, com carro e residência luxuosamente mobiliada, com um aluguel simbólico. E a disparidade no salário e nas mordomias não contavam nem a metade da história. Ocupar um “emprego europeu” só perdia para ser de fato um europeu. Bastava isso para alçar um homem das massas para a elite, cuja conversa corriqueira nas festas e coquetéis era: “Que tal o desempenho desse carro?” (Achebe, 2009, pp. 108-109).

Nesse trecho de *A paz dura pouco*, Obi Okonkwo começa a refletir, durante as várias propostas de recebimento de propina para “adiantar” a vida dos estudantes que carecem de

²⁰ Termo usado pelo dramaturgo Aldri Anunciação, na obra literária *Namíbia, não!*, para ironizar o excesso de sinônimos que tentam resolver apenas no plano discursivo o racismo.

bolsas, a respeito desse desejo incessante pelo diploma universitário de além-mar. Ao dar voz às introspecções de Obi, o narrador consegue exprimir o que o personagem não diria em voz alta de jeito algum para que a secretária europeia não o ouvisse: “Ocupar um ‘emprego europeu’ só perdia para ser de fato um europeu” (Achebe, 2013, p. 109). A ocupação de um cargo europeu, logo, indiretamente um cargo ocupado por um branco, só perdia para a vantagem de ser branco, ou seja, ser “genuinamente” europeu. Obi pode ser lido sob a luz do pensamento fanoniano, ao entender que pertence a uma “raça”, um povo, lido como inferior, o indivíduo acaba por percorrer uma trilha para “assemelhar-se à raça superior” (Fanon, 2008, p. 179).

No intuito de associar a *teoria analítica à práxis política*, os autores mencionados até aqui pensam nas questões raciais e nas pautas relativas à descolonização. Convergindo com essa questão, aponta Fanon:

É mais fácil dizer, menos fácil pensar. Não é por acaso que os mais ardentes vates da negritude são, ao mesmo tempo, militantes marxistas. Mas isso não impede que a noção de raça não se confunda com a noção de classe: aquela é concreta e particular, esta universal e abstrata; uma vem do que Jaspers chama de compreensão, e a outra, da inteligência; a primeira é o produto de um sincretismo psicobiológico e a outra é uma construção metódica, a partir da experiência (Fanon, 2008, pp. 120-121).

Isso posto, podemos entender que: *raça* é particular e concreta²¹, enquanto a classe é universal e abstrata. *Raça* é compreendida como pertencente à esfera da compreensão, enquanto o conceito de *classe* perpassa o campo da inteligência. Assim, Fanon entende a *raça* como o produto de um sincretismo psicobiológico e a *classe* como uma construção metódica a partir da experiência. Ademais, o autor compreende que ambas as temáticas podem se unir a fim de desconstruir os dispositivos de opressão que perseveram na psique do sujeito africano colonizado. Fanon agregou a luta anticapitalista à luta antirracista, uma vez que o sistema capitalista partilha dos dividendos da colonização e reproduz a estrutura colonial, o racismo e as opressões várias de forma mascarada (e às vezes não tão mascaradas assim). Se há capitalismo, há racismo. Para visualizar essa conexão, é necessário perceber as questões e as estruturas internas que tornam o racismo uma realidade, haja vista que o nosso sistema

²¹ Justamente por ser particular e concreta, a questão da raça tomar contornos específicos em diferentes contextos (mesmo no interior da América Latina vão coexistir diferentes e específicos processos de racialização, por exemplo, será muito diferente na Argentina, país que se ergueu sobre o apagamento da presença negra, e no Haiti, onde uma revolta de escravos proclama a independência, e, no qual 95% da população se autodeclara negra. Mais ainda em África, para onde não foram os escravizados deslocados, mas de onde saíram e onde os brancos são os que chegam com suas estruturas de poder e dominação). Para mais informações, cf. JAMES, Cyril Lionel Robert. Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo: 2010.

político-econômico compreende e consolida a noção de raça como uma distinção necessária para a manutenção do poder. Apesar da ideia de raça não se sustentar biologicamente, ela continua proporcionando as opressões dos sujeitos racializados no campo ideológico.

Um dos processos de racialização engendrados na narrativa de *A paz dura pouco* se dá quando o protagonista, ao retornar à Nigéria após o intercâmbio estudantil, percebe a propagação das construções sem planejamento prévio, as favelas, de acordo o narrador da obra:

Obi ficou na Inglaterra durante quase quatro anos. Às vezes achava difícil acreditar que tinha sido tão pouco tempo. Parecia uma década e não quatro anos, ainda mais com os tormentos do inverno, quando suas saudades e seu desejo de voltar para casa adquiriam a agudeza de uma dor física. Foi na Inglaterra que a Nigéria se tornou para ele algo mais do que apenas um nome. Foi a primeira coisa importante que a Inglaterra fez por Obi. 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).

Ao pontuar que “foi na Inglaterra que a Nigéria se tornou para ele algo mais do que apenas um nome” é possível depreender a necessidade de observar a ilha sentado em uma jangada. Imerso no contexto igbo, Obi Okonkwo passa a perceber que o seu país e a sua comunidade formam uma parte sua, parte essa negligenciada pelos saberes europeus. A sua cosmologia é distinta da cosmovisão hegemônica europeia e também da visão de mundo britânica. Assim, a Nigéria se tornou, para Obi Okonkwo, um ponto de suporte, fundamento e apoio para que ele não esquecesse quem era. Um dos pontos particularmente inquietantes da narrativa se dá durante o retorno ao seu país natal. Ainda que a imagem do seu local, do seu território estivesse viva e pulsante no seu imaginário, em quatro anos o país havia mudado. Mudado tanto que o surgimento das favelas era um reflexo desse processo.

As favelas nos dizem que racismo e capitalismo são comparsas.

Desse modo, ainda é relevante que analisemos as contradições que atravessam o protagonista da narrativa. Em dado momento, ainda extasiado pelo frenesi de Lagos, pela pobreza e miséria latente, Obi conjectura a potencialidade grotesca das divisões sociais.

Ir da área continental de Lagos para Ikoyi num sábado à noite era como ir de uma feira para um enterro. O vasto cemitério de Lagos, que separava os dois lugares, ajudava a aprofundar aquela sensação. A despeito de todos os chalés e apartamentos de luxo e da vegetação vasta e bem tratada, Ikoyi era como um cemitério. Não tinha nenhuma vida comum — pelo menos, não para os africanos que moravam lá. Eles nem sempre tinham morado lá, é claro. No passado, era uma reserva para os europeus. Mas as coisas haviam mudado e alguns africanos em “empregos europeus” tinham recebido casas em Ikoyi.

Obi Okonkwo, por exemplo, morava lá e, enquanto ia de carro de Lagos para seu apartamento, ficou chocado mais uma vez com aquelas duas cidades em uma só. Aquilo sempre o fazia pensar nas duas sementes, separadas por uma parede fina, no interior de um coquinho de palma. Às vezes uma semente era preta, brilhosa e viva, e a outra, morta, transformada num pó branco (Achebe, 2013, p. 28).

Em Lagos havia uma área abastada, com apartamentos de luxo, com chalés e com uma vegetação invejável. Para enfatizar tais contrastes sociais, o narrador da obra se vale de antíteses exitosas na construção dessas imagens entre a cidade do colonizador e a cidade do colonizado²²: feira x enterro, alegria x tristeza (antítese implícita), preta-brilhosa-viva x morte-branca. “Duas cidades em uma só”, aqui Obi Okonkwo deixa transparecer o intento do processo de colonização: a segregação sócio-espacial; uma barreira econômica e geográfica existente entre “nós” e “eles”. Desse modo, o racismo que está arraigado na sociedade nigeriana é traduzido por Obi Okonkwo da seguinte forma: “O mundo estava longe de ser perfeito. Excesso de um lado e absolutamente nada do outro” (Achebe, 2013, p. 38).

Nessa direção, no ensaio “Racismo e Cultura”, Fanon ([1956] 2019) aponta que

Estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão da sua ação recíproca. Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais oriundos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é, com efeito, um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo (Fanon, 2019, p. 46).

O racismo é visto enquanto um dispositivo que subalterniza e inferioriza os sujeitos e Fanon percebe as reverberações dessa estrutura na cultura. Além disso, o pensador martinicano o compreende como um elemento cultural e, desse modo, objetiva desconstruir o racismo e a estrutura que o fundamenta.

Assim, a cultura é um agrupamento de práticas sociais e o produto da coletividade. E justamente por ser um produto do meio no qual se insere, a cultura não fica isenta. Ela, por muitas vezes, está associada à prática opressora, aos regimes autoritários e às formas problemáticas e contestáveis de se referir às minorias políticas. Com isso, nota-se que, enquanto elemento da cultura, o racismo age em diversas interfaces. Em alguns momentos, a racialização representa as minorias políticas de forma problemática, inferiorizando-as e subalternizando-as. Em outras instâncias, o racismo engendra a invisibilidade dos sujeitos subalternizados, minimizando o alcance das suas vozes e das suas reivindicações.

²² Alusão utilizada por Fanon, em *Os condenados da terra*, para referir-se ao mundo no qual há abundância e o mundo no qual vigora a escassez.

Dessa maneira, é possível conceber os diversos apontamentos fanonianos, inclusive as suas análises mais radicais, do ponto de vista político.

O racismo, como vimos, não é mais do que um elemento de um todo mais vasto: a opressão sistematizada de um povo. Como se comporta um povo que oprime? Aqui, descobrimos algumas constantes.[...] A guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone. Para isso, é preciso destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, a espoliação, a razia, o assassinato objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos padrões culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado; os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronadas, as linhas de força já não orientam. Frente a elas, um novo sistema de valores é imposto, não proposto mas afirmado, pelo peso de canhões e de saberes (Fanon, 2019, p. 48).

O racismo foi apreendido pela sociedade de forma ostensiva. Enquanto uma expressão sistemática de opressão, ele age de forma sórdida, cruel e abjeta. Uma das primeiras necessidades desse sistema é inferiorizar o indivíduo, animalizando-o, promovendo, assim, a sua desumanização. Passado esse estágio, é notável como a lógica cultural do racismo diante das culturas autóctones (originárias) visa dizimar os sistemas de referência surgentes nas culturas negras dos povos africanos e/ou em diáspora.

A cultura de determinado povo está associada intrinsecamente à sua forma de ser e de significar o mundo. Sendo assim, os sujeitos colonizadores direcionam o olhar para as práticas culturais dos povos negros africanos, delegando a estas culturas um posto subalterno em relação à cultura eurocêntrica do colonizador. Esse olhar imperialista está longe da sensibilidade e próximo à destruição, de modo que a colonização objetiva exterminar quaisquer formas de referência e contemplação que façam o povo retornar para um ponto de partida.

Essa dupla forma de racializar sujeitos e culturas é uma prática subjacente à dominação colonial, essencialmente extrativista, tendo como pano de fundo a moralidade cristã. Segundo o pensamento fanoniano, a partir do desmonte dos sujeitos e das suas culturas originárias, o indivíduo perde a sua capacidade de organização e articulação sócio-política. Percebendo essa vulnerabilidade, o colonizador impõe um novo sistema de valores, ressignificando os signos das culturas locais e propondo novos conceitos (Fanon, 2019).

Os mundos colidem e restam os traumas dessas colisões.

Assim, o sujeito colonizado busca no passado e nas representações de sua cultura algo que impulse a sua luta pela libertação das amarras coloniais. Quando o sujeito negro e colonizado decide lutar tanto de forma bélica, quanto pelas vias artístico-literárias usa os

artifícios que estão ao seu alcance. Considerando as lutas pela independência, é possível notar que estas adquirem uma forma estética, implementando uma necessidade contínua da narrativa e das estéticas africanas e/ou de matriz africana serem percebidas enquanto arte. As comunidades negras em África resistem de forma bélica e poética. Daí que Fanon (2019, p. 57, acréscimo nosso) afirme que “a luta [a escrita] do inferiorizado situa-se a um nível mais humano. As perspectivas são radicalmente novas. Trata-se da doravante clássica oposição entre as lutas de conquista e as de libertação”.

A necessidade de representar as comunidades negras em África de forma humanizada e com todas as suas potencialidades evidenciadas percorre a estética da literatura, pois a forma com a qual a colonização e o discurso colonial depuseram o negro e sua cultura aponta diretamente para o processo de racismo e racialismo desse sujeito. Dessa forma, estes — que outrora eram violentados de diversas formas, e durante/após a colonização em seu estágio bruto, passaram a ser representados de forma estigmatizada — buscam romper com os estigmas gerados pela ideia de raça que culminou no racismo, a posteriori. A classificação da humanidade por “raças” é, por si, um movimento racista. Nesse sentido, ambas ideias nasceriam juntas.

No decurso da luta, a nação dominadora tenta reeditar argumentos racistas, mas a elaboração do racismo revela-se cada vez mais ineficaz. Fala-se de fanatismo, de atitudes primitivas perante a morte, mas, uma vez mais, o mecanismo agora vacilante já não responde. Os imóveis de antes, os covardes constitucionais, os medrosos, os inferiorizados de sempre, crispam-se e emergem eriçados (Fanon, 2019, p. 57).

Logo, as coletividades humanas são tensionadas a lutar e a agir contra uma das marcas do colonialismo: a colonialidade. Isso é perceptível na luta pela independência em África e nas lutas pela libertação, o que vai muito além da formalidade das independências e da autonomia.

Para retextualizar a estética da teoria marxista para o continente africano, percebendo o processo de luta de classes como coexistente ao processo predatório da colonização, Frantz Fanon analisa a situação colonial a partir do prisma das relações de subalternização: colonizador-colonizado, europeu-africano, eu-outro.

Em sua reflexão acerca da raça, Fanon entende que

Esse mundo em compartimentos, esse mundo dividido em dois, está habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida, não chegam nunca a esconder as realidades humanas. Quando se compreende no seu aspecto imediato o contexto colonial, é evidente que o

que divide o mundo é sobretudo o facto de se pertencer ou não a tal espécie, a tal raça (Fanon, 2022, p. 36).

A colonização europeia causou diversas cisões no mundo. As diferenças entre as culturas foram potencializadas e acentuadas de forma estética nos romances e nas obras de artes desse período. No caso do imperialismo britânico isso não foi diferente. O discurso gestado nas obras literárias inglesas versavam sobre um mundo em declínio moral, um universo composto por animais em formas humanas: o universo africano. Como aponta Joseph Conrad (2019, p. 76) em *O coração das trevas*, um mundo repleto de “vultos negros”.

Ao nos depararmos com essas questões que permeiam a *raça* e o *racismo*, percebemos a relevância de escritores negros africanos que utilizam o espaço da literatura para representar seu mundo e para construir, pela escrita, um outro universo que está ausente na literatura produzida no além-mar — termo usado por Achebe para referir-se ao continente europeu.

Isso se passara havia muitos anos, vinte anos ou mais, e de lá para cá a fama de Okonkwo crescera qual incêndio na mata no tempo do harmatã. Era um homem alto, grandalhão, a quem as sobrancelhas espessas e o nariz largo davam um ar extremamente severo. Sua respiração era forte, pesada, e dizia-se que, quando dormia, suas mulheres e filhos podiam ouvi-lo ressonar, mesmo das casas ao lado. Ao caminhar, seus calcanhares quase não se apoiavam no solo — parecia andar sobre molas, como se estivesse prestes a saltar sobre alguém. E, na verdade, com frequência ele investia sobre as pessoas. Sofria de uma leve gagueira e, quando se zangava e não conseguia pronunciar as palavras que desejava com suficiente rapidez, costumava, em vez delas, usar os punhos. Não tinha paciência com os homens que falhavam. Não tinha paciência com o próprio pai (Achebe, 2009, pp. 23-24).

Após a luta entre Okonkwo e o seu opositor Gato, é possível notar que a escrita de Achebe caminha em direção à humanização do sujeito negro. Contrapondo-se ao discurso colonial, que nomeava esses indivíduos a partir da raça, classificando-os como “vultos negros”, “selvagens” e “animais indiferentes”, o escritor nigeriano, ao caracterizar Okonkwo, descreve suas potencialidades e fraquezas e singulariza a experiência africana. A narrativa situa-se em um contexto da Nigéria anterior à colonização e, nessa ambientação, percebe-se com uma certa sutileza que a tese colonial de que o continente africano seria um continente imerso em trevas, um *dark continent*, é estilhaçada. Além disso, a luta entre os personagens da narrativa é permeada por cores vibrantes, suor e som.

Enquanto o racismo é visto por Fanon como esse elemento que limita grupos diversos a uma realidade vista como fixa e imóvel, Achebe reivindica o lugar das comunidades negras de serem representadas enquanto humanas, mutáveis e complexas. Frisemos o seguinte: desde o episódio da luta entre Gato e Okonkwo transcorrem 20 anos. Na comunidade igbo, esse tempo é marcado por várias transformações. Vemos a mudança do personagem Okonkwo,

que deixa de ser um guerreiro inexperiente, pois dentro dessas duas décadas já havia enfrentado muitas guerras, tido muitas mulheres e, em virtude disso, a sua fama corria pelas aldeias da região de Umuófia, não só pelos seus feitos, mas também por ser de conhecimento público o lugar do qual ele vinha: a casa de seu pai Unoka, um homem que não honrava a própria palavra.

A fama do pai de Okonkwo era uma fama nociva à imagem do filho. Unoka era um homem preguiçoso. Alguém cujo peso da palavra não valia e, quando valia, atingia alguém negativamente. Assim, existe no escopo da narrativa uma luta travada por Okonkwo em todos os dias da sua breve vida: uma luta para não se assemelhar ao pai. Destarte, identificamos que o protagonista ainda recebe uma subjetivação que não é comum aos povos negros nas narrativas escritas por autores europeus brancos entre o século XIX e o século XX. Com isso, ao ter sua própria complexidade e esfericidade, o personagem caminha em contraposição à lógica racista.

Contudo, no padrão de narrativa clássico da obra há certas digressões, de modo que não é possível apontar que tal padrão aponta para uma dissolução das imagens, isto é, uma corrosão das imagens contidas nos escritos hegemônicos. Chinua Achebe ilustra por meio da abordagem dos temas que constituem as personagens as pautas relativas à racialização do continente africano e dos povos que o integram. Corroer ou dissolver as imagens implicaria em uma ruptura total com a estrutura narrativa e simbólica herdada, o que não ocorre de forma explícita nos textos do autor. Em vez disso, subvertem-se as imagens hegemônicas ao reinscrevê-las em um contexto africano, utilizando a narrativa como ferramenta para expor as contradições do colonialismo e desafiar os estereótipos sobre a África e seus povos. Assim, a abordagem não busca dissolver as imagens, mas reposicioná-las, conferindo-as novos significados e deslocando o olhar eurocêntrico que as produziu.

Achebe constrói um dualismo antagônico entre a figura do filho: guerreiro, corajoso e dado ao trabalho e a figura do pai: preguiçoso, desonesto e aproveitador. Ao perceber essas características em ambos, é notável como a humanidade e a subjetividade deles é explorada na narrativa, contrapondo-se ao pensamento que ecoa nas narrativas hegemônicas de que os africanos são apenas seres preguiçosos. A título de exemplificação, é possível pontuar a inadimplência de Unoka. Em dada circunstância, Unoka pede a Okoye duzentos cauris e diz que iria pagá-lo em tempo hábil. Okoye vai até a casa de Unoka para cobrar o valor emprestado e como resposta recebe sarcasmo e ironia:

Okoye era um grande conversador e falou durante muito tempo, dando voltas em torno do assunto até finalmente abordá-lo. Em resumo, pedia a

Unoka que lhe devolvesse os duzentos cauris que lhe emprestara havia mais de dois anos. Tão logo este percebeu aonde o amigo queria chegar, estourou em gargalhadas. Riu alto, durante muito tempo, de modo claro como o agogô, e tinha lágrimas nos olhos (Achebe, 2008, p. 27).

Unoka caminha numa representação de subjetividade complexa: no caminho do ócio e do descumprimento dos acordos. Seu filho, por sua vez, é visto enquanto um homem de valor, guerreiro e forte “sem paciência para os homens que falhavam”. A falta de complacência com os homens que erram é uma virtude elogiada pelos anciãos igbos. Porém, de forma sutil, Achebe constrói um protagonista que vive esse dilema que amarga o seu íntimo: em segredo, nas entrelinhas do texto, talvez dissesse: “Não posso ser como meu pai.”

Após a morte do pai, Okonkwo ainda o carrega consigo:

Okonkwo governava a família com mão pesada. Suas esposas, principalmente as mais jovens, temiam constantemente seu temperamento violento, assim como os filhos menores. Talvez, no fundo do coração, Okonkwo não fosse um homem cruel. Mas toda a sua vida era dominada pelo medo, o medo do fracasso e da fraqueza. Era um medo mais profundo e mais íntimo do que o medo do mal, dos deuses caprichosos e da magia, do que o medo da floresta e das forças malignas da natureza, de garras e dentes vermelhos. O medo de Okonkwo era maior do que todos esses medos. Não se manifestava externamente; jazia no centro de seu ser. Era o medo de si próprio, de que afinal descobrissem que ele se parecia com o pai. (Achebe, 2009, pp. 32-33).

Dessa forma, a partir do excerto acima é perceptível que a questão com o pai aflige Okonkwo em seu percurso pela vida. Ao trabalhar a subjetividade do personagem em questão, demonstrando que o medo, a angústia e outros sentimentos envolvendo o temor estão presentes na vida de Okonkwo, Chinua Achebe postula que a escrita anticolonial passa pela humanização das comunidades negras em África. A construção de um personagem complexo em uma narrativa que visa caracterizar e esmiuçar as condições dos povos negros em um momento pré-colonial, deve, de forma perene, passar pela complexidade das emoções. Aqui é notório perceber que o romance inicia com os ares de contranarrativa, uma narrativa para além dos vultos negros, das imagens de selvageria e fome.

Assim, é notado no texto o medo latente do personagem Okonkwo. Esse medo, no entanto, em nada reflete o medo das narrativas hegemônicas sobre a experiência colonial, narrativas estas que visam perpetuar as heranças da colonização, onde se vê um medo animalesco, o medo de um cachorro acanhado, como por vezes os negros são representados²³. O medo, aqui, pode ser compreendido enquanto a preocupação exacerbada com o futuro, o

²³ *Exterminem todos os malditos: uma viagem a coração das trevas e à origem do genocídio europeu*, de Sven Lindvist ([1992]2023).

receio em se tornar semelhante ao pai, o ódio pelos signos que o pai representa: desconfiança e indolência. Uma vida em razão de não-ser. É assim que lemos Okonkwo.

Então, Okonkwo pode ser interpretado, à luz de Frantz Fanon (2019), como o indivíduo que não ousou utilizar as máscaras que o colonialismo distribuiu. Ao confrontar os colonos, o protagonista percebe que o seu mundo cindiu e o universo que ele antes conhecia parece inexistir frente às imposições coloniais. Ao ver a população igbo naquele território, os colonos europeus gritam: “mais alguns negros, olha ali”. E Okonkwo vê essa subalternização e resiste dentro do possível. Ele é, portanto, um personagem complexo, imerso em erros, emergindo em acertos, humano, fundamentalmente humano.

A matriz que divide o mundo dialoga com a percepção de raça, não no domínio biológico, pois nele o conceito de raça é insustentável, mas sim no domínio ideológico, onde é entendida como um aspecto do contexto colonial, capaz de desumanizar seres e justificar de forma horrenda as mais terríveis atrocidades.

Arelado a isso, Fanon aponta o seguinte:

O racismo burguês ocidental a respeito do negro e do bico é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que proclama uma igualdade essencial entre os homens, desembaraça-se para permanecer em regra consigo mesma, convidando os sub-homens a humanizarem-se através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna. O racismo da jovem burguesia nacional é um racismo defensivo, um racismo baseado no medo (Fanon, 2022, p. 162).

O racismo enquanto ideologia burguesa age com um viés cuja necessidade reside em desprezar o sujeito negro. Propondo, por vezes, que esse sujeito descarte as suas crenças e convicções e abrace e professe a fé da branquitude, no controle da espiritualidade que acompanha o “processo civilizatório”. Assim, o sujeito sob o jugo da colonização age na defensiva para deixar de fazer parte da categoria de sub-humanidade e ascender no panorama social. As agruras a que o colonialismo submeteu esse sujeito são justificadas como necessárias, pois o ser desalmado precisava purgar as suas faltas diante do terrorismo religioso.

Fanon (2022) aponta que a raça, enquanto ideologia, esteve a serviço da colonização e do colonialismo, apartando os negros dos brancos e os colocando sob uma relação de subalternidade. É notável como o sujeito africano submetido a isso foi coisificado, mas nunca de forma inerte, uma vez que as lutas e confrontos eram constantes. Mas o cenário é extremamente dilacerador, pois bastões, lanças, escudos e flechas não foram páreo para as baionetas e demais armas de fogo.

No intuito de apresentar um contexto pré-colonial mais próximo do relato da oralidade igbo, Chinua Achebe constrói e elucida através das relações estabelecidas por Okonkwo que a violência era recorrente, antes da chegada do homem branco. Assim, em virtude de um crime que havia cometido, o assassinato acidental de um dos filhos do ancião sacerdote Ezeudu, Okonkwo exila-se na aldeia de sua mãe.

E então foi como se um feitiço tivesse sido lançado. Tudo se fez silêncio. No centro da multidão, um garoto jazia numa poça de sangue. Era o filho de Ezeudu, de dezesseis anos, que, juntamente com seus irmãos e meios-irmãos, participava, momentos antes, da tradicional dança de adeus em homenagem ao pai morto. A arma de Okonkwo explodira e um pedaço de ferro trespassara o coração do menino. A confusão que se seguiu não encontrava paralelo na história de Umuófia. Mortes violentas eram frequentes ali, mas nunca acontecera nada semelhante. Para Okonkwo só havia uma opção: fugir do clã, pois matar um de seus membros era um crime contra a deusa da terra, e aquele que o cometesse via-se obrigado a abandonar a região (Achebe, 2009, p. 143).

Na cultura igbo um homem recorrer à aldeia da mãe quando alguma fatalidade o abate assemelha-se a uma criança recorrer à mãe em busca de colo. A fragilidade era algo voltado para as mulheres da comunidade igbo, em contrapartida, o choro aos homens era vedado, represado aos montes. Okonkwo parte, então, com toda sua família, para Mbanta, a aldeia onde a sua mãe havia nascido (cujo nome não aparece na narrativa).

No segundo ano do exílio de Okonkwo, seu amigo Obierika foi visitá-lo, levando com ele dois rapazes, cada um com um saco pesado à cabeça. Okonkwo ajudou-os a colocar a carga no chão. Percebia-se que os sacos estavam cheios de cauris. Okonkwo ficou muito feliz de receber a visita do amigo. Suas mulheres, filhos e primos também demonstraram grande alegria, quando ele os mandou chamar, dizendo-lhes de quem se tratava. (Achebe, 2009, p. 156).

As falas de Okonkwo denunciam seu apego à terra natal. A alegria e a saudade de casa demonstram o quão vulnerável e desolado ele se sentia na aldeia de Mbanta. Dois anos de exílio se passaram e, agora, o que está prestes a ser narrado evidencia uma realidade que o protagonista ainda não havia refletido. É possível que não exista mais Umuófia. Através da conversa entre Obierika, Okonkwo e Uchendu (tio de Okonkwo, irmão mais novo de sua mãe, o único que restara), Okonkwo toma nota dos últimos acontecimentos em Umuófia. Ao passo que a conversa se desenrola após a quebra de uma noz-de-cola e do vinho de palma, Obierika aproveita a oportunidade para relatar o motivo da visita. Um clã, chamado de Abame, havia sido dissolvido, destruído. Essa notícia pega tanto Okonkwo quanto Uchendu desprevenidos.

— Vá até aquele quarto — pediu Uchendu, apontando com o dedo a Okonkwo. — Lá você encontrará um pote de vinho. Okonkwo foi buscar o vinho e eles começaram a beber. O vinho tinha só um dia e estava muito forte. — Pois é — falou Uchendu após um longo silêncio. — Naquele tempo as pessoas viajavam muito mais. Não existe um único clã nesta região que eu não conheça a fundo. Aninta, Umuazu, Ikeocha, Elumelu, Abame, conheço todos. — O senhor já sabe — perguntou Obierika — que Abame não existe mais? — Como assim? — perguntaram Uchendu e Okonkwo ao mesmo tempo. — Abame foi completamente arrasada — respondeu Obierika. — É uma história estranha e terrível. Se eu não tivesse visto com os próprios olhos alguns dos poucos sobreviventes e não tivesse ouvido a história que eles contaram com meus próprios ouvidos, não teria acreditado. (Achebe, 2009, p. 157).

Sendo assim, o que o romance faz, entre tantas outras saídas, é combater o elemento cultural do racismo por intermédio do objeto artístico-literário. Por intermédio da narração de Obierika, Okonkwo entende que um grande mal que se instaurou nas aldeias vizinhas em breve encontraria morada em Umuófia. Nesse sentido, é possível perceber que o racismo incide diretamente no percurso artístico-literário de subjetivar a realidade da personagem e demonstrar que a “indiferença completa e cadavérica dos selvagens infelizes²⁴” é um vício contido unicamente no olhar do colonizador, haja vista que o colonizador só enxerga humanidade nas populações brancas, nos seus semelhantes. Ao apresentar Okonkwo enquanto um indivíduo pertencente a uma coletividade negra que detém: medo e alegria, esperança e descontentamento, Chinua Achebe constrói uma humanidade ausente nos escritos dos autores pertencentes à hegemonia europeia.

Seguimos por entre a visita de Obierika, onde a partir do avançar da conversa é possível notar que o relato sobre Umuófia guarda um luto. Aparentemente, havia acontecido algo que alterou o curso das coisas e que em breve seria do conhecimento de Okonkwo.

— Três luas atrás — continuou Obierika —, num dia de eke, um pequeno grupo de fugitivos chegou à nossa aldeia. A maioria deles era gente cujas mães tinham sido enterradas em nossa terra. Mas também havia alguns que foram até lá porque tinham amigos em Umuófia, e uns poucos porque não conseguiram lembrar-se de nenhum outro lugar para onde pudessem escapar. Todos resolveram refugiar-se em Umuófia, levando-nos sua infortunada história. Bebeu o resto de vinho de palma que havia dentro de seu chifre, e Okonkwo tornou a enchê-lo. Depois, Obierika continuou: — Durante a última estação de plantio, um homem branco apareceu na terra deles. — Um albino — sugeriu Okonkwo. — Não, não era um albino. Era um homem completamente diferente. — Bebericou o vinho. — E chegou montado num cavalo de ferro. Os primeiros que o viram fugiram correndo; mas o tal homem continuou no mesmo lugar, acenando para que voltassem. Finalmente, os mais destemidos resolveram aproximar-se e chegaram até mesmo a tocá-lo. Os anciãos consultaram o Oráculo e este declarou que

²⁴ Joseph Conrad (2008, p. 28)

aquele homem estranho causaria a ruína do clã e espalharia a destruição entre eles. — Obierika bebeu de novo um pouco de vinho. — Por isso eles mataram o homem branco e penduraram seu cavalo de ferro na árvore sagrada, pois parecia pretender fugir a qualquer instante, para ir chamar os amigos do tal homem. Esqueci de mencionar uma outra coisa que o Oráculo falou. Ele disse também que mais homens brancos estavam a caminho. Eram gafanhotos, falou o Oráculo, e aquele primeiro homem era o batedor dos demais, enviado por seus companheiros para explorar o terreno. Por isso resolveram matá-lo (Achebe, 2009, pp. 158-159).

Na cultura igbo, o dia de eke/ekê é o dia do mercado, um dia dedicado à colheita, à plantação e à negociação das coisas que a terra dá. Nesse dia, diversos indivíduos semelhantes a Okonkwo, na situação de procurar exílio onde suas mães foram enterradas, chegam a terra de Umuófia. Cada um trouxe consigo “a infortunada história”: “um homem branco apareceu na terra deles”. Nesse instante, é possível pensar em algumas proposições que Frantz Fanon (2019) levanta ao construir toda a sua argumentação teórico-política em *Os condenados da terra*: havia coletividades inteiras nas terras onde “o homem branco apareceu”. Pergunta-nos o teórico: Se eles nomeiam o indivíduo de branco, pode-se considerar que ele é branco em relação a quem? O que possibilita a identificação e a distinção entre ‘eles’ e ‘nós’? Como é possível perceber que esse indivíduo branco irá dividir as pessoas para além da cor da pele? Logo em seguida, nota-se que os igbos já tinham a identificação dos povos negros albinos. Assim, os traços identificados naquele sujeito montado em cima de um cavalo de ferro iriam muito além da inteligência da época, de modo que ele havia sido percebido de imediato através de uma postulação bastante conhecida e disseminada pelas vozes do conhecimento popular: “o desconhecido, por vezes, amedronta”.

Com isso, a consulta ao oráculo foi decisiva para o desfecho mórbido do homem branco montado em cima do cavalo de ferro. Nessa consulta, os anciãos receberam o seguinte aviso: “o Oráculo declarou que aquele homem estranho causaria a ruína do clã e espalharia a destruição entre eles”. Ruína e destruição são os substantivos que concretizam a morte do homem branco e de seu cavalo de ferro. Mais homens brancos viriam, com esses homens mais cavalos de ferro. Chinua Achebe toca um ponto crucial, prescrito por diversos historiadores que pensam o primeiro contato do homem branco europeu com os povos negros em África. Nesse momento é possível perceber que o sujeito branco é recebido com extrema curiosidade, porém, após a advertência do oráculo, a curiosidade converte-se em violência.

— Seja como for — prosseguiu Obierika —, eles o mataram e penduraram na árvore o cavalo de ferro. Isso foi antes de começar a estação do plantio. Durante muito tempo, nada aconteceu. As chuvas já tinham chegado e os inhames sido semeados. O cavalo de ferro continuava lá, pendurado na paineira sagrada. Certa manhã, três homens brancos, guiados por um grupo

de homens comuns, como nós, chegou à tribo. Olharam para o cavalo de ferro e foram embora. A maioria dos homens e das mulheres de Abame estava no campo àquela hora. Apenas um pequeno número de pessoas viu esses tais brancos e seus acompanhantes. Durante muitas semanas de mercado, nada aconteceu. Costumava haver uma grande feira em Abame nos dias de afo, quando todo o clã, como vocês sabem, ali se reunia. E foi justamente num desses dias que aconteceu a tragédia. Os três homens brancos e um grande número de outros homens cercaram o mercado. Certamente devem ter empregado um feitiço muito poderoso, que os tornou invisíveis até o mercado ficar cheio de gente. Nesse momento, começaram a atirar. Todos morreram, exceto os velhos e os doentes, que tinham ficado em casa, e mais um punhado de homens e mulheres cujos chis estavam bem acordados e os fizeram sair do mercado. Fez uma pausa. — A aldeia, agora, está completamente vazia. Até mesmo os peixes sagrados desapareceram de seu misterioso lago, cujas águas ficaram cor de sangue. Um grande malefício caiu sobre aquela terra, tal como anunciara o Oráculo (Achebe, 2009, p. 159).

A palavra mais comum nesse caso seria massacre. O homem branco entrou no contexto negro-africano da comunidade igbo em questão, massacrando os habitantes de Abame. Todavia, o que se tem transcende o massacre cru, a violência em questão é fruto de um processo complexo de expropriação e desumanização e a essa prática sistematizada chamamos genocídio.

Por fim, Obierika retrata como a presença do homem branco já era ventilada nos territórios ao entorno das aldeias igbos:

Mas tudo isso me deixou receoso. Todos nós temos ouvido histórias sobre homens brancos que fazem espingardas poderosas e bebidas fortes, e que levam escravos para longe, através dos mares; mas nunca nenhum de nós pensou que fossem histórias verdadeiras (Achebe, 2009, p. 161).

O clã foi arruinado, destruído e a divindade igbo por meio do oráculo os notifica do mal que os aguarda. Assim, o que Achebe constrói e demonstra em todo escopo da narrativa, brilhantemente, tecendo imagens fortes de um imaginário pré-colonial igbo, é a distinção entre ‘eles’ e ‘nós’. Eles são os sujeitos que trarão a ruína para a coletividade igbo, que já dispersaram diversos sujeitos entre outras aldeias e estão vindo na nossa direção. Já o nós representa aqueles condenados à ruína e à destruição. São os pontos negros aglomerados em relação aos pontos brancos belicamente organizados e articulados.

A racialização dos corpos negros reside em um contexto no qual proteger a sua comunidade é visto como tirania, selvageria e com ojeriza. O corpo negro racializado é entendido enquanto nocivo, problemático e instável. Alegar-se-á que estes não sabem viver em comunidades e, que no coração desses, não reside crença ou fé alguma, além de serem pesados no entendimento das línguas europeias. O conceito de raça passa por esse

entendimento fortalecendo, assim, a prática do racismo que, por sua vez, incide na escravização desses corpos desumanizados, despersonalizados e desalmados.

Portanto, a escrita de Achebe evidencia signos potencialmente problemáticos na narrativa eurocêntrica, enfatizando o conceito de raça e o racismo. Assim, ao narrar de forma sensível a história do povo igbo no momento anterior à colonização e às complicações que surgiram em razão da chegada do colono europeu e, com esta, a dominação colonial, o escritor nigeriano elucida pontos invisibilizados para os literatos da época e para a historiografia que se preocupava intrinsecamente em reforçar o discurso colonial por meio de manuais e condecorações aos colonos que mais “ordem” impusessem ao continente africano.

1.2.2. Mbembe e Achebe: a crítica cultural encontra a contranarrativa

Raça e racismos não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção (Mbembe, 2019a, p. 49).

Nessa sessão iremos dialogar os escritos de Chinua Achebe às análises das questões relativas à colonização e ao colonialismo suscitadas por Achille Mbembe nas obras *Crítica da razão negra* e *Sair da grande noite: um ensaio sobre a África descolonizada* e no ensaio *As formas africanas de Auto-inscrição*.

Mbembe (2018) percebe que, no momento presente, a arte, a estética, a história, a literatura voltam-se para compreender as identidades negras em relação ao sujeito negro colonizado. Diante disso, a obra de Achille Mbembe fundamenta-se nessas questões em uma relação tangencial e numa relação mais direta com a obra kantiana, especialmente a *Crítica da Razão Prática* ([1788] 2003) e a *Crítica da Razão Pura* ([1781] 2001). Em *Crítica da razão negra*, é possível notar que o autor camaronês traça um panorama teórico-analítico para compreender raça, racismo e suas implicações no mundo moderno. Achille Mbembe envereda por caminhos semelhantes aos de Frantz Fanon no sentido de perceber que a Europa detém a gestação do pensamento racista e sua prática. Mbembe se vale dessas conjecturas para tecer considerações que alongam o horizonte de análise do fenômeno do colonialismo, da colonização e do imperialismo. O estudioso assevera que:

O ocaso europeu se anuncia, pois, antes mesmo que o mundo euroamericano tivesse chegado a compreender o que desejava afinal saber (ou fazer) do negro. Grassa hoje em muitos países um “racismo sem raças”. No intuito de praticar com mais desenvoltura a discriminação, ao mesmo tempo em que se faz dela algo conceitualmente impensável, a “cultura” e a “religião” são mobilizadas para assumir o lugar da “biologia” (Mbembe, 2018, pp. 21-22).

No trecho acima, é possível notar como há um tripé (cultura, religião e biologia) propício para justificar o racismo e a subalternização do sujeito outrizado. Aqui, Mbembe analisa que o mundo que carrega o ônus da colonização consegue hoje mobilizar a religião e a cultura para além das percepções biologizantes do século XIX. Diante disso, é possível perceber como o pensamento de Mbembe se alinha ao pensamento fanoniano ao identificar, também, o racismo enquanto um elemento/fator cultural. Nos termos do autor:

[...] o negro e a raça têm sido sinônimos, no imaginário das sociedades europeias. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a aparição de um e de outra no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o "humanismo" e a "humanidade") foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituíram ambos o subsolo (inconfesso e muitas vezes negado), ou melhor, o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento - mas também de governo (Mbembe, 2018, p. 12).

Vê-se que Mbembe chama atenção para o fato de que o negro e a raça eram vistos como signos semelhantes. O imaginário da cultura europeia estava impregnado com a inferiorização dos sujeitos negros e o rebaixamento deles a um estado de sub humanidade. Essa “impregnação” teve uma função econômica, política e social concreta: a escravidão foi motor do desenvolvimento capitalista. Não é apenas uma questão abstrata de significação ideológica. Os efeitos são materiais e responsáveis pela distribuição de poder e recursos pelo mundo. Com a categorização sistemática desses sujeitos, nota-se um passo relevante para a exploração, violência e animalização. Em níveis de classificação da história, é possível notar que o pensamento iluminista emergente nos séculos XVIII e XIX influencia em muito o projeto moderno da sociedade europeia, atrelado ao humanismo, de modo que a percepção de um indivíduo cada vez menos instintivo e mais “racional” passou a pairar, desde então, sobre o imaginário vigente da época. A partir dessa concepção, nota-se que essa humanidade não é estendida aos sujeitos africanos, aos sujeitos das colônias, aos sujeitos desautorizados.

Nessa perspectiva, Mbembe ainda pontua: “Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria - cripta viva do capital” (Mbembe, 2018, p. 21). O processo civilizatório ainda ressoa e perdura nas sociedades que outrora foram colônias, assim como também reverbera nas sociedades colonizadoras. Porém, quem sente, percebe e é afligido pela herança colonial são os sujeitos subalternizados, em ênfase aqui, o sujeito negro. Mbembe aponta para algo dilacerador no projeto colonial: a maneira como o sujeito negro foi transformado em mercadoria, em uma “cripta viva do capital”. Se o projeto da

modernidade deu certo, se a transição do feudalismo para o mercantilismo e do mercantilismo para o capitalismo em seus primórdios funcionou de maneira pragmática (isso para uma vertente liberal do discurso político) é em razão do escravismo colonial.

Mas um dos fatores que nos intriga nas análises de Achille Mbembe é justamente a escolha do título do livro.

[...] razão negra [...] designa várias coisas ao mesmo tempo: figuras do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico. Essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como armação (Mbembe, 2018, p. 27).

Para Mbembe, a razão negra é um termo abrangente para as formas de enclausuramento dos múltiplos sujeitos negros em uma espécie de subjetividade única. Acerca disso, o filósofo camaronês elenca quatro fatores amplos que abarcam e/ou tentam compreender a razão negra: “as figuras do saber **(1)**; um modelo de exploração e depredação **(2)**; um paradigma da sujeição e das modalidades de sua superação **(3)**, e, por fim, um complexo psico-onírico **(4)**” (Mbembe, 2018, p. 27).

Por figuras do saber **(1)**, este termo abrangente, quase insondável, Mbembe refere-se aos movimentos que as ciências biológicas e as ciências humanas fazem no contexto das explorações para justificar a inferiorização do sujeito negro. Então, enquanto aparato ideológico, a razão que perscruta enclausurar o negro em uma realidade é também uma razão que funda seus alicerces em percepções científicas.

Por modelo de exploração e depredação **(2)**, entende-se a lógica extrativista da colonização. Visando superar a crise econômica que se instalou em toda a província europeia (pois é assim que Mbembe visa tratar a Europa), as esquadilhas partem em direção a novas localidades, no intuito de encontrar bens e recursos que conseguissem livrar a Europa da crise.

O paradigma de sujeição e modalidade de superação **(3)** diz respeito à razão negra de sujeitar os indivíduos a um estágio de sub humanidade e, a partir daí, encerrá-los em uma narrativa de ser primitivo ou mesmo inumano. Diante disso, o sujeito que se vê afligido e com essa imposição busca superar esse paradigma por meio de várias resistências: a descolonização, a libertação, a insubmissão, a revolta e a insurgência.

Por complexo psico-onírico **(4)**, é possível entender o entrelaçamento da colonização enquanto um processo e do colonialismo enquanto a fundamentação discursiva e ideológica deste último. Dessa forma, o complexo psico-onírico reverbera sobre todo o discurso, todas as

imagens, todos os estereótipos que a opressão colonial disseminou nas artes e na ideologia política racista.

A partir de tais aspectos, Achille Mbembe irá delinear conceitualmente as categorias de raça e de racismo. Em suas palavras:

[...] Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (Mbembe, 2018, p. 27).

Mbembe entende o conceito de raça enquanto uma forma de representação. Por forma compreendemos: os aspectos, as características, as aparências. Aqui, é vital pensar que como a raça é uma maneira de representar, logo será necessário depreender que esta representação instaura um processo de categorização e enclausuramento do indivíduo dentro desse espectro, uma classificação social. Com isso, a raça é uma tentativa de classificar os sujeitos, observando as superfícies e o que estas sugerem. Como ele mostra, há uma perversidade nesse conceito transposto das ciências botânicas, utilizado para catalogar as espécies de plantas, porém, a partir do momento que tal conceito sai da esfera científico-analítica e parte para a esfera político-ideológica, iremos perceber as atrocidades cometidas em virtude dessa classificação, entre elas: os açoites, os estupro e as condições sub-humanas a que os sujeitos negros foram acometidos. Assim, por vezes a raça pode funcionar como um dispositivo de assassinato da outridade e da alteridade. Em outras palavras, esse dispositivo possibilita o alterocídio, entendido por Mbembe como a prática de assassinato coletivo de todos os povos que, diante da possibilidade de não se dominar, bastava matar, destruir e dizimar, pois nesse outro não se encontra um semelhante, mas coletividades negras, cuja presença ameaçam a existência da branquitude.

Isso posto, Mbembe afirma que:

O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de [des]afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície (Mbembe, 2018, p. 69).

A raça fundamenta o racismo. Assim, o racismo pode ser lido e entendido como algo que deturpa a realidade em prol de uma construção discursivo-político-ideológica e da fixação dos desafetos. E esses desafetos podem ser entendidos como a violência do processo colonial, as condições deploráveis a que foram submetidos os escravos trazidos de África mediante o sequestro do Atlântico — cemitério negro —, as condições do escravismo, as cisões que havia entre os mundos, os abismos quanto à língua. Daí em diante, o racismo passa a ser um fundamento ideológico que dá base a uma prática concentrada em apontar o outro enquanto diferente e, por ser diferente, entendê-lo por uma dialética que o delega para um lado negativo dessa relação.

Assim, o racismo é propagado em diversas camadas, sendo a linguagem e a língua uma delas. A (língua)gem é um desses territórios nos/pelos quais se faz necessário refletir sobre essa prática. Durante o percurso narrativo de *A paz dura pouco*, é possível perceber que, ao contrário de *O mundo se despedaça*, não possui uma marcação de tempo que segue uma lógica precisa. *A paz dura pouco* se fundamenta em saltos temporais, ora tendo a narrativa presa ao contexto londrino, ora compreendendo as circunstâncias do protagonista no contexto nigeriano. Tendo em vista que essas digressões a fundamentam, é válido trazer para a nossa análise alguns dos trechos da obra que ilustram questões acerca da língua.

Os vendedores desataram sua cantoria outra vez, agora não havia nada de obsceno nas músicas. Obi sabia o refrão, tentava traduzir para o inglês, e pela primeira vez seu significado real se revelou para ele.

O genro foi visitar o sogro

Oyiemu-o

O genro segurou e matou o sogro

Oyiemu-o

Traz a canoa, traz o remo

Oyiemu-o

O remo fala inglês

Oyiemu-o.

À primeira vista, não havia nenhum tipo de lógica nem sentido na canção. Mas quando Obi a examinou repetidas vezes em seu pensamento, ficou chocado com a riqueza das associações que mesmo uma canção tão medíocre podia conter. Antes de tudo, era inconcebível que um genro agarrasse seu sogro e o matasse. Para a mente ibo, aquilo era o cúmulo da traição. Os velhos não diziam que o sogro de um homem era seu *chi*, seu deus pessoal? Contraposto a isso, havia uma outra grande traição; um remo que de repente começa a falar uma língua que o senhor do remo, o pescador, não compreende. Em suma, pensou Obi, o refrão da canção era “o mundo de pernas para o ar”. Obi ficou satisfeito com sua exegese e passou a procurar em seu pensamento outras canções que pudessem receber o mesmo tratamento (Achebe, 2013, pp. 58-59).

Durante seu retorno à Nigéria, após a estadia em Londres, Obi decide visitar os seus parentes na região de Umuófia. Durante o traslado, na boleia do caminhão que o levará até em casa, temos alguns vendedores indo ao trabalho cantando algumas canções. Atentemos para o fato de que na canção, o genro e o sogro são traídos pelo remo, pois o remo não fala a mesma língua que os indivíduos igbos. A narrativa que compõe a canção demonstra uma resistência do povo igbo no âmbito estético. Isso porque embora toda a comunidade estivesse passando pelo vilipêndio da colonização já avançada, já era notável como a cultura oralizada continuava sendo disseminada. Porém, o fato do remo falar inglês, para além da análise exitosa feita pelo personagem, demonstra que antes de tudo língua é entendimento. Língua é domínio.

Obi Okonkwo passa por algumas circunstâncias que evidenciam como a língua torna-se uma ferramenta de opressão. No contexto londrino, Obi havia encontrado alguns compatriotas igbos porém não poderia, em hipótese alguma, conversar com eles em igbo, pois estaria “excluindo” os sujeitos europeus (britânicos) da conversa em questão. Acerca desse episódio, Obi expõe o seguinte:

Quatro anos na Inglaterra haviam deixado Obi cheio de desejo de voltar para Umuófia. Tal sentimento às vezes era tão forte que ele se via com vergonha até de estudar inglês para tirar seu diploma. Falava ibo toda vez que surgia a menor oportunidade. Nada lhe dava maior prazer do que encontrar, num ônibus em Londres, algum estudante que falasse ibo. Mas quando tinha de falar inglês com um estudante nigeriano de outra tribo, Obi baixava a voz. Era humilhante ter de falar com um compatriota numa língua estrangeira, sobretudo na presença dos orgulhosos donos daquela língua. Naturalmente supunham que eles não possuíam uma língua própria. Obi gostaria que estivessem ali hoje para ver. Seria bom se viessem a Umuófia agora e ouvissem a fala de homens que executavam a suprema arte da conversação. Seria bom se viessem e vissem homens, mulheres e crianças que sabiam como viver, cujo prazer de viver ainda não tinha sido morto por aqueles que pretendiam ensinar às outras nações como se devia viver (Achebe, 2013, pp. 62-63).

Obi deseja que os europeus encontrassem pessoas “cujo prazer de viver ainda não tinha sido morto por aqueles que pretendiam ensinar às outras nações como se devia viver” (Achebe, 2013, p. 63). Esses trechos põem em evidência o quanto a língua pode se tornar um elemento para a perpetuação do racismo de forma geral, pois este se inscreve na cultura e se reproduz nas relações sociais, impossibilitando que a pluralidade seja entendida enquanto virtude e vendo-a somente como um demérito. A colonização e o racismo colonial são sintetizados na introspecção de Obi Okonkwo: “Ensinar às outras nações como se devia

viver”. O racismo colonial subtrai o gosto pela vida, minando o desejo pela manutenção da cultura. O colonialismo, mais que ensinar, obriga a viver da forma que apraz à hegemonia.

Nessa direção, na obra *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, Mbembe afirma o seguinte: “O racismo em geral, e o racismo colonial em particular, constituem a transferência para o Outro desse ódio e desse desprezo de si” (Mbembe, 2019a, p. 84). Desse modo, o sujeito europeu delega e delibera ao outro o ódio internalizado de si. A partir disso, nota-se como o desprezo colonial é, na verdade, um autodesprezo, porém, buscando não externalizar isto, o sujeito europeu aponta para o outro, vendo-o como inferior, subalterno e marginalizado.

Na mesma obra, Mbembe avança ainda mais na discussão sobre raça e racismo. O filósofo camaronês aproxima ambos conceitos em diversos momentos. No intuito de tecer algumas considerações acerca do pensamento de Mbembe trago, à guisa de conclusão, duas de suas citações. Acompanhemos o pensamento do autor:

A raça, com efeito, constituía a região selvagem do humanismo europeu, sua besta. A crítica pós-colonial se esforça então para desmontar o esqueleto da besta, para desalojá-la dos lugares que ela prefere habitar. Mais radicalmente, ela se coloca a questão: O que é viver sob o regime da besta? De que vida se trata, e de qual tipo de morte se morre? Ela mostra que existe no humanismo colonial europeu alguma coisa que se pode muito bem chamar de ódio inconsciente de si. O racismo em geral, e o racismo colonial em particular, constituem a transferência para o Outro desse ódio e desse desprezo de si (Mbembe, 2019a, p. 84).

O humanismo europeu, para Mbembe, força um ideal de humanidade inatingível pelos povos negros de África e pelos povos originários das Américas. Temos uma ideia emergente pelo humanismo que pode ser compreendida como um protótipo da ilusão que é o conceito de raça. A partir desse ponto, a crítica pós-colonial visa desmontar essa estrutura, extremamente sofisticada e complexa.

“O que é viver sob o regime da besta?” (Mbembe, 2019a, p. 84). Acerca do viver sob o racismo, Mbembe aponta para a condição na qual o racismo colonial visa persistir. Uma condição que determina quem vive e quem morre e projeta as existências dessas marcas de opressão pelo futuro. Viver sob esse regime, que é uma forma de desumanização, é se perder. Isto é, morrer ainda em vida, desencarnar com a mente e o coração sãos. “De que vida se trata, e de qual tipo de morte se morre?” (Mbembe, 2019a, p. 84). Trata-se de uma sub-vida, de uma morte violenta e gradual.

A morte, dentro desse contexto, é entendida enquanto um indicativo de que o humanismo europeu é um humanismo colonial no qual o ódio inconsciente de si é projetado

no outro e esse ódio culmina no racismo em geral e no racismo colonial. Para Mbembe, a raça dá passagem à existência do racismo, tendo em perspectiva que este último constitui-se da transferência do ódio e do desprezo de si para o outro.

Mbembe ainda conclui:

Raça e racismos não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção (Mbembe, 2019a, p. 49).

A ideia de raça gerada a partir do racismo colonial persiste no pensamento europeu. Sobre tal aspecto, pode-se evidenciar que a percepção linear do tempo, cristã e escatológica, projeta a humanidade para a busca por respostas sobre o presente, escavando o passado, porém negligenciando o futuro. Nessa negligência reside o perigo. Fechar os olhos para não enxergar que o racismo que se projeta no sistema econômico vigente, no discurso das artes, nas ausências de lideranças políticas, na estrutura inconsciente dos sujeitos é abdicar de encarar o problema de frente. O racismo tem todos os tempos verbais e o mais assombroso deles é o futuro. O conhecimento científico que visa à engenharia genética baseia-se na seleção dos genomas do sujeito, objetivando atingir o indivíduo sem as “máculas” da sociedade. Assim, tem-se que a seleção é baseada num viés racista no qual todas as referências feitas acerca do indivíduo negro parte da percepção do demérito. Diante disso, o racismo adquire uma nova roupagem: estética-política, histórico-analítica e, não menos importante, científica.

Na contramão de tantos textos que versam sobre tais temáticas e que fogem da nossa contemporaneidade, um deles, também de autoria de Mbembe, nos chama a atenção. Trata-se daquele intitulado “A ideia de um mundo sem fronteiras”, breve ensaio datado de 2019. Nesse trabalho, o filósofo alarga o seu horizonte analítico ao abordar termos como *globalização* e ao olhar integralmente para a perda da hegemonia, dissolução da Guerra Fria e propor um mundo multipolarizado, tudo isso discutido a partir do continente africano. Nesses caminhos que se cruzam, falar de encruzilhada para Mbembe se torna crucial e por meio delas o filósofo camaronês encontra o literato nigeriano ao qual nos referimos na presente dissertação.

Tudo isso era representado pelas redes. Redes e encruzilhadas. A importância das redes e das encruzilhadas na literatura africana é impressionante. Leia Soyinka, leia Achebe, leia Tutuola. Estradas e cruzamentos estão por toda parte na literatura deles. As encruzilhadas, os fluxos de pessoas e os fluxos da natureza, ambos em relações dialéticas,

porque nessas cosmogonias as pessoas são impensáveis sem o que chamamos de natureza (Mbembe, 2019b).

As palavras que saltam aos olhos na reflexão de Mbembe são as seguintes: cosmogonia e dialética. A literatura africana anglófona dedica robustas páginas para tornar “palpável” a percepção de que a natureza é um elemento indissociável das comunidades negras africanas, de modo que a natureza e os sujeitos são um. A partir daí, ao pontuar a produção do africano dentro desse conglomerado de redes, encruzilhadas, o regime metafórico aludido por Mbembe é o seguinte: a literatura de Chinua Achebe está abarrotada de estradas e cruzamentos e estes, por sua vez, demonstram como as identidades e as fronteiras dialogam a partir das relações que se estabelecem no tecido social.

Ao entender o racismo como um elemento da cultura, Mbembe percebe que o combate anticolonial deve caminhar entre as necessidades de um embate que contraponha as visões estereotipadas das coletividades negras em África a uma visão humanizada e de maior complexidade. Isso porque todas essas pressuposições da hegemonia, do eurocentrismo, do discurso colonial (termo que será esmiuçado nas próximas seções) refletem as formas de enclausurar o negro: estereotipar, explorar, sujeitar, oprimir de dentro para fora, chegando ao ponto de tornar a vida na comunidade de origem insustentável. O racismo colonial pressupõe isso, assassinar lentamente, às vezes, e, de forma violenta, na maior parte das ocasiões.

O desfecho da narrativa pressupõe que a somatória de violências causadas a Okonkwo alcançou o seu ápice. Em *O mundo se despedaça*, Chinua Achebe postula a dissolução de um mundo em razão da colonização, ao passo que evidenciamos, a partir da leitura, a construção de um mundo com nuances distintas do momento pré-colonial. O protagonista da narrativa se despedaça, assim como a comunidade que ruiria.

Naquele breve instante, o mundo também pareceu ficar imóvel, à espera. O silêncio era absoluto. Os homens de Umuófia, mudos, confundiam-se com o cenário de gigantescas árvores e trepadeiras, e esperavam. A magia foi quebrada pelo chefe dos guardas. — Deixe-me passar — ordenou.

— O que é que você veio fazer aqui?

— O homem branco, cujo poder vocês estão fartos de conhecer, ordenou que esta reunião fosse suspensa.

Imediatamente, Okonkwo desembainhou o facão. O guarda agachou-se para evitar o golpe. Foi inútil. O facão de Okonkwo abateu-se sobre ele duas vezes, e a cabeça do guarda rolou pelo chão ao lado do corpo.

[...]

Deram a volta por fora do compound, procurando manter-se o mais perto possível do muro. O único ruído que faziam era com os pés, ao pisarem as folhas secas. E assim chegaram à árvore da qual pendia o corpo de Okonkwo. Ficaram imóveis diante dela.

(Achebe, 2009, pp. 226-229).

Dado o avanço do domínio colonial, os anciãos de Umuófia convidam o povo para que pudessem expor tudo o que vinha acontecendo. Conversariam sobre os impactos sentidos pela comunidade de Umuófia e se prontificariam a articular os novos caminhos. As famílias haviam sido dissolvidas, fragmentadas, os filhos convertidos à religião do homem branco e, agora, repudiavam a espiritualidade na qual foram gestados. No momento onde o frenesi toma o peito de cada habitante que ainda não tinha cedido à dominação, alguns guardas da companhia de exploração chegam pedindo passagem entre os igbos. Ao serem questionados a respeito do motivo da chegada, respondem assertivamente: “O homem branco, cujo poder vocês estão fartos de conhecer, ordenou que esta reunião fosse suspensa” (Achebe, 2009, p. 226). O temor pela organização igbo havia encontrado o peito do colono. Okonkwo, que amargava a dor de um mundo cindido, desembainha o facão e decepa a cabeça de um dos guardas.

Um igbo mostrando que a palavra lançada em terra igbo não vale mais que o fio afiado do facão de Okonkwo. Nas páginas seguintes — sabendo que o homem branco, colono detentor da companhia de exploração, não deixaria barato essa morte e que após o ocorrido os habitantes de Umuófia ficariam receosos de serem liderados por um sujeito impulsivo — Okonkwo põe fim a uma trajetória de vitórias e fracassos, acertos e contradições.

Todos recusam dizer que ele tinha colocado fim à própria vida. O que emerge da boca dos vizinhos, filhos e conhecidos é que “Ele não está aqui — respondeu Obierika.” (Achebe, 2009, p. 228). Sem direito a enterro, pois Ani (Odinani — deusa da terra) recusa todo aquele que tirar de suas mãos os caminhos tortuosos do destino, Okonkwo está fadado a apodrecer sem que nenhum igbo o toque, sem que a terra o receba de volta; já que ele recusou a vida dada por Ani, ela também o rejeitou.

Uma morte horrenda para uma liderança exitosa.

Na realidade, não existia uma distância muito grande entre a terra dos vivos e o domínio dos ancestrais. Havia sempre idas e vindas entre os dois mundos, especialmente durante os festivais e quando um homem idoso morria, porque os velhos estão muito próximos dos ancestrais. A vida de um homem, desde o nascimento até a morte, era uma série de ritos de transição que o aproximavam cada vez mais de seus antepassados (Achebe, 2009, p. 141).

O suicídio de Okonkwo demonstra como o racismo colonial parte de uma política da destruição de corpos. Por vezes, essa destruição sistematiza o assassinato coletivo e em outras, essa destruição dilacera as esperanças de uma comunidade. Entre tantas saídas e

entradas propostas por Chinua Achebe, consideramos que a partir das imagens suscitadas é possível perceber um imperativo que recorda todo o texto: “olhem o que fomos, olhem o que nos tornamos, precisamos retornar, ou ao menos, dirimir os impactos sórdidos da dominação; se eles querem nos aniquilar eles o farão, já vivemos sem eles antes, poderemos viver sem eles agora e depois”. Assim, vemos que Achebe propõe, a partir de *O mundo se despedaça*, a busca pela comunidade igbo ancestral que percorreu aquele solo e que não se sujeitou à dominação de forma passiva e inerte. O romance solidifica o embate contra o racismo no âmbito estético, no percurso onírico da arte literária e, de igual modo, também nos sensibiliza acerca da possibilidade de autogerenciar a Nigéria e caminhar na articulação dos movimentos de independência. Nesse sentido, Achebe fala de um povo que pode decidir o seu destino a partir de um solo que é seu e que havia sido tomado.

1.2.3. Kilomba e Achebe: o solo da plantação e das contranarrativas

Leitora de Fanon, Césaire e Mbembe, a psicanalista de formação interdisciplinar, Grada Kilomba (2019), em sua obra *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, discute tópicos relevantes para esta dissertação. Pensar raça e racismo a partir das percepções teórico-analíticas dessa autora implica em centrar tais discussões no palco na contemporaneidade que, por seu turno e como estamos assinalando, ainda reverbera os debates acerca do contexto colonial, ao passo que evidencia os traumas decorrentes desses assaltos, sequestros e estupros sistematizados.

Grada Kilomba associa o processo de escrita à luta anticolonial. Dedicar uma parcela significativa da vida para escrever acerca dos estigmas acarretados pela colonização é uma tarefa árdua, visto que a escrita se caracteriza, dentro do contexto posterior à independência das nações colonizadas, como uma hibridação da prática política. Dessa forma, para a autora, escrever é lutar, porém, com estratégias, armas, atores e sujeitos diferentes. Isso posto, parece-nos importante pontuar que o lugar do qual emergem as análises de Kilomba às quais recorreremos ao longo da presente subseção é um lugar de embate e confronto, assim como nos casos de Fanon e Mbembe. Para Kilomba:

Essa passagem de objeto a sujeito é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada. Este livro representa esse desejo duplo: o de se opor àquele lugar de “Outridade”

e o de inventar a nós mesmos de (modo) novo. Oposição e rein-venção tornam-se então dois processos complementares, pois a oposição por si só não basta (Kilomba, 2019, *s.n*).

No ato de inventar o outro, o sujeito colonial também inventa a si mesmo. O negro é negro em relação ao branco, como já assinalamos. A identidade negra acaba por aplinar as subjetividades. A tese defendida por Kilomba é a de deixar de ocupar os lugares delegados ao outro, à outridade, pelas discursividades e pela práxis-política eurocêntricas. Dessa forma, ela defende que pela escrita anticolonial nós possamos nos inventar e que essa abordagem é capaz de nos devolver para nós mesmos.

Essa tese nos remete a um episódio ocorrido em *A paz dura pouco*. Durante a estadia em Londres, o protagonista, Obi Okonkwo, socializa com as demais pessoas, envolta da comunidade estudantil. Ao conversar com John e Macmillan, Obi Okonkwo compreende a necessidade de se posicionar em razão da unilateralidade dedicada pelos sujeitos acerca do continente africano. A indagação surge em função dos nomes.

“O que vai tomar, sr. Okonkwo?”, perguntou Macmillan. “Cerveja, por favor. Está ficando muito quente.” Passou o polegar pelo rosto e sacudiu o suor da ponta do dedo. “Não é mesmo?”, disse Macmillan, e soprou o próprio peito. “Aliás, qual é seu prenome? O meu é John.” “O meu é Obi.” “Obi é um nome bonito. O que significa? Disseram-me que os nomes africanos sempre têm um significado.” “Bem, não posso dizer nada sobre os nomes africanos, só sobre os nomes em ibo. Muitas vezes significam frases compridas. Como aquele profeta da Bíblia que chamou seu filho de O Remanescente Há de Retornar” (Achebe, 2013, p. 37).

A tentativa de limitar o continente africano dentro do signo-singular é vista como uma percepção hegemônica contida no imaginário europeu, isso é evidenciado após a indagação sobre o significado do nome Obi: “Disseram-me que os nomes africanos sempre têm um significado” (Achebe, 2013, p. 37). As vozes que ecoam na afirmação de John restringem o continente a uma realidade inflexível. Ao perceber essa tentativa de enclausuramento discursivo, Obi dribla a percepção colonial acerca da África: “não posso dizer nada sobre os nomes africanos, só sobre os nomes em ibo”(Achebe, 2013, p. 37). Logo, é possível entender que a realidade violenta do racismo colonial incide diretamente nas percepções enclausuradoras que os indivíduos em questão detêm em seu imaginário social acerca do continente africano.

Acerca da relação entre o racismo, a gênese de tais percepções limitadoras acerca da África e a consolidação da entidade Europa, Kilomba aponta:

O racismo é uma realidade violenta. Por séculos, ele tem sido fundamental para o fazer político da Europa, começando com os projetos europeus de

escravização, colonização, e para a atual “Fortaleza Europa” (Kilomba, 2019, *s.n*).

A matriz fundante da modernidade é o racismo, advindo do seu principal aparato ideológico que é a raça. Nesse sentido, percebe-se claramente a sensibilidade com a qual Kilomba decide encarar o racismo colonial. Afirmá-lo como uma realidade violenta é, de certo modo, desafiador e instigante, pois a contemporaneidade da democracia liberal tenta a todo custo apresentá-lo como algo inexistente e utópico. O sistema não só nega a existência do racismo, como também apregoa que aquilo que deveria vigorar seria uma consciência humana, ou melhor, um humanismo universal. Além disso, com a ascensão de governos e estruturas econômico-administrativas cripto fascistas, as questões raciais têm sido potencialmente esmagadas pelas reflexões sociais sem os devidos recortes de raça, classe e gênero.

A pesquisadora retrata, então, que o racismo está na base fundamental do fazer político europeu tendo em vista que a escravidão, o colonialismo e o apartheid apontam para esta realidade de forma brutal. “O racismo, no entanto, viola cada uma dessas esferas, pois pessoas negras e pessoas de cor não veem seus interesses políticos, sociais e individuais como parte de uma agenda comum” (Kilomba, 2019, *s.n*). Ao invisibilizar esses interesses, nota-se que não é conferido para os indivíduos marginalizados, subalternizados e outrizados o lugar de atores históricos. Assim, para que esses indivíduos entendam-se enquanto sujeitos é necessário que eles incorporem no mínimo três níveis da interação sociológica: o fazer político, o fazer social e o fazer individual e que, nesse movimento, compreendam a sua própria subjetividade.

No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a construção de/da diferença. [...] A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os “Outras/os” raciais “diferem”. Nesse sentido, não se é “diferente”, torna-se “diferente” por meio do processo de discriminação.[...] A segunda característica é: essas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. Esses dois últimos processos - a construção da diferença e sua associação com uma hierarquia - formam o que também é chamado de preconceito. [...] Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo poder: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o racismo é a supremacia branca. (Kilomba, 2019, *s.n*).

A hegemonia europeia finca no presente as opressões que passam pela racialização dos corpos. Kilomba investiga como o racismo segue agindo na subjetivação dos corpos negros, na ausência de visibilidade e na hierarquização desses sujeitos. Ao destacá-lo,

Kilomba entende que a supremacia branca reside nesse lugar, o lugar do racismo, lugar da inferiorização do sujeito negro, o lugar do desprezo de si e do auto-ódio delegado ao outro.

A autora nos aproxima do real, pontuando como a concretude do racismo age na animalização desses corpos, incidindo em diversos aspectos da vida em sociedade. Em virtude disso, destacamos dois trechos cruciais do romance de Achebe a partir de uma leitura pautada nas reflexões de Grada Kilomba.

No escopo da narrativa de *O mundo se despedaça*, a partir da chegada da Igreja em solo igbo, nota-se um crescente avanço na quantidade de cristãos recém-convertidos: **(1)** “O número de cristãos havia crescido, constituindo agora uma pequena comunidade de homens, mulheres e crianças seguros de si e confiantes. O sr. Brown, o missionário branco, visitava-os regularmente” (Achebe, 2009, p. 181). Nesse primeiro trecho, observa-se que com o crescente número de pessoas da comunidade igbo aderindo ao Cristianismo. Tendo em vista que desde o momento inicial das pregações dos missionários em Umuófia, vê-se que as espiritualidades negras passaram a ser vistas como algo repulsivo.

O homem branco também era um irmão, porque todos eram filhos de Deus. E, então, começou a lhes falar sobre esse novo Deus, criador do mundo inteiro e de todos os homens e mulheres. Disse-lhes que eles adoravam falsos deuses, deuses de madeira e de pedra, e essas palavras provocaram um forte murmúrio no meio da multidão. Disse-lhes, ainda, que o verdadeiro Deus habitava nas alturas e que, ao morrerem, todos os homens teriam de comparecer perante Ele para serem julgados. Os homens maus e todos os pagãos, que, em sua cegueira, se prostravam perante deuses de madeira e de pedra, seriam jogados numa fogueira que queimava como óleo de palma. Porém os bons, aqueles que adorassem o Deus verdadeiro, viveriam para sempre em Seu reino de felicidade. (Achebe, 2009, p. 164-165)

Assim, a aversão à própria espiritualidade passa a ser uma realidade entre os igbos. Todavia, o ódio espelhado na cosmologia igbo é antes um ódio direcionado à própria existência da comunidade. Isso porque o racismo colonial subsiste em caçar todos os pressupostos culturais dos povos negros em África e, após isso, plantar questionamentos acerca da cultura dessas comunidades ancestrais. Isso posto, trazemos a seguir um segundo trecho no qual o racismo colonial se aproxima da intolerância religiosa e denuncia seus mais vis intentos.

(2) O sucessor do sr. Brown, o reverendo James Smith, era um homem muito diferente dele. Condenou de forma clara a política de acomodação e concessões adotada pelo sr. Brown. Para ele, as coisas eram brancas ou pretas. E as pretas eram decididamente más. Via o mundo como um campo de batalha no qual os filhos da luz estavam sempre travando mortais conflitos contra os filhos da treva. Em seus sermões, costumava falar em

ovelhas e cabras, no joio e no trigo. Acreditava na destruição dos profetas de Baal (Achebe, 2009, p. 206).

Através das lentes pelas quais observam o mundo, os missionários europeus espelham e transmitem valores. Ao suceder o sr. Brown, missionário que detinha uma visão mais horizontal sobre os elementos que compunham a cultura negra dos povos igbos e a cultura ocidental potencialmente cristã, o sr. James Smith decide inaugurar o Ministério de Evangelização com uma ótica bastante maniqueísta, ótica essa que pensa os povos brancos e os povos negros enquanto bons e ruins, respectivamente. Alicerçado em uma espiritualidade rasa e em uma leitura enviesada do texto sagrado que serviu como base para toda sorte de opressões, o Sr. James Smith pondera que “as coisas... pretas eram decididamente más” (Achebe, 2009, p. 206). A justificativa esconde um sentido: postular as comunidades coletivas em África como sendo potencialmente nocivas para os intentos coloniais e aponta que existe um conflito instaurado entre NÓS (os sujeitos pertencentes a branquitude europeia) e ELES (os sujeitos pertencentes às comunidades negras), para que, assim, justifique-se por si só a brutalidade e a matança perpetrada nessas comunidades.

A princípio, vemos que a língua é uma forma de poder e a literatura, uma forma de representação que tensiona o real e as suas inter relações. Diante disso, nota-se que quando não se têm negros, africanos, afro-brasileiros sendo ouvidos, podendo partilhar as suas questões (os traumas transgeracionais, as dores de uma existência atravessada pelo racismo), essa ausência é transpassada pela questão racial.

Como já mencionamos, Chinua Achebe escreveu *O mundo se despedaça* em um período de dois anos, precisamente entre 1956 e 1957 e foi no primeiro ano que Achebe notou mais atentamente às questões próprias do seu território. Coincidentemente, este também foi o ano no qual a rainha Elizabeth visitou a Nigéria (Ezenwa-Ohaeto, 1997, p. 60). À época, a comunidade igbo já havia resistido aos diversos afrontes das companhias britânicas de exploração, conforme pontuam Falola (2009, pp. 36-37) e Mazrui (2010, p. 123). Era, portanto, fulcral que a administração colonial deixasse de enxergar os territórios igbo, hauçá, fulani, como sendo apenas espaços repletos de recursos a serem explorados. No mesmo período, o solo roubado pelos britânicos também começou a ser representado e questionado no plano estético, como é no caso das obras literárias de Achebe, ilustrando que existe arte/literatura negra para além das dores.

Em retorno ao mundo que se fragmenta, nota-se que o protagonista Okonkwo presencia pouco a pouco a destruição lenta dos signos de seu povo. A tensão entre brancos e igbos aumenta, o que culmina na destruição da Igreja fundada pelo Sr. Brown, missionário a

serviço de uma companhia britânica de exploração, sendo então sucedido pelo Sr. Smith, outro missionário da mesma companhia. Nesse contexto, o conflito que se instaurou entre os povos colonizados e o colonizador reverberou no contexto espiritual igbo, fazendo com que a presença da divindade agisse com rigor e determinação. Assim, os *egwugwus*, anciãos da aldeia que incorporam os espíritos ancestrais do clã, decidem partir para o confronto direto com o homem branco.

Ajofia era o líder dos *egwugwus* de Umuófia. Era o cabeça e o porta-voz dos nove ancestrais, que distribuíam justiça no clã. Tinha uma voz inconfundível e, por isso, conseguiu acalmar instantaneamente os agitados espíritos. Quando falou, suas palavras dirigiram-se ao sr. Smith, e nuvens de fumaça evolavam de sua cabeça. — Corpo do homem branco, eu vos saúdo — disse ele, usando a linguagem que os imortais costumam empregar quando falam aos homens. — Corpo do homem branco, vós me conheceis? — perguntou ele. O sr. Smith olhou para o intérprete, mas Okeke, que era um nativo da distante Umuru, também não sabia o que fazer. [...] — Diga ao homem branco que não lhe faremos nenhum mal — falou ele ao intérprete [...]. Mas este santuário que ele construiu deve ser destruído. O sr. Smith não arredou pé. Mas não conseguiu salvar a igreja. Quando os *egwugwus* se foram, o prédio de barro vermelho que o sr. Brown construía estava reduzido a um monte de terra e cinzas. O espírito do clã fora pacificado. Temporariamente, pelo menos (Achebe, 2009, pp. 211-212).

A presença do homem branco seria tolerada apenas se ele aceitasse as condições de viver sem interferir na vida da comunidade ou sem repudiar os deuses, as divindades e os costumes igbos. Do contrário, a guerra estaria declarada.

Novamente virou-se para o missionário. — O senhor pode continuar a morar na nossa terra, se gostar dos nossos costumes. Pode continuar a adorar o seu Deus. É bom que um homem adore os deuses e os espíritos de seus antepassados. Volte para sua casa, para não sofrer nenhum dano. Nossa ira é imensa, mas soubemos controlá-la, a fim de dirigir-lhe essas palavras (Achebe, 2009, p. 212).

Logo em seguida, os *egwugwus* destroem a Igreja que serpenteava o território e disseminava a descrença nos seus ancestrais. A imagem pesada de um templo cristão destruído é significativa não pelo signo de fé que representa, mas pelo signo de opressão que traz consigo, sendo esse um lastro na história da expansão cristã pelo continente africano (Mudimbe, 2019). Sendo assim, a imagem suscitada por Achebe no escopo desse capítulo, que consta na derradeira parte do livro, pontua como a colonização não foi pacífica muito menos aderida em proporção continental de forma inerte. Aqui, percebemos uma resistência ao lugar de subalternidade imposto pelos colonizadores a partir dos signos espirituais igbos.

Nos dois dias que se seguiram à destruição da igreja, nada aconteceu. Todos os homens de Umuófia andavam armados com espingarda ou facão. Não

seriam apanhados de surpresa, como sucedera ao povo de Abame (Achebe, 2009, p. 214).

A reação à opressão da colonização, à brutalidade das companhias de exploração e ao desprezo pela cultura ancestral local é tida pelos europeus ali atuantes como um sinal de insubordinação. E tal insubordinação seria reprimida. Okonkwo, um dos *egwugwus*, é localizado junto a outros cinco homens. O comissário responsável por aquele distrito de exploração fica enraivecido em virtude da resistência igbo que encontrara. A região de Umuófia era entendida como um reduto de recursos exploratórios. Desse modo, reforçar a animosidade seria perder território. Logo, o comissário responsável pela exploração em Umuófia dá as ordens de soltura para Okonkwo e para os demais revoltosos sob a condição de que fosse paga uma multa de duzentos e cinquenta sacos de cauris pelo estrago que eles causaram.

— Vocês não estão satisfeitos com o crime que já cometeram, e ainda por cima querem matar o homem branco! — O guarda trazia na mão uma vara grossa, com a qual deu algumas pancadas na cabeça e nas costas de cada homem. Okonkwo estava engasgado de ódio. Logo que os seis homens foram presos, guardas do tribunal dirigiram-se a Umuófia para dizer ao povo que seus líderes só seriam postos em liberdade depois que uma multa de duzentos e cinquenta sacos de cauris fosse paga pelos habitantes. — A menos que vocês paguem a multa imediatamente — declarou o chefe do grupo —, levaremos seus líderes a Umuru, à presença do grande homem branco, e eles serão enforcados (Achebe, 2009, p. 218).

Era vergonhoso para Okonkwo, um guerreiro com um histórico de luta e respeito, ser submetido ao escárnio e à repulsa do homem branco. Ser ameaçado de morte e cogitarem o uso de força física contra ele, para alguém que já havia lutado tantas guerras e confrontado todos que se opunham à realidade do clã era algo inaceitável. O ódio engasgava Okonkwo. Ao passo que esse ódio, até então, era compreendido por ele como um ódio a tudo que ele amava. O ódio de Okonkwo era, na verdade, a reação de um sujeito que não suportava ver o mundo desabar em seus pés e fazer tão pouco diante disso. Através do ódio engasgado de Okonkwo, é possível perceber um questionamento latente, que percorria os incrédulos em Umuófia: Como pode um espírito ancestral ser capturado assim? Além disso, os ancestrais não passam de homens? O sarcasmo era demais para que Okonkwo o suportasse em silêncio. O mundo que se despedaçava fora daquela cela era um mundo que se fragmentava em Okonkwo. As memórias acerca de uma Umuófia em outro tempo, um tempo anterior à mancha branca, doía como um sino que estava travado no badalar das horas.

Raça e racismo estavam para além do percurso da abstração. Okonkwo percebia os usos políticos desses conceitos em sua vida. Era possível compreender que as opressões dos

colonos europeus, agentes dessa determinada agência de exploração, tinham o seguinte intuito: mostrar para os igbos que o lugar reservado para sua existência, plural, era o lugar do ostracismo, um lugar de esquecimento.

Em síntese do presente capítulo, raça para Frantz Fanon (2008; 2019; 2022) é um aparato ideológico que visa a distinção entre os indivíduos que detêm o poder e os indivíduos que são o alvo do poder, da dominação e da opressão tendo em vista o processo colonial. Diante disso, o teórico martinicano compreende a raça como o alicerce para que o racismo ocorra e este, por sua vez, é entendido como a efetivação do processo ideológico desumanizante entranhado na cultura ocidental.

Para Achille Mbembe (2001; 2013; 2018; 2019a; 2019b), a raça é uma forma de representação e aqui vê-se uma forma de representar os sujeitos de acordo com uma visão animalizada e pré-concebida. A partir desse ponto de vista, entende-se a raça como uma via de enclausurar os indivíduos outrizados em uma história única. Com isso, a leitura que o teórico camaronês faz é a de que raça é um dispositivo de assassinato da alteridade, dispositivo este acionado pelo racismo que deturpa o real ao passo que fixa desafetos.

Em complemento a esses debates, Grada Kilomba (2019) entende que o racismo efetiva-se na negação da subjetividade do indivíduo e na falta de audição diante das dores da população que padece com as agruras da colonialidade. Assim, para a autora, o racismo é visto como uma forma brutal de violar a dignidade do sujeito negro e/ou de cor.

2. COLONIZAÇÃO, COLONIALISMO E DISCURSO COLONIAL: UM MUNDO EM CISÃO

No entanto, gradualmente, ganhavam vulto os comentários de que o homem branco trouxera não apenas uma religião mas também um governo. Dizia-se que os missionários tinham construído um local de julgamento em Umuófia, a fim de proteger os prosélitos de sua religião (Achebe, 2009, p. 177).

Angústia e revolta são os dois substantivos que permeiam a escrita e o estudo sobre a colonização, o colonialismo e o discurso colonial, bem como o entendimento de como essas formas de opressão geraram traumas que persistem até hoje no seio dos países colonizados. Além das formulações de Fanon, Mbembe e Kilomba supracitadas, consideramos que é válido que dialoguemos com algumas das considerações de Albert Memmi (2007, p. 187) presentes na sua obra *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*, na qual o teórico aponta a necessidade de que compreendamos a colonização enquanto um processo econômico-político inserido em uma estrutura econômico-administrativa.

Memmi reflete sobre o assassinato material e espiritual dos milhares de colonizados. Ao tocar nesse ponto sensível, ele afirma que:

Notou-se que a colonização matava materialmente o colonizado. É preciso acrescentar que ela o mata espiritualmente. A colonização falseia as relações humanas, destrói ou esclerosa as instituições e corrompe os homens colonizadores e colonizados. Para viver, o colonizado precisa suprimir a colonização. Mas, para se tornar um homem, deve suprimir o colonizado que se tornou. Se o europeu deve aniquilar em si o colonizador, o colonizado deve superar o colonizado (Memmi, 2007, p. 189).

Além de ter sido um regime que visava perpetuar o próprio lucro sem qualquer limite, a colonização conseguiu assassinar material e espiritualmente uma quantidade exorbitante de sujeitos. As relações humanas e as instituições anteriores à chegada dos colonizadores foram abalados no processo da colonização. Caso quisesse viver, o sujeito colonizado deveria superar a colonização. Para que este se tornasse humano, seria vital que ele transpusesse as barreiras de sujeição perpetradas pelo domínio colonial: “Se o europeu deve aniquilar em si o colonizador, o colonizado deve superar o colonizador” (p. 189). A última afirmação de Memmi se assemelha aos ditos fanonianos sobre as guerras pela libertação sistematizarem o processo de descolonização. Frantz Fanon (2022, p. 31) expõe que falar de libertação nacional é falar acerca da descolonização e falar sobre o ato de descolonizar é apontar para a realidade do sujeito negro. Destarte, para que seja possível discutir a descolonização faz-se necessária uma reflexão profunda acerca da colonização.

Em *A paz dura pouco*, Chinua Achebe esmiúça os percalços pelos quais passa o indivíduo igbo aflito em questões conflitantes acerca das culturas originárias das comunidades negras em África e da cultura europeia. Em dado percurso da narrativa, o protagonista Obi Okonkwo descobre que a sua namorada, Clara, é uma osu, uma pessoa pertencente a uma casta mais baixa ou marginalizada²⁵. Os osu são frequentemente considerados impuros e são historicamente associados a divindades ou santuários. Tais indivíduos não podiam se casar ou interagir livremente com os nwadiala (indivíduos considerados de casta livre ou alta).

“Vou casar com ela”, disse Obi.

“O quê?” 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, pp. 86-87).

Clara é uma osu e em virtude disso o casamento estava interdito²⁶, haja vista que essa união condenaria Obi Okonkwo e toda a sua geração. Assim, é possível perceber a aflição do amigo do protagonista, Joseph, em relação a essa decisão. Todavia, um dos trechos significativos que contribuem para um alinhamento com o pensamento de Memmi (2007), consta ao final da citação acima: “a criação de Obi numa casa de pessoas da missão cristã e sua educação europeia tinham feito dele um estrangeiro em seu próprio país” (Achebe, 2013, p. 87). Para que a descolonização fosse possível, era necessário retirar de si o estigma impresso na alma, inscrito na pele e na cultura durante os anos de exploração. O estado de espírito conflituoso de Obi era um reflexo obtuso do estado de espírito conflituoso do seu país.

“Somos cristãos”, disse ele. “Mas isso não é motivo para casar com uma osu.” “A Bíblia diz que, em Cristo, não existe diferença nem restrição.” “Meu filho”, disse Okonkwo, “compreendo o que você está dizendo. Mas essa questão é mais profunda do que você pensa.” “E qual é essa questão? Nossos pais, em suas trevas e em sua ignorância, chamavam um homem inocente de osu, uma coisa de ídolos, e por isso ele se tornava um pária,

²⁵ Ezeala, F. **The Sociological and Human Rights Implications of Ostracism: The Osu Caste System Among the igbo of Southeast Nigeria**. Academia.edu, 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu>. Acesso em 25 de julho de 2024.

²⁶ Amalu, N. S. *et al.* **A Critical Assessment of the Osu Caste System in igbo Land**, Nigeria. *iResearchNG*, 2021.

assim como seus filhos e os filhos dos filhos, para sempre. Mas nós não vimos a luz do Evangelho?” Obi usou as mesmas palavras que o pai poderia usar quando falava com seus irmãos de etnia pagãos (Achebe, 2013, p. 152).

A crise, os conflitos, a falta de chão para o respaldo de todas as certezas e incertezas. O solo havia rachado sob os pés do protagonista. De tantos entraves gerados dessa possível união, uma das falas que nos chama atenção é proferida pelo pai de Obi:

“Osu é como a lepra na mente de nosso povo. Imploro a você, meu filho, que não traga a marca da vergonha e da lepra para a nossa família. Se fizer isso, seus filhos e os filhos de seus filhos até a terceira e a quarta geração vão amaldiçoar sua memória. Não falo por mim mesmo; meus dias são poucos. Você trará dor sobre a própria cabeça e sobre a cabeça de seus filhos. Quem vai casar com suas filhas? Com as filhas de quem casarão seus filhos? Pense nisso, meu filho. Somos cristãos, mas não podemos casar com nossas próprias filhas.” “Mas tudo isso vai mudar. Daqui a dez anos, as coisas estarão muito diferentes do que são hoje.” O velho balançou a cabeça com tristeza, mas não falou mais nada. Obi repetiu seus argumentos. O que tornava um osu diferente dos outros homens e mulheres? Nada, senão a ignorância de seus antepassados. Por que razão eles, que tinham visto a luz do Evangelho, deveriam permanecer naquela ignorância? Obi dormiu muito pouco naquela noite (Achebe, 2013, p. 153).

Ainda enquanto cristão, não queria abandonar todos os preceitos das divindades, da ancestralidade, das tradições que circundam a cultura igbo. Em virtude disso, a voz da mãe de Obi é uma voz que evidencia o dismantelamento causado pela intromissão violenta da cultura europeia no mundo igbo, descaracterizando todos os deuses, repudiando a reverência, o culto e os festivais delegados às divindades. A inquietação, a aflição, o conflito interno pelo qual a mãe de Obi passa é uma tradução dos grandes estigmas existentes na comunidade igbo, na qual o poder britânico já havia consolidado o seu sistema de administração.

Memmi compreende a colonização como um processo que suplanta culturas, causando o dismantelamento cognitivo, desumanizando tanto os povos negros de África (povos fula, iorubás, igbos) quanto o território que, na comunidade igbo, (levando em consideração a temática dos romances de Chinua Achebe) faz parte da ancestralidade do povo.

Todo clã e toda aldeia tinham a sua “floresta maldita”. Nela enterravam-se aqueles que morriam de moléstias verdadeiramente malignas, como a lepra e a varíola. Era também uma espécie de terreno de despejo, onde se jogavam os poderosos amuletos dos grandes curandeiros, quando estes morriam. Uma “floresta maldita” estava, portanto, povoada de forças sinistras e dos poderes da escuridão. E foi justamente uma dessas florestas que os mandatários de Mbanta ofereceram aos missionários. Pois, na realidade, não queriam que permanecessem no clã e, por isso, fizeram uma oferta que ninguém em perfeito estado de sanidade mental aceitaria. — Querem um pedaço de terra para erigir o santuário deles — disse Uchendu a seus pares, quando se consultavam entre si. — Nós lhes daremos um pedaço de terra. — Fez uma pausa, e houve um murmúrio de surpresa e desgosto: — Vamos dar-lhes

um pedaço da Floresta Maldita. Gabam-se da vitória sobre a morte. Portanto, vamos oferecer-lhes um autêntico campo de batalha, no qual possam demonstrar essa vitória. Todos riram e concordaram (Achebe, 2009, pp. 169-170).

A partir do excerto acima, é possível notar essa conexão do território igbo com a ancestralidade desse povo. Quando os missionários adentram o território da região de Umuófia, é possível perceber que eles pedem uma parte da terra para ali construírem uma Igreja, um santuário, como é referido a Uchendu. Os anciãos igbos, em comum acordo, decidem doar uma parte do território da Floresta Maldita, local este que era reservado para os enterros daqueles que faleceram em decorrência de moléstias severas, como lepra e varíola. Além disso, essa floresta era o reduto de todos os despejos e poderosos amuletos dos grandes curandeiros que tocaram o solo de Umuófia. A partir da narração, é possível notar que não só a aldeia de Umuófia possuía uma dessas florestas sagradas, todo clã continha um espaço como esse. Um lugar reservado para as forças sinistras que imperavam o avesso da vontade dos deuses. Aqui, é possível notar que havia na cosmologia igbo uma necessidade de não só observar as coisas benéficas que as divindades poderiam suscitar, mas também de proteger-se dos intentos horrendos dessas forças sinistras.

Ainda que o texto pondere que a Floresta Maldita era um âmbito de escuridão, em virtude de seu teor de despejo de artefatos e corpos sem direito a um sepulcro, esse signo não está vinculado ao signo colonial. Ou seja, a palavra escuridão exposta no texto não suscita o efeito de sentido de negritude ou algum sentido que remete ao vínculo racial. Todavia, nos discursos coloniais de obras de cunho imperialista é possível notar que nas ocorrências da palavra escuridão há, sempre que possível, um vínculo com o negro, as trevas da terra, “a escuridão da floresta [...] a batida do tambor, regular e abafada como a batida de um coração, o coração das trevas dominantes” (Conrad, 2019, p. 219). Quem batia o tambor ouvido por Marlow? As mãos retintas que acompanham a escrita anticolonial de Chinua Achebe.

Assim, diante do exposto, é plausível apontar que a Igreja foi construída em uma parcela de terra da Floresta Maldita. Em virtude disso, os anciãos riam e saboreavam a ironia em construção, pois a chegada desses missionários fazia juz ao nome do local no qual eles estavam se instalando. Outro trecho ainda nos chama a atenção acerca de tais embates: “A Igreja dos missionários erguia-se numa clareira circular que parecia a boca aberta da Floresta Maldita” (Achebe, 2009, p. 171). Uma boca aberta que se prepara para falar de um mundo e de uma realidade desconexa ao contexto igbo, preparando-se para extirpar os costumes igbos aos poucos. Uma boca que pode despedaçar um mundo, cuspiendo sementes do solo sinistro, no coração dos filhos de Umuófia.

Para Frantz Fanon (2022, p. 31), assim como a colonização é um fenômeno violento, também o é a descolonização. Aqui é possível perceber as raízes de Frantz Fanon enquanto filósofo marxista. O pensador martinicano se vale de uma leitura refinada da obra de Marx para compreender o mundo colonial. Ele defende, então, que não há como findar a existência de um mundo brutal, desumanizador e sórdido sem a violência, sem a luta armada.

Para Fanon, “a descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, cuja originalidade provém justamente dessa espécie de substantificação, a situação colonial secreta” (Fanon, 2022, p. 32). As forças antagônicas referidas pelo autor destacam o mundo do colonizador e o mundo do colonizado. Dessa forma, na visão do teórico, é impossível conceber a colonização como um processo delegado ao marasmo, pacífico e ausente de conflitos.

Os autores até aqui discutidos (Fanon, Mbembe, Kilomba e Memmi) mostram que o mundo colonizado é um mundo em cisão e este mundo cindido repercute no âmago do sujeito. Um mundo dividido introjeta essa divisão no próprio ser, logo, é possível que o mundo em cisão ocasione identidades cindidas. As identidades pré-coloniais apontam para uma época na qual havia um diálogo entre cada povo e sua ancestralidade. Nesse sentido, é possível pensar nos conflitos existentes entre etnias, nas violências cotidianas, mas sem a sistematização da opressão em virtude da raça e do racismo (Fanon, 2022, p. 34).

Por conta da brutalidade da opressão colonial, Fanon pontua:

Quando o colonizado começa a refletir sobre suas amarras, a inquietar o colono, enviam-lhe boas almas que, nos “congressos de cultura”, lhe expõem a especificidade, a riqueza dos valores ocidentais. Mas a cada vez que se trata de valores ocidentais, produz-se no colonizado uma espécie de tensão, de tetania muscular. No período de descolonização apelam para a razão dos colonizados. Propõem a eles valores seguros e lhes explicam repetidamente que a descolonização não deve significar regressão, que é preciso apoiar-se em valores experimentados, sólidos, bem avaliados. Ocorre porém que, quando um colonizado ouve um discurso sobre a cultura ocidental, ele saca do seu facão ou pelo menos se certifica de que o tem ao seu alcance (Fanon, 2022, pp. 39 - 40).

O regime colonial introduziu no sujeito as suas forças, suas manipulações, seus ideais. Fanon compreende que a partir do momento que essa força brutal influencia a subjetividade do indivíduo, só por meio de uma transformação radical será possível desarraigar da psique as estruturas imagéticas da colonização. Assim, certificar que o facão está ao alcance da mão do colonizado significa entender que a luta pela libertação se dá tanto na teoria quanto na práxis política.

Ainda acerca da relevância dos escritos fanonianos, entendemos que o pensador martinicano não dissocia a colonização do colonialismo, compreendendo que ambos estão imbricados. A escrita da obra *O mundo se despedaça* antecede à independência da Nigéria. Em todo percurso da sua obra, Chinua Achebe pontua a morte física e espiritual (cultural) dos povos negros de África como um dos elementos primordiais da dominação colonial. Percebe-se, também, que a população desacreditava do êxito do Regime Colonial Britânico. Esse descrédito aumentou conforme os casos de corrupção que, como apontam Falola (2008) e Mazrui (2010), vinham cada vez mais à tona por meio do rádio. Assim, *O mundo se despedaça* elucida uma questão fulcral acerca da colonização: é impossível acreditar em um regime cujo fim é a morte de cada um dos nossos.

Acerca do colonialismo, Fanon ainda pontua que

[...] o intelectual, que por sua vez seguiu o colonialista no plano do universal abstrato, vai lutar para que colono e colonizado possam viver em paz num mundo novo. Mas o que ele não percebe, precisamente porque o colonialismo infiltrou-se nele com todas as suas formas de pensamento, é que o colono, assim que o contexto colonial desaparece, não tem mais interesse em ficar, em coexistir (Fanon, 2022, p. 41).

O autor entende que o colonialismo é uma ferramenta ideológica, atravessando a cognição dos sujeitos, maquiando as suas visões de mundo e estimulando-os a seguirem as formas de pensar ligadas à hegemonia europeia. Ao analisar a situação dos intelectuais que situam-se entre ambos os mundos (o mundo do colonizador e o mundo do colonizado), Fanon assinala que, por vezes, tais sujeitos acabam atuando em serviço do colonialismo devido à brusca dissimetria entre as esferas do colonizador e do colonizado. Assim, consideramos que torna-se válida a seguinte sentença: “o colonialismo infiltrou-se nele”. O colono torna-se colono fundamentando a ontologia de si em sujeitar os “selvagens”, “primitivos” e “repugnantes” à exploração, ao extrativismo e à colonização. Fora do contexto colonial, a serventia do colono se esvai pelas mãos.

Porém, mesmo com a ausência do colono nesse contexto e pensando na configuração da sociedade posterior à experiência colonial, sabemos que ainda restam as marcas da colonização: restam os discursos pejorativos acerca das sociedades que foram colonizadas, as suas representações estereotipadas, a ilusão conceitual de raça e sua posta em prática: o racismo. A colonização dá passagem, pois, para o colonialismo que se inscreve no imaginário das sociedades colonizadas.

Por isso há tantas disputas narrativas e tantos aparatos ideológicos do Estado que perspectivam, a todo custo, suplantam a chama de uma luta anticolonial afrocentrada. Sobre a história e as forças que nela atuam, Fanon afirma pontualmente:

O colono faz a história, e sabe que a faz. E como se refere constantemente à história de sua metrópole, indica claramente que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que ele escreve não é, portanto, a história do país que ele saqueia, mas a história da sua nação, naquilo que ela explora, viola, esfaima. A imobilidade à qual o colonizado está condenado só poderá ser revertida se ele decidir pôr fim à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização. (Fanon, 2022, p. 48).

Por bastante tempo vigoraram nas Ciências Humanas as vozes da colonização que reafirmavam *o fardo do homem branco* (Rudyard Kipling), a pretensa missão civilizatória branca, o dever cívico do sujeito europeu de povoar a terra, dominar e se apropriar dos seus recursos. Não satisfeito, o colonizador ainda promoveu a desumanização, descaracterizando os sujeitos negros africanos e os povos originários de Abya Yala. Ao entender que o colono faz a História, Fanon denuncia outro processo: a consciência do fazer histórico, ou seja, a consciência do domínio da narrativa do mundo. E a partir dessa consciência é que faz-se possível perceber que esses sujeitos são a extensão da metrópole e, dessa forma, os demais indivíduos a serviço do regime colonial pensam e agem dentro dessa lógica de exploração e extrativismo.

A história que os europeus decidem contar vincula as suas nações às principais conquistas da empresa colonial. As metrópoles mobilizam suas forças e suas tecnologias em virtude da colonização que rouba, assassina, escraviza, violenta e inviabiliza a existência de outras subjetividades. A narrativa historiográfica que potencializa a voz do colono põe em evidência a perspectiva do explorador, suas vontades, suas ideias e seus desejos. Nisso, o colonizado é retratado como inerte, não apenas pela ausência de revoltas e conflitos, mas também pela suposta imobilidade que é atribuída a ele. Para Fanon, é a partir do momento em que o indivíduo toma consciência da exploração que ele dá-se conta de que é capaz de reverter a história e contá-la a partir das suas próprias experiências e de pôr fim à colonização e ao colonialismo. Para o autor, “[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p. 57). E como estamos assinalando ao longo deste trabalho, as contranarrativas são fundamentais no processo de contar outras histórias ou histórias outras.

O intuito dos romances aqui analisados é valorizar as narrativas igbos que refletem uma cosmovisão distinta da hegemonia europeia. Em tais obras é possível perceber o quanto

Chinua Achebe singulariza a experiência africana. Na história, acompanhamos Okonkwo em suas atitudes mais controversas. Um exemplo dessas atitudes problemáticas é quando a narrativa menciona a seguinte circunstância: uma filha de Umuófia é morta em terras estrangeiras e, para apaziguar a relação entre as tribos, será proposto um acordo: uma virgem e um rapaz em troca da continuidade da paz. O rapaz Ikemefuna fica sob os cuidados de Okonkwo, e a moça é restituída ao guerreiro igbo que ficou sem esposa.

Durante o percurso narrativo, temos um enfoque breve, que se amplia no decorrer das páginas iniciais do romance, na vida desse jovem Ikemefuna. Um jovem exilado em Umuófia, fruto de uma negociação pela paz. Chinua Achebe consegue um feito excepcional ao trazer a singularidade da experiência africana para o interior da narrativa, construindo um personagem que tem uma capacidade inventiva e criativa extremamente intrigante, haja vista que Ikemefuna se mostra conhecedor da tradição oral igbo.

O próprio Okonkwo apegou-se muito ao garoto, embora não desse mostras disso, é claro. Okonkwo jamais demonstrava nenhuma emoção abertamente, a menos que fosse provocada pela raiva. Demonstrar afeição era sinal de fraqueza; a única coisa que valia a pena mostrar era a força. Tratava, portanto, Ikemefuna como aos demais — com mão pesada. Mas não havia dúvida de que gostava do rapaz. Certas vezes, quando ia assistir a grandes reuniões na cidade ou a festas comunitárias em homenagem aos ancestrais, permitia que Ikemefuna o acompanhasse, como um filho, a carregar seu banco e sua sacola de pele de cabra. E, na verdade, Ikemefuna o chamava de pai (Achebe, 2009, p. 48).

A função de tutor atribuída a Okonkwo acaba potencializando o seu instinto paterno, já que ele havia sofrido sem a presença de um pai honesto. Até então, toda a personalidade de Ikemefuna desperta o afeto paterno de Okonkwo. Assim, como um filho, Okonkwo irá levá-lo para todas as festas comunitárias de Umuófia. E, com a iniciativa partindo de Ikemefuna, a palavra pai ganha o mundo.

Ikemefuna começava a se sentir um membro da família de Okonkwo. Ainda pensava na mãe e na irmãzinha de três anos, e tinha momentos de tristeza e depressão. Mas ele e Nwoye tinham se ligado tão intimamente, que tais momentos eram cada vez mais raros e menos dolorosos. Ikemefuna possuía um estoque infindável de histórias. Mesmo aquelas que Nwoye já conhecia, eram contadas com nova frescura e com o sabor local de um clã diferente. Nwoye se recordaria desse período, com intensa nitidez, até o fim de sua vida. Iria se lembrar até mesmo de como tinha rido quando Ikemefuna lhe contara que o nome apropriado para uma espiga de milho que tivesse apenas alguns grãos esparsos era eze-agadi-nwayi, ou seja, dentes de mulher velha. O pensamento de Nwoye voltara-se imediatamente para Nwayieke, que morava perto de uma grande árvore. Ela tinha uns três dentes e estava sempre fumando cachimbo (Achebe, 2009, pp. 54-55).

Em *O mundo se despedaça*, notamos que Chinua Achebe evoca histórias outras, muito distintas da narrativa hegemônica. Evidência disso é o uso da oralidade por parte de Ikemefuna, grande possuidor dos saberes e mitos igbos. Junto a Okonkwo, ainda integra um dos momentos mais emblemáticos da narrativa. Referimo-nos ao momento em que por determinação do Oráculo das Montanhas e das Cavernas, o garoto deveria morrer. Contudo, Okonkwo não participaria do assassinado, apenas seria responsável por levar o jovem até o matadouro longe de Umuófia. Apesar de conduzir todo o processo, ele acaba intervindo em prol do jovem.

— Sim, Umuófia decidiu que ele deve morrer. O Oráculo das Montanhas e das Cavernas pronunciou a sentença. O rapaz será levado para fora de Umuófia, tal como se costuma fazer, e lá o matarão. Mas não quero que você se envolva nisso de modo algum, porque o garoto o considera como pai. [...] Quando o homem que pigarreara se adiantou, erguendo o facão, Okonkwo virou o rosto para o outro lado. Ouviu o golpe. A cabaça caiu e partiu-se na areia. Escutou Ikemefuna gritar — Meu pai, eles me mataram! — enquanto corria na sua direção. Estonteado pelo medo, Okonkwo desembainhou seu facão e o abateu. Temia ser considerado um fraco (Achebe, 2009, pp. 76-80).

O desejo de Okonkwo era de que o filho adotivo não sofresse e que o momento fosse rápido. Porém, não existem facilidades nos caminhos igbos, a cosmologia igbo vibra em uma frequência distinta das demais, aponta saídas e decisões desconcertantes aos olhos dos ocidentais que lêem as narrativas tecidas por um sujeito nigeriano. Com Ikemefuna, Chinua Achebe consegue postular outro sujeito africano, distante das narrativas centradas nos recursos que a terra poderia dar e no trabalho que os negros poderiam fazer. Com o filho que Okonkwo foi obrigado a ter, Achebe nos diz que o negro africano no contexto originário é um sujeito que ama, sente e existe.

Retornemos à Achille Mbembe ([2010] 2019a) e à sua afirmação de que o conceito de raça impulsionou a dominação colonial. Nos termos do autor,

A colonização, enquanto tal, não foi apenas uma tecnologia, nem um simples dispositivo. Ela não foi apenas ambiguidades. Ela foi também um complexo, uma pirâmide de certezas, umas mais ilusórias do que as outras: a potência do falso. Um complexo móvel, certamente, mas também, em muitos aspectos, um entroncamento fixo e imóvel. Habituada a vencer sem ter razão, ela exigia dos colonizados não apenas que eles mudassem suas razões de viver, mas também que mudassem de razão — seres em falha perpétua (Mbembe, 2019a, pp. 14-15).

A empresa colonial pode ser vista como esse processo marcado pelas incertezas, pelas ilusões do poder e pela *potência do falso*. O conceito de *potência do falso*, proposto por Mbembe, sugere que há uma necessidade, no processo colonial, de classificar as crenças,

cosmologias e cosmogonias como falsas e irreais. Tal estratégia decorre da imposição da estrutura colonial em outras estruturas econômico-administrativas antecedentes à constituição do sistema-mundo capitalista.

Ao caracterizar a colonização com os termos *complexo* e *entrocamento*, Mbembe aponta para a gênese do processo colonial: o discurso de servidão, a negação da alma dos indivíduos negros, o pensamento supremacista europeu. O processo colonial advém de uma estrutura híbrida: o pensamento e a estrutura física (barcos, navios, postos, soldados, colonos, armas, canhões). Tal estrutura deriva, por sua vez, da ideia de uma infra estrutura discursiva que alicerça o pensamento colonial e faz deste uma força hegemônica capaz de enclausurar a existência dos indivíduos em uma realidade fixa, estereotipada.

Afirmar a existência do outro como falsa é uma prática desoladora, tendo em vista que cultura e espiritualidade formam a ontologia do sujeito africano igbo. Ao negar esses fatores e outros elementos cruciais na formação do sujeito, faz-se com que ele não se reconheça em si nem se reconheça nos seus. O fito é a alienação e a indiferença.

Dando continuidade às nossas análises, parece-nos pertinente destacar o momento da narrativa em que Achebe ilustra como a cultura do inhame era importante para os povos igbos. Após um período problemático de chuvas torrenciais que dificultaram o plantio dos inhames, os igbos conseguiram ter uma colheita satisfatória. Observemos um dos relatos acerca da chamada Festa do Novo Inhame:

A Festa do Novo Inhame vinha chegando, e Umuófia estava com uma disposição festiva. Era esse o momento de agradecer a Ani, a deusa da terra e fonte de toda fertilidade. De todas as deidades, Ani era a que desempenhava papel mais importante na vida do povo. Era o juiz supremo da moral e da conduta. E ainda por cima estava em íntima comunhão com os antepassados do clã, cujos corpos tinham sido confiados à guarda da terra. [...] O Festival do Novo Inhame realizava-se todos os anos, antes do início da colheita, em homenagem à deusa da terra e aos espíritos ancestrais do clã. Os inhames novos não podiam ser comidos sem que antes fossem oferecidos a Ani e aos antepassados (Achebe, 2009, p. 54-56).

É possível perceber que a representação da cultura igbo como complexa é uma constante em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe. No Festival do Novo Inhame, observa-se que a colheita impacta significativamente o percurso da comunidade. Em determinado momento, por exemplo, é narrado que um homem igbo enforcou-se devido à péssima colheita que antecedeu os dias de chuva: “Naquele ano, a colheita foi triste. Parecia um funeral. Muitos agricultores choravam à medida que desenterravam seus miseráveis e

apodrecidos inhames. Um homem amarrou o pano com que se vestia ao galho de uma árvore e se enforcou” (Achebe, 2009, p. 44).

Nesse processo, a divindade Ani desempenhava a função de fertilizar a terra, haja vista que era a deusa da terra, e de lembrá-los de reverenciar os antepassados, oferecendo-lhes os inhames colhidos nos tempos de bonança. Nesse excerto da narrativa, nota-se que trabalho, ancestralidade, espiritualidade, festividade, reverência e adoração se unem, mostrando-nos também que a cosmologia igbo parte de uma integração das realidades que compreendem a esfera da vida do indivíduo. Isto é, todas as áreas da vida dos sujeitos igbos caminham pelo sagrado, exercendo a sua crença sem precisar de um local restrito para isso. O santuário igbo é a aldeia, o território, o povo.

Justamente nesse momento, o som dos tambores começou a chegar até elas. Vinha da direção do ilo, o campo de recreação da aldeia. Cada vilarejo tinha o seu ilo, tão antigo quanto a comunidade, e nele se realizavam todas as grandes cerimônias e danças. Os tambores soavam no ritmo inconfundível da dança do torneio — rápido, leve e alegre, como era trazido pelo vento (Achebe, 2009, p. 62).

Em outro momento da narrativa identificamos que todos os indivíduos estavam envolvidos nos preparativos do Festival do Novo Inhame: os homens organizavam os adereços da festança e as mulheres ficavam responsáveis pelos pratos que levavam o mantimento. Enquanto Ezinma, a filha por quem Okonkwo possuía mais apreço, está preparando o alimento, ao conseguir acender o fogo para cozinhar a comida, ouve *o som dos tambores* chegar até seu *compound*. Os tambores vibram a alegria, vibram a vida. É por conta dos tambores que a comunidade entende o início das festividades, pois a cultura igbo marca o início dos festejos com música.

Ainda no contexto da festividade é possível perceber como as divindades regiam os seus sacerdotes. Um exemplo é o episódio em que uma das esposas de Okonkwo estava conversando com uma sacerdotisa sobre as trivialidades do cotidiano na aldeia igbo, que não incorporava nenhuma divindade mas, por vezes, todos abstraíam seu nome e a chamavam de *A sacerdotisa de Agbala*. Nesse contexto, o narrador extradiegético aponta o seguinte:

A mulher com quem ela conversava chamava-se Chielo. Era a sacerdotisa de Agbala, o Oráculo das Montanhas e das Grutas. Na vida normal, Chielo era uma viúva com dois filhos. Muito amiga de Ekwefi, as duas compartilhavam uma barraca no mercado. Chielo tinha um carinho todo especial pela filha única de Ekwefi, Ezinma, a quem costumava chamar de “minha filha”. Muitas vezes, ao comprar bolos de feijão, dava alguns a Ekwefi, para que ela os levasse a Ezinma. Quem olhasse para a Chielo de todos os dias, dificilmente acreditaria ser a mesma pessoa que profetizava, quando o espírito de Agbala incorporava nela (Achebe, 2009, p. 68).

Em contrapartida a uma espiritualidade que despreza o cotidiano e projeta para o vindouro a verdade, o desejo e a realização do sagrado, a cosmologia igbo proporciona uma análise da vida, um detalhamento do cotidiano enquanto elemento latente do sagrado. Agbala a escolheu para representar a divindade. Dessa forma, a profecia e a materialização do sagrado em todas as esferas da vida figuram como elementos contrários às representações presentes em alguns dos relatos de viagens que desumanizam o negro e suas esferas espirituais.

Toda a narrativa de Achebe parte da seguinte finalidade: propor escapes do discurso colonial que buscava esvaziar o sujeito africano de si. Por meio da colonização, a razão ocidental almejou destituir o indivíduo negro de si, impondo-o a adequar-se e a (sobre)viver em uma realidade de mundo distante da sua própria e profundamente fundamentada na razão cristã.

Ainda no que concerne à colonização, Mbembe aponta que esta

[...] representa, na história de nossa modernidade, um grande momento de des-ligação e de bifurcação das linguagens. [...] O desenlace sempre teve como objetivo fechar os parênteses de um mundo composto por duas categorias de pessoas: de um lado, os sujeitos que agem, do outro, os objetos sobre os quais se intervém. Ele buscava uma metamorfose radical da relação. Os antigos colonizados criariam a partir deste ponto seu próprio tempo, enquanto construiriam o tempo do mundo (Mbembe, 2019a, pp. 18-19).

O estudioso compreende o processo colonizador como um fator essencial para a Modernidade ocidental. Ademais, percebe a relação dual entre a colonização e as linguagens, visto que desassociar os sujeitos colonizados das suas próprias linguagens e formas de expressão, a empresa colonizadora apartou o indivíduo da forma como este percebia o seu mundo. Assim, o sujeito colonizado foi objetificado e sua subjetividade, esvaziada.

[...] a colonização moderna foi uma das filhas diretas das doutrinas que consistiam em classificar os seres humanos e dividi-los em dois grupos: os que contam e são contados, por um lado, e o “resto”, por outro lado, aqueles que devemos chamar de “resíduos de seres humanos” ou ainda “dejetos de seres humanos” (Mbembe, 2019a, p. 243).

Ao compreendê-la como práxis política e ideológica, Mbembe pontua que a colonização fundamenta-se na já mencionada desumanização dos sujeitos colonizados. Assim, na ótica do intelectual camaronês, ela se configura como um processo histórico que se divide precisamente em duas eras: Mercantilismo e Revolução Industrial. E a partir dessa subdivisão, notam-se as estratégias utilizadas para suplantir a existência dos mundos outrizados e os avanços desse projeto político.

O pensamento pós-colonial mostra como o próprio colonialismo foi uma experiência planetária e contribuiu para a universalização das representações, das técnicas e das instituições (caso do Estado-nação, e também da mercadoria sob suas formas modernas). Ele nos diz que, no fundo, esse processo de universalização, longe de ter um sentido único, foi paradoxal, cheio de todo tipo de ambiguidades. Além disso, no caso do Atlântico, a “colônia” se juntou a outra formação de poder, a “plantation”, unidade central de uma era anterior que poderíamos chamar de era da protoglobalização. A crítica pós-colonial mostra que nossa modernidade global deve ser pensada no início do século XIX, a partir desse período no qual a mercantilização da propriedade privada se efetua em concerto com a das pessoas, no momento do tráfico de escravizados. A era do tráfico atlântico também é a das grandes migrações, mesmo que estas tenham sido forçadas. É a era da mistura forçada de populações, da cisão criadora ao redor da qual surgiu o mundo crioulo das grandes culturas urbanas contemporâneas (Mbembe, 2019a, pp. 86-87).

Sob tais considerações, conseguimos visualizar como o colonialismo foi e ainda é uma forma de universalização das representações. A compreensão de múltiplas realidades, apontadas por Mbembe, só se torna possível ao entender que o colonialismo faz parte de um processo complexo que culmina no projeto de Modernidade que conhecemos.

Tal projeto evidencia-se com mais afinco na obra *A paz dura pouco*. Nela, Achebe apresenta uma sociedade na qual a comunidade igbo tomou, enquanto verdade estruturalizante, o Cristianismo e suas representações. Em virtude disso, é válido salientar um dos aspectos que aproxima ambos os romances: os cantos igbos. Em *O mundo se despedaça*, é possível notar que as suspensões da narrativa, em detrimento das inserções dos cantos igbos, ocorrem pela relevância dos cantos e pela necessidade de entremear a narrativa com eles. Já em *A paz dura pouco*, a narrativa é suspensa para que outra manifestação literária seja incluída.

O reverendo Samuel Ikedi, da Igreja Anglicana de São Marcos, em Umuofia, foi o celebrante. Disse que aquele momento representava a realização de uma profecia:

*O povo que estava nas trevas
Viu uma grande luz,
E para eles que estavam
Na região da sombra da morte,
Para eles a luz se derramou.*

O reverendo falou durante meia hora. Depois pediu que alguém pronunciasse a oração (Achebe, 2013, p. 17).

O lugar que era ocupado anteriormente pelos cantos sagrados, agora passa a ser ocupado pelos trechos de passagens bíblicas: hinos, versículos e salmos. A colonização já tinha dado mostra, no primeiro livro da trilogia, que usava da religião enquanto alicerce para que o discurso colonial fosse reproduzido pelas massas. Aqui, os igbos criam a consciência de

que ao reverenciarem os seus deuses, eles estavam em trevas e, por isso, só alcançariam a luz através da educação britânica recebida por Obi Okonkwo em Londres. Assim, o discurso colonial age de forma incisiva, tornando as coletividades negras avessas à própria cultura.

A colonização avança com o processo de racialização.

[A colonização] é filha do apetite, da cupidez e da força — as mentiras, os tratados violados, as expedições punitivas, o veneno instilado nas veias da Europa, o asselvajamento, tudo aquilo que faz o colonizador se descivilizar, mergulhar no embrutecimento, despertar para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial e para o relativismo moral (Mbembe, 2018, p. 274).

Colonização e religiosidade caminham juntas. Como uma máquina moedora de sonhos e de sociedades originárias, a colonização europeia é a boca que tudo traga. Aqui, é notável como o pensamento de Mbembe associa a colonização a algo brutal — pensamento esse que retorna em uma de suas obras mais atuais, *Brutalismo* (2020), na qual o autor discute a dominação universal e reflete como todos esses processos de conflitos bélicos e desumanização de povos, sociedades e etnias passam pelo embrutecimento do sujeito colono a serviço dos interesses hegemônicos. O ódio está na base da colonização e Mbembe argumenta bem acerca disso.

Mbembe pontua:

Essa brutal investida fora da Europa ficou conhecida pelo termo "*colonização*" ou "*imperialismo*". Tendo sido uma das maneiras por meio das quais se manifestou a pretensão *europeia ao domínio universal*, a *colonização foi uma forma de poder constituinte, cuja relação com o solo, com as populações e com o território associou*, de maneira inédita na história da humanidade, *as três lógicas da raça, da burocracia e dos negócios (commercium)*. Na ordem colonial, a raça operava como princípio do corpo político, permitindo classificar os seres humanos em categorias distintas, supostamente dotadas de características físicas e mentais próprias. A burocracia emergiu a partir daí como um dispositivo de dominação, enquanto a rede que ligava a morte e os negócios operava como matriz essencial do poder. A força passou a ser lei, e a lei passou a ter por conteúdo a força (Mbembe, 2018, p. 109, grifos nossos).

Partindo para uma análise estrutural do processo civilizatório, é possível perceber como um investimento em prol do domínio universal envolve uma forma de poder que associa três lógicas: a raça enquanto elemento que fundamenta a outridade; a burocracia que destitui um mundo e embasa a característica econômico-administrativa da localidade (colônia); e o comércio, a mercantilização dos recursos explorados. Diante disso, é perceptível como Mbembe aproxima colonização (agricultura, indústria e comercialização) e

imperialismo, pois ambos são os mecanismos que fundamentam uma política de morte, a necropolítica, conceito já explorado por Mbembe em um ensaio de título homônimo.

Munido por uma poética da revolta, Mbembe tece apontamentos de força e fôlego sobre a colonização, partindo da leitura do ensaio de Aimé Césaire intitulado *Discurso sobre o colonialismo*. Assim, o intelectual camaronês decide entender a colonização de forma contundente, percebendo-a como a resultante de uma sucessão de mentiras: a mentira da missão civilizatória, a mentira do fardo do homem branco e a mentira dos povos negros ausentes de alma (*a potência do falso*).

Mbembe (2013, p. 96) cita a necessidade de que percebamos as diversas formas que os autores africanos, no momento colonial e pós-colonial, utilizam para compreender os estigmas causados em seus povos em virtude do “processo civilizatório”. Dentre esses fatores, a inventividade em reimaginar o passado e compreendê-lo enquanto uma constante do presente é crucial para interrogar as violências veladas e expostas, isto é, narrar o acontecimento pós-colonial passa pelo imaginário, passa pelas reinvenções do presente e do passado de forma simultânea. Assim, ao conjecturar que o passado das aldeias igbos optam pela coletividade, Achebe se opõe às formas de administração ditas convencionais. Olhando para o passado enquanto luminária decisiva, o escritor nigeriano lança questionamentos sobre o mundo igbo e uma dessas perguntas ressoa como um ruído: O que a colonização fez com o nosso povo?

Na contramão dessa perspectiva desumanizadora, é notável como em *O mundo se despedaça* apresenta-se a beleza do continente africano. Chama-nos atenção o seguinte trecho presente no preâmbulo do segundo capítulo da obra:

A noite estava muito calma. Eram sempre calmas, exceto as noites de lua cheia. A escuridão inspirava um vago terror nessa gente, mesmo nos mais corajosos. As crianças eram advertidas de que não deviam assobiar à noite, por causa dos espíritos malignos. Os animais perigosos tornavam-se ainda mais sinistros e estranhos na escuridão. Uma cobra nunca era chamada pelo nome, à noite, pois ela poderia ouvir. Era chamada de cordão. E assim, nessa determinada noite, à medida que a voz do pregoeiro ia sendo gradualmente engolida pela distância, o silêncio retornava ao mundo, um silêncio vibrante, que se fazia mais intenso com o trilo universal de milhões de insetos na floresta. Se fosse noite de luar, seria tudo diferente. Então, se ouviriam as vozes alegres da garotada brincando pelos campos abertos. E talvez aqueles que já não eram tão crianças estivessem se divertindo, aos pares, em lugares menos expostos; e as mulheres e os homens mais idosos estariam relembando a juventude. Como dizem os ibos: “Quando a lua está brilhando, o aleijado anseia por um passeio a pé” (Achebe, 2009, p. 30).

Achebe destaca que a escuridão causa um medo essencialmente humano, a escuridão está fora de nós, não nos é interna em um requisito ontológico. Com isso, vê-se um cuidado intenso em aproximar a escuridão da região de Umuófia, pois esta configura-se enquanto um signo em disputa. Sob essa ótica, percebemos que a colonização e/ou o imperialismo se valem tanto de uma estrutura econômico-administrativa quanto de uma infraestrutura discursiva complexa, mobilizando estereótipos e os reproduzindo com representações problemáticas dos sujeitos africanos. Nessa direção, Mbembe (2019a, p. 78) assinala que:

Vem em seguida um segundo momento, que normalmente é situado em torno da década de 1980. É o momento da grande hermenêutica (high theory), cujo evento principal é a publicação da obra-prima de Edward Said, *Orientalismo*, que ele prolonga e explicita alguns anos mais tarde em *O mundo, o texto, o crítico* e depois em *Cultura e imperialismo*. Com efeito, é Edward Said, um palestino apátrida, que constrói as primeiras fundações daquilo que progressivamente se tornará a “teoria pós-colonial”, compreendida dessa vez como uma forma alternativa de conhecimento sobre a modernidade e uma disciplina acadêmica totalmente à parte. Uma das contribuições decisivas de Said foi mostrar, contra a doxa marxista da época, que o projeto colonial não era redutível a um simples dispositivo militar-econômico, pois também era mantido por uma infraestrutura discursiva, uma economia simbólica, todo um aparelho de conhecimento onde a violência era tanto epistêmica quanto física. A análise cultural da infraestrutura discursiva ou ainda, simplesmente, da imaginação colonial progressivamente se tornará o próprio assunto da teoria pós-colonial e suscitará críticas severas de intelectuais de tradição marxista e internacionalista como Aijaz Ahmed (Em teoria: classes, nações, literaturas), Chandra Talpade Mohanty (Mulheres do Terceiro Mundo e a política do feminismo) e também Benita Parry (Mbembe, 2019a, pp. 78-79, grifos do autor).

Ao evocar Said, Mbembe aponta para o que já vinha sendo discutido à época, porém o faz de uma outra forma. Edward Said, pensador de um momento posterior à independência das nações colonizadas, faz uma leitura refinada das obras canônicas, percebendo como esses textos reproduziam os ideais da hegemonia europeia e mostrando como a Literatura esteve a serviço do império.

Said (2011) mostra que, enquanto instituição, a Literatura reproduziu estigmas que estruturam a lógica eurocêntrica-colonial-imperial. Assim, é notado por Mbembe que o que mantém a colonização enquanto estrutura militar-econômica é uma estrutura discursiva que projeta a imaginação simbólica dos colonizadores. Tal perspectiva nos mostra que é necessário pensar o discurso colonial para entender a colonização, o colonialismo e o imperialismo, pois é ele que os embasa e se entranha nas Artes, na Comunicação Social, no inconsciente estético do mundo ocidental. É sobre esse discurso embrutecedor que estamos discutindo na análise aqui proposta da obra de Achebe.

Aimé Césaire (2020 [1955], p. 9) também discute as bases da colonização. Para o autor, a civilização europeia deu origem a dois problemas fulcrais da Modernidade: o problema da classe proletária (em contraponto à classe burguesa) e o problema colonial. Nota-se a inquietação do autor, em especial quando ele caracteriza que “*A Europa é indefensável!*” (p. 9). Ao projetar-se sobre outros mundos, a província europeia, com base na lógica de exploração mercantil, extrativista e escravocrata, emerge da crise em direção a uma progressão econômica efetiva. Diante disso, tem-se uma burguesia emergente e uma classe operária explorada, mas antes dessa divisão houve um projeto de civilização que baseou toda sua existência na lógica racial, na subalternização dos “outros” e na supremacia branca. A civilização avançou com duas finalidades: estabelecer o proletariado como uma realidade fixa e imutável da realidade e compreender os sujeitos colonizados como indivíduos exóticos, místicos, alheios à humanidade e ao “humanismo” europeu. Sob esses dois problemas assenta-se o colonialismo:

E que sejam varridos todos os obscurecedores, todos os inventores de subterfúgios, todos os charlatões mistificadores, todos os manipuladores do nonsense. E que não se perca tempo tentando saber se esses senhores estão pessoalmente de boa ou má-fé, se estão pessoalmente bem ou mal-intencionados, se são pessoalmente, ou seja, em sua consciência íntima de pedro ou paulo, colonialistas ou não: o ponto essencial é que sua muito aleatória boa-fé subjetiva é irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo (Césaire, 2020, p. 46).

O sistema colonial revestiu-se, protegeu-se e reafirmou seu caráter intocável a partir dos substratos analíticos dos etnógrafos, sociólogos, filósofos e historiadores que validaram o lugar de uma Europa na posição de conquista, à frente do empreendimento colonial e da brutalidade do colonialismo, que embruteceu o colonizador ao passo que este desumanizou e suplantou as culturas originárias. Esse aparato teórico a serviço do projeto colonial possui um nome: chama-se discurso colonial.

Dessa forma, para prospectar sua continuidade, o colonialismo introduziu o seu discurso no imaginário da sociedade, de modo que as artes e os discursos políticos ainda estão embebidos pelo colonialismo. Para tanto, o sistema colonial chamou de primitiva toda e qualquer cultura que não correspondesse ao fazer europeu e às suas formas de organização econômica, política e administrativa. Assim, o rótulo de primitiva, ultrapassada, arcaica e retrógrada é delegado à cultura deteriorada pela violência desse projeto.

Dos valores outrora inventados pela burguesia e lançados por todo o mundo, um deles é o do *homem* e do humanismo - e vimos em que isso deu. O outro

é o da nação. É um fato: a nação é um fenômeno burguês... Mais precisamente, se eu desviar o olhar do homem para enxergar as nações, constato que aqui novamente o perigo é grande; que o empreendimento colonial é, no mundo moderno, o que foi o imperialismo romano no mundo antigo: o preparador do *Desastre* e o precursor da *Catástrofe*. Do quê? Os índios massacrados, o mundo muçulmano espoliado, o mundo chinês por um bom século conspurcado e desnaturado; o mundo negro desqualificado; vozes imensas para sempre extintas; lares espalhados ao vento; todo esse estrago, todo esse desperdício, a humanidade reduzida ao monólogo, e você acredita que tudo isso não tem um preço? A verdade é que a perda da própria Europa está inscrita nessa política, e que a Europa, se não for cuidadosa, perecerá do vazio que causou ao seu redor. Acreditava-se que apenas índios, hindus, oceânicos ou africanos fossem mortos. Na verdade, as barreiras de proteção sobre as quais a civilização europeia poderia desenvolver-se livremente foram sendo derrubadas uma a uma (Césaire, 2020, p. 73).

Para tal violência, a Europa centrou-se na difusão e na imposição dos seus valores e o sentido do humanismo vinculou-se ao ideal de nação. Ambos projetos apagam a humanidade do sujeito negro. Este é um fato que impulsiona nossas análises, já que esse imaginário reverbera e ecoa sobre a formação da burguesia europeia e impulsiona o ideal sórdido da opressão colonial. O desastre e a catástrofe são elementos inerentes ao estado colonial extrativista. Nessa direção, Césaire passa a elencar alguns dos sujeitos vitimados por tal brutalidade: indígenas, muçulmanos, chineses, negros. O que mais chama atenção é o imperativo: “vozes imensas para sempre extintas” (Césaire, 2020, p. 73). O discurso colonial visa, portanto, suplantando essas vozes para que a sua voz seja ouvida e sua visão de mundo hegemônica seja propagada.

A questão é que assassinar os corpos desses sujeitos não extermina as vozes ancestrais, suplantando o território não põe fim à luta. O poeta martinicano entendia isso e é assim que nós também o compreendemos. À medida que a Europa avançava com as suas armas sobre o continente africano, o sentimento de revolta crescia junto aos colonizados e, a partir dele, emergiram os conflitos bélicos que levariam às independências.

Para Césaire (2020), o discurso colonial reforça a percepção de uma África homogênea, primitiva e sem condições de se autogerir, enquadrando os sujeitos negros como não-humanos e animalescos. Junto a isso, tem-se a falsa ideia de que a Europa é o berço da supremacia racial e a consolidação de um discurso que limita o sujeito negro numa realidade circular e imutável.

Em *A paz dura pouco*, a presença do homem branco já resultava em um incômodo na região de Umuófia, tendo sido como um vento forte, capaz de arrancar os galhos, revirar a terra e causar confusão. Porém, como o vento arrasta a poeira do solo, alguns grãos de areia

acharam lugar no glóbulo ocular dos igbos. Como um “cisco” no olho, o homem branco e seu governo incomodavam os habitantes igbos dessa Nigéria em construção.

“Homens brancos não vão longe. A gente fica gritando à toa”, disse ele. Então pareceu se dar conta da posição que ocupava. “Apesar disso, eles têm de ir embora. Aqui não é terra deles.” Serviu mais um uísque para si, ligou o rádio e sentou-se. “Você tem só um secretário assistente no seu ministério?”, perguntou Obi. “Sim, no momento. Espero conseguir mais um em abril. Eu tinha um nigeriano como meu secretário assistente, mas era um idiota. Sua cabeça era inflada como a de uma formiga soldado, porque ele estudou na Universidade de Ibadan. Agora tenho um branco que estudou em Oxford e que me trata por ‘senhor’. Nosso povo ainda tem muito chão pela frente” (Achebe, 2013, p. 83).

Em diálogo com Sam Okoli, Ministro de Estado, Obi Okonkwo ouve uma verdade que salta aos seus ouvidos: “Aqui não é terra deles” (Achebe, 2013, p. 83). Ao apontar que aquele território não pertencia aos homens brancos, cuja forma de governo estava enraizada no contexto nigeriano, Okoli sugere de forma implícita que o território é da coletividade negra que já habitava aquela região. Isso é evidenciado na descrição final de Sam Okoli: “Nosso povo ainda tem muito chão pela frente” (Achebe, 2013, p. 83). O Ministro de Estado aponta a necessidade de instruir cada vez mais o seu povo. Com a instrução, o cisco é removido do olho.

Além de Césaire, quem também questiona a origem de tais percepções redutoras sobre a África é Valentin-Yves Mudimbe, autor entre cujas obras destaca-se *A invenção da África: Gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Entre as questões por ele suscitadas consta a seguinte: Como é possível “[...] pensar na fundamentação dos discursos ocidentais sobre a África”? (2019, p. 12). Ao dissertar sobre, Mudimbe aponta que a colonização e o colonialismo incidem sobre um mesmo aspecto. Em suas palavras:

Embora generalizações sejam claramente perigosas, *colonialismo* e *colonização* significam basicamente organização, arranjo. As duas palavras derivam do termo latino *colêre*, que significa cultivar ou projetar. De fato, a experiência colonial histórica não reflete e obviamente não pode refletir as conotações pacíficas dessas palavras. Mas pode-se admitir que os colonos (aqueles que se assentavam numa região) assim como os colonialistas (aqueles que explorarão um território através do domínio de uma maioria local) tenderam a organizar e transformar áreas não europeias em construtos fundamentalmente europeus (Mudimbe, 2019, p. 18).

Vê-se que para Mudimbe, ambos processos almejam construir outros mundos. A organização colonial vigora com a necessidade de projeção de uma cultura dominante sobre uma cultura dominada. Com isso, tanto o empenho dedicado em transformar as áreas antes

não conhecidas pela província da Europa quanto o empreendimento em fundar uma estrutura que fosse uma extensão da colônia passam pelo imaginário da colonização.

O teórico ainda analisa os pensamentos hobbesiano e o rousseauiano. O primeiro percebe o continente africano como um lugar vazio e desolador antes da colonização e do processo “civilizatório”, já o segundo o concebe como um lugar de paz, harmonia e fraternidade. Ambos delegam ao continente originário um lugar de impessoalidade e ao fazê-lo incorrem no processo de desterritorialização e desumanização dos indivíduos que lá residiam. Com essa perspectiva, é notável perceber que o discurso filosófico é um co-partícipe no processo de edenização do continente africano. Ambos pensam em África como um jardim do Éden, só que em momentos distintos: um anterior à corrupção do gênero humano; o outro, o jardim antes mesmo de ser criado — abordagem considerando o mito bíblico cristão (Mudimbe, 2019, p. 17).

Ao se aproximar da questão discursiva, Mudimbe decide fazer um caminho díspar do convencional das Ciências Humanas na hermenêutica filosófica da tradição ocidental. Aqui, ele decide falar de alteridade e formações discursivas a partir de um *corpus* de pinturas, quadros e algumas artes do campo da visualidade, com fins de pensar o discurso que fundamenta tais obras e as imagens que constam no imaginário e no inconsciente estético de cada artista (Mudimbe, 2019).

Para o filósofo congolês, existe uma ordem discursiva subjacente à obra de arte e é nesse ponto que ele se detém para conjecturar e compreender como a estrutura colonial está embebida de uma forma nociva de pensar o outro. Então, um dos fatores que saltam aos olhos é a análise detida dos processos de apropriação dos artefatos da cultura dos povos negros em África, isto é, artefatos, instrumentos de caça, pesca e ferramentas outras eram levados para o além-mar e “lidos” como arte (Mudimbe, 2019, p. 31). E acerca disso, em meio ao emaranhado de aportes e referenciais teóricos, Mudimbe ressalta: “Nessa atmosfera de trocas intensas e violentas, os *feitiços* tornaram-se símbolos da arte africana” (p. 31). Diante disso, vê-se uma necessidade de atribuir à cultura dos povos negros em África um alicerce artístico, algo para chamar de exótico, estranho, sórdido, algo para se enojar e suscitar aversão.

A partir das considerações de Mudimbe é possível tecer uma leitura ímpar de *O mundo se despedaça*, haja vista que, como estamos destacando, Achebe imprime através de sua escrita um contraponto singular à narrativa hegemônica. Percebendo que os elementos da vida integram todas as interfaces da espiritualidade igbo, a vida de Okonkwo é marcada por uma necessidade: não seguir a mesma trajetória de seu pai.

Conforme lemos a obra de Achebe, percebemos que por vezes Okonkwo evoca a lembrança do seu pai.

— Obiako sempre foi um sujeito estranho — acrescentou Nwakibie. — Ouvi contar que, há muitos anos, pouco depois de seu pai morrer, Obiako foi consultar o Oráculo. E este lhe disse: “Seu falecido pai deseja que você lhe sacrifique um bode”. E vocês sabem o que Obiako respondeu ao Oráculo? “Pergunte a meu pai se ele teve uma ave sequer quando estava vivo.” Todos riram gostosamente, exceto Okonkwo, que deu um riso meio sem graça [...] Okonkwo estava se lembrando de seu próprio pai (Achebe, 2009, pp. 40-41).

O pai de Okonkwo, Unoka, durante toda vida foi um homem que sequer honrou as calças que vestia — mentia, enganava e ludibriava outros em razão e em função de benefícios próprios. Suas plantações não vingavam e por todos da região de Umuófia e das aldeias circunvizinhas era tido como um homem desprezível.

Uma vida em razão do não-ser. É assim que lemos Okonkwo.

Em virtude da carência de recursos, pois Okonkwo não herdou nada do pai, sendo que a garra, fibra e determinação marcaram os dias do protagonista. Até percebemos que

Okonkwo era um indivíduo decididamente talhado para grandes coisas. Ainda jovem, adquirira a fama de ser o melhor lutador das nove aldeias. Agricultor abastado, possuía dois celeiros cheios de inhame e acabava de desposar a terceira mulher. Para coroar tudo isso, recebera dois títulos e dera mostras de incrível bravura em duas guerras. Por esses motivos, embora ainda fosse jovem, Okonkwo já era considerado um dos maiores homens de seu tempo. Seu povo respeitava a idade, mas reverenciava os grandes feitos. Como diziam os mais velhos, se uma criança lavasse as mãos, poderia comer com os reis. Okonkwo claramente lavara as mãos e, por isso, comia com os reis e com os mais velhos (Achebe, 2009, p. 29).

A trajetória de Okonkwo é apartada da trajetória de seu pai. Na medida que o romance avança, tem-se o contato, mais direto, com as premissas da sociedade igbo, as cerimônias, as forças ancestrais e tudo que remete à dimensão do sagrado. É possível conhecer a família de Okonkwo, seus oito filhos e suas três esposas. A participação em guerras, com os dois títulos que recebeu em razão da bravura, demonstra que Okonkwo criou para si, dentro do seu meio, estratégias para viver sem carregar a sombra de seu pai tão próxima. O pai era um dos ancestrais que Okonkwo não queria por perto, pois “Unoka era um permanente devedor: devia dinheiro a todos os vizinhos — desde apenas alguns cauris até quantias bastante elevadas” (Achebe, 2009, p. 24).

É primordial destacar que os provérbios igbos acompanham todo o percurso da narrativa. Somos apresentados a essas pílulas que sintetizam conhecimento e saberes de uma gramática ancestral por todo o percurso de *O mundo se despedaça*. Dessa forma, a capacidade

de Okonkwo em sentar-se para comer com os mais velhos diz bastante de sua condução pela vida, que, apesar dos pesares, era construída com uma responsabilidade coletiva para com os próximos e para com o território que cultivava.

Se os olhos de Okonkwo nos guiassem, talvez enxergássemos seu pai como um homem sem qualidades, porém devido à narração extradiegética, pode-se perceber algumas virtudes de Unoka, em especial sua devoção pela vida **(1)** e pelos ancestrais que nos dão caminho e fundamento **(2)**.

(1) Certos anos, o harmatã era muito rigoroso, e uma densa névoa cobria a atmosfera. Então, velhos e crianças sentavam-se ao redor das fogueiras acesas para aquecer os corpos. Unoka amava tudo isso, e amava também os primeiros gaviões a retornarem com a estação seca, e a meninada que os recebia com canções de boas-vindas. Rememorava a própria infância, lembrava como tantas vezes perambulava pela aldeia procurando com os olhos uma dessas aves a singrar vagarosamente no céu azul (Achebe, 2009, p. 25).

(2) Unoka foi até o quarto interior e, de volta, trouxe um pequeno disco de madeira, com uma noz de cola, um pouco de pimenta e um pedaço de giz branco. — Tenho cola — anunciou ele, sentando-se e passando o disco ao visitante. — Muito obrigado. Quem traz cola traz vida. Mas acho que você é quem deve parti-la — retrucou Okoye, estendendo o disco de volta. — Não, cabe a você parti-la. E discutiram durante alguns instantes, até que Unoka aceitou a honra de romper a noz de cola. Enquanto isso, Okoye, com o giz, desenhava algumas linhas no chão. Depois, pintou de branco o dedão do pé. Ao mesmo tempo que partia a cola, Unoka rezava aos ancestrais, pedindo-lhes vida, saúde e proteção contra os inimigos (Achebe, 2009, p. 26).

É notável como espiritualidade e vida fundem-se na cosmologia igbo. Um indivíduo apaixonado pela vida, embebido pela razão de existir, é lido como um sujeito espirituoso. Fica implícito que esses pontos que dignificam a vida de Unoka: a reverência aos ancestrais e o prazer pela flauta enquanto instrumento que apazigua a dor de uma vida e induz a felicidade. Dos excertos acima que demonstram essa percepção, o que nos chama mais atenção é o segundo: “[...] Unoka rezava aos ancestrais...” (Achebe, 2009, p. 26). Os pedidos aos ancestrais eram por vida, saúde e proteção contra as inimizades que havia criado durante sua trajetória. Para a sociedade igbo, a espiritualidade é um elemento intrínseco à existência, logo tudo que envolve o sujeito igbo envolve a espiritualidade.

Se a Okonkwo fossem imputados os equívocos de seu pai, ele nunca teria obtido êxito em sua condução pela vida. Em sua trajetória pela região igbo, sua fama nunca correria pelas aldeias e tampouco conseguiria disputar de forma heroica as guerras a que se propôs lutar. Por conta disso, a narrativa nos conta que “Unoka morreu sem receber um só título e com dívidas

pesadíssimas. É de admirar, portanto, que seu filho Okonkwo se envergonhasse dele? Felizmente, entre esse povo, um homem era julgado por seu próprio valor e não pelo valor do pai” (Achebe, 2009, p. 28).

Logo em seguida, notamos que o narrador do texto enumera a prosperidade de Okonkwo.

A prosperidade de Okonkwo era visível em seu lar. Possuía um amplo *compound*, com várias habitações rodeadas por um grosso muro de terra vermelha. Sua própria casa, ou *obi*, erguia-se imediatamente atrás da única porta existente no muro vermelho. Cada uma de suas três esposas tinha uma morada própria e o seu conjunto formava uma espécie de meia-lua por trás do *obi*. O celeiro fora construído de encontro a uma das extremidades do muro vermelho, e altas pilhas de inhame erguiam-se dentro dele, com ar próspero. No extremo oposto do *compound* havia um barracão telhado para os bodes, e cada esposa mandara construir, junto à sua morada, um galinheiro. Perto do celeiro havia uma pequena edificação, a “casa dos feitiços”, ou relicário, onde Okonkwo guardava as imagens de madeira de seu deus pessoal e dos espíritos dos antepassados. Adorava-os, oferecendo-lhes sacrifícios de noz de cola, comida e vinho de palma, e dirigindo-lhes preces por si próprio, por suas três mulheres e seus oito filhos (Achebe, 2009, pp. 33-34).

A fama acerca da prosperidade de Okonkwo circundava as aldeias vizinhas. Porém, ele também passava por diversas adversidades. Uma dessas dificuldades, em particular, torna-se um motivo para que ele deixe sua aldeia. Na ocasião, uma filha da aldeia *igbo* de Umuófia foi assassinada em Mbaino e, por conta disso, um dos seus filhos foi parar em Umuófia aos cuidados de Okonkwo. O jovem Ikemefuna ficou durante três anos sob os cuidados de Okonkwo. A estadia parecia não ter fim e Ikemefuna acabou por se integrar ao seio familiar. Essa situação perdurou até que os anciãos de Umuófia se lembraram dele. A partir daí, as ordens de cima convergiam para que Ikemefuna fosse morto. Contudo, longe da aldeia, ninguém ousaria trazer a morte para dentro de seu próprio *compound*²⁷, muito menos para a região de Umuófia.

Acerca disso, o narrador extradiegético descreve que: “Naquela noite, no preciso momento em que o pai entrou em casa, Nwoye soube que Ikemefuna tinha sido morto, e algo pareceu ceder dentro dele, como o estalido da corda de um arco retesado. Não chorou. Ficou parado, o corpo amolecido” (Achebe, 2009, p. 80). Junto a essa tragédia, Okonkwo cometeu um delito sórdido: espancou uma de suas esposas na semana de paz dedicada à deusa Ani. Por isso, um dos sacerdotes da aldeia de Umuófia visitou a casa de Okonkwo para o repreender e,

²⁷ Na obra, o termo *compound* refere-se ao conjunto de casas em um vilarejo. Uma adequada tradução dessa palavra para o português seria “arruado”, que também diz respeito a áreas que possuíam pequenas casas juntas e nas quais convivem diversos membros de uma mesma família.

em seguida, dizer quais seriam os sacrifícios. De antemão, é notável que tais punições não minimizam as ofensas ao sagrado.

— O mal que você fez pode arruinar todo o clã. A deusa da terra, a quem você ofendeu, poderá recusar-se a nos dar auxílio, e todos nós pereceremos.
— E continuou, passando do tom de zanga ao de comando: — Você deverá levar, amanhã, ao santuário de Aní, uma cabra, uma galinha, uma peça de tecido e cem cauris. Levantou-se e saiu da morada (Achebe, 2009, p. 51).

Diversos casos de violência e agressão às mulheres em Umuófia aconteciam com recorrência. Um processo violento, desde então naturalizado. Ao observar esses diversos episódios de violência contra a mulher na narrativa²⁸, identificamos a presença do que Rita Segato (2021, p. 97) denomina como “*patriarcado de baixa intensidade*”, que faz-se evidente na obra no momento em que Achebe utiliza esse cenário de violências como pano de fundo para a (re)criação de uma comunidade igbo. Ou seja, em sua obra, Achebe entende que o patriarcado é um movimento opressor e repressor anterior à colonização, porém esta última intensificou o processo de subalternização e inferiorização do gênero feminino ao encerrar todas as expressões de gênero em dois signos: homem e mulher. Dessa forma, o imaginário contido na obra de Chinua Achebe é um imaginário que alude a um *patriarcado de baixa intensidade* em relação ao que estava por lançar seus moldes.

Ao tecer algumas considerações sobre o patriarcado e os povos originários das Américas, é válido pensarmos o seguinte: Rita Segato escreve a partir das experiências antropológicas nas Américas; Oyèrónké Oyěwùmí escreve a partir das experiências dos iorubás do sul e/ou sudoeste da Nigéria; já Chinua Achebe vive e estuda um contexto distinto, o contexto igbo (basicamente no sudeste da Nigéria), a partir do qual imprime as suas percepções acerca do mundo. É possível refletir que, por vezes, há uma tentativa de reduzir e singularizar as experiências originárias a uma história única, todavia, interessa-nos aqui como as hierarquias da sociedade igbo estão consolidadas (Falola, 2008).

Acerca das questões de gênero nas sociedades pré-coloniais igbo, a pesquisadora Theodora Akachi Ezeigbo (1990, p. 150) pontua que as mulheres eram articuladas em função da conquista pelos seus direitos. Lutavam por uma sociedade na qual houvesse equidade e de forma alguma estavam submetidas às ordens masculinas. Assim, percebe-se que, nesse contexto, a experiência disseminada por Achebe em seu romance está descolada da realidade ao mostrar as mulheres de forma submissa e sem articulação, o que auxilia no entendimento do patriarcado enquanto fenômeno hegemônico, alicerçado até antes da colonização nas

²⁸ Em um desses episódios os irmãos da noiva intervêm, pois o marido quase a iria matar. Ver: Achebe (2009, pp. 105-113).

sociedades primitivas. Porém, embora as esposas de Okonkwo sejam representadas assim, há uma representação que foge à norma: a filha do guerreiro igbo, Ezinma. “Okonkwo tinha muita sorte com as filhas. Nunca deixou de lamentar que Ezinma fosse menina. De todos os filhos, só ela entendia cada um dos humores do pai. À medida que os anos iam passando, aumentavam os laços de afinidade entre eles” (Achebe, 2009, p. 194).

Mudimbe postula o que havia no imaginário europeu, mais restritamente, no imaginário britânico, acerca do continente africano: uma imagem pré-concebida do continente ancestral gestada a partir de relatos de viagens. Dito isso, vale destacar o caso do empresário britânico Joseph Bruce Ismay que, em certo empreendimento de 1795, vai à Etiópia. Nesse tempo, já circulava no imaginário britânico que os africanos eram indolentes, cruéis, retardados mentalmente e sexualmente desenfreados. Tratar as comunidades africanas como um antro de selvageria faz parte do projeto colonial de desapropriar o território e se apropriar de todos os recursos que ali estão. É esse tipo de pensamento que orbita as obras ditas “magistrais” da literatura, como, por exemplo, *O coração das trevas*, de Joseph Conrad, obra na qual o ideário do continente africano enquanto um lugar de homens selvagens consta no discurso do protagonista Marlow.

Em contrapartida, as formas de organização originárias em Umuófia partem de um coletivismo, como é representado na obra de Achebe. As decisões, ainda que tenham influência dos anciãos, das sacerdotisas e dos sacerdotes, são tomadas coletivamente. Aquilo que aprendemos enquanto concentração do poder não procede no enredo da narrativa. O poder, aqui, dilui-se em decisões comunitárias, conforme tomamos conhecimento no excerto abaixo:

Uns dez mil homens deviam estar reunidos ali, todos falando em voz baixa. Finalmente, Ogbuefi Ezeugo ergueu-se do meio deles e bradou quatro vezes: — Umuófia kwenu? Povo de Umuófia, estamos de acordo?

A cada berro, ele se voltava para um lado diferente e parecia dar murros no ar com o punho cerrado. E todas as vezes dez mil homens respondiam Yaa! (Sim!). Ogbuefi Ezeugo era um orador poderoso e, por isso, sempre escolhido para falar em ocasiões semelhantes. Passou a mão por seus cabelos brancos e cofiou a barba branca. Depois, ajeitou o pano que lhe passava por baixo da axila direita e se amarrava por cima do ombro esquerdo.

— Umuófia kwenu? — clamou pela quinta vez, e a multidão gritou em resposta. Então, de repente, como um possuído, estendeu a mão esquerda e apontou em direção a Mbaino, dizendo entre os dentes firmemente cerrados:

— Esses filhos de animais selvagens ousaram assassinar uma filha de Umuófia (Achebe, 2009, pp. 30-31).

Em todas as nove aldeias de Umuófia foi apregoado que haveria uma reunião, um encontro no qual a participação de todos era vital. Durante o evento, Okonkwo passou a imaginar qual seria o motivo para tal urgência: mais uma guerra? Caso fosse, não temeria, já vencera outras tantas. Apesar de não ser o caso, poderia vir a ser se a aldeia de Mbaino não cumprisse o acordo estipulado pelos líderes de Umuófia: uma vida por duas vidas. A partir dessa decisão coletiva, na qual o orador Ogbuefi Ezeugo perguntou se todos estavam de acordo — *Umuófia kwenu?* —, é possível perceber o consentimento dos aldeãos de Umuófia. Com isso, observa-se que as formas de gerir o destino do povo são coletivas, sendo decisões que compreendem as necessidades da comunidade. Essa percepção vai de encontro do que comumente se convencionou pensar acerca do continente africano; a narrativa mostra povos capazes de se autogerenciar. Por diversas ocasiões o discurso colonial alega os conflitos entre etnias como indícios de uma carência em saber se autoadministrar. Porém, o continente europeu foi palco de diversos conflitos internos e nem por isso o mesmo pensamento é levado em consideração sobre suas competências de governança. Ou seja, existem pesos distintos para considerar o continente africano, logo, é notável como a literatura de Achebe se posiciona em razão contrária a essas observações.

Diante disso, tais sujeitos eram vistos como os outros, tidos como primitivos e este olhar era algo basilar na cosmovisão dos exploradores (invasores). Aqueles que trabalhavam em prol da colonização utilizavam dos seus atributos para redigir relatos frios e sórdidos da realidade que observavam durante o processo de invasão nas Américas, no continente africano ou no continente asiático. Os relatos de viagens remontam a um gênero antigo, com seus alicerces na contação de histórias pelos povos igbos, bantos, iorubás, e posteriormente na poesia épica grega. O que há de novo no relato de viagem moderno é o discurso que visa enclausurar o negro em uma realidade sórdida, fechada, hermética e invisibilizar culturas ancestrais e suas formas de fazer artístico e científico não-hegemônicas. Assim, através do colonialismo, tem-se um projeto que duplica e efetiva os discursos ocidentais sobre as diversas formas de existir da humanidade. Afastados ou próximos da realidade das culturas negras no contexto africano, é por meio dos relatos de viagens que esse projeto se efetiva, dando uma espécie de embasamento e justificativa para o empreendimento sórdido da colonização (Mudimbe, 2019, pp. 40-41).

Ao analisar o discurso que limita toda a diversidade do continente africano no signo “África”, Mudimbe utiliza a expressão *gênese africana*. Conforme o filósofo, por conta da lógica mercantilista do mundo, no século XVIII tem-se o início da ciência antropológica que compreendia o seguinte: as colônias europeias só teriam algum valor se possibilitassem lucros

materiais para a metrópole. Concomitante ao avanço das ideias iluministas do século XVIII, consolidam-se interpretações que nomeiam os povos de diversas etnias do continente africano como povos “selvagens”:

O problema é que durante este período tanto o imperialismo quanto a antropologia se formaram, permitindo a reificação do "primitivo". A chave é a ideia da História com um "H" maiúsculo que primeiro integra a noção de *providentia* de Santo Agostinho e depois se expressa na evidência do Darwinismo Social. Evolução, conquista e diferença tornam-se sinais de um destino teológico, biológico e antropológico que atribui às coisas e aos seres as suas áreas naturais e missão social. Os teóricos do capitalismo, como Benjamin Kidd e Karl Pearson, na Inglaterra, Paul Leroy-Beaulieu, em França. Friedrich Naumann e Friedrich von Bernhard, na Alemanha, bem como filósofos, comentam dois paradigmas principais e complementares. Estes são a superioridade inerente à raça branca, e, como já foi explicitado em *Filosofia do direito*, de Hegel; a necessidade das economias e estruturas europeias se expandirem para as "zonas virgens" do mundo (Mudimbe, 2019, p. 41).

Mudimbe localiza no início da antropologia e no início das invasões imperialistas o conceito de primitivo. A História, o Darwinismo social, a filosofia hegeliana, todos eles estão somados para fornecer um pensamento que justifique as missões civilizatórias. Nesse arranjo, a instituição religiosa também é acionada para que seu discurso viabilize a opressão colonial, pois se o negro está encerrado debaixo do jugo da opressão, a voz da Igreja Católica Apostólica Romana, do Cristianismo ocidental, do século XVIII, dirá: — A história segue a ordem natural das coisas; o destino do homem negro é servir ao homem branco, assim, este terá seus pecados perdoados e a maldição imposta por Deus aplacada; e então servirá no reino de paz, após a sua morte. Toda essa situação aponta para dois paradigmas centrais no que tange à opressão colonial, amparada em uma estrutura discursiva complexa:

(1) Tem-se, nessa época, uma produção filosófica e científica calcada em perceber os processos da evolução das espécies e, ao estudar as espécies animais, o conhecimento de Darwin se estende as espécies humanas numa tentativa de diferenciar e classificar os povos originários dos povos europeus e os negros africanos do branco europeu. Assim como Darwin, Hegel, tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Filosofia do direito*, irá ressaltar que existe algo inerente à humanidade: uma superioridade da raça branca em relação às outras raças.

(2) Para além de um aparato discursivo, é necessário entender que as invasões coloniais, disfarçadas de missões civilizatórias, estão inseridas em uma estrutura econômico-administrativa. Isto é, havia no século XVIII uma necessidade de expandir as economias europeias para além do seu continente, haja vista que nesse período

vivia-se uma crise econômica complexa na província da Europa. Assim, os territórios colonizados são entendidos como áreas virgens, que precisam ser trabalhadas e cultivadas.

Por meio da discussão de Mudimbe é possível perceber que o colonialismo se valeu de um aparato complexo, uma estrutura econômico-administrativa-discursiva, para que fossem efetuados seus intentos. Com isso, o intelectual congolês aciona um aporte teórico plural, convocando vozes da História, da Filosofia e da Antropologia e, assim, suscitando debates sobre os mecanismos ideológicos das ciências e a impossibilidade de apartar a hegemonia europeia dos enquadramentos teórico-analíticos (Mudimbe, 2019, p. 45). Essa estrutura complexa mencionada incide diretamente no percurso e no traslado de diversas literaturas, inclusive na produção das literaturas a serviço do império.

Ainda é crucial apontar como Achebe decide escrever em contrapartida a tantos discursos problemáticos sobre o continente africano. Em *O mundo se despedaça*, Chinua Achebe constrói uma forma de narrar contrária a essa estrutura discursiva colonial, configurando uma contranarrativa, conforme conceitua Said a partir da sua leitura de Fanon. Todo esse aparato econômico-administrativo-discursivo, lido por Mudimbe, implica um contraponto que se fomenta enquanto revolucionário também nos âmbitos econômico-administrativo-discursivo. Em virtude disso, o escritor nigeriano em questão propõe, para além da subjetivação das comunidades negras, uma conscientização acerca do passado histórico que as compreende, haja vista que contranarrar implica construir, tecer, ler, escrever o mundo de outras formas.

Um exemplo desse percurso contranarrativo é a incorporação dos cantos igbos no escopo da narrativa.

Cantavam-lhe louvores, acompanhados pelo bater de palmas das moças:
Quem lutará por nossa aldeia?
Okafo lutará por nossa aldeia.
Terá ele derrubado já mais de cem homens?
Ele já derrubou uns quatrocentos homens.
Derrubou ele já uma centena de Gatos?
Ele já derrubou uns quatrocentos Gatos.
Diga-lhe que venha então lutar por nós!
 (Achebe, 2009, p. 69).

Outro elemento é a descrição do Festival do Novo Inhame, onde é possível perceber que os igbos tinham a canção enquanto componente singular da construção dessas cerimônias culturais. Os cantos abordavam desde pontos circunstanciais, reverberando acerca das lutas e de seus participantes, por exemplo, até conselhos e comentários sobre a vida, isto é,

funcionavam enquanto provérbios e orientações do que deveria ser feito. Assim, a musicalidade, os tambores, que ditam os passos e sugerem o acompanhamento das batidas das mãos, pareciam interrogar: *Quem lutará por nossa aldeia?* E a partir dessa indagação, os cantos apontavam todos os feitos relevantes de ambos participantes do embate. A provocação incitava a luta. Assim, os cantos igbos traziam uma efervescência para os confrontos que abrilhantavam o festival.

Em outro episódio, a narrativa contranarra a vida de Ikemefuna. Os anciões de Umuófia delegam a tarefa de cuidar desse rapaz a Okonkwo, que confunde essa função de cuidador com a de pai. Durante a estadia em Umuófia, refugiado, Ikemefuna pensava na mãe, no pai, nos irmãos, enquanto conversava com um dos filhos de Okonkwo, Nwoye, recordava uma realidade que até então parecia longínqua, distante, quase remota: a vida na aldeia de Mbaino, junto aos seus, junto a sua mãe:

E, então, de repente, assaltou-lhe um pensamento. A mãe poderia estar morta. Em vão esforçou-se para afastar de sua mente esse pensamento. Depois procurou ajeitar as coisas da maneira como costumava fazer quando era pequeno. Ainda recordava a canção:

Eze elina, elina!

Sala

Eze ilikwa ya

Ikwaba akwa oligholi

Ebe Danda nechi eze

Ebe Uzuzu nete egwu

Sala

Cantava-a mentalmente e caminhava a seu ritmo. Se a canção terminasse com a batida do pé direito, a mãe estava viva. Se findasse com a do pé esquerdo, estava morta. Não, morta não, e sim doente. Terminou com o pé direito. Ela estava viva e bem de saúde. Entoou a canção novamente, e dessa vez acabou quando punha no chão o pé esquerdo. Mas a segunda vez não valia. O primeiro canto chega até Chukwu, ou a casa de Deus. Essa era uma crença favorita das crianças. Ikemefuna sentia-se novamente criança. Devia ser a ideia de voltar para casa, para junto de sua mãe (Achebe, 2009, p. 79).

Nessa outra aldeia é possível notar que a canção e a musicalidade também pertenciam à vida de Ikemefuna. A lembrança da mãe logo é percebida como uma lembrança triste, pois ela poderia estar morta. O que afasta esse pensamento é justamente uma canção. A canção entoada mentalmente por Ikemefuna, de acordo com a tradutora da obra, diz respeito a não comer durante a cerimônia na qual se recebe o título (Costa e Silva²⁹, 2009, p. 79) e, por meio desse canto, é possível alcançar o sagrado, a divindade. Assim, nota-se que a cosmologia igbo parte da complexidade das relações humanas e de como tudo isso está entremeado,

²⁹ Vera Queiroz da Costa e Silva é a tradutora da obra em questão, o apontamento acerca da canção faz referência a uma contida na obra *O mundo se despedaça*.

entrelaçado, indissociável com o sagrado. Ou seja, as canções em igbo ou traduzidas para o inglês (e depois para o português, haja vista que se tem a tradução em língua portuguesa enquanto escopo de análise dessa dissertação) demonstram uma tentativa exitosa de narrar por outros caminhos as experiências negras das comunidades, experiências distintas das relatadas pelas lentes estigmatizadas e estereotipadas dos literatos a serviço do império.

Para além dos efeitos de sentido que a inserção dos cantos igbo proporcionam no escopo analítico da narrativa, é possível destacar que quando a uma canção é mobilizada no romance, existe uma suspensão da narrativa para a intromissão do gênero lírico, proporcionando, assim, um hibridismo em que prosa e poesia dialogam.

Enquanto a hegemonia visa encerrar as comunidades negras em uma realidade, Achebe particulariza, pluraliza e demonstra a complexidade que envolve as relações entre essas comunidades. Contranarrar, para além da singularização e da particularização da realidade dos povos negros igbo, também configura uma conscientização do passado histórico, a reescrita sensível dessas narrativas e o questionamento latente dessas estruturas enclausuradoras das subjetividades negras.

Retornando à obra de Mudimbe, percebemos uma tentativa conciliatória de agradar o poder hegemônico que continua reverberando nas ciências humanas e nas análises que não abrem mão dos textos teóricos canônicos, ainda que problemáticos em diversas instâncias discursivas. Porém, quando não abrem mão, fazem “vista grossa” ou malabarismos para justificar a posição emblemática embaraçosa de determinados autores. Dessa forma, o aparato que temos mobilizado na presente dissertação visa o combate à hegemonia eurocêntrica e o tratamento epistemológico sério dos autores afrocentrados.

Ainda acerca do discurso colonial, Mudimbe (2019, p. 47) reflete sobre os termos utilizados para designar as comunidades negras em África. Os signos mobilizados nesses relatos — “selvagens bestiais”, “esplendores bárbaros” — são responsáveis por abrir o continente africano aos interesses europeus do século XIX. O filósofo congolês ressalta:

As teorias da expansão colonial e os discursos sobre o caráter primitivo da África enfatizam uma historicidade e a promoção de um modelo particular de história. [...] Essa questão é a discrepância entre “civilização” e “cristianismo” por um lado, “primitivo” e “paganismo” do outro, e os meios de “evolução” ou conversão do primeiro estágio para o segundo. [...] O que eles (pensadores antropólogos) propõem é uma explicação ideológica para forçar os africanos a entrarem numa nova dimensão histórica. Por fim, ambos os tipos de discursos são fundamentalmente reducionistas. Eles não falam da África nem dos africanos, apenas justificam o processo de inventar e conquistar um continente e nomear seu “caráter primitivo” ou “desordem”,

assim como os meios subsequentes de sua exploração e os métodos para sua “regeneração” (Mudimbe, 2019, p. 47).

Ao passo que o discurso colonial ocidental inventa uma África, ele visa encerrar o continente em uma margem de pensamento específica a fim de analisar e compreender esse território. O que foge ao controle desse pensamento, em uma segunda instância, também fugirá ao controle prático, assim, o discurso tende a ser reducionista, minimizando as realidades para que estas caibam numa realidade enquadrada e projetada. Por isso, o discurso colonial conceitua os sujeitos africanos dentro de uma sub-humanidade. Isso por conta do medo, pois a existência do Outro no imaginário europeu coloca em xeque a sua própria existência:

Assim, não estamos apenas lidando com um museu imaginário potencial mas com coerções concretas produzidas por duas ordens importantes: (1) uma dimensão topográfica que explica como e por que os discursos sobre o Mesmo e o Outro são expostos, (2) e uma ordem cultural que, na desordem daquilo que hoje parece ser uma humanidade em comum, indica divisões claras, fronteiras sutis e às vezes as supostas aberturas à unicidade (Mudimbe, 2019, p. 49).

Os discursos descrevem os territórios em África e, em meio às descrições, constroem também um olhar que incide sobre o Outro. A Europa, do lugar do “eu” balizador e do termômetro das diversas culturas, compreende a existência do Outro enquanto sub-existência e, por meio disso, lança esse olhar brutal, fundamentando o Outro como um não-eu, um não-humano. Além disso, esse não-eu subsiste em uma cultura da não-ordem. Desse modo, a partir dessa perspectiva é possível notar as classificações e divisões a favor de uma unicidade da branquitude que repudia a diversidade da população autóctone, dos reinos originários, das etnias residentes em África no momento anterior à colonização — e também na contemporaneidade.

Termos como: experiência “bárbara” e selvagens “bestiais” foram recorrentes nas explanações sobre os povos igbo, bantu, iorubá e fula e fortaleceram o imaginário de que tais comunidades são não-civilizadas. O que tais conceituações omitem é que as experiências africanas, longe de qualquer romantização, passam pelas referências aos ancestrais, ao manejo da terra para fins de subsistência, aos ecos dos mitos, à singularidade de uma coletividade, às guerras e aos conflitos entre etnias (sem subalternizá-las e inferiorizá-las em razão das características fenotípicas).

Retomando os dois pontos da citação anterior de Mudimbe, detalhamos cada um deles a fim de relacioná-los com a análise da obra de Achebe.

(1) As referências aos ancestrais: Ainda que fosse um indivíduo repugnável do ponto de vista moral e ético, o pai de Okonkwo, Unoka, reverenciava os ancestrais: “Unoka rezava aos ancestrais, pedindo-lhes vida, saúde e proteção contra os inimigos” (Achebe, 2009, p. 26). Existe uma referência aos ancestrais no momento que a narrativa traz à tona a realidade do Festival do Novo Inhame: “O Festival do Novo Inhame realizava-se todos os anos, antes do início da colheita, em homenagem à deusa da terra e aos espíritos ancestrais do clã”(Achebe, 2009, p. 56); “Naquela manhã bem cedo, quando levava a oferenda sacrificial de inhame novo e de óleo de palma aos ancestrais, ele lhes pedira que o protegessem, bem como a seus filhos e as mães deles” (Achebe, 2009, p. 59). Em boa parte dos episódios nos quais os ancestrais são mencionados, é viável apontar ecos da sabedoria igbo, da cosmologia desse povo e do respeito com os falecidos. Os ancestrais guardam o caminho daqueles que os reverenciam, acompanhando de perto a realidade latente da comunidade que os acolhe.

(2) Sobre o manejo da terra para fins de subsistência, a narrativa descreve o empenho que o protagonista investe na realização dessa atividade: “Como todo bom agricultor, Okonkwo começara a plantar com as primeiras chuvas. Já conseguira plantar quatrocentos inhames, quando as águas secaram e o calor voltou. Olhava o céu o dia inteiro, em busca de sinais de chuva, e passava a noite inteira acordado” (Achebe, 2009, p. 43). Chamar Okonkwo de agricultor abastado faz muito sentido, haja vista que ele ainda novo pegara diversos inhames emprestados para começar o seu roçado. Diante disso, percebe-se que cultivar bem o inhame está associado à prosperidade. E o conceito de prosperidade aqui mobiliza também os aparatos que envolvem a cosmologia e a espiritualidade igbo. Logo, a agricultura nesse contexto era vista como uma maneira de subsistir e, por conta disso, subdividia-se entre as culturas que as mulheres poderiam plantar e as que os homens deveriam cultivar. Nesse caso, a eles ficou o cuidado do Inhame, pois tanto no escopo da narrativa quanto na cosmologia igbo o Inhame é tido enquanto símbolo de virilidade (Achebe, 2009, p. 53).

O inhame, rei das colheitas, era um rei muito exigente. Durante três ou quatro luas requeria trabalho pesado e atenção constante, desde o primeiro cantar do galo até a hora em que as galinhas se recolhem. Os grelos precisavam ser protegidos do calor da terra por anéis de folhas de sisal. E quando as chuvas se tornavam mais pesadas, as mulheres cultivavam milho, melões e feijões nos intervalos entre os montículos de inhame. Mais tarde, as plantas eram escoradas em estacas: primeiro, em pequenos gravetos e, depois, em grandes galhos de árvores. As mulheres limpavam o roçado das ervas daninhas, três vezes, em períodos bem definidos — nem muito cedo nem muito tarde (Achebe, 2009, p. 53).

A relação com o solo é bastante familiar, todos os integrantes da família participam desse processo. Através da descrição acima, nota-se que as mulheres do protagonista ficavam com o trabalho mais bruto e este pode ser visto como um trabalho invisibilizado, haja vista que em vários momentos onde o sucesso de Okonkwo como agricultor é destacado não se atribui parte desse êxito ao trato das mulheres com a terra. Ainda assim, esse episódio denota algo em particular: outra visão de enxergar o solo. Para além de uma lógica de estratificação, existe uma lógica de cuidado, pois é do solo que advém o mantimento da comunidade.

(3) Os ecos dos mitos ancestrais (enfoque nas divindades igbo): a cosmologia igbo parte das relações complexas que cada indivíduo possui com o seu sagrado. Em virtude disso, é possível apontar que Okonkwo entendia que a prosperidade vinha do seu esforço em parceria com as suas mulheres e seus filhos. Assim, tal esforço resultou no celeiro abastado, sendo uma benção advinda da sua relação com a divindade.

Ainda muito jovem, adquirira fama como o maior lutador de todo aquele território. Isso não fora por mera sorte. Quando muito, se poderia dizer que seu *chi*, ou deus pessoal, era muito bom. Mas o povo ibo tem um provérbio no qual se afirma que, quando um homem diz sim, seu *chi* também diz sim. Okonkwo dissera sim com muita força; e por isso seu *chi* concordara. E não somente seu *chi*, mas também todo o clã, porque se julgava um homem pelo trabalho de suas mãos. (Achebe, 2009, p. 47).

O seu deus pessoal é relevante para a expressão focalizada nesse trecho, onde existe uma referência à energia que, na cosmologia igbo, nos mantém vivo, ou seja, o *chi*, que no percurso da narrativa é explorado como o deus pessoal, o fundamento que guarda a existência. Nesse contexto, é crucial apontar para a localização geográfica do local de culto, se é que podemos nomeá-lo assim, pois este fica próximo ao celeiro. Logo, em mais de um trecho notamos as aproximações entre espiritualidade e o trivial, o cotidiano.

Para além dessas percepções que singularizam a experiência do sujeito negro, é válido conjecturar que a deusa da terra, Aní, e o deus do trovão, Amadiora, são alguns exemplos das dezenas de divindades que compõem a cosmogonia igbo. Essas duas divindades aparecem em diversos momentos da narrativa de forma incisiva. Como em boa parte dos trechos analisados alertamos para a importância da agricultura, em consonância com essa visão, gostaríamos de evocar um trecho do romance no qual o deus do trovão, Amadiora, é referenciado.

Assim, ninguém interferia na natureza, em plena estação das chuvas. E elas despencavam do céu em lençóis tão espessos, que terra e céu pareciam submersos num único aguaceiro cinzento. Não era possível saber, então, se o débil roncar do trovão de Amadiora vinha do alto dos céus ou debaixo da terra. Nesses momentos, em cada uma das inúmeras choças de sapé de Umuófia, as crianças sentavam-se em volta do fogão, onde a mãe cozinhava,

e contavam histórias, ou iam ter com o pai, em seu obi, e ali se aqueciam junto a uma pequena fogueira e assavam e comiam milho. Assim transcorria o breve período de repouso entre a exigente e árdua estação do plantio e o igualmente exigente, mas alegre, mês da colheita (Achebe, 2009, p. 54).

Enquanto os trovões de Amadiora estremeciam todo o território igbo, aldeias e *compounds*, as crianças ao redor das mães ouviam histórias de como o mundo foi criado, qual o motivo do mosquito zumbir nos ouvidos, de que forma o Abutre fora enviado aos céus. É válido apontar que as percepções igbo são contações que ecoam verdades sobre o mundo, formas de compreender a realidade vinculada a uma percepção muito próxima à cosmologia dos povos negros em África. Essas histórias narradas se dividiram entre femininas e masculinas; as primeiras demonstram uma sensibilidade para a compreensão da realidade; já as segundas reverberam histórias de guerras, lutas que aludem de forma implícita a virilidade.

Okonkwo encorajava os meninos a se sentar a seu lado, no obi, e lhes contava histórias da terra — histórias masculinas de violência e sangue. Nwoye sabia que o certo era ser viril e violento, porém, apesar disso, ainda preferia os contos que sua mãe costumava narrar-lhe e que seguramente agora narrava aos filhos menores: histórias como as do jabuti cheio de astúcia, ou como a do pássaro *eneke-nti-oba*, que desafiou o mundo inteiro numa competição de luta corporal e acabou sendo derrotado pelo gato. (Achebe, 2009, p. 72).

Okonkwo acredita que essas narrativas induziriam os meninos a desenvolverem um caráter semelhante ao seu. As histórias que explicavam o mundo e elucidavam as questões mais pertinentes à infância e à juventude tratavam também de questões sobre o cosmo, o universo, isto é, tudo aquilo que motivava as coisas e eram chamadas de femininas. Assim, no sistema igbo, representado no romance de Achebe, é possível notar uma distinção entre narrativas que reverberavam embates bélicos e as narrativas que contemplavam o sublime, explicando o mundo. Com isso, o interesse das crianças pelas narrativas que a mãe de Nwoye ou Ikemefuna contavam era mais perceptível que o interesse delas pelas narrativas cansadas que orbitavam o imaginário de Okonkwo.

Lembrava-se da história, que sua mãe tantas vezes contara, da briga entre a Terra e o Céu, muito tempo atrás, e de como o Céu negou chuva durante sete anos, até que as plantações todas secaram e os mortos não mais puderam ser enterrados, porque as enxadas se partiam contra a Terra endurecida. Finalmente o Abutre foi enviado ao Céu, para suplicar-lhe perdão e amolecer-lhe a alma com uma cantiga em que se falava dos sofrimentos dos homens. Sempre que a mãe de Nwoye entoava essa canção, ele sentia-se transportado até aquela cena distante, no Céu, onde o Abutre, emissário da Terra, cantava, a implorar misericórdia. Por fim, o Céu apiedou-se e entregou ao Abutre chuva enrolada em folhas de cará. Mas, à medida que ele voava de volta para casa, suas garras pontiagudas iam perfurando as folhas; e a chuva caiu, como nunca antes. Caiu tão pesadamente que o Abutre não

regressou à casa para transmitir a mensagem, voando para um lugar muito distante, onde divisara uma fogueira. Quando lá chegou, viu que um homem oferecia um animal em sacrifício. Aqueceu-se junto à fogueira e comeu as entranhas da vítima (Achebe, 2009, pp. 72-73).

De forma exemplar, é possível perceber que a narrativa constrói um mundo. Nwoye vê-se transportado para o ambiente descrito enquanto o Céu e o Abutre disputam. Com essas construções é plausível perceber que a escrita de Achebe enfatiza e valoriza outra cosmologia, outra alternativa para enxergar e perceber o mundo. Partindo do solo que planta, das plantas dos pés que dançam e da boca que dispara as certezas e incertezas do mundo, o romance exhibe como a coletividade igbo parte de algo singular para a construção de uma visão de mundo, algo que compreende toda a aldeia de Umuófia, o tecido das narrativas oralizadas, as guerras e as resoluções de conflitos expostos em praça pública, os festivais, nos quais a colaboração mútua existe, entre outros elementos culturais.

Em *O mundo se despedaça*, Achebe tece uma narrativa de contraponto, mostrando, através do tecido ficcional, uma comunidade igbo distante dos paradigmas estereotipados dos discursos missionários e coloniais. Para compreender a questão do discurso europeu acerca de África, Mudimbe aponta para a necessidade de compreendermos que o discurso europeu da época ia além da representação, pois tinha um intuito teórico-prático. Para explicitar essa questão, ele traz à cena o discurso missionário em específico, lançando luz sobre a situação colonial e explicitando como o discurso religioso também estava impregnado da cosmovisão hegemônica:

Não é preciso muita imaginação para perceber que os discursos missionários sobre os africanos eram poderosos. Eles eram signos e símbolos de um modelo cultural. Por bastante tempo, ao lado dos relatos de viajantes e das interpretações de antropólogos, eles constituem uma espécie de conhecimento. No primeiro quarto do século estava claro que o viajante se tornou colonizador e o antropólogo, seu assessor científico, enquanto o missionário, com mais vigor do que nunca, continuava tanto na teoria quanto na prática a expor um modelo da metamorfose espiritual e cultural africana. (Mudimbe, 2019, p. 85).

Mudimbe pontua, portanto, a importância de percebermos como o discurso religioso implicava no imaginário populacional da época. Daí a necessidade de adjetivá-los como *poderosos*, pois os discursos incidem na realidade. Dessa forma, é notável como tais dizeres se consolidaram enquanto signos de uma cultura, de um modelo cultural que se propõe universal. Viajante-colonizador, antropólogo, missionário, todos eles, durante o período das invasões europeias, nomeadas vulgarmente de conquistas, co-participaram do processo desolador da brutalidade colonial e tiveram como alicerce para o exercício de suas funções a

sujeição dos povos negros de África, implantada na mente dos indivíduos que compunham essas comunidades. Assim, vê-se que a prática (a opressão colonial) compreende a teoria (discurso ocidental de sujeição, a desumanização). Ainda acerca do papel dos missionários, Mudimbe destaca: “ele se dedicava aos ideais do colonialismo: a expansão da civilização, a disseminação do cristianismo e o avanço do progresso” (2019, p. 90). Por ideais do colonialismo entendemos o discurso colonial, a estrutura discursiva que compreendia e pretendia justificar a opressão europeia em terras outras.

Logo, como visto, o discurso religioso estava distante de ser ingênuo, despretensioso e manipulável. Os clérigos sabiam bem o que estavam fazendo com os povos originários das Américas, com as coletividades africanas negras e com as comunidades asiáticas. Havia um intuito singular que permeava todo o discurso colonial imbuído na religiosidade cristã ocidental da época: a destruição sistemática das sociedades pré-coloniais e a investida incisiva em prol da consolidação da cultura europeia. Dessa forma, projetou-se em outras terras o que se pode entender enquanto “a universalidade da lei de Deus” (Mudimbe, 2019, p. 90-92).

Assim, os propósitos da opressão colonial visaram de maneira objetiva a “plenitude” da vida desses sujeitos. Aqui, a estrutura discursiva ganha notoriedade, já que é este o alicerce fundante da moralidade colonial e do diálogo entre a teoria e a práxis da opressão da colonização. A linguagem, o discurso, as associações e as imagens presentes nos sermões e nos relatos de viagens dos missionários apontados por Mudimbe (2019) revelam esses interesses.

É possível notar que as discussões evocadas pelo romance *A paz dura pouco* fortalecem a proposição de que a religião foi usada enquanto aparato político de dominação.

Um dos grandes deuses de Aninta era Udo, que tinha um bode consagrado a ele. O bode se tornou uma ameaça para a missão. Além de deitar-se no chão da igreja e deixar ali seus excrementos, o bode destruiu a plantação de inhame e de milho do catequista. O sr. Okonkwo reclamou algumas vezes com o sacerdote de Udo, mas ele (sem dúvida um velho bem-humorado) disse que o bode de Udo era livre para ir aonde quisesse e fazer o que bem entendesse. Se o bode quis descansar no santuário de Okonkwo, provavelmente aquilo era uma demonstração de que os dois deuses eram bons amigos. E a questão teria ficado nisso, caso o bode não tivesse, um dia, entrado na cozinha da sra. Okonkwo e comido o inhame que ela ia cozinhar — e isso numa época em que o inhame era algo tão precioso quanto as presas de elefante. Ela pegou a machadinha afiada e cortou a cabeça do bicho. Os anciãos da aldeia fizeram ameaças raivosas. As mulheres, por um tempo, se recusaram a comprar qualquer coisa que ela vendesse e também a vender qualquer coisa para ela na feira. Mas a castração do clã pela religião do homem branco e pelo governo do homem branco tinha sido tão

bem-sucedida que o assunto morreu em pouco tempo (Achebe, 2013, p. 188).

Ao apontar os efeitos da colonização no clã igbo, a palavra “castração” é utilizada. No original em inglês, temos “*emasculation*”: “*She took a sharp matchet and hewed off the beast's head. There were angry threats from village elders. The women for a time refused to buy from her or sell to her in the market. But so successful had been the **emasculation** of the clan by the white man's religion and government that the matter soon died down*” (Achebe, 1960, p. 125, destaques nossos). Ou seja, com a presença da estrutura de dominação colonial e o advento e a expansão da religião do homem branco, os igbos tornaram-se menos homens, menos másculos. Chinua Achebe por vezes recorre a essa percepção de ancestralidade associada à virilidade justamente com o intuito de mostrar como a comunidade igbo foi degradada com a presença do homem branco em seu meio.

O Cristianismo ocidental assenta-se sobre uma miríade de opressões. É válido justificar, portanto, a adjetivação excessiva, pois existem diversos cristianismos, não apenas aquele que por bastante tempo figurou no percurso da história da Europa provinciana como sendo hegemônico. Dessa forma, este cristianismo incompatível com a realidade das sociedades africanas pré-coloniais utilizou de alguns elementos constitutivos, conforme pontua Mudimbe (2019), em uma releitura progressiva dos estudos de Eboussi-Boulaga³⁰ (1981):

(1) Para consolidar-se, o Cristianismo ocidental propagou-se nas terras colonizadas através de uma série de gêneros, entre os quais: sermões, peças, poemas sacros, cartas e relatos, que ridicularizam as crenças dos povos negros de África e as delegam a um lugar de escárnio, rebaixando as divindades dos povos negros. Por meio desse processo, nota-se que, ao ridicularizar o sagrado africano, o discurso hegemônico desconsidera a existência da espiritualidade dos negros africanos, enclausurando-os em uma crença imaginária, irreal e fantasiosa.

(2) Há uma redução sistemática das crenças outras, na tentativa transformá-las na fé cristã ocidental. Além disso, propagou-se, através dos discursos religiosos cristãos e mediante a difusão dos gêneros supracitados, a ideia de que as crenças dos negros africanos não passavam de mitologia e paganismo, de modo que estes precisavam ser castigados pois não passavam de infieis e idólatras.

³⁰ Eboussi-Boulaga foi um filósofo, teólogo e intelectual camaronês conhecido por suas reflexões críticas sobre a religião, a colonização e as relações de poder na África.

(3) Tal redução justificava-se pelo apego à fé. Pelos dogmas eurocristãos projetados nas culturas originárias: “Somente ao senhor teu Deus adorarás”. Tal frase funcionou como uma afirmação impositiva que encerrou todo tipo de articulação dialógica e conciliatória.

(4) A pretensa verdade cristã contrasta com a pluralidade pela qual caminha o continente africano que apresenta várias dimensões do viver e de existir no mundo. A verdade eurocristã não aceita “verdades”; enquanto a Europa induz um caminho, uma verdade; as Áfricas nos apontam trajetos, diversas formas de existir.

(5) A verdade que justifica todas as opressões destacadas anteriormente é que: o Deus cristão é a força motriz da história. Tudo se justifica em razão dele: as guerras, a opressão, a escravidão. Perde-se de vista a negritude do Cristianismo, esconde-se embaixo dos tapetes dos templos, das dioceses, paróquias e basílicas. Oculta-se, portanto, um Jesus Cristo de pele negra, escondido entre os cidadãos do Egito para não morrer nas mãos do Império Romano, sob o domínio de Herodes, ainda como criança.

Após a investida de imensa proporcionalidade, o Cristianismo tornou-se a religião com maior número de adeptos no continente africano, em especial na Nigéria, que detém um quantitativo maior que 40% de cristãos³¹. É válido pontuar que esse Cristianismo é cruzado com outras espiritualidades, manifestações religiosas não-hegemônicas, mas suplementares a outras formas de manifestar o sagrado (Mudimbe, 2019, p. 101). Enquanto a forma deturpada de Cristianismo demonstra enxergar o mundo de uma forma maniqueísta, a espiritualidade africana igbo propõe uma conexão de toda a vida (e de sua condução) às divindades, ao *chi*, às narrativas orais. Dentre os pontos sensíveis de *O mundo se despedaça*, conseguimos elencar dois episódios em particular que tratam desse aspecto. Um dialoga com o rompimento da Semana da Paz e o outro momento com o cuidado delegado pela sacerdotisa de Agbala à Ezinma, filha de Okonkwo.

Ikemefuna chegara a Umuófia no final da alegre estação entre a colheita e o plantio. Recuperara-se, aliás, de sua doença alguns dias antes do início da Semana da Paz. E esse também foi o ano em que Okonkwo rompeu a paz, e foi punido, como era o costume, por Ezeani, o sacerdote da deusa da terra. (Achebe, 2009, p. 49).

³¹ “A comunidade cristã na Nigéria é vasta, compreendendo quase 60 milhões de protestantes em geral, cerca de 20 milhões de católicos e mais de 750.000 cristãos de outras denominações. Desde a década de 1970, todos os principais grupos cristãos experimentaram crescimento no país, mas o aumento das Igrejas pentecostais tem sido particularmente notável nas últimas décadas”. Pew Research - Regional Distribution of Christians. Disponível em: https://www.pewresearch.org/religion/2011/12/19/global-christianity-regions/#_ftnni5. Acesso em 25 de junho de 2024.

Durante a Semana da Paz, a comunidade igbo, representada em uma parcela pela aldeia de Umuófia, deixava a terra descansar e se alimentava do que estava guardado em seu celeiro. Era uma época de ócio, tanto para que a terra se recuperasse do manejo quanto para que os ancestrais e as divindades auxiliassem o crescimento e a prosperidade da plantação e, por fim, da colheita. Nessa semana, a paz era o objetivo a ser alcançado; a compreensão, a conversa fiada, tudo deveria seguir tranquilo. Até então, ninguém ousaria perturbar a paz, pois a deusa da terra, Ani, acompanhava tudo de perto, através de Ezeani, seu sacerdote.

Okonkwo fora provocado em sua raiva pela esposa mais moça, que fora trançar o cabelo em casa de uma amiga e não regressara suficientemente cedo para preparar a refeição da tarde. De início, Okonkwo não sabia que ela não se achava em casa. Depois de esperar em vão pelo prato que ela deveria ter preparado, foi até a casa dela para ver o que se passava. Não encontrou ninguém lá. E o fogão estava frio (Achebe, 2009, p. 49).

As circunstâncias da narrativa nos auxiliam a pensar em um patriarcado de baixa intensidade³², como já apontado anteriormente. Ou seja, o patriarcado não é uma invenção sumariamente europeia. A partir de tantas descrições no romance inaugural de Achebe, é possível perceber que a mulher, nesse contexto em específico, é tida enquanto frágil; que as narrativas que elas tecem são entendidas como inferiores; e, em dadas circunstâncias, chamar alguém de mulher é considerado um xingamento. Observa-se que a mulher é vista como inferior ao homem. No trecho em questão, por exemplo, vemos que Okonkwo se enfureceu por saber que a sua esposa mais nova, Ojiugo, não havia chegado a tempo para deixar seu alimento pronto, por ter ido trançar os cabelos. A preterição faz com que ele sequer pense na Semana da Paz. Ao ouvir a mãe de Nwoye encobrir a saída repentina de Ojiugo, a fúria descompensa o protagonista do romance que, no retorno da esposa, a espanca violentamente.

Okonkwo sabia que ela não estava dizendo a verdade. Foi para o seu obi, a fim de aguardar o regresso de Ojiugo. E quando ela voltou, espancou-a brutalmente. Em sua fúria, esquecera-se de que aquela era a Semana da Paz. Suas duas outras esposas saíram correndo, muito assustadas, implorando-lhe que parasse, que aquela era a semana sagrada. Porém Okonkwo não era homem que deixasse uma surra a meio caminho, mesmo por temor a uma deusa (Achebe, 2009, pp. 49-50).

Em virtude disso, Ezeani, na função de sacerdote de Ani, a deusa da terra, vai até a casa de Okonkwo para aplicar uma reprimenda. Isso porque desde tempos imemoriais nunca se tinha ouvido alguém que tenha rompido com a Semana da Paz, o que configurava um

³² Conceito cunhado por Rita Segato ao pensar o contexto pré-colonial latino-americano. Na nossa análise, nos valem do termo para pontuar que algo semelhante aconteceu no continente africano, mais restritamente no contexto igbo.

insulto diretamente à deusa Ani. Ao tentar dialogar com Ani, trazendo uma noz de cola para conversar com Ezeani e, assim, dirimir as consequências dos seus atos, Ezeani dispara: “— Tire daqui sua noz de cola! Não tenciono comer na casa de um homem que não respeita os deuses e os antepassados!” (Achebe, 2009, p. 50). Romper com a Semana de Paz era uma ofensa tamanha que o sacerdote de Ani não poderia ser brando na repreensão.

— Ouça-me — disse, assim que Okonkwo se calou. — Você não é um estranho em Umuófia. Sabe tão bem quanto eu que nossos ancestrais ordenaram que, antes da época do plantio, devemos observar uma semana durante a qual nenhum homem pode dizer uma palavra dura a seu vizinho. Durante esta semana, vivemos em paz com nossos semelhantes, para honrar nossa grande deusa da terra, sem cuja bênção nossas plantações não crescerão. Você cometeu um grande mal — afirmou, batendo com o bastão pesadamente no solo (Achebe, 2009, p. 50).

Ao bater no solo, Ezeani direciona a advertência e faz com que Okonkwo perceba que a atitude que teve foi um insulto à deusa Ani, a deusa da terra, do solo. Tudo girava em torno de manter bem as relações interpessoais, para assim obter uma colheita próspera. A espiritualidade africana igbo, sua cosmologia, apresenta uma percepção plural e integrada de ver o mundo. Nesse sentido, a relação matrimonial não está apartada das relações com as cerimônias, com os festivais, com as semanas de paz. Tudo aquilo que acontece no interior do *compound* importa para todos que pertencem àquela comunidade, pois, no sentido restrito, comunidade é isso: a partilha em comum, o comum partilhado.

Ezeani continua a reprimenda:

— Sua mulher também errou, mas mesmo que você, ao entrar em seu obi, a tivesse encontrado com um amante deitado sobre ela, ainda assim você teria cometido um grande mal se a tivesse espancado. O bastão tornou a golpear o solo. — O mal que você fez pode arruinar todo o clã. A deusa da terra, a quem você ofendeu, poderá recusar-se a nos dar auxílio, e todos nós pereceremos. — E continuou, passando do tom de zanga ao de comando: — Você deverá levar, amanhã, ao santuário de Ani, uma cabra, uma galinha, uma peça de tecido e cem cauris (Achebe, 2009, pp. 50-51).

Esse episódio repercute com peso em Umuófia. A comunidade toma conhecimento desse feito exigindo, assim, um posicionamento do sacerdote da deusa da terra. Okonkwo, diante de tal afronta à terra, deve oferecer a Ani uma cabra, uma galinha, uma peça de tecido e cem cauris, a fim de aplacar a ira da deusa sobre o povo. Nesse episódio, o particular e o público se integram e com isso notamos que a percepção da espiritualidade diverge significativamente da cosmovisão cristã ocidental. Achebe afirma a pluralidade por meio de seus escritos, a pluralidade igbo — as diversas formas de existir no continente africano, para além do maniqueísmo eurocêntrico.

Em outro momento, Achebe nos conduz pelos mistérios da comunidade igbo. Em dada circunstância, Ezinma contrai malária, chamada no círculo igbo de *Iba*. Essa doença iria matar a menina, mas antes que isso acontecesse, Okonkwo partiu para a floresta para encontrar ervas que a curassem. Para contar acerca da maternidade de Ekwefi e da gestão de Ezinma, Achebe constrói uma digressão na narrativa.

Ekwefi sofria com a ausência de uma criança viva em seus braços. Antes do nascimento de Ezinma, ela teve uma série de filhos natimortos e outros que faleceram precocemente.

O nascimento de um filho, que para qualquer mulher era a coroação de sua glória, para Ekwefi tornara-se simplesmente motivo de agonia física, destituída por completo de promessa. A cerimônia do nome, passadas sete semanas de mercado, tornara-se um ritual vazio. Seu desespero, cada vez mais profundo, encontrava válvula de escape nos nomes que dava aos filhos. Um deles fora um grito patético: Onwmbiko, isto é, “Morte, eu te imploro!”. Mas a morte não prestou ouvidos à súplica e Onwunbiko morreu no décimo quinto mês de vida. A seguinte, uma menina — Ozoemena: “Que jamais isso venha a acontecer de novo” —, morreu no décimo primeiro mês, e mais dois se foram depois dela. Ekwefi, então, tornou-se desafiadora e chamou o próximo filho de Onwuma — “Que a Morte se satisfaça”. E a Morte assim o fez (Achebe, 2009, p. 96).

Até então, a maternidade ainda não havia se efetivado. A morte ficou satisfeita e Ezinma surgiu, porém não nasceu forte, nasceu enferma. Mas com o passar do tempo, a ideia de uma morte precoce sumiu do horizonte de Ekwefi e Ezinma começou a crescer. Assim, o amor retornou ao coração de Ekwefi. Nesse trecho, nota-se uma tentativa exitosa de Chinua Achebe em mostrar que a maternidade negra, nas comunidades negras em África, é uma maternidade complexa, cheia de percalços. É ressaltado que a mulher negra foi violentamente desumanizada no processo colonial, porém, por meio de *O mundo se despedaça*, podemos notar que a humanidade lhe está sendo atribuída. Não são animais que gestam, não são seres vazios, não são seres malditos, são seres humanos nascendo em um contexto anterior à colonização, em um contexto anterior à barbárie.

Tudo indicava que Ezinma havia deixado de ser um *obanje*, espírito maligno que atormentava a mãe, nascendo e morrendo inúmeras vezes e gerando uma dor imensa, haja vista que esse espírito aprecia o sofrimento de terceiros. O que garantia isso? Uma pedra, um *iyi-uwa*, um seixo liso enterrado para que o espírito atormentasse uma dada pessoa. Para encerrar esse ciclo, era preciso desenterrar tal pedra para que o espírito não mais se apossasse do corpo infantil e causasse sofrimento na mãe. Ezinma lembra-se muito bem onde guardara o seixo.

— Onde você enterrou seu *iyi-uwa*?! — tornou a indagar Okagbue, quando finalmente Ezinma parou diante do obi do pai. A voz de Okagbue permanecia inalterada. Sempre tranquila e confiante. — Perto daquela laranjeira — respondeu Ezinma. — E por que você não disse isso antes, sua malvada filha de Akalogoli? — explodiu Okonkwo, furioso. O curandeiro ignorou-o. — Venha mostrar-me o local exato — pediu calmamente à menina. — Aqui — declarou ela ao chegarem ao pé da árvore (Achebe, 2009, p. 101).

A busca pelo *iyi-uwa* declarava o fim do sofrimento de Ekwefi em relação ao maternar. Ezinma indicou o lugar no qual havia enterrado o seixo escuro e, então, o sacerdote Okagbue se pôs a cavar incessantemente até o encontrar. Muitos dos habitantes de Umuófia se amontoavam para ver o Okagbue desarmar o amuleto que prendia Ezinma a esse espírito ruim que atormenta a mãe.

Okagbue voltou para dentro do buraco, que estava rodeado de espectadores. Depois de mais algumas pazadas de terra, encontrou o *iyi-uwa*. Suspendeu-o cuidadosamente com a enxada, jogando-o no chão. Algumas mulheres correram de medo quando o objeto foi atirado. Porém logo voltaram e todas olhavam fixamente para o trapo, de uma distância razoável. Okagbue emergiu da cova e, sem dizer uma palavra ou sequer olhar para os espectadores, caminhou até o local onde deixara sua bolsa de pele de cabra, retirou de dentro dela duas folhas e começou a mastigá-las. Quando acabou de engoli-las, pegou no trapo com a mão esquerda e pôs-se a desamarrá-lo. E foi então que o liso e brilhante seixo caiu ao chão. Ele o apanhou. (Achebe, 2009, pp. 103-104).

Ao encontrar o *iyi-uwa*, Okagbue saiu do buraco e mastigou duas folhas, pois tocar em um *iyi-uwa* diminuía a forma vital, o *chi*. O seixo era liso, brilhante. Ezinma disse a verdade.

Ekwefi acreditava intimamente que Ezinma viera para ficar. E acreditava porque só isso dava à sua vida um significado. Essa fé fortificou-se quando, um ou dois anos antes, um curandeiro desenterrou o *iyi-uwa* de Ezinma. Então todos tiveram a certeza de que ela haveria de viver, pois rompera-se sua ligação com o mundo dos ogbanjes (Achebe, 2009, p. 99).

Dessa vez o laço havia sido quebrado. Tendo em perspectiva essa digressão no escopo do romance, Achebe retorna ao dia que Ezinma havia adoecido. Ela estava com malária e Ekwefi se encontrava mais uma vez com os sentimentos confusos. Voltaria ao luto? Voltaria à luta em prol de um filho? Será que Ezinma ainda era uma ogbanje?

Okonkwo regressou, quando imaginou que o remédio já cozinhará o suficiente. Examinou-o e declarou que estava pronto. — Traga um banco para Ezinma — ordenou — e uma esteira grossa. Retirou a panela do fogo, colocando-a em frente ao banco. Depois, fez com que a filha se sentasse nele, de pernas abertas por cima da panela fumegante, e a cobriu completamente com a esteira. Ezinma debateu-se, tentando escapar do vapor

forte e sufocante, mas seguraram-na naquela posição. Começou a chorar. Quando, por fim, a esteira foi removida, a menina estava alagada de suor. Ekwefi enxugou-a com um pedaço de pano e deitou-a numa esteira seca. Ezinma, logo em seguida, adormeceu (Achebe, 2009, pp. 105).

A resposta está na mata, na floresta, na ligação do povo igbo com a terra. Nos dois episódios comentados que abarcam a vida de Ekwefi, Ezinma e Okonkwo é possível perceber que a terra dá a resposta. A relação que a comunidade igbo descrita no texto demonstra ter com a terra é de partilha, na qual espiritualidade, comunidade, doença e maternidade convergem em uma cosmologia ampla, que congrega diversas visões e lança a comunidade em direção à floresta.

Dessa forma, interessa-nos pensar como a espiritualidade igbo é ampla e latente na comunidade de Umuófia. Vejamos outro trecho da obra de Chinua Achebe:

— Certa vez — começou Ezinma — o Cágado e o Gato foram lutar contra os inhames. Não, eu me enganei, não começa assim. Certa vez houve uma grande falta de comida na terra dos animais. Todo mundo estava magríssimo, menos o Gato, que era gordo e cujo corpo reluzia como se lhe tivessem passado óleo... Mas, de repente, a menina parou de falar, porque lá fora, nesse preciso instante, uma voz alta e esganiçada rompeu o silêncio da noite. Era Chielo, a sacerdotisa de Agbala, a profetizar. Não havia novidade nisso, pois de tanto em tanto tempo Chielo era possuída pelo espírito divino e então começava a fazer profecias. Nesta noite, contudo, dirigia suas profecias e saudações a Okonkwo e, por essa razão, todos da família se puseram à escuta. A narração de lendas interrompeu-se. — Agbala do-o-o-o! Agbala ekeneo-o-o-o-o! — ouvia-se a voz, como uma faca afiada atravessando a noite. — Okonkwo! Agbala ekene gio-o-oo! Agbala cholu ifu ada ya Ezinmao-o-o-o! (Achebe, 2009, pp. 118-119).

É notável como há uma reverência à fala da profetisa. Essa figura é capaz de tornar conhecidos aos cidadãos de Umuófia os desígnios e vontades das divindades. Em especial, nota-se que o desejo de Agbala é ver Ezinma e que durante o diálogo com Okonkwo, a própria divindade a chama de *minha filha*: “— Ekwefi! — chamou. — Agbala te saúda! Onde está minha filha Ezinma? Agbala deseja vê-la” (Achebe, 2009, p. 120). Chielo, sacerdotisa da divindade, levou Ezinma para conhecer Agbala e para que esta a conduzisse. Okonkwo e a mãe de Ezinma seguiram Chielo até o Oráculo das Colinas e das Cavernas. Esperaram a filha e a sacerdotisa sair e, durante a espera, adormeceram. Ainda que fosse algo bastante comum, é possível perceber o medo diante da situação, ainda mais porque Ezinma é uma das filhas favoritas de Okonkwo e, em certo momento, ele até desejou que ela tivesse nascido menino. Ezinma entra, então, com Chielo no santuário de Agbala e, após isso, a narrativa se silencia a respeito do que havia acontecido.

É viável ressaltar que Agbala é o “Oráculo das Colinas e das Cavernas”, o líder divino que as pessoas visitavam de longe em busca de conselhos dos Deuses. Esta figura representa o elemento espiritual dos clãs africanos e a hierarquia divina que mantém as suas estruturas morais e sociais. Assim, nessas instâncias da narrativa, nota-se que a espiritualidade africana igbo detém o mistério. O oculto, como figuração, de fato auxilia a espiritualidade e conduz a vida. No trajeto para o santuário de Agbala, a mãe de Ezinma, Ekwefi, murmura: “— Vida para ti! — A sacerdotisa também disse: — Vida para ti, minha filha” (Achebe, 2009, p. 123). Logo em seguida, replica-se o mesmo desejo pela sacerdotisa, que nesse momento é um canal para a divindade Agbala.

Diante do exposto, notamos que Chinua Achebe tece uma narrativa em oposição às imagens que constam nas narrativas hegemônicas acerca do continente africano e o faz de forma contundente. O escritor nigeriano detalha, descreve e esmiúça as relações sociais dos povos igbos, demonstrando a necessidade de pensá-los e de considerar seus signos culturais como elementos de uma forma de existir no mundo dentre tantas outras que existem. Ao estabelecer uma resposta para a pergunta erigida pela literatura hegemônica, a exemplo da narrativa conradiana³³ — “Será que de fato esses vultos negros são seres humanos?” —, Chinua Achebe decide travar essa batalha pelos crivos das representações: dos territórios, da espiritualidade, dos sujeitos negros, das mulheres negras.

Destaquemos, ainda, que Valentin-Yves Mudimbe estabelece um estudo exaustivo para ponderar as relações acerca do Cristianismo em África e de como essa crença dialoga com as crenças originárias. Junto a Mudimbe, demais teóricos também têm apelado para a necessidade de *um outro cristianismo*, um cristianismo que compreenda a pluralidade africana. É perceptível que o discurso de autonomia cultural, política e religiosa surge de diversos setores, nos quais a reflexão crítica é latente: teologia, antropologia, história e política. Todos esses ramos estão imbuídos da cosmovisão negra (Mudimbe, 2019, p. 107).

Mudimbe mostra como o continente africano foi enclausurado sobre um imperativo África, reduzido e simplificado, com um intuito singular de compreender que aquela realidade deveria ser suplantada pela doutrina cristã, pela moralidade europeia, pela civilização. Para que tal intento fosse efetivado, inúmeros intelectuais, viajantes, missionários estabeleceram uma forma de pensar singular, encerrando as diversas pluralidades africanas, as etnias *bantu*, *fula*, *igbo*, *iorubás*, *hauçás*, *fulani* sob nomenclatura de selvagens, pré-históricos, pré-lógicos e primitivos. Tal noção implica, de forma objetiva, na ordem do

³³ CONRAD, Joseph. **O coração das trevas**. Tradução: Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

conhecimento que, partindo de uma perspectiva anti colonial, dita os intentos da hegemonia europeia. Com isso, é instaurada, a partir do estudo exaustivo que Mudimbe empreende, uma ruptura com a forma etnocêntrica de pensar a África na medida em que o autor mostra como o continente foi inventado de forma discursiva pelos europeus. E essa África, singular, não reflete e muito menos não possui respaldo nas diversas áfricas existentes nesse continente originário. Logo, a ordem do conhecimento europeu, discursiva, colonial, imperial e opressora, vê-se abalada em fragmentos. Isso porque o sujeito negro africano está inserido nas ciências não só como objeto de estudo, postura tomada pelos etnógrafos do século XIX e XX, mas também como indivíduo-coletivo que faz e pensa as suas comunidades de forma contextualizada. A ruptura empreendida por Mudimbe, portanto, diz respeito ao olhar etnográfico hegemônico, pois da mesma forma que é impossível conhecer a cidade a partir de uma rua, é inviável conhecer um povo o reduzindo a uma cosmovisão hegemônica.

Assim, em sua empreitada literária, na busca por tecer uma representação que atendessem à necessidade de dizer, no contexto em que estava inserido, Chinua Achebe constrói personagens que dão voz e vez ao discurso colonial. Em *A paz dura pouco*, o protagonista, Obi Okonkwo, tem como chefe o Sr. Green. Esse personagem sintetiza o discurso colonial desde a sua primeira aparição, na qual ele aponta os sujeitos africanos como corruptos. A ida de Charles Green à Nigéria é semelhante à ida de Kurtz ao Congo, em *O coração das trevas*, de Joseph Conrad. Havia uma imagem preconcebida acerca do continente africano. Todavia, a imagem não possuía respaldo real. O sr. Green fora enganado.

Um personagem interessantíssimo, pensava Obi, enquanto desenhava perfis em seu mata-borrão. Uma coisa que ele jamais conseguia desenhar direito era o colarinho de uma camisa. Sim, um personagem interessantíssimo. Estava bem claro que amava a África, mas só a África de um tipo: a África de Charles, o mensageiro, a África do seu criado e do seu jardineiro. Na origem, ele deve ter vindo com um ideal — trazer a luz para o coração das trevas, para as tribos de caçadores de cabeças que praticavam cerimônias sinistras e rituais indescritíveis. Mas ao chegar, *a África o ludibriou*. Onde tinha ido parar sua adorada mata, cheia de sacrifícios humanos? Ali estava São Jorge montado num cavalo e paramentado, mas onde estava o dragão? Em 1900, o sr. Green poderia ter sido um dos grandes missionários; em 1935, teria ficado à vontade dando tapas na cara dos diretores de escola na presença de seus alunos, mas em 1957 tudo o que ele podia fazer era praguejar e xingar. Com um lampejo de compreensão, Obi recordou o Conrad que tinha lido para se formar na faculdade. “Pelo simples exercício de nossa vontade, podemos exercer um poder para o bem praticamente ilimitado.” Isso era o sr. Kurtz antes do coração das trevas o engolir. Mais tarde, ele escreveu: “Exterminar todos os brutos”. Não era uma analogia muito próxima, é claro, Kurtz havia sucumbido às trevas. Green, à alvorada incipiente (Achebe, 2013, p. 124, grifos nossos).

Os sacrifícios humanos, as cerimônias sinistras, os rituais indescritíveis, nada disso era fidedigno ao relato que chegou aos seus ouvidos no território europeu e, durante o traslado em direção ao território nigeriano, na época protetorado britânico da Nigéria: “A África o ludibriou” (Achebe, 2013, p. 124). Porém, o trecho que reluz é aquele que encerra o excerto acima: “Kurtz havia sucumbido às trevas. Green, à alvorada incipiente” (Achebe, 2012, p. 124). Uma elipse colonial: Charles Green esperava encontrar um continente imerso em uma atmosfera terrosa, mas o que ele encontrou? Pessoas vivendo suas vidas, ainda que atravessadas pelos impasses da colonização, comunidades preservando as suas culturas, ainda que o cristianismo ocidental viesse como a força das correntes marítimas abalar as múltiplas convicções alicerçadas na terra.

O discurso colonial pode ser entendido como a estrutura do pensamento, a ordem que estabelece o conhecimento acerca da África, das comunidades afro diaspóricas, das comunidades originárias. Esse conhecimento reduz, escarnece, repudia e enclausura os sujeitos negros, sua organização social, sua espiritualidade, sua cultura. A partir daí, percebe-se certo repúdio a esses povos. Repúdio este que à luz dos discursos darwinista-deterministas, iluministas e religiosos, institui-se como digno de manutenção e reprodução. Somente com o sofrimento os negros podem expurgar a maldição que supostamente carregam consigo. O discurso colonial apresenta-se enquanto uma pedra fundamental na construção da opressão colonial e dos ecos da colonização, do colonialismo, do imperialismo, do escravismo e do extrativismo.

É importante pensar a partir de um sujeito que dialoga com diversas subjetividades: um indivíduo-coletivo, um “sujeito-nós” (Mudimbe, 2019, p. 110). Essas nuances dialogam com os sujeitos negros e fazem dessas existências uma percepção compartilhada. Assim, esse sujeito coletivo compartilha dores vividas pelos outros, sensibiliza-se a partir de uma realidade que abrange a experiência negra no mundo. E, ao perceber que isso está alicerçado no discurso, devemos nos empenhar nessa disputa na mesma instância:

Tanto em sua intenção quanto em seu poder, o novo discurso sobre o cristianismo é claramente o resultado de um cruzamento de culturas. Pode-se escolher enfatizar sua ambiguidade ou mesmo revisar as questões paradoxais que permitiram seu surgimento. Primeiro, há a questão de saber quem pode ou deve falar com validade sobre a África e a partir de qual ponto de vista. Segundo, há a questão de promover “discursos” sobre outros agora que aprendemos uma lição essencial da crítica do discurso antropológico e missionário: “os selvagens” podem falar não apenas quando seu próprio ser e tradições estão em jogo, mas também avaliar procedimentos e técnicas que tratam da descrição de seu ser, tradições e crenças (Mudimbe, 2019, p. 115).

Destarte, Chinua Achebe se expressa criativa e artisticamente, pois a sua cultura está em jogo. A descrição desse sujeito-nós resulta na descrição desse sujeito-eu. E ao atingir a subjetividade do autor, impactando as diversas formas de existir, urge contar-nos uma história negada pela ordem europeia do conhecimento. As imagens de África que ressoam nos escritos coloniais denunciam um projeto objetivo: a renúncia de uma forma de existir pela adesão de outra maneira de experienciar o mundo. Tão logo, importa-nos desconstruir essas imagens, desconstruir esses discursos e colaborar para que mais discursos anticoloniais ganhem espaço, ou seja, ao lançar luz sobre as representações que Achebe faz ao construir seus romances enquanto contranarrativas, procura-se possibilitar a gestação de um discurso que pense as Áfricas desde dentro.

Um dos trechos que nos conduzem a um questionamento sobre a estrutura econômico-administrativa da colonização consta em um dos momentos finais do livro, o qual irá apontar para a colonização já avançada. No episódio, vemos que a tensão entre os anciãos igbos e a companhia de exploração britânica aumentava ao passo que as lideranças igbos notavam que os jovens, as mulheres e as crianças eram cooptados pela comunidade religiosa dessa companhia, a comunidade cristã. Em virtude disso, os signos que envolviam a comunidade igbo, sua cosmologia, bem como a sua espiritualidade eram desprezados e desacreditados em função da assimilação à cultura cristã.

Assim, em razão da destruição da Igreja, os guerreiros igbos, incluindo Okonkwo, foram presos pela autoridade colonial. O penúltimo capítulo enfatiza, então, os entraves entre os igbos e os brancos, mostrando como os mundos se colidiram a ponto de uma realidade interferir de forma tão brutal em outra. Acerca disso, Achebe nos escreve:

Okonkwo e seus companheiros de prisão foram libertados assim que a multa foi paga. O comissário distrital tornou a falar-lhes sobre a grande rainha, sobre paz e bom governo. Mas os homens não pareciam escutar. Limitaram-se a continuar onde estavam, sentados, olhando para o comissário e seu intérprete. Finalmente, receberam de volta seus sacos e seus facões embainhados e foram dispensados. Levantaram-se e saíram do tribunal. Não conversaram entre si nem falaram com ninguém. (Achebe, 2009, p. 220).

Para que estes fossem libertos foi necessário que uma multa estabelecida pela autoridade colonial fosse paga. Envergonhados com a prisão, enraivecidos pela maneira com a qual foram tratados, os guerreiros igbos não ouviram o que estava sendo dito. Receberam seus sacos, seus facões embainhados e foram liberados. É relevante observar que o narrador descreve que os facões usados para amedrontar e pôr a Igreja abaixo agora estavam embainhados. Estavam cobertos, ocultos, incapazes de amedrontar alguém novamente.

Assim, o que o poder colonial havia feito com a liderança igbo de forma efetiva é o que consolidava o poder britânico e, consequentemente, o imperialismo europeu no território africano: dirimir as formas africanas de combate, envergonhar e humilhar, apequenar as organizações africanas, enfraquecer.

O tribunal, tal como a igreja, fora construído a uma pequena distância dos limites da aldeia. O caminho que unia um edifício a outro era muito percorrido, porque também levava ao córrego, que ficava pouco adiante do tribunal. Era um caminho largo e arenoso. Os caminhos eram sempre largos e arenosos na estação seca; mas, quando as chuvas chegavam, o mato crescia, espesso, nas duas beiras da estrada, e avançava sobre ela. Era a estação seca agora (Achebe, 2009, p. 220).

Tribunal e Igreja são dois substantivos que começam a aparecer com mais frequência nos capítulos finais que prenunciam o desfecho da narrativa. A administração colonial associava a sua consolidação ao exercício da Igreja no território igbo. Logo, seguindo os mesmos caminhos trilhados por Amadou Hampâté Bâ³⁴, Mudimbe nos diz que é primordial ouvir atentamente o que os indivíduos racializados têm a dizer, pois “[...] ‘os selvagens’ podem falar não apenas quando seu próprio ser e tradições estão em jogo, mas também avaliar procedimentos e técnicas que tratam da descrição de seu ser, tradições e crenças” (Mudimbe, 2019, p. 115). Porém, no contexto colonial, o tribunal garantia a ordem e a Igreja garantia o controle; a estrada possibilitava que os igbos chegassem à Igreja e os missionários evangelizassem a aldeia, conjugando perfeitamente o verbo ligar.

O que fazer quando a cisão externa resulta em uma cisão interna? Talvez essa última pergunta reflita melhor o desfecho de *O mundo se despedaça*. Humilhado pela administração colonial, questionado sobre o que deveria ser feito em razão da vergonha a qual havia sido submetido, Okonkwo decidiu confrontar esse sistema. Em meio a tanta desorganização, os anciãos reuniram a comunidade de Umuófia. Okika, um dos líderes, excelente nos termos de oratória, disparou:

— Esta é uma grande reunião. Nenhum outro clã pode se gabar de possuir maior número de gente ou maior coragem. Mas estaremos todos presentes aqui? Pergunto a vocês: todos os filhos de Umuófia estão aqui hoje? Um longo murmúrio percorreu a multidão. — A resposta é não — continuou Okika. — Nosso clã foi rachado e muitos membros tomaram caminhos diversos. Nós, os que aqui estamos esta manhã, permanecemos fiéis a nossos antepassados, porém alguns de nossos irmãos desertaram, juntando-se a um forasteiro para enodoar a terra de seus pais. Se lutarmos contra o forasteiro, teremos de combater esses nossos irmãos e talvez derramemos o sangue de membros do clã. Devemos, contudo, fazê-lo. Nossos pais jamais imaginaram, nem em sonhos, que algo semelhante pudesse acontecer, pois jamais mataram seus irmãos. Mas nunca houve um homem branco no meio

³⁴ Bâ, Amadou Hampâté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, J. (Org.). História da África. São Paulo: Ática, 1982.

deles. Por isso precisamos fazer o que nossos pais nunca fariam. Perguntaram a Eneke, o pássaro, por que ele estava sempre voando, e Eneke respondeu: “Os homens aprenderam a atirar sem errar o alvo e eu aprendi a voar sem pousar num galho”. Precisamos erradicar este mal. E se nossos irmãos ficarem do lado do mal, devemos erradicá-los também. E isso deve ser feito já. Precisamos baldear esta água agora, enquanto ela ainda só alcança o nosso tornozelo... (Achebe, 2009, pp. 225-226).

Portanto, a reunião não evolui e subitamente Okonkwo assassinou um guarda que trouxe informações para a comunidade de Umuófia com um comunicado que pôs fim à reunião que estava sendo realizada. Porém, voltemos ao discurso de Okika. Para a comunidade igbo, a associação entre brancos e igbos manchava a terra. Ao usar o verbo *enodoar*, nota-se que, como um tecido, a história da comunidade de Umuófia estava manchada com as fissuras causadas pelo colonialismo. Ao retratar que nenhum dos seus antepassados teve que lidar com a presença do *homem branco no meio deles*, Okika ressalta que medidas drásticas deveriam ser tomadas e essas medidas não possuíam respaldo na estrutura da comunidade de Umuófia. Por fim, o orador igbo nos falou sobre *baldear água, enquanto ela ainda só alcança nosso tornozelo*. Ao propor isso, o personagem tece metáfora sutil, capaz de passar despercebida aos olhos de uma primeira leitura. Assim como um barco, que em meio aos meandros de um rio pode sofrer avarias, a comunidade de Umuófia estava sofrendo, com furos nos cascos e a água se infiltrando aos poucos. Por meio dessa metáfora, Okika asseverou que era necessário fazer alguma coisa e o que fosse decidido deveria ser feito logo. Porém, nunca saberemos o que haveria de ser acordado, pois a reunião foi interrompida: Okonkwo matou o guarda e em seguida se suicidou.

O desfecho trágico da narrativa aponta para o desmantelamento que a colonização causou nas comunidades negras. A fuga de conclusões simplistas demonstra que existe uma crueza nos detalhes que se somam ao rumo que os acontecimentos históricos tomam — a Nigéria, sendo um país que nos contextos dos movimentos em prol da independência, buscou uma postura conciliatória ao invés de uma postura combativa. O suicídio de Okonkwo responde ao colonialismo, ao despedaçar de uma cultura que tem toda uma cosmologia que vincula o indivíduo ao todo. Destruir isso é também despedaçar o sujeito.

3. O QUE A LITERATURA TEM A VER COM A OPRESSÃO COLONIAL?

— Eles estão dizendo que Okoli matou a jiboia sagrada — disse um dos homens. — É mentira — falou outro. — O próprio Okoli me disse que era mentira. Okoli não estava presente para poder responder. Adoecera na noite anterior. Antes do dia clarear, estava morto. Sua morte demonstrava que os deuses ainda eram capazes de lutar suas próprias batalhas. Dali em diante, o clã não viu mais nenhuma razão para incomodar os cristãos (Achebe, 2009, pp. 182-183).

A literatura tem a ver com o eurocentrismo — sendo esse solo no qual está plantado o capitalismo mundial. Mas de que forma é possível subverter o que esse sistema propõe enquanto norma? Ao dissertar sobre a relevância das agendas intelectuais negras nos currículos escolares, a pedagoga Nilma Lino Gomes (2018) percebe que o movimento negro, ao caminhar pelas linguagens, mais restritamente pela literatura, consegue empreender a necessidade do pensamento contextualizado, em contraponto à intocabilidade e sacralidade do cânone literário. Acerca disso, ela pontua:

Como seria a nossa interpretação do mundo atual e dos fatos já acontecidos se retomássemos essas obras, hoje, numa postura decolonial? É também possível ver a presença da colonialidade ao trabalharmos a literatura isolando-a do seu contexto e fechando-nos somente na interpretação (quase defensiva!) de que ela somente pode ser entendida na qualidade de uma obra estética e, por isso, ganha autonomia em relação ao autor(a) e não pode ser questionada. Sem desconsiderar a dimensão estética da literatura, afirmo que a produção literária é feita em um contexto, por sujeitos concretos, que pensavam a vida e a sociedade em que viviam e as refletiam. Ela é produto de uma época (Gomes, 2018, *n.p.*).

Embora seja produto de uma época, isto não isenta que essas obras sejam problematizadas por conta das imagens estereotipadas que contém no escopo de suas narrativas. Percebe-se que o processo civilizatório empreendido pela Europa no continente africano e nas Américas arquitetou toda uma forma de pensar, ou seja, as ponderações feitas aqui dizem respeito aos sujeitos concretos que redigem tais obras estéticas: contos, novelas, romances, poesias. Nesse sentido, é possível pensar nas articulações e nas apreensões que esses sujeitos julgam viver e em todas as cosmovisões, preconceitos internos e estigmas coletivos que integram essas obras artístico-literárias. Dessa forma, importa refletir sobre o poder de representar, discursar e construir as visões de mundo de uma sociedade. Aqui, é primordial apontar para a responsabilidade ética, poético-política da literatura, dos autores, dos leitores, dos sujeitos concretos que redigem e sistematicamente significam coletivamente os textos.

Interessa-nos refletir sobre o texto como sendo esse elemento coletivo de sentido e significação, essa entidade discursiva na qual texto, tempo (contexto), leitor e autor co-participam da gestação do sentido. Compreendemos esse processo enquanto coletivo, de modo que nos parece relevante pensar o que a literatura, por meio das mãos que tecem o emaranhado de suas relações semânticas, tem a nos dizer sobre a opressão? Eis a questão que nos move e a partir dos parágrafos seguintes, pretendemos desenrolar alguns nós em busca de atar outros.

Desatando o nó da relação entre literatura (cultura) e opressão, o pedagogo da revolução, Amílcar Cabral (1980), em *Cultura nacional*, pontua como é primordial entendermos que a arte (a cultura) está arraigada em formas de opressão. Em contrapartida, a arte também é uma forma de resistência “ao domínio estrangeiro” (p. 55). Tão logo, Cabral afirma:

A história ensina-nos que, em determinadas circunstâncias, é fácil ao estrangeiro impor o seu domínio a um povo. Mas ensina-se igualmente que, sejam quais forem os aspectos materiais desse domínio, ele só se pode manter com uma repressão permanente e organizada da vida cultural desse mesmo povo, não podendo garantir definitivamente a sua implantação a não ser pela liquidação física de parte significativa da população dominada (Cabral, 1980, p. 55).

Assim, é notável que para fixar suas garras no território colonizado, os procedimentos coloniais implicam oprimir para além da corporeidade. É vital oprimir a cultura dos sujeitos colonizados em suas mais diversas expressões artísticas. Além disso, faz-se necessário e estratégico promover a liquidação física, o genocídio total. Sendo assim, impor o domínio é impor uma forma de cultura. Com isso, perscrutar a cultura nacional enquanto forma de resistência nos leva a considerar a cultura como um território de disputa contra as narrativas que visam suplantar um povo e suas formas artísticas que integram a existência dessas localidades.

Com efeito, pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo, pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar a sua vida cultural. É que, enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro da sua perpetuação. Num determinado momento, que depende dos fatores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir formas novas (políticas, econômicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro (Cabral, 1980, p. 55).

Desse lugar no qual a arte se reinventa é que surgem formas autônomas de resistir à barbárie colonial. Com isso, Cabral demonstra sua preocupação e seu zelo com as formas

africanas de expressões da vida. Paralisar a vida cultural de um povo, inviabilizar seus percursos ritualísticos, seus cantos, danças, lutas e causos, contos e narrativas fundantes é, também, aniquilar o que há de mais vivo e palpável na humanidade: a arte em todas as suas mais diversas formas. Ao tentar lançar suas bases, o colonialismo atinge e oprime a arte e a cultura de um povo, massacrando seus locais sagrados e escarnecendo das suas divindades. Ainda conforme Cabral, a resistência ao domínio estrangeiro só se torna possível tendo em perspectiva a capacidade poético-política da arte e a cultura nacional da resistência teórico-prática é compreendida como um ato de libertação:

O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no fato de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem e o seu meio e entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade, assim como entre sociedades diferentes. A ignorância desse fato poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional (Cabral, 1980, p. 57).

No excerto acima, o autor avalia os impactos que a cultura causa em um povo, em uma sociedade. Com ele, compreendemos que desconsiderar a cultura local como um fator primordial tanto para resistência quanto para os movimentos de libertação, autonomia e independência é lançar mão de um fator decisivo na continuidade desses movimentos de opressão ou emancipação. Ou seja, a cultura nacional é um elemento basilar e desconsiderá-la é simplesmente perder o povo. Caminhar em contraposição à cultura hegemônica implica o fortalecimento da cultura nacional.

É válido contextualizar Amílcar Cabral, pois ele fala a partir da experiência de seu lugar e tempo. Na contemporaneidade, o discurso de valorização do nacional muitas vezes dá espaço a um nacionalismo xenofóbico, a um chauvinismo barato ou mesmo alimenta perspectivas da extrema-direita. Dessa forma, o teórico propõe olhar criticamente para a cultura assimilada enquanto “universal”. Assim, torna-se possível resistir à opressão que reside e representa os mundos outros de forma estigmatizada.

É perceptível que opressão e literatura (cultura) andam juntas, pois falar em literatura implica falar em política, poder e relações sociais várias. Desse modo, depreende-se não só a partir das reflexões de Amílcar Cabral, mas também de todos os teóricos que contribuíram significativamente para a construção desse trabalho, que a literatura dita “universal” fundamenta e alicerça uma gama de representações problemáticas.

É singular a maneira como o estudioso Achille Mbembe (2001, 2018, 2019a; 2019b) aponta sempre em direção a uma análise que pontua a estética africana como uma estética que não só beira a luta, mas que também compreende a guerrilha, isto é, que entendeu a luta enquanto unidade basilar para destronar as imagens de fome, guerra e desordem que enclausuram o continente africano em uma realidade fixa e imutável.

No ensaio “As formas africanas de auto-inscrição”, Mbembe (2001) percebe a dialética entre as artes ocidentais e as artes africanas. Ao destacar que as artes ocidentais instauraram representações estigmatizadas acerca das culturas autóctones, o autor circunscreve os sujeitos africanos negros em uma realidade: a necessidade de narrar a sua experiência no mundo. Logo, é uma responsabilidade da literatura que se ergue nos países que, em um momento não tão longínquo, foram colonizados pelos impérios europeus, abordar tais questões pela via temática e formal.

Para além da evidência das fraturas e da difração, a experiência dos escravos africanos no Novo Mundo reflete uma plenitude de identidade mais ou menos comparável, mesmo que as formas de sua expressão difiram, e mesmo que não haja nenhum livro. Tal como os judeus no mundo europeu, eles têm que “narrar a si mesmos” e “narrar o mundo”, e lidar com este mundo a partir de uma posição na qual suas vidas, seu trabalho e seu modo de falar (langage) são parcamente legíveis, pois estão envolvidos em embalagens fantasmagóricas. Eles têm que inventar uma arte de existir em meio à espoliação, mesmo que agora seja quase impossível invocar o passado e lançar sobre ele algum encantamento, exceto talvez nos termos sincopados de um corpo que constantemente é transformado de ser em aparência, de canção em música (Gilroy, 1993; Hall, 1992). Dito isto, a similaridade termina. Contrariamente ao Holocausto, nem filosoficamente, nem politicamente, nem culturalmente a experiência de escravidão dos negros no Novo Mundo e em outras partes do mundo foi interpretada de forma a trazer a possibilidade de fundar um telos universal (Mbembe, 2001. pp. 189 - 190).

A literatura que visa resistir à barbárie colonial está imbuída de uma atividade fulcral: narrar a si mesma. Por sua vez, essa narração de si implica narrar o mundo do qual faz parte, retirando de cena o narrador europeu intra diegético e extradiegético, que observa a cultura autóctone como primitiva, como uma cultura sem história, pagã e sem valor. Interna a essa cultura tem-se a tradição local que fundamenta as lutas, solidifica as culturas e dissemina os valores. Ao narrar a si, os escritores negros e as escritoras negras circunscrevem seus mundos, a sua vida, seus trabalhos, as suas linguagens; ao inscreverem os seus corpos diante dessas estratégias que resistem com a nossa cultura, é notável e louvável perceber como a literatura contra a barbárie narra um mundo distinto das narrativas, relatos de viagens e diários

canônicos. As literaturas africanas pontuam algo sintagmático em seus escritos: escrever em África é uma forma de auto-inscrição.

Assim, as literaturas africanas anglófonas viabilizam o que precisa ser dito. É necessário que os estudos africanos sejam potencializados para que, assim, possamos reconstruir e reverberar outros discursos, outras histórias. Conforme acentua Mbembe (2019), “A ficção tem por objetivo tirar o sujeito da ausência e do nada nos quais ele foi confinado. Desde suas origens, a literatura africana tem como função evitar a falta de realidade com a qual o signo africano foi enfarpelado” (p. 82).

O continente africano foi revestido de uma bruma que tudo oculta, até as percepções mais nítidas opacas e, com isso, a ficção, que enquanto forma de entendimento da realidade sensível, compreende a necessidade de retirar desse lugar de inumanidade os sujeitos africanos e, por extensão, as suas culturas e tradições. Para tanto, ao passo que retiramos algo do lugar, interessa-nos reverter, colocar nesse lugar vazio aquilo que restara. E, como já discutido, o lugar vazio que a literatura ocidental, canônica e imperialista deixa é um lugar reservado aos negros e a todos os estereótipos concernentes à comunidade negra africana e afrodiásporica: a fome, a guerra, os conflitos étnicos, a hiperssexualização, o trabalho escravo, o corpo animalizado, a dimensão do sagrado profanada e escarnecida.

Interessa-nos ocupar esse lugar vazio com as narrativas que elucidam os guerreiros e guerreiras africanas, as tradições oralizadas, as danças, as espiritualidades, a sensibilidades das partilhas amorosas, os equívocos e os acertos, a irregularidades do território que combina com a maneira disforme da vida em seus sons mais sublimes. Este lugar desocupado passa então a ser ocupado e as narrativas que o ocupam dizem, de fato, algo sobre nós: somos humanos e ser humano é pertencer à irregularidade da existência.

Diante de tudo o que foi exposto, é oportuno encerrar com uma reflexão de Mudimbe sobre as opressões coloniais e as relações estabelecidas entre essas opressões, as literaturas e os discursos que elas articulam:

Mas a promoção da literatura e linguagens africanas foi basicamente uma empreitada dúbia. Ela caminhava ao lado da filosofia, da antropologia aplicada e de políticas questionáveis de programas educacionais. Ainda assim, parece legítimo considerar essa literatura em línguas africanas como uma expressão da condição africana: assim, ela é uma voz da antropologia se aceitarmos o significado da raiz etimológica da palavra: *Anthropu-logos*, um falar sobre seres humanos. Essa literatura tem uma forte base nas experiências e ambientes africanos e pode apresentar uma outra “visão”, diferente daquela dos colonizadores e antropólogos ocidentais. Consequentemente, ela adquire um poder que, em última instância, poderia ser utilizado contra ideologias estrangeiras (Mudimbe, 2019, p. 136).

Ao abdicar da discussão circular se a linguagem tece o mundo ou se este último é construído pela linguagem, ou ainda, se ambos constroem-se mutuamente, perguntamo-nos: que mundo as literaturas africanas constroem? Nas literaturas africanas anglófonas, francófonas e lusófonas é notável como ética, estética, cultura e política se integram. Assim, para além do conjunto de respostas à indignação que a colonização suscita, imantando espiritualidade na espinha dorsal do contexto narrativo, Chinua Achebe situa a literatura africana anglófona em um lugar de afirmação. Isto é, na dimensão sensível das comunidades negras africanas, em análise mais específica a comunidade igbo, há no texto de Achebe uma forma de conhecer as culturas, os sujeitos. Nesse ponto, as literaturas africanas, em suas mais diversas interfaces, são *gnoses*³⁵.

Ao considerar a capacidade de transformação que a arte literária detém, é possível apontar as diversas saídas que o romance de Achebe possibilita, entre as quais destacamos a observação cuidadosa acerca das transformações sociais da época e o desejo latente por emancipação, que era um imperativo que circundava o imaginário no período anterior à independência da Nigéria.

Chinua Achebe olhava o presente com as lentes do passado, rememorando um mundo sem a presença das companhias de exploração, sem homens brancos em cavalos de ferro, sem os conflitos em função dos signos culturais frutos do eurocentrismo, sem o racismo que vilipendiou seu mundo. Uma das dimensões produtivas nas literaturas do sul global diz respeito à construção mais justa, equitativa, respeitosa e ancestral de uma comunidade. E é por meio da escrita que Chinua Achebe constrói os sonhos de liberdade e as esperanças de futuro olhando para o passado ancestral igbo.

Portanto, inserido no contexto das literaturas anglófonas, o romance inaugural da Trilogia Africana, *O mundo se despedaça* parte de um eco: a necessidade de demonstrar, de sentir, de estar, de ser, tudo junto, ao mesmo tempo. Afastando a imagem de terror ao final da narrativa, nos atentamos à imagem que perscruta os sentidos do protagonista em seu início pois, para além dos finais, é primordial que atentemos ao caminho. E, durante o caminho percorrido, Okonkwo demonstrou acertos e erros. Um dos pontos mais sensíveis da narrativa é a recordação do protagonista, em dado momento, do quanto foi difícil desposar Ekwefi em razão dos poucos bens que possuía. Vejamos

³⁵ Para Mudimbe (2019), a gnose pode ser entendida como uma forma de conhecimento esotérico ou espiritual que é contrastada com o conhecimento científico ocidental. Ele critica o modo como o conhecimento africano tradicional, incluindo práticas espirituais e esotéricas, foi frequentemente desvalorizado ou marginalizado pelo colonialismo e pelo discurso ocidental dominante.

E, enquanto estavam ali parados, um ao lado do outro, o pensamento de Okonkwo voltou-se para o tempo em que eram jovens. Ekwefi desposara Anene porque, naquela época, Okonkwo era pobre demais para se casar. Dois anos após o matrimônio com Anene, Ekwefi não podia mais suportá-lo. Fugira, então, para a companhia de Okonkwo. Era de manhã bem cedinho. A lua ainda brilhava no céu. Ekwefi dirigia-se ao rio, para buscar água. A casa de Okonkwo ficava no caminho. Bateu-lhe à porta e ele apareceu. Já naquele tempo era homem de poucas palavras. Limitou-se a carregá-la para a cama e, no escuro, correu-lhe com as mãos a cintura, em busca da ponta solta de sua saia (Achebe, 2009, p. 128).

Aqui, percebemos a sutileza do texto em deixar caminhos encobertos para o leitor, bem como a destreza e maestria em conduzir a narrativa a esse ponto, de modo que esses são pontos-chave da contranarrativa ao discurso colonial. O amor em detalhes, a conjunção carnal em seu sentido mais belo e simples. Desse modo, Achebe promove por meio de seus textos indagações necessárias.

Em virtude do trecho anterior, é possível destacar que nas literaturas africanas a contranarrativa é um elemento indissociável do sentir. Ódio, rancor, desprezo, medo, raiva, alegria, efervescência, frenesi, transe, aversão, saudade. As poucas palavras de Okonkwo encontram um narrador tagarela que, por sua vez, encontra um pesquisador mais tagarela ainda. As falas ecoam nesse texto, possibilitando, assim, que a lembrança de Okonkwo amando seja mais forte que a recordação de Okonkwo desencarnado.

Nomear essa secção de *Black zone* foi uma decisão tomada levando em consideração os estudos acerca da *Afrocentricidade*, conceito basilar da obra de Molefi Asante (2009, *s.n*), haja vista que o autor pontua que: “[...] a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”. O substantivo no singular remete, nesse contexto, a uma zona de explanação, zona essa compreendida como a espinha dorsal desse trabalho que emerge de um único capítulo subdividido em seis subtópicos. A razão em adotar a perspectiva afrocentrada como égide dessa pesquisa advém do intuito singular dos Estudos Culturais em perspectiva negro-africana e/ou afrodiaspórica. Os autores mobilizados aqui compreendem a negritude enquanto gênese e gnose, isto é, uma forma que possibilita o conhecimento.

4.0 PARA (NÃO) CONCLUIR

Ao perceber o que de fato é viver em um país sob a dominação colonial, Chinua Achebe, por meio de sua obra literária *O mundo se despedaça*, propõe uma forma de pensar a política alinhada à estética, logo, através desses embates de narrativas, é possível perceber que a descolonização e a luta pelas independências das nações colonizadas passam pela re-imaginação das realidades simbólicas. Assim, a escrita é um elemento da luta anticolonial, pois esse embate é travado também nas dimensões do imaginário e da dimensão estética. Com isso, a narrativa do autor surge por meio de um texto poético politicamente engajado. Com isso, é necessário perceber como as mulheres são representadas em ambas narrativas e, em seguida, pensar como *O mundo se despedaça* e *A paz dura pouco* partilham de um lugar sensível, seja na hegemonia europeia, seja na comunidade igbo.

Todavia, em *A paz dura pouco* é possível notar como a colonização avançava. Os problemas e os conflitos entre o Cristianismo e as crenças ancestrais são subjetivados, o protagonista Obi Okonkwo carrega e internaliza diversas questões consoantes à espiritualidade igbo e à fé cristã que decide professar. A narrativa caminha sobre o viés da propina, da corrupção entrelaçada no serviço público nigeriano. Com vários trechos bem-humorados, Achebe decide caminhar distante do livro que inaugura essa trilogia: *O mundo se despedaça*. Assim, o serviço público vira um palco propício para as interações entre brancos e negros, europeus e igbos e dessas interações sobressaem as vozes que ressoam o discurso colonial, a visão que procura subalternizar os indivíduos negros e enclausurar todas as comunidades africanas numa realidade fixa/rígida/intransponível.

Dessa forma, ambos romances de Chinua Achebe alicerçam a pesquisa e a conscientização histórica, escutando e ampliando as vozes até então silenciadas e marginalizadas. Por meio de uma análise crítica das estruturas discursivas que constroem o texto literário a serviço do império e por meio dos romances que situam o contexto igbo, é possível perceber as reinterpretações dos eventos históricos. Achebe, por meio dos romances aqui discutidos, educa e sensibiliza através das representações que fundamentam as cerimônias, os rituais, os feitiços e os festivais igbos.

Como quem agita as águas, Achebe escreve romances turvos, que no caminhar da narrativa, tornam-se límpidos. Com uma prosa que afaga a alma, ao passo que rasga a carne. Ao contrapor uma visão estereotipada de África, Achebe concorda com o filósofo camaronês: “Essa razão (a razão negra) não passa de um sistema pretensamente erudito de narrativas e discursos” (Mbembe, 2018, p. 61.) Assim, o sistema de narrativas que reproduzem o discurso

colonial precisam ser contraposto por um sistema complexo de narrativas que caminhem em uma direção oposta. Nesse contexto situa-se a escrita literária anticolonial africana, no contexto anglófono, pois “em sua origem, *o ato literário africano é uma resposta* a essa exclusão que é, ao mesmo tempo, ablação, excisão e pejoração” (Mbembe, 2019, p. 81).

Portanto, o título dessa dissertação, “*O mundo se despedaça enquanto a paz dura pouco*” dialoga diretamente com a vida e a obra de Chinua Achebe. Em sua obra mais recente, na qual o percurso é justamente revisitar o contexto da Guerra de Biafra e seus ecos — *There was a country: a personal history of Biafra* — (2012), ele retrocede a um ponto fulcral, detalhando como a história da vida de sua família tem um ponto de intersecção com o conflito entre igbos e hauçás. Diante disso, ele esmiúça a história de sua família em um ponto que me chama a atenção: a postura do seu tio em relação ao Cristianismo. Na tentativa falha de evangelizar o irmão, o pai de Chinua Achebe ouve o seguinte:

Seu tio apontou para a impressionante fileira de insígnias de seus três títulos — *ichi ozo, ido idemili, ime omaalor*. “O que devo fazer com estes?” ele perguntou ao meu pai. Foi uma pergunta incrível. Ele essencialmente perguntou: “*O que eu faço com quem eu sou? O que eu faço com a história?*”. Uma criança órfã nascida na adversidade, herdeira das comoções, barbáries e convulsões desenfreadas de um continente em desordem - não era de se estranhar que meu pai aceitasse o remédio oferecido por adivinhos e intérpretes de uma nova palavra de Deus. Mas meu tio-avô, um líder em sua comunidade, um homem moral, de mente aberta, um homem próspero que preparou um banquete tão grande quando assumiu o título de ozo que seu povo lhe deu um nome de louvor por isso - ele jogaria tudo isso fora porque alguns estranhos de longe mandaram? (Achebe, 2012, pp. 12-13).³⁶

O que ele faria com a sua própria história caso cedesse aos devaneios do irmão? O que ele faria com os títulos, com a fileira de insígnias que galgou até ali? Contranarrar envolve contar histórias, histórias que sejam avessas ao discurso colonial que subalterniza, desumaniza, descaracteriza as coletividades negras. E, trabalhando com a história, iremos contranarrar até que não haja mais malabarismos argumentativos que eximam os autores que reproduzem um viés eurocêntrico de mundo de sua responsabilidade nas suas criações. Afinal, a história que contamos não é só mais uma versão, é tudo que nós somos.

³⁶ “His uncle pointed to the awesome row of insignia of his three titles—*zchi ozo, ido idemili, ime omaalor*. “What shall I do to these?” he asked my father. It was an awesome question. He had essentially asked: “What do I do to who I am? What do I do to history?” An orphan child born into adversity, heir to the commotions, barbarities, and rampant upheavals of a continent in disarray—it was not at all surprising that my father would welcome the remedy proffered by diviners and interpreters of a new word of God. But my great-uncle, a leader in his community, a moral, open-minded man, a prosperous man who had prepared such a great feast when he took the ozo title that his people gave him a praise name for it—was he to throw all that away because some strangers from afar had said so?” (Achebe, 2012, pp. 12-13).

PALAVRAS RETICENTES

I

É difícil ver Okonkwo assim, frio, mórbido, vazio. O corpo que agora vê-se nessa árvore, já lutou nessa terra. Aquelas veias em dilatação nas lutas, confrontos e embates... agora, pouco a pouco coagulam o sangue que mais orgulho teve de ser quem era, com a trajetória que decidiu seguir. Os pulmões que se expandiram em busca de mais ar para o refrigério e do desejo de força durante as lutas, esse agora, é apenas um recipiente vago. As mãos soltas ao lado do corpo já suportaram o peso das lanças, o peso do rosto, que sob a lembrança de Umuófia durante o exílio, choraram as lágrimas mais quentes já vertidas ali. A dor de não pertencer a Mbaino, o saudosismo que sentia, toda vez que Obiérika trazia as boas e más notícias de sua aldeia natal. Que tanto o amou, e, agora, o rejeitara.

Olhar para Okonkwo nessa **árvore** é também olhar internamente.

Olhar para Okonkwo nessa árvore é também olhar ao redor.

O boato da morte de Okonkwo estende-se diante de todas as aldeias circunvizinhas. Os sujeitos de Umuófia se aplacam uns sobre os outros para confirmar o boato. Seria verdade que o sujeito que derrotou Gato teria sido capaz de esvaziar o próprio peito. Aos poucos olhares lacrimais se somam, alguns soluços tomam o peito, travam a fala. Ainda que seja um guerreiro histórico de Umuófia, Okonkwo deve ficar ali até que a carne se arrebente, até que dali seja retirado pelo homem branco, pois ninguém da aldeia igbo pode encostar em um corpo rejeitado por Ani (ou Odinani). Aquele que põe fim à sua própria existência é rejeitado por Odinani, ou apenas, Ani, a deusa da terra.

Para o homem branco, aquele suicídio significa mais um preto morto, mais um relato para notificar a administração colonial.

Para mim, a morte de Okonkwo tem um sentido ancestral. As suas verdades, as suas vontades não cabiam mais dentro de si. Ele queria expandir-se, ser mais, ser e tentar caminhar pelos trilhos da sua existência. Mas com tantas dores caladas no peito é difícil continuar sem se quer falar, e talvez tenha sido isso, o motivo da corda e da árvore. Silenciar essas dores para pousar enquanto forte, inquebrantável, invicto. Primeiro a recusa do pai, em seguida a violação da semana de paz — batendo em uma de suas esposas, posterior a isso a morte de Ikemefuna — um rapaz já assimilado pela família de Okonkwo, o exílio, a chegada do

homem branco, muitos igbos aderindo a nova crença, o mundo de seus pais, de seus avós, deixando de existir sob seus olhos. Okonkwo não ficaria parado. Tanta violência só resultará em mais opressão. Okonkwo ao decepar a cabeça de um homem branco percebe que sua história acaba ali. Ninguém iria com ele, ninguém compraria a luta de um homem, ainda que respeitado, mas condenado à morte.

Okonkwo foi o ponto de intersecção de tantos sofrimentos. Sofrimentos que ecoam ainda hoje nos seios de toda a comunidade negra africana e afrodiaspórica. Okonkwo em sua vida sintetizou a beleza e as contradições. Okonkwo em sua morte sintetizou a história da colonização em suas dores e seus sofrimentos. Okonkwo, hoje, fala para uma geração, que morrer também é uma forma de ser visto/lido.

II

Sentado no banco dos réus, algemado, depois de uma batida policial deixá-lo atordoado e próximo ao chão. Obi Okonkwo é o protagonista em questão. Um diploma não pode dissipar a melanina de si. Uma religião não pode extinguir seu olhar amarelado. Um carro não sumiu com a sua gengiva roxa. Agora, sentado em frente a um juiz, de costas para seu povo, ao lado de homens da lei. Ele precisa se defender da acusação de propina. Após nadar contra a corrente durante os anos de trabalho. Percebera que a corrupção era um caminho controverso, porém necessário. O salário que recebera enquanto funcionário público não garantia o básico.

A propina era o caminho mais fácil.

Sua mãe morreria.

Sua namorada era uma *Osu*. Maldita entre os seus.

Seu pai era Nwoye Okonkwo, filho de um dos lendários guerreiros de Umuófia que morreria de forma trágica. Ao ser catequizado, passou a se chamar Isaac.

Conseguiu criar seus filhos, dentre os quais Obi Okonkwo era um deles.

Ganhou bolsa pela comissão de Umuófia, porém suas contradições foram maiores que seus acertos. Entre um mundo que visão em colapso. Prestes a ruir, Obi caminhava entre os brancos de Clara, sua namorada *Osu*, e o consolo dos amigos.

Ao anunciar que iria casar com Clara, a mãe de Obi internaliza o desgosto.

A mãe de Obi falece em seguida.

Clara descobre que está grávida e junto a Obi faz um aborto. Após a morte de sua mãe, Obi parece sentir uma paz nunca vista.

Segue trabalhando e recebendo quantias volumosas de propina para encaminhar os jovens para estudar em Londres, na Inglaterra.

Porém, como o título da obra sintetiza todas as relações que vemos, *A paz de obi dura pouco*.

Um dos momentos que mais me intrigou durante a leitura, fora o momento final, o romance tem uma característica alternada, isto é, existem saltos temporais longos. Todavia, persiste uma contagem regressiva na obra. Sentado em meu sofá, na sala de casa, o sol transpassava o vidro da porta, aquecia a minha nuca e projetava a minha sombra pelas páginas amareladas do livro. Talvez, todo esse escrito tenha isso, uma tentativa pouco exitosa de encontrar a negritude nas páginas de Achebe, entre acertos e erros grotescos, somos humanos e essa humanidade deve ser reconhecida.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ACHEBE, Chinua. **A flecha de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ACHEBE, Chinua. **A paz dura pouco**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ACHEBE, Chinua. **There Was a Country**: A Personal History of Biafra. Penguin Press, 2013.

ADICHIE, Chimamanda N. **O perigo de uma história única**. Trad.: Júlia Romeu. Companhia das letras: São Paulo. 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. Ilusões de raça. *In*: APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro. Revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. 1ª edição; 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 53-59

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade a teoria de mudança social**. Afrocentricidade Internacional, 2014.

BOULAGA, Fabien Eboussi. **Christianisme sans fetiche**. Paris: Presence Africaine, 1981.

Biography of mahommah g. Baquaqua, a native of zoogoo, in the interior of África. Document of American South. Electronic Edition, 1854. Disponível em: <http://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/baquaqua.html>. Acesso em: 1 jun. 2023.

BROCH, Hermann. **Os inocentes**: Romance em onze contos. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

CABRAL, Amílcar. **A cultura nacional**. In: COMITINI, Carlos (Org.): Carlos Comitini. in.: Amílcar Cabral: a arma da teoria. Rio de Janeiro: Codecri, 1980. p.53-91.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

CONRAD, Joseph. Um posto avançado do progresso. In: CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras. 2009. p. 125-152.

CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas**. Trad. José Rubens Siqueira. Rio de Janeiro: Ed. Antofágica, 2019.

EZENWA-OHAETO. **Chinua Achebe**: A Biography. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

EZEIGBO, Theodora Akachi. Traditional women's institutions in igbo society: **implications for the igbo female writer**. **African Languages and Cultures**; New York. v. 3, n. 2, p. 149-165, 1990.

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. Nationalist movements and independence, 1929 – 1960. In.: FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. **A history of Nigeria**. Cambridge. University Press, 2008. p.136-157.

FALOLA, Toyin. **Colonialism and violence in Nigeria**. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis,. 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. **Revolução africana**: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019a. p.46-57.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2019b.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.223-246.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MAZRUI, Ali A. **História geral da África VIII: África desde 1935**. (Org. Ali A. Mazrui e Christophe Wondji). Brasília: UNESCO, 2010. p.123-228.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, a. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **A arte de narrar o acontecimento pós-colonial**. in.: África insubmissa - cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013. p.95-100.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Ribeiro, Fábio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a.

MBEMBE, Achille. **A ideia de um mundo sem fronteiras**. Trad. Stephanie Borges. Revista Serrote, Instituto Moreira Salles, 2019b. s.p. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MUDIMBE, Yves V. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis: Ed.Vozes. Pedagogo, 2019.

NSUKKA and NRI-AWKA (igbo) - AWKA23 - White Man (Onyeocha) | Jones Archive.
Disponível em: <https://jonesarchive.siu.edu/photo-indexes/nsukka-and-nri-awka-igbo/>.
Acesso em: 19 fev. 2024.

NKRUMAH, Kwame. **Luta de Classes em África**. 2ª Edição. União Reconstrução Comunista: Edições Nova Cultura. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000

SOYINKA, Wole. **Of Africa**. New Haven and London: Yale University Press, 2012.