

ELVIS ROGERIO PAES

**O POVO IGBO NÃO CONHECIA REIS: ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO
INTELECTUAL DE CHINUA ACHEBE E O COMBATE AO IMPERIALISMO
BRITÂNICO**

**ASSIS
2021**

ELVIS ROGERIO PAES

**O POVO IGBO NÃO CONHECIA REIS: ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO
INTELECTUAL DE CHINUA ACHEBE E O COMBATE AO IMPERIALISMO
BRITÂNICO**

Dissertação apresentado à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador(a): Professora Dr^a Lúcia Helena Oliveira Silva

Co-Orientador(a): _____

Bolsista: _____

ASSIS

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

P126p Paes, Elvis Rogerio
O povo Igbo não conhecia reis: estudo sobre a produção intelectual de Chinua Achebe e o combate ao imperialismo britânico / Elvis Rogerio Paes. Assis, 2021. 118 f. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientadora: Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva

1. Achebe, Chinua, 1930-20132. 2. Igbos - Povos, tribos e culturas. 3. Cultura. 4. Colonialismo. 5. Nigéria.
I. Título.

CDD 305.896



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: O POVO IGBO NÃO CONHECIA REIS: ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO INTELLECTUAL DE CHINUA ACHEBE E O COMBATE AO IMPERIALISMO BRITÂNICO

AUTOR: ELVIS ROGERIO PAES

ORIENTADORA: LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof(a). Dr(a). LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA (Participação Virtual)
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. MARCIO LUIZ CARRERI (Participação Virtual)
Centro de Ciências Humanas e da Educação / UENP/Jacarezinho

Prof. Dr. ANDRÉ FIGUEIREDO RODRIGUES (Participação Virtual)
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Assis, 18 de outubro de 2021

AGRADECIMENTOS

Um trabalho desta magnitude, não se realiza sozinho. Muitas pessoas contribuíram de forma direta e indiretamente para a concretização desta Dissertação de Mestrado. Em especial agradeço aos meus familiares, ao meu pai Sebastião Roque Paes, a minha mãe Clodomilde Conde Paes e a minha estimada companheira de vida Lucineia Justino, que esteve praticamente em todos os momentos apoiando e dando força para a elaboração desta pesquisa. De maneira especial, agradeço também a minha orientadora professora Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva e ao professor Dr. André Figueiredo Rodrigues, ambos do Departamento de História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP - Campus Assis). Também agradeço ao professor Dr. Marcio Luiz Carreri, do Departamento de História da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Dentro do seleto grupo de pessoas que estiveram neste trajeto, meus agradecimentos as contribuições fornecidas pela professora Dra. Mírian Garrido. Agradeço aos amigos(as) da turma de Pós-graduação pela convivência e pelas trocas de ideia sobre a pesquisa. Como é impossível citar o nome de todos(as) eles(as), quero homenagear como representante desse grupo especial, o caro amigo e mestrando João Lucas Poiani Trescentti. Enfim, agradeço a Deus e a todas as pessoas que de diferentes formas, contribuíram para a elaboração desta dissertação de mestrado.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado possui como objetivo de análise, investigar as representações da colonização imperialista e da hibridação cultural presentes na produção intelectual do escritor nigeriano Chinua Achebe (1930 – 2013). A partir dos traços de seu itinerário, o estudo percorrerá averiguando os vestígios de suas redes sociais, o seu posicionamento político-cultural e a ideologia característica de um africano igbo, que foi educado em uma cultura com valores binários. A pesquisa elege como objeto central de estudo o seu clássico romance histórico: *A Flecha de Deus*, que em articulação com a sua obra *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico*, esculpem o pano de fundo para se estudar e compreender as reações e apropriações dos chefes africanos igbos, em relação ao jogo político que foi difundido pelo europeu britânico no período colonial da Nigéria, ocorrido entre os anos de 1880 até 1960. Desta maneira, esta pesquisa realiza um exame da produção literária de Chinua Achebe, que revelam as dinâmicas estabelecidas entre o povo igbo e o colonizador britânico, em meio as diversas linhas de forças que convergiram para esse “encontro”.

ABSTRACT

This master's thesis aims to analyze, investigate the representations of imperialist colonization and cultural hybridization present in the intellectual production of the Nigerian writer Chinua Achebe (1930 – 2013). Based on the traces of his itinerary, the study will cover the traces of his social networks, his political-cultural positioning and the characteristic ideology of an Igbo African, who was educated in a culture with binary values. The research chooses as the central object of study his classic historical novel: *The Arrow of God*, which, in conjunction with his work *The education of a child under the British Protectorate*, carves the background to study and understand the reactions and appropriations of African Igbo chiefs, in relation to the political game that was spread by the British European in the colonial period of Nigeria, which took place between the 1880s and 1960. In this way, this research examines the literary production of Chinua Achebe, which reveal the dynamics established between the Igbo people and the British colonizer, amidst the different lines of forces that converged for this “encounter”.

ABREVIACÕES

TFA – *Things Fall Apart*

AOG – *Arrow Of God*

C.M.S – *Church Missionary Society*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da configuração atual da Nigéria

Figura 2 – Mapa dos principais grupos que compõem o território Nigeriano

Figura 3 – Mapa da subdivisão da Nigéria em Protetorados

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 – A NIGÉRIA DE CHINUA ACHEBE.....	21
1.1. Aspectos históricos para a construção de uma Nigéria	21
1.2. Os principais povos da Nigéria	28
1.3. Os passos para a emancipação: um processo lento e doloroso	38
2 – REFLEXÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DE CHINUA ACHEBE.....	45
2.1. A construção de um ideal	45
2.2. O filho de um missionário	50
2.3. O dicionário de Ogidi	60
2.4. Os primeiros escritos: Chinua Achebe em Ibadan	73
3 – ACHEBE E SUAS REPRESENTAÇÕES NO ROMANCE HISTÓRICO A FLECHA DE DEUS.....	79
3.1. A escolha do romance histórico <i>A flecha de Deus</i>	79
3.2. O contexto histórico da produção do romance <i>A flecha de Deus</i>	81
3.3. “Reformulando” o idioma do colonizador	89
3.4. O contexto narrativo no romance <i>A flecha de Deus</i>	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
FONTES.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

If you don't like someone's story, write your own.

Chinua Achebe

O Brasil no início do século XXI, deu continuidade aos projetos que renovaram o pensamento político e social da nação. Um processo que teve como ponto de partida as lutas empreendidas para a sua redemocratização, uma vitória alcançada em 1988. Por meio dela, estabeleceu-se uma nova Constituição que permitiu uma garantia de maior segurança, direitos, deveres e liberdade para uma sociedade que estava saindo da rigidez ditatorial. Por esta razão, a Carta Magna de 1988, tornou-se um documento que atuou ao menos sobre dois princípios: o de restituir a democracia no país e ampliar os direitos de todos os cidadãos brasileiros. Em virtude desta maior abrangência social, ela foi reconhecida no país como a: Constituição Cidadã¹.

Na década de 1990, em vista das recomendações proferidas pela Organização das Nações Unidas (ONU), houve um maior clamor de movimentos sociais em busca de uma igualdade racial. Neste cenário, o governo brasileiro voltou sua atenção para as expressões racistas no país, um fato que ainda é recorrente. Este comportamento presente na sociedade brasileira, vincula-se a uma herança escravagista que teima em persistir. Ela está vinculada com uma historiografia que foi disseminada pelas nações europeias. Um discurso que inseriu ao negro adágios pejorativos como: “imaturos”; “vagabundos”; além do personagem “caricatural”. Adjetivos que mesmo após o fim do colonialismo, podem ser ouvidos ecoando por este vasto território nacional.

No entanto, mediante medidas governamentais de políticas públicas afirmativas, tal paradigma vem sendo exposto e aos poucos rompido. Neste cenário, o olhar da nação voltou-se para sua grande diversidade de povos, iniciando um combate ao preconceito racial que visou ao menos dois objetivos: ampliar a discussão sobre essa temática e estudar a história dos povos africanos. Povos que

¹ A Constituição que foi promulgada no ano de 1988, é o texto base que determina os deveres e o direito dos cidadãos e daqueles que os representam no Brasil. A Carta Magna, foi escrita durante o processo de redemocratização do país após o fim do Regime Civil Militar. É conhecida como “Constituição Cidadã” devido aos direitos que passou a garantir aos brasileiros.

foram vendidos como “mercadorias”, com o objetivo de movimentar a economia do Brasil no período Colonial. Em suma, diante desta proposta em busca de uma renovação no pensamento social, o país passou a perceber que perderia muito da sua realidade histórica, caso se mantivesse na via de uma história eurocêntrica. Em vista disso, iniciou uma ruptura com o discurso unilateral europeu e trabalhou de forma mais crítica em relação a formação da sociedade brasileira.

A educação foi fundamental para que esse objetivo tivesse um bom êxito, em virtude disso, foi estabelecida a Lei nº 10.639. Um instrumento que tornou obrigatório o ensino de história da África nos cursos formais do país. Um passo importante, pois garantiu uma nova percepção dos conteúdos historiográficos e a produção de novos materiais que buscou contar a história da colonização, pelo viés do colonizado. Mas, qual é a relevância desta breve reflexão para esta dissertação de mestrado? A resposta está na referida Lei nº 10.639, que possibilitou o contato com a obra *A flecha de Deus*, ao cursar a disciplina História da África na Faculdade de História em 2016. Durante todo o terceiro ano do curso, estudou-se este romance histórico, que foi escrito pelo nigeriano Chinua Achebe.

O objetivo neste contexto, foi observar a visão de um africano (pertencente ao povo igbo), sobre as transformações causadas pelo imperialismo britânico na Nigéria. Diante da análise, foi possível identificar na narrativa da obra vários conceitos utilizados pela historiografia. Por exemplo, a noção de política “indireta” denominada por Hernandez (2008), como diferenciação. Estas descobertas no romance, fez surgir outros interesses como: Quais foram os locais de vivência de Chinua Achebe? Quem era ele? Os seus familiares? O seu povo? Onde estudou? Qual teria sido a sua importância, ao ponto de ser reconhecido como um escritor de renome? A importância de suas obras para o debate colonial? Enfim, muitas perguntas dirigidas para um espaço restrito de análise.

Diante deste quadro de interesses, o professor responsável pela disciplina, sugeriu levar a temática para um Programa de Pós-Graduação em História. Isto, possibilitaria uma pesquisa mais detalhada e que seria útil para promover uma reflexão, contribuindo com a proposta da Lei nº 10.639. Além disso, os denominados estudos africanos, seriam beneficiados através das análises realizadas por meio desta obra, que discute as relações existentes entre os nigerianos igbo e os britânicos.

Os variados prêmios que Chinua Achebe recebeu durante a sua carreira como escritor, atestam que ele desfruta de um grande prestígio em nível mundial. Pode ser mencionado o prêmio *Man Booker International Prize*, que foi recebido no ano de 2007. Um prêmio que foi disputado com renomados(as) escritores(as), tais como Philip Michael Ondaatje, escritor da obra *The English Patient*. Uma outra honraria, foi-lhe concedido pelo governante do Distrito de Manhattan, localizado na cidade de Nova Iorque nos Estados Unidos da América. Em reconhecimento ao seu compromisso com a educação, o Distrito estabeleceu o dia 25 de maio como o “Dia de Chinua Achebe”.

Esses reconhecimentos o acompanharam desde a sua época escolar, contudo foi em 1960 que recebeu o seu primeiro grande prêmio. Nesta ocasião, ele foi premiado com a *Bolsa Rockefeller*, um prêmio que lhe permitiu viajar por seis meses pela África, podendo conhecer locais como Uganda e o Quênia. Outras premiações poderiam ser citadas, no entanto, pode-se dizer que a sua maior conquista se resume na sua capacidade de influenciar outros em dar continuidade ao seu trabalho. Uma qualidade que foi reconhecida pela escritora e ganhadora do prêmio nobel Nadine Gordimer, que o nomeou como “o pai da literatura africana”. Chinua Achebe influenciou uma nova geração de escritoras(es), que o reconhecem como sendo de suma importância para a história da África. Chimamanda Ngozi Adichie, pode ser citada como uma escritora de sucesso que reconhece a influência de Chinua Achebe em sua vida.

Outro ponto que atesta a favor do escritor nigeriano, é que os seus trabalhos já se tornaram fontes para diversas pesquisas acadêmicas ao redor do mundo. Limitando esses trabalhos ao Brasil, temos pesquisas como a de Alyxandra Gomes Nunes, com a sua Dissertação de Mestrado de título: *Things fall a part de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa*. Pode ser inserido a esta lista, o professor Sílvio Ruiz Paradiso da Universidade Estadual de Londrina (UEL), com o seu livro: *Religião e religiosidade nas literaturas africanas: Um olhar em Achebe e Mia Couto*.

Estes prêmios e a sua influência em escritores(as) e pesquisadores(as), atestam que Achebe canalizou suas experiências em uma narrativa crítica ao processo colonial em seu país. Autor de várias publicações com diferentes gêneros que englobam contos, poesias, ensaios, romance, livros infantis, que de acordo com

Marcelo (2018), formam um acervo com aproximadamente trinta obras que dialogam com as consequências resultantes do cenário colonial na Nigéria.

Realizada essas primeiras considerações, é importante refletir nas seguintes considerações: Seria possível existir um diálogo entre a História e a Literatura? Um texto literário, pode ser utilizado pelo historiador para estudar um determinado fenômeno histórico? Para Nascimento (2017), o discurso literário é um caminho utilizado pelo colonizado, com o intuito de descrever a sua realidade histórica. Com isso em mente, considere que as obras escritas por Chinua Achebe, constituem-se em narrativas que se conectam intrinsecamente com suas experiências de vida. O que atesta que suas críticas ao processo colonial, partiram de uma experiência *In Locum*. Por esta razão, os seus trabalhos adquiriram uma importância singular para o estudo deste período. Pode-se dizer que a sua:

produção literária suscita a construção de uma ficção que pode trazer à existência uma possibilidade de realidade que de outra forma não existiria e que, de algum modo, dialoga e cria correspondências com os meios de vida, organização social, valores e tradições do escritor. (CAMPOS, 2018, p. 8).

Nestas palavras supracitadas, encontra-se a essência do trabalho de Chinua Achebe, ou seja, críticas que dialogam com os valores com os quais conviveu. Desta maneira, o objetivo da análise de suas reflexões (em especial as contidas na obra *A Flecha de Deus*), é compreender as novas relações inseridas pela colonização britânica no povo igbo, a partir de um igbo que vivenciou esse momento. Embora a utilização de fontes literárias, constituem-se em um desafio para o historiador, elas possuem uma maior gama de informações enriquecendo o seu trabalho. Através delas, a historiografia alcança melhores compreensões dos fatos ocorridos em um dado momento. Para Pesavento (2008), existem determinadas situações em que o conhecimento não poderia ser pleno, caso o historiador não se valesse das fontes literárias. Desta forma, aquele pensamento fechado da história tradicional que desprezava a literatura como uma fonte, atualmente não é mais válido:

nas últimas décadas os textos literários passaram a ser vistos pelos historiadores como materiais propícios a múltiplas leituras, especialmente por sua riqueza de significados para o entendimento do universo cultural, dos valores sociais e das experiências subjetivas de homens e mulheres no tempo. (FERREIRA, 2017, p. 61)

O historiador ao mergulhar no ambiente literário, encontra experiências de mundo de uma dada cultura, que se localizam em um determinado momento histórico. Esse contexto, possibilita a identificação dos significados disparadores das “emoções e a visão do mundo dos indivíduos e dos grupos; ela é uma forma de conhecimento, inclusive como incorporação difusa e inconsciente” (CANDIDO. *Apud.* FERREIRA, 2017, p. 67). Disto, pode se dizer, que a literatura propicia uma representação do mundo social com os seus vários complexos, tornando-se uma ferramenta útil para os interpretar. Contudo, quão eficaz pode ser uma narrativa literária?

Em relação a esta questão, o historiador Roger Chartier mencionou que: “algumas obras literárias moldaram, mais poderosamente que os historiadores, as representações coletivas do passado” (CHARTIER. *Apud.* FERREIRA, 2017, p. 75). Todavia, cabe ao historiador ter alguns cuidados, por exemplo, entender que o conceito de literatura não pode ser visto como algo homogêneo. Pois, como já se discutiu, o ambiente literário se encontra centralizado em um dado momento histórico. Sendo assim, generalizar uma definição implicaria em anacronismo, pois “os gêneros literários estão intimamente relacionados às condições sociais e históricas (...)” (FERREIRA, 2017, p. 73). Mas, ao historiador é permitido se utilizar de um texto literário, desde que, a sua análise não tenha por meta realizar o mesmo caminho de uma teoria estética, “que muitas vezes restringem à lógica dos textos” (FERREIRA, 2017, p. 82).

O historiador analisa a literatura como um instrumento de representação, um conceito definido por Chartier (2002), como uma ferramenta que capacita a obtenção de um conhecimento “mediato que faz ver um objecto ausente através da substituição de uma “imagem” capaz de o reconstruir em memória e de o figurar como ele é” (CHARTIER, 2002, p.20). Uma imagem, recordações de eventos que Chinua Achebe vivenciou e os transformou em textos narrativos concretos. Diante destas considerações, é legítimo o diálogo entre a história e a literatura e perfeitamente possível a utilização de fontes literárias para uma pesquisa histórica.

Um outro ponto que se faz necessário discutir, é que apesar de sua significativa importância para a literatura africana o livro *A Flecha de Deus*, não se constitui no romance mais conhecido de Chinua Achebe. A sua obra mais conhecida e reconhecida no mundo, é o seu livro *Things fall apart* publicado em 1958. No

Brasil, ele chegou com o título de *O mundo se despedaça*, sendo considerado “por vários críticos como o romance de referência da literatura nigeriana em língua inglesa” (NUNES, 2005, p. 2).

O impacto deste livro foi tão importante que acabou se tornando um filme de drama, produzido pelo diretor Hans Jürgen Pohland no ano de 1971. Diante deste fato, a pergunta que sempre foi dirigida para esta dissertação de mestrado, foi a seguinte: Se *TFA* é o trabalho mais reconhecido de Chinua Achebe, o que motivou a escolha do romance *A Flecha de Deus*? Uma questão que devido a sua constância, merece uma atenção nesta parte introdutória. Talvez, este seja o grande diferencial desta dissertação, não no sentido de melhor ou pior, mas diferente. Pois, enquanto há uma tendência em se vincular Chinua Achebe a sua obra *TFA*, não foi este o caminho que esta pesquisa se propôs a seguir.

O primeiro grande motivo desta escolha, encontra-se na delimitação da temática abordada. Ou seja, é nesta obra que se encontra as relações ocorridas entre o igbo nigeriano com os colonizadores britânicos. Pois, a temática da obra *A Flecha de Deus* é focar justamente esse momento de relações coloniais que ocorreram entre o povo igbo, em uma Nigéria dos anos de 1920. Um outro fator que pode ser mencionado, insere-se na seguinte reflexão: O escritor nigeriano Chinua Achebe, não pode ser considerado um autor que simboliza um único momento da história nigeriana. É imprescindível ter em mente, que a sua família vivenciou três importantes períodos: a época pré-colonial, colonial e a pós-colonial. Destas três, ele foi testemunha ocular das duas últimas. E, em relação ao momento colonial, conviveu neste sistema por mais de trinta anos.

Em vista disso, seria muita ingenuidade restringir todo o seu trabalho a apenas uma obra. Pois, eles acompanharam as transformações históricas que a Nigéria presenciou. Por esta razão, esta dissertação assume uma posição de analisar como eles (os igbo) procederam em relação as políticas coloniais britânicas em suas terras. Por este motivo, a obra *Things Fall Apart*, não preencheria todas as questões as quais esta pesquisa se propôs a trabalhar. Pois, é um livro que aborda uma convivência pré-colonial existente entre o igbo e o colonizador britânico nos anos de 1860. Porém, este período se configura em uma época que o britânico ainda não estava instalado de forma efetiva no interior da Nigéria. Como o objetivo desta pesquisa, é verificar as relações do povo igbo com o britânico no contexto

efetivo colonial, o romance *A Flecha de Deus* é a obra mais adequada para estudar este processo.

Contudo, isso não implica em dizer que não se fará uso de *TFA* ou de uma outra obra do autor. Pois, para se alcançar um bom êxito na pesquisa, outros de seus trabalhos farão parte do repertório. Por exemplo, *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico*, um livro que revela de forma pontual os fatos que marcaram a trajetória da vida de Chinua Achebe. Dentre algumas de suas temáticas, encontra-se a sua relação com os seus familiares, a sua infância, a sua educação formal, além de informações sobre o período colonial na Nigéria. Enfim, para fechar esses exemplos de obras auxiliares, o seu livro *There was a country: A personal history of Biafra* e a obra *Meio Sol amarelo* da escritora Chimamanda Adichie, serão utilizadas para compreender as tensões ocorridas deste “encontro” entre o homem branco europeu com os povos originários.

No entanto, o nosso campo de trabalho é a História, sendo assim não se pode ignorar as referências complementares necessárias para o fazer historiográfico. Neste sentido, outras obras serão utilizadas para uma melhor compreensão da temática, são elas: A coleção *História Geral da África*, um trabalho elaborado pelo Comitê Científico Internacional da Unesco, que teve como seu editor Gamal Mokhtar. Dos oito volumes que esta coleção possui, será utilizado o volume sete: *África sob dominação colonial, 1880 – 1935*, um trabalho dirigido pelo editor Albert Adu Boahen. De forma análoga com estes livros, serão utilizados os livros *História da África e dos africanos*, de Vicentini; Ribeiro; Pereira (2014), o volume II da coleção *África Negra: História e Civilizações* de Elikia M'Bokolo. Obras que fornecerão subsídios importantes para a compreensão de uma África, que foi intencionalmente “escondida” pela ideologia europeia. Todavia, enfatiza-se que as problematizações, partirão das considerações elaboradas a partir do romance *A Flecha de Deus*.

Tão importante quanto as obras que fornecem o material para a pesquisa, são os métodos que auxiliam o historiador a realizá-la. Uma delas é a História Cultural, que além de trabalhar com obras literárias, auxilia na compreensão dos mecanismos de teoria da história política. O campo de trabalho da história política, começou a ganhar novos olhares ao se abrir para a chamada pluridisciplinaridade:

De fato, a renovação da história política foi grandemente estimulada pelo contato com outras ciências sociais e pelas trocas com outras disciplinas.

(...), o objeto da história política, sendo por sua natureza interdisciplinar, torna isso uma necessidade mais imperativa que em outros casos. É impossível para a história política praticar o isolamento: ciência encruzilhada, a pluridisciplinaridade é para ela como o ar de que ela precisa para respirar. (RÉMOND, 2003, p. 29)

Para Rémond (2003), os empréstimos que a história política obteve de outras áreas do conhecimento, por exemplo, a sociologia, psicanálise freudiana, psicologia social, dentre outras, potencializou a sua área de atuação. Fortalecendo o rompimento com todas aquelas imprecisões de uma história elitista, tão disseminada nas análises históricas tradicionais. Desta maneira, assim como a história muda e passa a se existir uma história das renovações da história, as “fronteiras que delimitam o campo do político não são eternas: seu traçado conheceu muitas variações ao longo da história” (RÉMOND, 2003, p. 23). Com esses novos panoramas traçados, a história política, tornou-se presente na contemporaneidade. Promovendo uma visão integrada, o campo do político:

(...) tem demonstrado ser um dos mais ricos para o estudo das representações, com o que se pode afirmar que a História Cultural trouxe novos aportes ao político, colocando questões renovadoras e sugerindo novos objetos. Não seria demais falar em uma verdadeira renovação do político, trazida pela História Cultural. (PESAVENTO, 2008, p. 75)

Tal instrumento oferece uma abordagem contextual significativa, visto que, este caminho pode se constatar que o processo político é “o ponto de partida onde conflui a maioria das atividades e que recapitula os outros componentes do conjunto social” (RÉMOND, 2003, p.447). Estudar os aspectos históricos, através destas perspectivas, “é estar convencido de que o político existe por si mesmo, professar que ele tem uma consciência própria e uma autonomia suficiente para ser uma realidade distinta” (RÉMOND, 2003, p. 445). Porém, Marc Bloch mencionou que a “história só é feita recorrendo-se a uma multiplicidade de documentos e, por conseguinte, de técnicas” (BLOCH, 2002, p.27). Logo, em conjunto com a história política, será utilizado o método hermenêutico que possibilita encontrar o sentido daquilo que esta “encoberto”, em outras palavras, não ficar apenas na superfície textual.

Para Neves (2011), a hermenêutica nos “remete para uma das etapas da crítica histórica; quer dizer, (...) toma para si o encargo central de tornar a fonte inteligível” (NEVES, 2011, p.41-42). Isso implica dizer, que esta metodologia fornece

condições de explicar, dizer, traduzir, compreender os significados que um determinado texto carrega consigo. Qual seria o benefício da hermenêutica para esta dissertação? Para Demo (1995), ela contribui para um entendimento mais específico de um texto, pois seria “a metodologia da interpretação, ou seja, dirige-se a compreender formas e conteúdo da comunicação humana, em toda a sua complexidade e simplicidade” (DEMO, 1995, p.367). Mas, será a hermenêutica apenas uma “simples” interpretação textual? Alberti (2011), salientou que um texto para o historiador, é utilizado com o propósito de buscar uma realidade que se encontra fora dele.

Para que isso ocorra, é preciso que se faça duas considerações: a primeira, é entender a razão do texto ter sido produzido; a segunda, é realizar questionamentos que a princípio, o texto original não tinha como finalidade responder. Cardoso e Vainfas (1997) demonstraram que uma análise textual, deve ser realizada de forma a perceber a relação que elas possuem com o contexto social de sua produção. Desta maneira, a hermenêutica é utilizada para além de uma crítica interpretativa, convertendo-se em um instrumento analítico capaz de orientar análises com o rigor que o fazer histórico reivindica.

Portanto, o objetivo mor desta dissertação de mestrado, é analisar os textos contidos no romance histórico *A flecha de Deus* do escritor nigeriano Chinua Achebe. Compreender as dinâmicas que passaram a serem estabelecidas entre o povo igbo e o colonizador britânico, em meio as diversas linhas de forças que convergiram para esse “encontro”. Como pano de fundo para entender essas dinâmicas, serão utilizadas as obras que já foram referenciadas nas linhas anteriores.

A organização desta dissertação, divide-se em três capítulos, os quais buscam apresentar um quadro histórico do contexto analisado nesta pesquisa. No capítulo 1, *A Nigéria de Chinua Achebe*, serão abordadas questões que discutirão aspectos de uma África, intencionalmente ignorada pelo europeu. Outras temáticas comporão o capítulo, como o esforço dos britânicos para buscar uma “unificação” dos diversos povos que habitavam o local que passou a ser chamado de Nigéria. Neste sentido, a proposta visa discutir algumas características destes diferentes povos que ali habitavam e como o Império Britânico agiu diante deles para efetivar a sua colonização. Para encerrar o capítulo, será discorrido em uma breve análise os

processos para a emancipação da Nigéria e quais foram as consequências que vieram com isso, como, por exemplo, a Guerra Civil do Biafra.

O segundo capítulo, *Reflexões sobre a trajetória de Chinua Achebe*, procura-se estabelecer um panorama dos processos utilizados pela sociedade europeia, em justificar o seu ideal imperialista. A ideia é mostrar como os britânicos se apoderaram do discurso civilizador, uma ferramenta que os auxiliaram no processo colonial da Nigéria no século XIX. Neste cenário, busca-se conhecer um pouco mais detidamente a história da família de Chinua Achebe. Além disso, o capítulo discute algumas das tradições e costumes do seu povo, os igbo.

O terceiro capítulo, *Achebe e as suas representações no romance histórico: A flecha de Deus*, trata-se de uma discussão sobre o motivo da escolha deste romance para esta dissertação. Neste capítulo, o objetivo é apresentar as motivações que levaram Chinua Achebe, a se dedicar em escrever o seu terceiro romance histórico e qual foi o impacto deste seu trabalho na crítica externa e interna. Um outro fator que será abordado com este capítulo, será o estilo narrativo que compõem a sua obra e as representações que ela traz sobre as relações do povo igbo com o colonizador britânico.

Finalmente, resta mencionar que para a elaboração desta dissertação, a grande maioria dos textos foram extraídos do idioma inglês. As referidas traduções que aparecem no corpo do texto, foram realizadas pelo autor deste trabalho com o objetivo de facilitar a compreensão narrativa do mesmo. Caso a tradução apresente alguma dúvida ao leitor, o texto original foi incluído nas notas de rodapé para o auxiliar.

CAPÍTULO 1: A NIGÉRIA DE CHINUA ACHEBE

1.1. Aspectos históricos para a construção da Nigéria

O Livro: O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos Ele trata do soldado-negociante britânico Taubman Goldie, sobre como ele coagia, bajulava e matava para obter o controle do comércio do óleo de dendê, (...), ele garantiu que a Grã-Bretanha ficasse com dois protetorados a mais que a França, em torno do rio Níger: o Norte e o Sul. Os britânicos preferiam o Norte. O calor, ali, era agradavelmente seco; os hauçá-fula tinham traços menos largos e, por isso, eram superiores aos sulistas negroides, além de serem muçulmanos, o que significava que eram tão civilizados quanto era possível ser, entre os nativos, sem contar que eram feudais e, portanto, perfeitos para o governo indireto. Emires equânimes recolhiam os impostos para os britânicos, e, em troca, os britânicos mantinham os missionários cristãos bem longe. Por outro lado o Sul, muito úmido, era cheio de mosquitos, animistas e tribos distintas. Os iorubas eram os mais numerosos no Sudeste. No Sudoeste, viviam os ibos, em pequenas comunidades republicanas. Não eram nem um pouco dóceis e tinham uma ambição preocupante. Uma vez que não tiveram o bom senso de possuir reis, os britânicos criaram os chefes locais, os mandatários, porque o governo indireto saía bem mais barato à coroa. Os missionários obtiveram licença para domar os pagãos; a cristandade e a educação que levaram floresceu. Em 1914, o governador-geral uniu o Norte e o Sul e sua mulher escolheu um nome. Assim nascia a Nigéria. (ADICHIE, 2015, p.98)

Ao se analisar os processos históricos ocorridos na modernidade, saltam aos olhos as manchas causadas pelo sistema imperialista do século XIX. Os seus vestígios, ainda podem ser encontrados nas culturas com as quais mantiveram contatos. Os prejuízos vão da exploração material que acarretou uma extrema desigualdade entre os povos colonizados, até a desorganização social que existia antes deste processo. Por exemplo, regiões que possuíam suas próprias divisas territoriais, passaram por uma formatação estruturada pelos ideais nacionalistas dos europeus. Diante deste panorama, pode-se dizer que o texto supracitado, é relevante para mostrar a trajetória traçada pela Grã-Bretanha, em seu intuito de estabelecer o seu desígnio colonial. Um projeto que acabou por “unificar” os diversos grupos culturais existentes, em torno de uma nomenclatura em comum, ou seja, nigerianos.

Antes de examinar as rotas designadas pelos britânicos em sua tentativa de unir esses diversos grupos sociais, é importante conhecer um pouco deste continente que na atualidade, abriga um território conhecido por Nigéria. Este país, localiza-se na parte ocidental da África, de acordo com Visentini *et al.* (2010), ao

contrário do que o discurso europeu propagou durante o século XIX, o continente não se configura em um território inerte ou sem história. A história da África foi marcada por intensos deslocamentos, interações e fusões que possibilitou o surgimento de diversas culturas. Foi em suas savanas que surgiu entre 190 e 150 mil anos atrás o *Homo Sapiens*, noutras palavras, o homem moderno. Sobre este assunto, o naturalista Charles Darwin argumentou que,

Em cada grande região do mundo, os mamíferos existentes relacionam-se de modo estreito com espécies extintas da mesma área. É provável, portanto, que a África tenha sido, no passado, habitada por macacos extintos intimamente ligados ao gorila e ao chimpanzé; e, como estas duas espécies são hoje as mais afins do homem, é mais provável que nossos primitivos ancestrais vivessem no continente africano do que em qualquer outro lugar. (SILVA, 2011, p. 33)

Este pensamento expresso no século XIX, deu origem a teorias que ainda possuem grande credibilidade nos meios acadêmicos e que fundamentam a compreensão a respeito de fósseis mais antigos, como a do *Homo erectus*. Em relação a essa espécie, pode-se inferir que: “(...) O *Homo erectus*, a última escala evolutiva antes do *Homo sapiens*, que somos nós, tinha a pele negra. Ele foi o primeiro ser de linhagem *Homo* a abandonar a África, o berço da humanidade” (VICENTINO, 1997, p. 12).

Um outro aspecto importante a ser destacado, está diretamente relacionado com o *Vale do Delta*, localizado ao norte do continente. Neste território geográfico, surgiu uma civilização que floresceu as margens do rio Nilo: o povo egípcio. Encontram-se entre suas manifestações culturais uma religião predominantemente politeísta, com uma estrutura social que se organizava em torno de um Faraó². Existem menções que revelam o interesse deste monarca, em registrar os seus

2 O termo Faraó possui em sua origem o significado de grande casa e era o título dos reis do Antigo Egito. Esses reis, eram conhecidos como o monarca responsável pelos afazeres políticos e religiosos que permeavam a sociedade. Para Hornung (1994), na concepção dos egípcios era este rei que estava no topo de sua pirâmide social. Isso se dava devido à crença de que o Faraó estava mais próximo dos deuses, o que fazia dele um ser que pertencia de fato ao seu mundo e que não podia ser separado. Em alguns casos, o Faraó era apresentado como sendo um deus, portanto, objeto sagrado, que deveria receber adoração de culto, que ele próprio administrava e representava a que permeavam a sociedade. Para Hornung (1994), na concepção dos egípcios era este rei que estava no topo de sua pirâmide social. Isso se dava devido à crença de que o Faraó estava mais próximo dos deuses, o que fazia dele um ser que pertencia de fato ao seu mundo e que não podia ser separado. Em alguns casos, o Faraó era apresentado como sendo um deus, portanto, objeto sagrado, que deveria receber adoração de culto, que ele próprio administrava e representava a humanidade diante dos deuses. A figura do Faraó, se liga ao domínio da religião, da política e da arte.

ensinamentos para o seu filho e sucessor. Um exemplo destes documentos, é o *Ensinamento para Merikara*, um rei da 10^a dinastia, e do *Ensinamento de Amehemhat I para seu filho Sesóstris I*, do início da 12^a dinastia. De que modo esses apontamentos são úteis para essa pesquisa?

Repare bem, Hornung (1994, p. 243) menciona que esses ensinamentos documentados, podem ser considerados uma “espécie de manifesto político que é deixado para os seus sucessores, baseado (em) experiências políticas anteriores”. Ou seja, são fontes que atestam a existência de uma sociedade complexa, e que demonstram que possuíam um domínio de escrita muito anterior a formação da sociedade europeia moderna. Isso, constitui-se em evidências que confrontam o discurso eurocêntrico que enfatiza uma África “selvagem”, com povos “ignorantes”, um pensamento que ainda persiste na atualidade. Por esta razão, estes pontos destacados, tornam-se pertinentes para fundamentar esta reflexão. Haja vista, que se insere em um contexto que possui o objetivo de resgatar uma África que intencionalmente, foi escondida do conhecimento do povo ocidental.

Quando se pensa em suas extensões territoriais, o continente engloba aproximadamente 20% das terras emersas do globo terrestre. Isso representa em números, uma quantia próximo aos 30 milhões de km². Todo esse montante territorial, “pode ser (dividida), geograficamente, em três regiões distintas: o plano setentrional, os planaltos central e meridional e as montanhas do leste. Em geral, a altitude do continente aumenta do noroeste para sudeste” (VISENTINI et al., 2014, p. 17). E, de acordo com Silva (2011), essa geografia pode ser descrita da seguinte forma:

A África é um continente maciço. As linhas de seu contorno são simples e precisas. Desenham um litoral sem grandes reentrâncias ou saliências, quase sem golfos, baías, penínsulas, ou pontas estreitas. Ao norte, o golfo de Gabés e o golfo de Sidra ou Sirtes; ao sul, as baías de Delagoa, Walfish e Mossel; no golfo da Guiné, os golfos do Benim e Biafra; junto a Gibraltar, o cabo Spartel; frente às Canárias, o cabo Jubi; na Mauritânia, o cabo Branco; no Senegal, o cabo Verde; ao sul do continente, os cabos da Boa Esperança e das Agulhas; no extremo da península da Somália, o cabo Guardafui. Mesmo a parte mais acidentada, a que se volta para o Mediterrâneo, não se compara às margens europeia e asiática daquele mar. A concisão da costa norte-africana contrasta com a complexidade e a exuberância dos litorais mediterrânicos da Europa e da Ásia, a se agitarem e fragmentarem, nervosos, sobre o mapa, enquanto, na margem sul, há uma aspiração de simplicidade e repouso. (SILVA, 2011, p. 15)

A grande maioria dos rios que percorrem suas terras, possuem uma característica endorreica³ que devido aos seus contornos, apresentam uma grande concentração de corredeiras. Portanto, salvo em algumas exceções, não são rios muito apropriados para realizar uma navegação. Encontra-se no continente, quatro grandes bacias hidrográficas: a bacia do rio Nilo, a do rio Níger (um importante rio que possibilitou a Coroa Britânica, no adentrar o interior da Nigéria no período neocolonial), a bacia do rio Congo e a do rio Zambeze. Atualmente, existem cinquenta e quatro países em seu território, quarenta e oito são continentais e os demais são insulares. Dentre os países continentais, situa-se a Nigéria (objeto de interesse desta reflexão), que é reconhecida atualmente como o “*Gigante da África*”.

O país se constitui no lar de milhões de africanos, por esta razão é considerado o mais populoso da África. Possui a terceira maior economia do continente, sendo um dos maiores exportadores de petróleo do mundo. A sua extensão corresponde a uma área de 963.768 km², constituído por trinta e seis estados e tendo como sua capital a cidade de Abuja.⁴ A sua administração política é organizada por um modelo de República Constitucional Federalista⁵. Encontra-se situado na África Ocidental,⁶ tendo como regiões fronteiriças delimitadas entre o Golfo da Nova Guiné, norte do Equador e ao sul do deserto do Saara. Com esta posição geográfica, a Nigéria faz fronteira com o:

Benim (773 km) a oeste, Camarões (1690 km) a sudeste, Chade (87 km) a nordeste e Níger (1497 km) ao norte, possui uma extensa rede hidrográfica, da qual os rios Níger e o seu afluente, o Benue, são os mais importantes. (...). Os dois rios se encontram na cidade de Lokoja, na região central da Nigéria, e correm em direção ao sul, formando o Delta do Níger no litoral e desaguando no Oceano Atlântico. (OLIVEIRA, 2012, p. 14)

-
- 3 De acordo com o Dicionário Priberam de Língua Portuguesa, o termo endorreico é um conceito da Geografia, que significa dizer que os rios, possuem um escoamento fechado, noutras palavras, não possui uma saída para o mar.
 - 4 A capital da Nigéria no período em que era uma colônia britânica era Lagos, uma cidade portuária. Esta cidade, permaneceu como capital, mesmo depois da independência do país em 1963. Isso, só foi alterado em dezembro de 1991, quando foi decidido tornar Abuja a nova capital da Nigéria, A atual capital, se localiza no centro do país.
 - 5 Em linhas gerais, uma República Constitucional Federalista, se caracteriza por um Estado que se estrutura de forma simultânea em dois modelos: Federalista e República. A Federação é composta por determinados números de estados que possuem governo próprio e uma unidade em torno de um Governo Federal.
 - 6 De acordo com Gebara (2010, p. 61), o termo África Ocidental: “tem um significado relativamente estrito para a Inglaterra. Longe de representar toda a costa atlântica africana, os documentos ingleses do século XIX referem-se apenas a algumas regiões específicas, sobre as quais a influência britânica se fazia sentir, quer sob a forma de território ocupado ou como local de alguma importância comercial”.

Devido a sua colonização pelos britânicos, um processo que ocorreu durante uma boa parte do século XIX e XX, acabou por possuir como idioma oficial o inglês. Com o objetivo didático, o mapa da (Figura 1), traz uma visão da configuração atual da Nigéria.

FIGURA 01: CONFIGURAÇÃO ATUAL DA NIGÉRIA



FONTE: < <http://www.africa-turismo.com/mapas/nigeria.htm>.> Acesso em: 19 de ago. De 2020.

Esta recente organização territorial do país, teve o seu ponto de partida no século XIX. Um ponto importante para essa reflexão, é que o conhecimento da história da Nigéria, permite conhecer um pouco mais a historicidade do Brasil. Haja

vista, que “ao nos debruçarmos sobre as realidades africanas, estamos de certo modo, em busca de nós, pois a História do Negro no Brasil, completa-se com o conhecimento da experiência africana” (NUNES, 2005, p. 3).

Sendo assim, semelhantemente ao Brasil, o estabelecimento de uma rede escravagista na Nigéria, causaram-lhes inúmeros prejuízos que não foram sentidos apenas no âmbito material. Mas, em sua organização social, cultural, política, especialmente ao se analisar os territórios do lado sul nigeriano. Por exemplo, a compra e venda de seres humanos entre o povo Igbo, já ocorria antes da chegada dos europeus em suas terras. Sobre esse assunto, a romancista Adaobi Tricia Nwaubani relatou a rede BBC News do Brasil⁷, as experiências comerciais de seu bisavô (um igbo escravagista), cujo nome era Nwaubani Ogogo Oriaku.

No entanto, os meios de utilização dos escravos pelos africanos, neste caso os igbo, difere-se do destino que os europeus deram aos seus escravizados. No relato concedido por Nwaubani, ela menciona que a escravidão das pessoas ocorria devido a vários fatores que poderia ser pela punição por um crime cometido, pagamento de dívidas ou prisioneiros de guerras. Argumentos que são condizentes com as pesquisas sobre este assunto, como pode ser verificado nas linhas abaixo:

Não era só na guerra que se corria o risco de ser escravizado. Em muitas sociedades africanas o cativo era a punição para quem fosse condenado por roubo, assassinato, feitiçaria e, as vezes, adultério. A penhora, o rapto individual, a troca e a compra eram outras maneiras de se tornar escravos. As pessoas podiam ser penhoradas como garantia para o pagamento de dívidas. Nesta situação, caso seus parentes saldassem o débito, extinguiam-se o cativo. (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 16)

Com a chegada dos europeus, os motivos para a escravização ganharam novos rumos. Por exemplo, a escravidão passou a ser pela tonalidade de pele, ou seja, ela passou a caracterizar a pele negra como fator para ser um escravo. Algo que era inconcebível no processo de escravidão anterior ao europeu. Esta forma europeia de enxergar o negro foi incorporada pela sociedade, inclusive nos pensamentos dos representantes da religião de matriz cristã. A partir destes contatos, os ataques as vilas e os raptos de negros, acabaram se tornando mais

⁷ NWAUBANI, Adaobi Tricia. Meu bisavô africano vendeu escravos, mas não deve ser julgado pelos padrões atuais. Fonte <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53525550>> Acesso em: 16 de jun. de 2021.

frequente e terminou por afetar e corromper toda a estrutura de relações escravagistas que existiam antes.

A Nigéria pré-colonial era constituída por várias etnias, porém, com a intromissão europeia, houve da sua parte um grande interesse em homogenizar estes diversos grupos e formar um único território que recebeu o nome de Nigéria. Este nome foi um constructo europeu, portanto, configura-se em uma “herança colonial”. É notório que a Europa⁸ moderna buscou demarcar os territórios de suas respectivas colônias, e, neste caminho, a delimitação de terras foi uma atitude dos britânicos na busca de uma unidade em meio a essa diversidade de povos. Assim, o nome Nigéria foi:

(...) escolhido por Flora Shaw, esposa do Barão Lugar, administrador da colônia britânica no fim do século XIX. Nigéria seria a união de duas palavras: Niger (rio que corta a região) e área (lugar). O país tem uma longa história e há evidências arqueológicas que indicam a existência de habitantes na região 9.000 a.C. A área do rio Benue foi moradia original dos imigrantes bantos que se espalharam pela parte central e sul da África entre o primeiro e o segundo milênio d.C. Onde hoje está a Nigéria já existiam pequenas cidades por volta de 1.800 a.C. (RESENDE, 2013, p. 43).

Quando os britânicos decidiram tomar definitivamente o controle da colonização da Nigéria, havia uma estimativa de que viviam neste território 250 etnias. É importante para o entendimento desta dissertação fazer uma breve reflexão do conceito de etnia, haja vista, que possui grande relevância para o contexto desta dissertação. O termo surgiu no século XIX, e aponta para o sentido de uma homogeneidade de um determinado povo. De acordo com o *Dicionário de conceitos históricos*, a palavra foi criada por:

Vancher de Lapouge, antropólogo que acreditava que a raça era o fator determinante na história. Para ele, a raça era entendida como as características hereditárias comuns a um grupo de indivíduos. Elaborou então o conceito de etnia para se referir às características não abarcadas pela raça, definindo etnia como um agrupamento humano baseado em laços culturais compartilhados, de modo a diferenciar esse conceito de raça (que estava associado a características físicas). Já Max Weber, por sua vez, fez uma distinção não apenas entre raça e etnia, mas também entre etnia e Nação. Para ele, pertencer a uma raça era ter a mesma origem (biológica

8 Para Crosby (2011): “Os europeus (são) – uma divisão dos caucasianos cuja principal característica é o desenvolvimento tecnológico e o comportamento político, muito mais que qualquer traço físico – vivem em grande número e em blocos compactos no Norte da Eurásia, do Atlântico ao Pacífico. Eles ocupam um território muito maior do que ocupavam há um milênio ou mesmo há quinhentos anos, mas essa é a parte do mundo em que viveram ao longo de sua história registrada, e daí se expandiram de modo tradicional, para áreas contíguas”. (CROSBY, 2011, p. 13-14)

ou cultural), ao passo que pertencer a uma etnia era acreditar em uma origem cultural comum. A Nação também possuía tal crença, mas acrescentava uma reivindicação de poder político. (SILVA, 2017, p. 124).

Não existe um consenso absoluto sobre a definição do termo etnia, mas pode ser ressaltado que as áreas do saber como a História, Antropologia, Sociologia, concordam que o conceito é amplo e engloba fatores como o idioma, a cultura e os costumes em comum de um determinado grupo. Por esta razão, toda “etnia se identifica como um grupo distinto, considerando-se diferente de outros grupos, e baseia sua identidade em uma religião e rituais específicos”. (SILVA, 2017, p.125).

Assim, de um modo geral quando se pensa neste conceito, o objetivo é sublinhar as diferenças de costumes existentes entre um determinado grupo social. Seguindo essa linha de raciocínio, consegue-se identificar e compreender diferenças entre os povos que constituíam o território nigeriano neste contexto. Por exemplo, ao se analisar o idioma da etnia lorubá, percebe-se peculiaridades que não se encontram presentes entre os igbo. Esse mesmo pensamento, pode ser aplicado para outras esferas como a sua organização política, sua forma de relacionamento com o sagrado, suas relações sociais, maneiras e hábitos alimentares.

1.2. Os principais povos da Nigéria

Como já é possível de ser verificado, este território denominado Nigéria, constituiu-se em uma tentativa colonial de unificar os variados povos que conviviam nesta região. Com isso, os britânicos esperavam encontrar menos resistência ao desenvolver o processo de exploração das riquezas ali encontradas. Mas, antes de dar sequência a esta linha de raciocínio, é importante conferir o mapa da **(Figura 2)**, que visa demonstrar de forma mais didática, os diversos grupos que ali habitavam no início da colonização. Ele, não tem como proposta trazer em seus pormenores, todos os povos que habitavam este vasto território. Porém, é útil para clarear o entendimento sobre quais eram os principais grupos linguísticos que ali viviam.

Sendo assim, é uma ferramenta útil para mostrar as diversas etnias e os seus respectivos territórios na Nigéria. Dentre estes variados grupos de povos, a história de quatro deles são importantes para compreender as atitudes desenvolvidas pelos britânicos, ao se empenharem no processo de colonização deste espaço geográfico.

São povos que devido a sua expressividade populacional, reuniam um maior número de falantes de um mesmo idioma. Neste sentido, dentre esses diversos povos que o mapa menciona, os que interessam para esta pesquisa são os Hausá e os Fulani (no Norte); os Iorubás e os Igbo (no Sul). Contudo, sempre é bom voltar ao ponto de que a ênfase deste estudo, será dada ao povo igbo. Pois, Chinua Achebe (o ponto central deste estudo), pertenceu a este povo.

FIGURA 2: PRINCIPAIS GRUPOS DO TERRITÓRIO NIGERIANO



FONTE: <https://www.researchgate.net/figure/Linguistic-Map-of-Nigeria-3_fig1_271444044> Acesso em: 24 de ago. de 2020.

A distribuição geográfica destes quatro povos, seguiu os seguintes parâmetros. Ao norte do país se localizavam os Hausá e os Fulani, que possuíam uma diretriz de governo de caráter mais centralizador. Ao Oeste do Sul nigeriano, estabeleciam-se o povo Iorubá, considerado um dos maiores grupos étnicos linguísticos que habitam a África Ocidental. Neste contexto, eles tinham como regra política, não defender de forma exagerada uma concentração absoluta de poder. No

entanto, em relação as suas demandas políticas diárias não podem ser vistos como um povo “democrático”.

Em relação ao igbo, eles habitavam o Sudoeste da Nigéria e organizavam suas estruturas de governo, por meio de uma política muito mais “democrática”. Sua forma de governo, destoava por completo daqueles que eram defendidos pelos lorubás ou os Hausás e Fulani. Os britânicos estavam inseridos neste contexto tão heterogêneo de formas de governo, e almejavam encontrar uma forma eficiente de unificar todos esses povos. A sua visão em relação a estes povos não era homogênea, pois, povos como os Hausá e Fulani, devido à sua religiosidade muçulmana com um critério monoteísta, eram vistos como povos mais civilizados. Contudo, em relação aos lorubás e aos Igbos, uma vez que se tratavam de povos com tradição religiosa politeísta, o pensamento era outro. Essa diferença de conceito, fez surgir os estigmas de que tais povos eram “selvagens”. Até mesmo o ambiente em que eles habitavam, foi designado por epítetos degenerativos, tais como: locais úmidos, “cheio de mosquitos, animistas e tribos distintas” (ADICHIE, 2015, p. 98).

Esse aspecto “democrático” que habitava entre os Igbo, possibilitou-lhes uma maior mobilidade social, o que garantiu uma maior dinamicidade em seus relacionamentos. De acordo com Adichie (2015), essa característica era tão valorizada em seu meio que passaram a serem vistos pelos povos vizinhos, como aqueles que destituíam até os seus deuses, quando estes não serviam mais aos seus propósitos. Achebe (2011) em sua obra *A Flecha de Deus*, teve o cuidado de mostrar esse aspecto antiautoritarismo dos Igbo. Veja na citação abaixo, a representação de uma discussão que estava sendo realizada na Assembleia de Umuaro, um povoado Igbo representado na obra:

Nwaka começou dizendo à assembleia que era preciso que Umuaro não se permitisse ser dirigida pelo sumo sacerdote de Ulu. Meu pai nunca me disse que, antes de Umuaro ir à guerra, precisasse pedir licença ao sacerdote de Ulu. O homem que carrega uma divindade não é um rei. Ele existe para cumprir os rituais e sacrificar aos deuses. Mas venho observando esse Ezeulu há muitos anos. É um homem ambicioso: quer ser rei, sacerdote, adivinho, tudo. O pai dele, segundo contam, era exatamente igual. *Porém, Umuaro mostrou-lhe que o povo ibo não conhece reis.* (ACHEBE, 2011, p. 44, “grifo nosso”)

Na escrita de Achebe, pode-se notar que o igbo não tolerava uma ideia de um poder centralizador. Outro fator interessante de ser verificado, é a insatisfação de algumas pessoas como Nwaka, um igbo que habitava na comunidade de Umuaro e que se utilizava das Assembleias para criticar o próprio sumo sacerdote Ezeulu. As organizações sociais e as formas de associações destes povos, refletiram diretamente na maneira de como os britânicos teriam de agir em meio a esses modelos heterogêneos de governos.

A própria Metrópole reconheceu essas particularidades, pois, para a Grã-Bretanha, povos como os Hausá e os Fulani, não poderiam receber um estigma de pessoas sem civilização. Porém, o mesmo não se dava com o povo lorubá e o povo Igbo. Essas diferentes visões em relação a estes quatro povos, obrigou o governo britânico a pensar uma política imperialista mais “amistosa”. Mas, isso não quer dizer que não houve a existência de um autoritarismo metropolitano. Pois, este conceito, manifesta-se pelo uso “(...) da força para chegar ao poder, mas não usa do terror e de massacres para se manter no poder” (MELO, 2013, p. 12). Uma outra característica que permeia o pensamento autoritário, é a sua ênfase propagandística em busca da persuasão do povo ao qual pretende manter sob o seu domínio, pelas vias indiretas do poder. Tais métodos, foram utilizados pelos britânicos no processo colonial nigeriano.

Dois conceitos ilustram bem essa dinâmica desenvolvida pelos britânicos, eles são o “*Soft Power*” e “*Hard Power*” que foram discutidos por Nye (2002).⁹ Estas concepções, revelam de forma muito específica a adequação que os britânicos realizaram, diante da complexa organização que encontraram em meio aos povos que compunham o território nigeriano. Nos locais onde se depararam com uma baixa centralização do poder, valiam-se do “*Soft Power*”. Noutras palavras, um poder que se manifesta por meio de ideologias, que tem como premissa alterar as concepções estruturadas pelos habitantes locais. Isso ocorria através da implementação de uma cooptação colaborativa, que muitas vezes ocorria por um uso “moderado” de força. O próprio Achebe (2011), descreveu episódios de violências do colonizador para com o igbo, no entanto, tal atitude não era comum:

A história de que o homem branco tinha chicoteado Obika espalhou-se pelas aldeias, (...). - O que você essa dizendo? - Ezeulu perguntou a

9 NYE, Joseph S. *Paradoxo do Poder Americano*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

Amoge. Ela repetiu a história que ouvira. - Chicoteado? - perguntou, incapaz de compreender. - Mas que ofensa ele cometeu? Os que contaram a história não disseram. (...). Eu acho que ele chegou (atrasado no) trabalho, mas o homem branco não chicotearia um homem crescido (...) só por isso. Ele teria sido obrigado a pagar uma multa para o seu grupo de idade por chegar atrasado. Não teria sido chicoteado. (ACHEBE, 2011, p. 126-127)

O importante nas observações da citação acima, é o fato de que o uso da violência não era algo banalizado. Entre os homens brancos existiam outros métodos de punição, como a multa mencionada no texto de Achebe. No entanto, em locais em que havia uma resistência de forma declarada ao governo metropolitano, era utilizada a intervenção militar com o propósito de minar o poder do chefe local. Com isso, buscava-se inserir nas lideranças restantes, uma forte dependência econômica, um exemplo clássico da ideia de “*Hard power*”.

De acordo com Gebara (2010), a movimentação dos britânicos nesta localidade da África Ocidental¹⁰ teve o seu início em 1808, a partir do estabelecimento de sua primeira colônia em Serra Leoa. Tal evento não trouxe consigo mudanças radicais para os povos que ali habitavam, visto que, aproximadamente 80% dos territórios africanos se encontravam até 1880, nas mãos de uma liderança originada em suas próprias etnias, assim:

Em toda a África ocidental, essa dominação (europeia) limitava-se às zonas costeiras e ilhas do Senegal, à cidade de Freetown e seus arredores (que hoje fazem parte de Serra Leoa), às regiões meridionais da Costa do Ouro (atual Gana), ao litoral de Abidjan, na costa do Marfim, e do Porto Novo, no Daomé (atual Benin), e a ilha de Lagos (no que consiste atualmente a Nigéria). (BOHAEN, 2010, p. 01)

Até o ano de 1880, existiram povos que se desenvolveram em sistemas de “impérios, reinos, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variado” (BOHAEN, 2010, p. 03). Entre os igbo, a forma de governo era realizado por um sistema que admitia o papel de um sumo sacerdote. Nas representações encontradas em *AOG*, tal função era de Ezeulu, o protagonista desta obra de Achebe. Ele era um chefe sacerdotal que desempenhava duas funções primordiais: o governo secular e o espiritual.

10 Para Gebara (2010, p. 61), o termo África Ocidental apresenta um significado “estrito para a Inglaterra. Longe de representar toda a costa atlântica africana, os documentos ingleses do século XIX referem-se apenas a algumas regiões específicas, sobre as quais a influência britânica se fazia sentir, quer sob a forma de território ocupado ou como local de alguma importância comercial”.

A região portuária de Lagos, tornou-se um local com uma relevante importância estratégica para a Grã-Bretanha, quando ela decidiu adentrar o interior da Nigéria. Em 1851 a ilha de Lagos foi ocupada pelos britânicos, porém, este território só foi anexado ao Império, uma década após a sua ocupação. É válido salientar que a posse desta localidade, tornou-se possível devido ao interesse do governo local em extinguir o comércio de escravos. O combate ao tráfico negro, fazia parte dos planos da Grã-Bretanha, desta maneira, os britânicos apoiaram a luta contra o fim do comércio escravagista, em troca da utilização do território de Lagos:

O mais antigo destes territórios foi Lagos, cuja história começa com a cessão à Grã-Bretanha do porto e territórios de Lagos pelo rei local em 1861, tendo a ocupação do porto sido considerada desejável na realização da supressão do comércio de escravos, do qual formou uma sede. Pouco tempo depois, foi obtida uma nova cessão de território; e uma série de tratados feitos entre 1890 e 1895 estenderam um protetorado britânico a uma área considerável no interior. (NIGERIA, p. 14 – 15, “tradução livre”)¹¹

Desde o início do século XIX, os britânicos pressionavam as nações europeias, para que fosse estabelecido um ponto final neste tipo de “comércio”. A Grã-Bretanha possuía um grande interesse na erradicação completa deste tipo de “atividade”. De acordo com Rocha (2008), a Grã-Bretanha estabeleceu o fim do tráfico negro em 1807.¹² No entanto, só oficializou o fim deste sistema em 1838, cinco anos após a Lei de Emancipação de 1833. No ano de 1843, o Parlamento Britânico proibiu a posse de escravos por seus súditos e essa sua atitude despertou o interesse do governo local da Ilha de Lagos. O acordo firmado atendeu aos interesses dos britânicos, que viam nesta aquisição do complexo portuário de Lagos, uma oportunidade para possuir um local estratégico, de auxílio ao combate ao tráfico negro e o qual atenderia os seus desígnios imperialistas.

Diversas obras retrataram a disposição britânica em combater o tráfico negro, projetavam essa atitude dos britânicos como sendo humanitária. Obras escritas, tais como *O abolicionismo* de Joaquim Nabuco publicada em 1833, deixam

11 (No Original): The oldest of these territories was Lagos, the history of which begins with the cession to Great Britain of the port and territories of Lagos by the local king in 1861, the occupation of the port having been found desirable in carrying out the suppression of the slave-trade, of which it formed a head-quarters. Further cession of territory were obtained shortly afterwards; and a series of treaties made between 1890 and 1895 extended a British protectorate over a considerable area inland. (NIGERIA, p. 14 – 15)

12 Com a abolição do tráfico de escravo em 1807, a marinha britânica passou a atuar nos mares costeiros africanos e essa movimentação começou a influenciar o comércio ali estabelecido. Os escravos que eram encontrados a bordo de navios após esse período, eram levados para serem libertos em Serra Leoa.

transparecer essa aparente preocupação social britânica. No entanto, o foco de tal “preocupação” visava um fortalecimento de um mercado ávido pelo consumo. A respeito deste interesse britânico em acabar com a escravidão, M'Bokolo (2011) elaborou a seguinte reflexão:

Foi a Grã-Bretanha, outrora campeã do tráfico negreiro, e que passara a ser campeã do capitalismo industrial e do abolicionismo, que mostrou maior constância na luta contra o tráfico (de escravos). Mais ainda, longe de se contentar com o agir por si própria e apenas nas suas possessões, quis persuadir, ou até obrigar as outras potências a fazer como ela, convicta de que lhe competiam “o dever” e a “missão” de “utilizar a influência e a potência que praz a Deus dar-lhe para levantar a África do chão e pô-la em condições de abater pelos seus próprios meios (...) o comércio de escravos”. (M'BOKOLO, 2011, p. 139)

Com a concretização do desenvolvimento industrial, a coroa britânica se tornou o epicentro de uma transformação geradora de produção. Por esta razão, refletir sobre o seu interesse pela abolição, sem considerar o nascente liberalismo econômico, seria entender o contexto de maneira superficial. Haja vista, que autores como Gebara salientou que:

Entre as décadas de 1850 e 1860, as ideias inglesas sobre a política a ser adotada com relação a África estavam passando por um período de transformações. De uma crença em políticas humanitárias, que propunham a intervenção como forma de “civilizar” os africanos através da cristianização e educação dos nativos, a qual prevalecera durante a primeira metade do século XIX, caminhava-se para o discurso de que o livre-comércio e a intervenção mínima era a forma mais adequada de lidar com o continente africano, diminuindo os gastos administrativos e ampliando as remunerações comerciais. (GEBARA, 2010, p. 53-54)

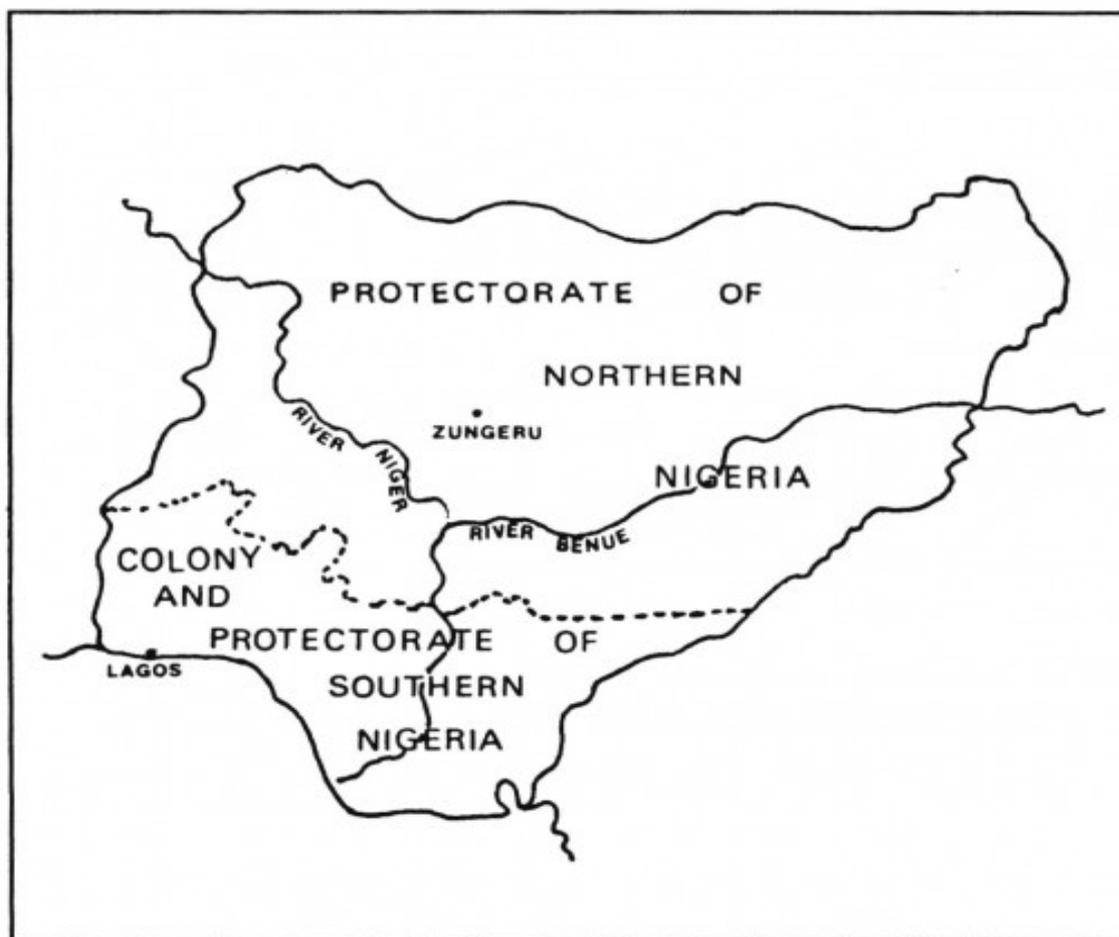
Mediante esse contexto histórico, era do interesse britânico manter em seu domínio o território de Lagos. A localidade era uma garantia de uma maior eficiência no monitoramento dos mares, além de assegurar a instalação de uma sede de governo que representaria os seus interesses. Isso facilitaria os desenvolvimentos de suas atividades administrativas e incursões para o interior nigeriano. Um local que ainda era pouco conhecido, mas que neste contexto de industrialização despertou o interesse do governo britânico, em busca de matérias primas. Dentre elas, menciona-se o óleo de palma (azeite de dendê), que despontou no mercado europeu como uma mercadoria de grande lucro para a coroa britânica. De acordo com M'bokolo “foi no sudeste da Nigéria atual que se deu da forma mais espetacular

a transição do tráfico negreiro para o comércio do azeite de dendê” (M'BOKOLO, 2011, p. 173).

Este óleo vegetal era muito apreciado entre os igbo, eles o utilizavam para melhorar os temperos de seus alimentos, para a produção do seu vinho conhecido como de vinho de palma, muito utilizado em suas confraternizações e também era o principal produto a ser oferecido para um visitante. No entanto, a sua exploração para as terras europeias, conferiu-lhe novas utilizações e passou a ser comercializado para a fabricação de sabão, de óleos lubrificantes, que garantia um bom funcionamento das máquinas antes da utilização do petróleo. Esse tipo de comércio realizado pela Metrópole era um típico *trust system*:

Nesse sistema, as empresas britânicas concediam um crédito para intermediários locais em troca de uma determinada quantidade de óleo de palma (...). Os intermediários, por sua vez, utilizavam parte desse crédito para comprar o produto dos comerciantes do interior, entregando-o posteriormente as companhias britânicas. A atuação dos intermediários se fazia necessária, sobretudo, por dois motivos: primeiramente, porque a malária ameaçava a vida de qualquer europeu que se aventurasse além da costa; em segundo lugar, porque os britânicos não conheciam os territórios do interior e do Delta do Níger (áreas que concentravam a produção de palmeiras). (OLIVEIRA, 2012, p. 17)

A maioria das investidas territoriais realizadas pelos britânicos, aconteceram através dos Tratados. Entre os anos de 1890 a 1895, vários tratados asseguraram a presença do colonizador britânico no domínio de seus protetorados (**Figura 3**), no Norte e no Sul da Nigéria.

FIGURA 3 – MAPA DA SUBDIVISÃO DA NIGÉRIA EM PROTETORADOS

FONTE: <<https://books.openedition.org/ifra/docannexe/image/413/img-1-small517.jpg>> Acesso em: 24 de Ago. 2020.

Os britânicos, utilizaram-se dos Protetorados para conferir ao local uma melhor subdivisão e assim viabilizar de forma mais eficiente, sua colonização do território nigeriano. Eles, além de permitirem uma melhor delimitação territorial, constituíam-se em uma garantia para o fortalecimento metropolitano na região. Isso, também pode ser visto como uma tática que auxiliou no impedimento da invasão do território por outras nações, por exemplo, a França. A divisão do território em protetorados, estabeleceu o primeiro passo para uma plena “unificação” da Nigéria. Desta maneira:

Os protetorados foram constituídos a partir de acordos formais com Estados africanos preexistentes. As causas eram múltiplas e iam desde a ameaça da conquista, por parte dos europeus, até opções da política regional (impedir a conquista ou a ameaça por parte de outra potência europeia, consolidar ou

estabilizar o poder local ou ainda expandir seu território) por parte dos africanos. Os protetorados apresentavam restrições às ações arbitrárias das metrópoles e teoricamente mantinham suas estruturas políticas, sociais e econômicas. (VISENTINI et al., 2014, p. 72)

O processo colonial no interior da Nigéria, foi marcado por momentos aos quais aparentemente acordos eram estabelecidos e a dinâmica fluía sem muitas convulsões sociais. Todavia, não se pode negar que a presença estrangeira desestabilizou a soberania dos povos originários e que alguns chefes optaram por não se aliarem ao governo britânico, negando a permissão deles avançarem por suas terras. Como consequência, sofriam retaliações que poderiam ser efetuadas através de multas, castigos físicos, prisões, deportações e até mesmo a pena capital. Dentre os relatos de resistências, das que foram lidas para a elaboração deste trabalho, será mencionado um exemplo de resistência que ocorreu na parte sul da Nigéria.

Nesta localidade, houve uma resistência ao governo britânico promovida pelo líder do reino Itseki, Nana Prempeh I. Este relato foi registrado por Bohaen *et al.* (2010), que descreveu que este chefe buscou seguir o exemplo de um outro líder chamado Jaja de Opobo, que resistiu aos cônsules do governo britânico e obrigou “os mercadores desta nacionalidade a pagar impostos (além de ordenar uma) paralisação total do comércio no rio, até que determinada firma britânica cumprisse o pagamento” (BOHAEN; GUEYE, 2010, p. 152). A atitude foi considerada pelos britânicos como sendo subversiva, sendo reprimida com a prisão de Jaja de Opobo, que posteriormente foi deportado para as Antilhas.

De maneira semelhante, Nana Prempeh I regulamentou o comércio que era desenvolvido no rio Benin. Esta decisão não agradou o governo britânico, que prontamente respondeu por meio de força armada para o “reestabelecer da ordem” nos territórios do soberano. A armada britânica, teve necessidade de realizar duas investidas para conseguirem enfraquecer as forças opositoras e assim as dominar. A primeira delas ocorreu em abril de 1894, porém as forças britânicas não saíram vitoriosas. Com o rearranjo de suas tropas e do reforço bélico, na segunda batalha derrotaram as forças do governo de Itseki. O líder Nana Prempeh I, rendeu-se e consumado o seu julgamento, foi deportado para Calabar e posteriormente para a Costa do Ouro.

Em suma, a reflexão que foi proposta neste segundo tópico do capítulo, teve por objetivo destacar os passos dados pelos britânicos em seu processo para a colonização da Nigéria. Foram discutidos a importância dos acordos que foram firmados, as resistências que enfrentaram e os seus interesses em adentrar o interior do território, que teve a sua plena ocupação com a expulsão dos franceses no ano de 1897. Outros pontos que também foram destacados e que são relevantes para a permanência britânica no território, foi o estabelecimento da Companhia Real do Níger em 1866, a criação dos protetorados do Sul e Norte em 1901.

Em 1914, o governo britânico destituiu os protetorados e “unificou” a colônia para continuar a exploração de forma a “aproveitar as riquezas naturais da região, principalmente o seu estanho” (VISENTINI, 2011, p. 05). A partir de 1914, a Metrópole manteve em solo nigeriano um colonialismo padrão, ou seja, buscou a manutenção da ordem, a cobrança de impostos, a absorção das exportações britânicas, o fornecimento de matérias-primas, agregando sob seu domínio um território “unificado”. Por volta do ano de 1960, a Nigéria viveu grandes transformações em seus pensamentos, que eclodiram num crescente desejo de emancipação política e econômica que será o próximo tema.

1.3. Os passos para uma emancipação territorial: um processo lento e doloroso

Com o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1946), uma série de conflitos resultaram na emancipação política de várias colônias africanas, dentre elas, a Nigéria. Chinua Achebe vivenciou importantes momentos da história desta nação e de sua luta pela independência da coroa britânica. Por exemplo, ele fez parte da primeira turma que frequentou a primeira Universidade da Nigéria em Ibadan. Também, pode acompanhar os processos que conduziram a plena emancipação da colonização britânica. Foi uma testemunha da trágica guerra do Biafra, um conflito civil que teve como uma das causas a extrema desigualdade social (uma marca da “herança” colonial deixada pelo Império Britânico aos nigerianos).

Desde os anos de 1930, estavam sendo realizadas discussões para uma possível emancipação da Nigéria. Nnamdi Azikiwé era um dos grandes apoiadores

desta independência. Sobre ele, Achebe (2012) mencionou que era um dos combatentes nigerianos mais populares, tendo lutado em favor da liberdade do país contra o domínio colonial britânico. De acordo com Ki-Zerbo (1972), Azikiwé organizou em 1934, uma campanha nacionalista denominada Nigerian Youth Movement (N.Y.M). Tal movimento, teve como proposta congregar os jovens das grandes cidade da Nigéria em torno de um ideal. Essas campanhas objetivavam um fortalecimento do nacionalismo entre os povos nigerianos. Uma proposta que estava sendo desenvolvida pelos partidos do sul nigeriano.

Foi no ano de 1947, quando a Colônia nigeriana recebeu a sua primeira Constituição. A Carta Magna foi redigida pelo representante do governo britânico, em conjunto com o governador *Sir Arthur Richards*, o Lord Milverton. Com isso, o objetivo da Metrópole era conciliar as tensões regionais e religiosas, especialmente aquelas que ocorriam entre os Igbo (no Leste), Iorubá (no Oeste) e Hausá e Fulani (no Norte). Contudo, surgiram fortes protestos contra esta Constituição e diante destas instabilidades políticas, pressões populares, a Metrópole não teve como mantê-la. Pressionada pela sua Colônia, que optava cada vez mais por um nacionalismo, tiveram de permitir a sua “soberania”. De acordo com Resende (2013), a sua “independência” ocorreu em 1 de outubro de 1960. Com ela, elaborou-se uma nova Constituição:

Com a independência, em 1960, sobe ao poder o Northern People's Congress (NPC), o Congresso do Povo do Norte (Hausa), em coalizão com o National Council of Nigerian Citizens (NCNC), o Conselho Nacional de Cidadãos Nigerianos, de alinhamento Igbo. Além disso, havia um partido progressista Yoruba, o Action Group (AG), Grupo Ação, que domina a região sudoeste. (VISENTINI, 2011, p. 6)

É importante ressaltar que a emancipação de 1960, não garantiu a Nigéria uma plena autonomia em suas administrações. Sem dúvida foi um grande passo, pois foi uma vitória alcançada mediante pressões populares, porém, emaranhadas nesta conquista havia algumas teias políticas da Metrópole. Contudo, agora a Nigéria já possuía o direito de ter a sua própria base federalista, com a ressalva de que necessitavam estar vinculados como membros do *Commonwealth* ou Reino Unido. Adichie (2015), relata em uma de suas obras, que mesmo após a emancipação política de 1960, a Nigéria ainda estava vinculada a algumas normas que foram estabelecidas pela sua “antiga” Metrópole. Em suas palavras, pode-se ler:

Bem, os britânicos acabaram de decidir que irão impor um controle sobre a emigração de países da Commonwealth, certo? Eles querem que as pessoas fiquem em seus próprios países. A ironia, claro, é que nós, da Commonwealth, não podemos controlar o movimento dos britânicos que se mudam para os nossos países. (ADICHIE, 2015, p. 328)

O pronome “nós” enfatizado na citação faz referência aos nigerianos, que mesmo após a emancipação de 1960, continuavam dependentes de algumas regras impostas pelos britânicos. Por exemplo, eram deles que partiam as decisões que a nascente nação “independente” deveria tomar. Um exemplo dessas ordens, referia-se as questões da emigração. Foi somente no ano de 1963, que ocorreu um pleno rompimento com o governo britânico. Neste ano, os nigerianos conseguiram instituir em seu território a sua Primeira República. Tiveram como o seu presidente Nnamdi Azikwi, que esteve vinculado a um Partido Político conhecido por Conselho Nacional de Cidadãos Nigerianos (NCNC). Azikwi, manteve-se no poder da nação até o ano de 1966.

No entanto, surge uma questão relevante para se discutir em relação a isso: Será que é possível sair de um contexto colonial sem sequelas? Uma das respostas que podem ser oferecidas, encontra-se nas palavras de Visentini (2011). O autor aponta que devido ao processo colonial, as identidades pré-coloniais passaram por uma desintegração:

Após eleições supostamente fraudadas, o GA é vencido por um partido Yoruba conservador, o Nigerian National Democratic Party (NNDP), Partido Nacional Democrático Nigeriano, que toma o controle da região sudoeste e forma coalizão com o NPC, alienando o NCNC do governo federal. Assim, o NCNC forma uma aliança com o GA e, pouco tempo depois, oficiais militares do sul executam um golpe de Estado. (VISENTINI, 2011, p. 6)

A experiência colonial na Nigéria prejudicou as relações entre o próprio povo, um desses prejuízos, pode ser visto em sua própria estrutura eleitoral como demonstrou o texto acima. Embora, eles tivessem conquistado a sua plena liberdade das políticas imperialistas britânicas, as longas décadas de convivência colonial alteraram suas experiências sociais, culturais, políticas, existentes antes do contato com o colonizador. Os elementos culturais que os unificavam e traziam uma ideia de pertencimento, foram abaladas e impossibilitadas de ressurgirem após décadas de colonização. Com a sua independência, surgiram problemas que produziram sérios conflitos entre eles.

Dois golpes militares surgidos em 1966, abalaram suas relações políticas e por consequências sociais. Em 15 de janeiro ocorreu o primeiro, com ele foi inserido “na posição de chefe de Estado o general Aguiyi-Ironsi, um igbo de etnia” (OLIVEIRA, 2018, p. 41). Uma ação que resultou em instabilidades políticas e violentas convulsões sociais, que produziram várias mortes entre os habitantes do norte nigeriano. Dentre elas, estava a do primeiro-ministro Abubakar Tafawa Balewa, uma pessoa que foi fundamental para o processo de independência do país:

A distribuição étnica das mortes levou o golpe a ser descrito [como] um golpe de Estado ibo. O presidente Ironsi só conseguiu governar, no entanto, por 177 dias e, em 29 de julho, um contragolpe colocou no poder o general nortista Yakubu Gowon, quem comandou a ação na qual 33 oficiais [do] sudeste (região ibo) e o próprio Ironsi foram mortos. (OLIVEIRA, 2018, p. 41)

Com as fortes crises sociais, os representantes da nação buscaram tentativas de acordos em uma tentativa de barrar um confronto civil. Por exemplo, houve um encontro ocorrido em Gana em janeiro de 1967, no entanto, não obtiveram sucesso. Com o fracasso nas tentativas de acordos, os igbo que eram predominantes na região leste do sul da Nigéria, formou o Estado independente do Biafra. Estava claro para eles, que com essa atitude, precisavam intensificar o recrutamento de soldados e pessoas para garantirem a guarda de seus territórios geográficos. Com isso, passaram a:

(...) treiná-las adequadamente e armá-las efetivamente. (...), as velhas armas, pistola de pederneira, facões e arcos e flechas não podiam contrapor-se aos armamentos das forças nigerianas. Mas a esperança estava viva e com essa esperança estava ligada um sentimento de que sua causa em Biafra era justa. Muitos jovens de diversas ocupações se voluntariaram para se alistar no exército, especialmente os graduados e funcionários públicos. Cristopher Okigbo tinha sido um dos voluntários e muitos outros intelectuais estavam motivados a servir a nação em áreas onde seus serviços seriam úteis e sua experiência apreciada. (OHAETO, 1997, p. 128, “tradução livre”)¹³

Com o desenvolvimento do conflito “se tornou claro, ao longo dos meses de guerra, que não seria uma mera ‘ação policial’, como Hassan Katsina, do exército

13 (No original): (...) to recruit more people as soldiers, train them adequately and arm them effectively. (...), and old flint guns, machetes and bows and arrows could not counter the superior arms of the Nigerian forces. But hope was alive and with that hope was linked a feeling that their cause in Biafra was just. Many young men from diverse occupations volunteered to join the army, especially undergraduates and civil servants. Cristopher Okigbo had been one of those volunteers and many other intellectuals were motivated to serve the nation in areas where their services would be helpful and their expertise appreciated. (OHAETO, 1997, p. 128).

nigeriano, havia imaginado” (OHAETO, 1997, p. 128, “tradução livre”). No entanto, como os biafrenses estavam em desvantagem em relação ao poderio bélico nigeriano, sofreram perdas consideráveis nos três anos de confronto. Dentre essas perdas, além de crianças, mulheres, idosos, encontravam-se também nomes conhecidos, por exemplo, o do poeta Christopher Okigbo. Ele, além de ser um amigo íntimo da família de Chinua Achebe, era seu sócio em uma editora nas localidades de Enugu. A inauguração da Editora ocorreu um pouco antes do início do confronto do Biafra, uma guerra que levou a vida de Okigbo. Embora a citação seja um pouco densa, ela é fundamental para entender esse contexto do Biafra e perceber o impacto da morte de Okigbo para a família de Achebe e para todo aquele povo:

Uma tarde, estava dirigindo de Enugu para meu vilarejo, Ogidi, onde vivi após o bombardeio de minha casa, estava com o rádio de meu carro sintonizado em Lagos. Como todas as pessoas presas na malha da guerra moderna, logo nos tornamos viciados em rádio. Queríamos ouvir as últimas notícias das frentes; queríamos ouvir as vitórias que a Nigéria reivindicava (...), não apenas da NBC Lagos, mas ainda mais extravagantemente da Rádio Kaduna. Precisávamos ouvir o que o mundo em geral tinha a dizer a tudo isso - a BBC, a Voz da América, a Rádio Francesa, a Rádio Camarões, a Rádio Gana, a Rádio Anywhere. As forças de Biafra tinham acabado de sofrer (...) a perda da cidade-universitária de Nsukka. Eles tinham sofrido um golpe moral ainda maior na morte daquele herói ousado e enigmático que havia subido do anonimato militar a alturas lendárias no curto espaço de 18 meses, o Major Chukwuma Kaduna Nzeogwu. Antes de seu alistamento Okigbo tinha começado a falar cada vez mais sobre Nzeogwu, mas eu não tinha ouvido com muita atenção, os militares não me fascinavam como a ele. Agora eu só escutava o rádio pela metade quando de repente o nome de Christopher Okigbo apunhalou minha consciência descuidada na vida de pânico. As tropas rebeldes foram dizimadas por forças federais. Entre os oficiais rebeldes mortos: o Major Christopher Okigbo. Eu estacionei a margem da estrada. O terreno do parque aberto ao redor de Nachi se estendia em todas as direções. Outros carros vieram e passaram. Será que ninguém mais ouviu a terrível notícia? Quando finalmente cheguei em casa e contei à minha família, meu filho de três anos gritou: Papai, não o deixe morrer! Ele e Christopher tinham sido amigos especiais. (OHAETO, 1997, p. 129, “tradução livre”)¹⁴

14 (No Original): One afternoon, I was driving from Enugu to my village, Ogidi, where I lived following the bombing of my house, with my car radio tuned to Lagos. Like all people caught in the mesh of modern war we soon became radio addicts. We wanted to hear the latest from the fronts; we wanted to hear what victories Nigeria was claiming (...), not just from NBC Lagos, but even more extravagantly from Radio Kaduna. We needed to hear what the wider world had to say to all that - the BBC, the Voice of America, The French Radio, Cameroon Radio, Radio Ghana, Radio Anywhere. The Biafran forces had just suffered (...) by the loss of the University town of Nsukka. They had suffered an even greater morale-shattering blow in the death of that daring and enigmatic hero who had risen from Military anonymity to legendary heights in the short space of eighteen months, Major Chukwuma Kaduna Nzeogwu. Before his enlistment Okigbo had begun to talk more and more about Nzeogwu, but i had not listened very closely, the military didn't fascineted me as it did him. Now I was only half-listening to the radio when suddenly Christopher Okigbo's name stabbed my slack consciousness into panic life. Rebel troops wiped out by gallant federal forces. Among rebel officers killed: Major Christopher Okigbo. I pulled up at the roadside.

Os sacrifícios de Okigbo, do Major Nzeogwu e a de Ironsi foram vistos como um ato heroico entre os biafrenses. Os seus nomes e de várias pessoas passaram para a lista de heróis que deram a vida por Biafra, uma guerra civil que durou trinta meses e provocou restrições severas aos biafrenses. Dentre elas, pode-se mencionar um bloqueio econômico, que foi seguido por um isolamento prejudicando a entrega de alimentos que garantiam uma nutrição adequada. Com isso, surgiram problemas referentes a desnutrição proteica, provocando problemas de saúde conhecido por *kwashiorkor*. Outro resultado que acompanhou essa crescente falta de alimentos, foram os descontentamentos que surgiram entre os biafrenses. Haja vista, que os “soldados precisavam de alimentos, os civis precisavam de alimentos e no esforço para adquirir esses alimentos as disputas se realizavam com frequência” (OHAETO, 1997, p. 143, “tradução livre”).

Sem uma alimentação adequada e com bloqueios que interrompiam a entrega de kits de primeiros socorros e outros medicamentos, o fardo aumentava. No pico da crise humanitária do Biafra, o saldo de mortos era de aproximadamente cinco mil pessoas por dia, o que produziu durante o tempo de batalha um saldo de mortos em torno de dois milhões de pessoas. Contudo, apesar das dificuldades e perdas, nenhum “visitante estrangeiro do Biafra partiu sem expressar surpresa com a capacidade de sobrevivência do povo” (OHAETO, 1997, p. 143, “tradução livre”). Mesmo diante dos horrores que sofreram, os biafrenses se mantiveram nas realizações das suas tarefas. O confronto do Biafra recebeu relevante destaque na imprensa nacional e internacional:

A atitude de Biafra em relação à vida foi destacada por Conor Cruise O'Brien, que visitou Biafra na companhia de Stanley Diamond na Páscoa de 1969. Os dois homens eram curadores do American Biafra Relief Services Foundation. O'Brien estava convencido de que a 'sobrevivência de Biafra' seria 'uma vitória para a coragem, resistência e habilidade africanas e uma oportunidade para um maior desenvolvimento da criatividade africana'. Em seu relatório sobre aquela visita no *The New York Review of Books*, ele aponta que dos 'dois escritores mais conhecidos da velha Nigéria - e talvez de toda a África - um, Achebe é um patriota biafrense convicto e o outro, o dramaturgo Wole Soyinka (um ioruba) é um prisioneiro no norte da Nigéria'. (OHAETO, 1997, p. 143, “tradução livre”)¹⁵

The open park land around Nachi stretched away in all directions. Other cars came and passed. Had no one else heard the terrible news? When I finally got myself home and told my family, my three-year-old son screamed: Daddy, don't let him die! He and Christopher had been special pals". (OHAETO, 1997, p. 129).

15 (No Original): The Biafran attitude to life was highlighted by Conor Cruise O'Brien, who visited Biafra in the company of Stanley Diamond at Easter, 1969. The two men were trustees of the American Biafra Relief Services Foundation. O'Brien was convinced that the 'survival of Biafra'

Diante do exposto, pergunta-se: Qual o papel da literatura nos eventos que fizeram parte da história da Nigéria, tais como sua colonização ou nos processos que culminaram em sua emancipação colonial e o trágico episódio do Biafra? Neste amplo cenário, a literatura ocupou um papel de destaque, pois foi através desta ferramenta que passaram a se veicular importantes críticas e denúncias destes abusos. A escritora Chimamanda Ngozi Adichie, em sua obra *Meio Sol Amarelo*, denunciou como décadas de colonização, ampliaram a desigualdade social entre os nigerianos, um fato que acabou por produzir várias tensões entre eles. Este contraste econômico, foi um catalisador para acelerar as revoltas que encontraram seu ápice com a conflagração da guerra civil do Biafra. Recorde que o que motivou os biafrenses a batalharem pela sua emancipação, foi o descaso que estavam sofrendo pelo governo nigeriano.

Em suma, no processo histórico de uma organização forçada dos povos nigerianos, o governo britânico provocou um descompasso nas estruturas que mantinham ordenadas as relações das etnias ali encontradas. Desta maneira, uma reorganização com as mesmas características pré-coloniais não era mais possível. Pode-se dizer, que neste contexto o povo igbo vivenciou um momento “que destruiu a sua etnia, enquanto o mundo ficava de “braços cruzados” no instante em que os nigerianos (haussas) cometiam as maiores atrocidades contra o povo biafrense (igbos)” (SANTOS, 2017, p. 110). Tais eventos, foram avaliados por Chinua Achebe nas seguintes palavras:

E o que dizer da vítima? Ser despojado de seus bens não é motivo para riso, claro, nada que desperte o bom humor. Contudo o mais incrível é que os despossuídos muitas vezes transformam a sua impotência em algo útil e riem dela, e assim se elevam acima da desolação e do desespero. (ACHEBE, 2009, p. 18)

would be ' a victory for African courage, endurance and skill, and an opportunity for the further development of African creativity'. In his report on that visit in The new York Review of books he points out that of the 'two best-known writers of the old Nigeria - and perhaps off all Africa - one, Achebe is a convinced Biafran patriot and the other, the playwright Wole Soyinka (a Yoruba) is a prisoner in Northern Nigeria. (OHAETO, 1997, p.143)

CAPÍTULO 2: REFLEXÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DE CHINUA ACHEBE

O meu pai foi um cristão convertido e um bom aluno. Em 1904 foi considerado como tendo recebido educação suficiente no St. Paul's Teachers College em Awaka para ser empregado como professor e evangelista na Missão Anglicana. Era um homem brilhante, que valorizava profundamente a educação e lia muito - principalmente a Bíblia e livros religiosos, publicações periódicas, e almanaques da Sociedade Missionária da Igreja. (ACHEBE, 2012, p. 7-8, "tradução livre")¹⁶

2.1. A construção de um ideal

Ao se pensar sobre o discurso histórico prevalecente na idade moderna e contemporânea, faz-se notório o seu esforço em evocar uma Europa empenhada na constante atividade para alcançar o êxito em suas atividades coloniais. Os povos que por ela foram colonizados, ouviam a máxima de que esse processo era algo natural e que no final, eles (os explorados) seriam aqueles que mais ganhariam por sua colaboração. Todavia, esse discurso distorcido e ultrapassado, ainda se encontra presente no imaginário social dos ocidentais. Pois, trata-se de uma elaborada construção que visou um único objetivo, garantir uma melhor condição de existência para a elite europeia, a custa da exploração de outros povos.

No entanto, os grupos que estavam sendo explorados (em especial os africanos), passaram a ressaltar a urgente necessidade de romper com esse princípio europeu, que ainda se faz presente em alguns manuais didáticos do Brasil. Elaboraões que promovem interpretações históricas tradicionais de bravura, ou, até mesmo, "um relato dos feitos dos grandes" (SHARP, 1992, p. 40). Esta interpretação eurocêntrica, inseriu a Europa em uma condição de ser a representante de um "elevado" ideal de civilização. Devido a isso, ela construiu uma cosmovisão¹⁷ que lhe

16 (No Original): My father was an early Christian convert and a good student. By 1904 he was deemed to have received enough education at St. Paul's Teachers College in Awaka to be employed as a teacher and an evangelist in the Anglican Mission. He was a brilliant man, who deeply valued education and read a great deal-mainly the Bible and religious books, periodicals, and almanacs from the Church Mission Society. (ACHEBE, 2012, p. 7-8)

17 Este conceito empregado, deve ser entendido neste contexto na seguinte forma: uma cosmovisão não é algo que surge num único instante. Ela vai sendo construída aos poucos e está sempre sendo atualizada, modificada, confirmada. Depende das experiências que temos e de como respondemos a cada uma delas. (...). Em sua composição, a cosmovisão é constituída por um núcleo central, isto é, uma estrutura que é fruto das relações sociais que temos. Esse mesmo

era própria e transformaram as complexas relações socioeconômicas já existentes entre os povos que foram colonizados. Neste capítulo, a proposta é refletir em relação a duas questões que auxiliam a reavaliar o processo imperialista: (1). Em quais parâmetros, os europeus, apoiaram-se para justificarem a construção deste “ideal civilizatório”? (2). Qual foi a extensão dos territórios pilhados pela Europa durante o período colonial?

Em relação a primeira indagação, Guarinello (2013) analisou essa autoproclamada supremacia europeia, assinalando a sua estruturação em uma ideologia que invocava testemunhos de um passado “esquecido”, uma herança de memória social, que foi “tributária de dois grandes eixos culturais antigos: o mundo greco-romano e o mundo bíblico” (GUARINELLO, 2013, p. 18). Diante deste fator, a construção da história ocidental, estendeu-se sobre esse tecido que se tornou o responsável por moldar a convicção da Europa Moderna, disseminando-se pela contemporaneidade. A partir da leitura de Hobsbawm (1988), pode ser deduzido que este pensamento europeu, remeteu-se a pressupostos que partiram de sua própria historicidade. Ela se apoiou em uma tendência de reler o passado, baseando-se em suas próprias cláusulas e tradições. Por intermédio deste princípio, buscou promover discursos que acabaram por estabelecer uma diferença entre eles (os europeus) e os outros (os não europeus).

Em virtude disso, o eurocentrismo se posicionou como uma espécie de “Farol para o Ocidente”, que passou a enaltecer tudo o que vinham deles e, ao mesmo tempo, estranhar qualquer evidência que desse testemunho do uso da razão entre as culturas invadidas por eles. Um menosprezo que teve a sua origem em uma obstinada construção da imagem de “superioridade”, alimentando um desdém em relação as demais culturas não europeias (africanas), rejeitando suas contribuições desenvolvidas em seus territórios. Sobre o desenvolvimento que os europeus encontraram em terras africanas, podem ser citados como grandes colaborações, práticas registradas em documentos como o “Papiro de Ebers, o Papiro de Berlim, o Papiro Cirúrgico Edwin (...) ilustram técnicas de operação e descrevem detalhadamente os métodos prescritos” (KI-ZERBO, 2010, p. 138). Relatos que são textos de cópias egípcias originais, inserindo os africanos como aqueles que deixaram um grande legado a humanidade.

núcleo costuma ser resistente a mudanças, embora não signifique que seja imutável (...). (SILVA, 2018, p. 59)

Conhecimentos que estavam relacionados com plantas que possuíam propriedades terapêuticas, um saber que chamou a atenção dos jesuítas ao desembarcarem em Angola no século XVI. Eles, tornaram-se “os primeiros a observar a competência de curandeiros, parteiras, cirurgiões, barbeiros e feiticeiros no preparo de pomadas, unguentos, purgativos e outros remédios” (DEL PRIORE, *et al.*, 2004, p. 08). Todavia, isso não foi o suficiente para impedir que os europeus os caracterizassem como “selvagens”, “carentes de luz”. Na melhor das hipóteses, como um menor de idade destituído de instrução e que para sair desse estado de “ignorância”, deveriam ser tutorados por eles (os europeus), os “herdeiros” de uma “verdadeira civilização”. Amparados por essa ideologia, acabaram por transformá-las em leis que passaram a apoiar o “*imperium*” como um dever planejado, quase metafísico, de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados” (SAID, 1993, p. 42).

Essa *mission civilisatrice*, surgiu suavizada por boas intenções, um discurso que decretava a estes “atrasados”, “imersos em ignorância” a única e derradeira solução que os levariam para um novo patamar de existência. A essência contida nesta ideologia europeia, determinava que os seus modelos culturais, sociais, políticos e econômicos, era o melhor para todos eles. Portanto, eram os europeus quem distinguiu o que seria “bom para (esses povos subjugados) melhor do que eles poderiam jamais saber por si mesmos” (SAID, 1990, p. 45). A esse pensamento conservador, acrescenta-se um pretensioso fetiche pela sua “civilização”, como sendo “(...) a mais alta posição da hierarquia deste estágio e progresso era a palavra usada para qualificar avanços em direção a uma sociedade específica e moral”. (KEULLER, 2012, p. 29). Mas, quais avanços eram qualificados?

Praticamente uma pergunta retórica, que serve apenas para confirmar que eram apenas aqueles que provinham dos europeus. Desta forma, a sua atitude em relação aos “demais” não foi apenas o de tornar claro qual foi o povo que os conquistou. Mas, também, o de proclamar qual foi a ferramenta utilizada para alcançar esse triunfo. Noutras palavras, utilizavam de uma meritocracia que estava amparada sobre a lógica do “(...) mito: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento” (FANON, 2008, p.164). Uma propaganda que garantiria a sua presença no cenário mundial, sendo muito difícil de se apontar outro fenômeno político e social que tenha marcado tão profundamente o globo, como fez o discurso

eurocêntrico. O ponto de partida em busca de uma resposta a segunda questão, é direcionada através dos escritos de Said (1993), ao demonstrar que 35% da superfície terrestre estava ocupado pelas potências europeias no início do século XIX. Em fins do mesmo século, houve um salto quantitativo que atingiu 67%, com uma taxa de crescimento que ocorria a:

(...) 220 mil quilômetros quadrados por ano. Em 1914, a taxa anual de crescimento havia subido para vertiginosos 620 mil quilômetros quadrados, e a Europa detinha um total aproximado de 85% do mundo na forma de colônias, protetorados, dependências, domínios e commonwealths. (...). E na própria Europa, no final do século XIX, não havia praticamente nenhum aspecto da vida que não fosse tocado pelos fatos do império; as economias tinham avidez por mercados ultramarinos, matérias primas, mão de obra barata e terras imensamente rentáveis, (...). (SAID, 1993, pp. 37-38)

O continente africano na maior parte no século XIX, esteve marcado por agitações no plano político e no econômico. Em relação ao “domínio econômico, as mutações foram em parte geradas por impulsos externos, as alterações políticas tiveram as suas forças motrizes na própria África” (M'BOKOLO, 2011, p. 23). Esse impulso, só foi possível devido a avanços na área técnica, um resultado da Revolução Industrial (que teve como nação pioneira a Inglaterra) e o desenvolvimento do capitalismo. Neste ponto, faz-se necessário uma breve ponderação a respeito de como a tecnologia foi utilizada para o benefício da elite europeia. Considere, por exemplo, as grandes navegações ocorridas no século XVI, como elas se tornaram possíveis? Outra questão retórica, mas que ilustra de forma precisa que tais eventos, só se concretizaram pelo investimento em aperfeiçoamento de tecnologias.

O mesmo ocorreu em fins do século XVIII e início do XIX, a diferença é que o salto tecnológico neste contexto, foi mais sofisticado em relação ao anterior. Isso produziu novas perspectivas, tanto para as Metrôpoles, quanto para os seus investidores. De posse desta nova realidade, o pensamento neocolonial se tornou mais agressivo em relação aos seus “tutelados”. Noutras palavras, se até meados do século XIX, a grande parte das regiões interioranas das colônias (no caso à Nigéria), devido a fatores como aquisição de equipamentos adequados ainda não recebiam uma presença permanente dos colonizadores, essa condição foi alterada com a Revolução Industrial.

Um evento que ampliou o liberalismo econômico presente dentro do novo imperialismo.¹⁸ E, em nome dessa ideologia, intensificaram-se os investimentos nas melhorias de equipamentos para a exploração de regiões que compunham o interior. Podendo desta forma, adentrarem o interior do país e “encontrarem” matérias-primas, para então aumentarem o lucro das nações europeias. Os progressos (para os europeus) advindos deste momento histórico, fez com que nos anos de 1880, fossem anexados sob seus domínios milhares de quilômetros, tornando-se de longe, “a peça mais importante da economia mundial” (HOBBSAWM, 1988, p. 23).

O propósito era a ampliação de seu comércio por meio de acordos com as autoridades locais, quando isto não era possível era utilizado as leis (europeias) criadas para essa finalidade. Outro ponto que fomentou essa exploração foi a mão de obra ociosa europeia, uma consequência das suas próprias políticas econômicas e dos seus avanços tecnológicos¹⁹. As terras africanas que foram invadidas pelas nações europeias, tornaram-se um ambiente propício para suprir a demanda da falta de emprego que atingia as regiões metropolitanas. Pois, com a colonização, foi possível enviar pessoas da Metrópole para estas Colônias, onde atuariam como representantes dos seus interesses, neste caso em particular, o da Grã-Bretanha. Achebe (2011), de forma particular aborda essa questão ao citar a obra intitulada *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger*, de autoria de George Allan:

Para aqueles que buscam apenas uma vida confortável e uma ocupação tranquila, a Nigéria está fechada e continuará fechada até que a terra perca um pouco de sua mortal fertilidade e até que o povo viva com condições minimamente saudáveis. Porém, para aqueles em busca de uma vida extenuante, para aqueles que consigam lidar com homens como outros lidam com a matéria, que conseguem controlar grandes situações, persuadir em todos os encontros, modelar os destinos e montar na crista da onda do

18 O colonialismo do século XIX diferiu profundamente do século XVI, que se restringiu ao capitalismo comercial, cuja meta era a obtenção de especiarias, produtos tropicais e metais preciosos, (...). Nesse período, o Estado impulsionou a expansão, segundo os moldes mercantilistas. O neocolonialismo, (...), necessitava de mercados consumidores de manufaturados e fornecedores (...), além de as grandes potências buscarem colônias para a colocação de seu excedente populacional e novas áreas de investimentos e capitais. Grandes beneficiários do colonialismo, os banqueiros e industriais uniram-se, dando origem a grandes monopólios. (VICENTINO, 1997, p. 332)

19 Deve-se ter em mente que em 1870, os países europeus já industrializados estavam vivendo o término da segunda Revolução Industrial, que possibilitou inúmeros avanços tecnológicos, um exemplo, pode ser visto nos motores a combustão interna. Mas, se por um lado houve uma “*Belle Époque*”, de outro lado ocorreu o aumento da desigualdade econômica, que somado a saturação de mercado interno, obrigou os países europeus a atuarem mais especificamente em suas Colônias. Dentre os inúmeros objetivos, o mais relevante, se contextualizarmos o período era a expansão de mercado consumidor e a obtenção de insumos para garantirem a continuidade do sistema capitalista.

tempo a Nigéria está estendendo as suas mãos. Para os homens que, na Índia, fizeram do britânico o legislador, o organizador, o engenheiro do mundo, esta nova velha terra tem grandes recompensas e trabalho honrado. (ACHEBE, 2011, p. 51)

Em tais palavras, pode ser identificado o discurso eurocêntrico que se coloca como o modelador dos destinos dos “selvagens”, e para isso conclama os seus conterrâneos mostrando que para participar dessa missão é necessário ter coragem e montar na crista da onda do tempo, uma clara referência ao “atraso” desses povos com quem teriam contato. Com isso, a Metrópole garantia para si um local onde enviar o excedente de sua mão de obra, além de adquirirem um mercado consumidor (no caso a Nigéria) para negociarem o excedente daquilo que era produzido. Conforme adentravam as regiões interioranas, estabeleciam-se as missões religiosas, as casas de comércio, o trabalho compulsório, tudo inserido no novo princípio mercantil (o liberalismo econômico).

O fator econômico em grande medida pesou para a realização dos intentos europeus, porém, restringir o fenômeno do imperialismo apenas a estas imposições econômicas, seria desconsiderar o anseio do europeu em se colocar como o “grande tutor”, aquele em quem se pode “confiar”. Isso, em certa medida, era mais interessante para a Europa, haja vista, que por meio de um domínio cultural, as realizações de seus propósitos seriam facilitadas.

2.2. O filho de um missionário

Em sua coleção de ensaios *A educação de uma criança sob o Protetorado britânico*, Chinua Achebe mencionou que o nascimento de seu pai (Isaiah Okafor Achebe), ocorreu em um período ao qual o seu povo (os igbo nigerianos) estava começando a presenciar em suas terras as imposições das dinâmicas imperialistas da Grã-Bretanha. Disposta a estabelecer a sua presença em todo o território nigeriano, a grande pergunta que ela se fazia era: como realizar esta tarefa em um menor tempo, e com menos gasto de recurso? Uma das alternativas encontradas para este dinamizar do seu trabalho, foi permitir a presença de agentes evangelizadores para auxiliar indiretamente em suas atividades exploratórias.

Desta maneira, a sua presença seria de grande utilidade para garantir que as ideologias metropolitanas, fossem disseminadas nestas terras. Estas considerações iniciais, serão o ponto de partida desta reflexão que será desenvolvida tendo como base estes três pontos: (1). Por que é importante conhecer as experiências vivenciadas por Isaiah Okafor Achebe, neste contexto? (2). No cenário imperial, qual foi o papel da religião cristã (poder atemporal) para a Grã-Bretanha (poder temporal)? (3). Será que a conversão de um igbo ao cristianismo, resultou no abandono de suas crenças tradicionais?

Na região em que Isaiah O. Achebe nasceu, os trabalhos realizados pelos missionários representantes da coroa britânica, estava a cargo da *Church Missionary Society*²⁰ (que a partir de agora, será mencionada por C.M.S). Esta instituição religiosa, estava presente nestas localidades desde os anos de 1857. A conjuntura colonial britânica entre os nigerianos, produziram eventos que acarretaram prejuízos aos seus habitantes, mas tais infortúnios não foram sentidos nas mesmas proporções por todos eles. Em outras palavras, as dificuldades existiram para todos os povos originários, porém, elas não se manifestaram de forma homogênea.

Dentre os igbo, alguns deles obtiveram melhores chances de se adaptarem a essa nova realidade do que outros, e esse foi o caso de Isaiah O. Achebe. Embora ele tenha ficado órfão muito cedo, teve a boa fortuna de ser criado por seu tio paterno Udoh Osinyi, um importante homem naquela região. Ohaeto (1997), relatou em suas pesquisas que os missionários da C.M.S ao chegarem nestas áreas, seguiram um costume igbo para encontrarem um local para realizarem os seus trabalhos. Assim, dirigiram-se primeiramente até ele, com intuito de alcançar um ambiente propício para uma evangelização sem com isso ferir a tradição igbo:

o interesse da CMS em estabelecer uma unidade em Ogidi pode ter tido algo a ver com o refinamento da moral, mas o principal objetivo era ampliar a sua área de influência para além da sua sede operacional em Onitsha. Quando os primeiros missionários chegaram a Ogidi, corresponderam à

20 A Sociedade Missionária da Igreja (CMS) nasceu em 12 de Abril de 1799, numa reunião pública no Castle and Falcon Inn, Aldersgate, Londres. As suas raízes remontam a meados do século XVIII, quando houve um grande reavivamento na Igreja da Inglaterra inspirado pela pregação de John Wesley e outros. Embora os seguidores de Wesley tenham abandonado a Igreja (e fundado o Metodismo), outros clérigos anglicanos tinham como objetivo a sua reforma e reavivamento, trazendo convicção pessoal para a religião, numa época em que o clero era frequentemente negligente e mundano. A sua ênfase na conversão individual e na justificação pela fé levou-os a serem chamados de evangélicos.

tradição Igbo de que os estranhos devem prestar a sua homenagem a personalidades locais proeminentes, entre elas o bisavô de Chinua Achebe, Udo Osinyi. (OHAETO, 1997, p. 2, “tradução livre”)²¹

A atitude tomada pelos missionários é um indício da grande influência que Udo Osinyi possuía naquelas localidades. Eles reconheciam que o seu prestígio, seria de grande préstimo para a concretização dos seus objetivos que era o evangelismo. Osinyi atendeu aos seus pedidos, cedendo-lhes uma parte do seu *compound*²² para a realização das suas atividades. Todavia, o seu consentimento não foi muito duradouro, visto que, ao acolher os representantes da C.M.S, pensou que estava recebendo uma espécie de circo que traria alguma alegria para todos a sua volta.

No entanto, com o passar dos dias, percebeu o seu engano e pediu para que os missionários se retirassem da sua propriedade. O motivo que o levou a tomar essa decisão, relaciona-se com a estética musical dos hinos entoados pela congregação. Noutras palavras, na cosmovisão cristã, aqueles cânticos expressavam o misto de reverência e alegria. Porém, no universo religioso do igbo Udo Osinyi, tais expressões musicais, eram demasiadas “(tristes) para vir da casa de um homem... Os meus vizinhos (poderiam) pensar que era o meu funeral” (OHAETO, 1997, p. 3, “tradução livre”). Os missionários atenderam ao pedido e se retiraram da sua propriedade sem levarem consigo rancores. Dentre aqueles que assistiram a sua saída, encontrava-se Isaiah Okafor Achebe, filho de criação de Udo Osinyi. Durante a permanência dos missionários nas terras de seu tio-avo, ficou impressionado com aqueles rituais tão estranho para ele. A oratória cristã, sua exegese e apologética, era algo que apontava para uma nova perspectiva em relação ao transcendente.

Diante disto, começou a demonstrar um sincero interesse em compreender melhor aquelas manifestações religiosas. Essa dialética cristã a qual começou a tomar conhecimento, apoiava-se em uma simbiose que ao mesmo tempo que pressagiava uma punição para o “ínfiel”, apontava um caminho de redenção para

21 (No Original): the desire of the CMS to establish a station at Ogidi may have had something to do with the refinement of morals, but the primary aim was to extend its area of influence beyond its operational headquarters in Onitsha. When the first missionaries arrived in Ogidi they responded to the Igbo tradition that strangers must pay their respects to prominent local personalities, among them Chinua Achebe's great-grandfather, Udo Osinyi. (OHAETO, 1997, p. 2)

22 De acordo com Chinua Achebe, o termo *compound* faz referência a um conjunto de habitações. Este local geralmente é delimitado por um cercado, dentro dele vive toda a família de um homem igbo.

aqueles que viessem a aceitar as suas admoestações e se converter. Os ritos propagados pelos missionários da C.M.S, eram elaborados de forma sistematizada, suas palavras, entonação de voz, os detalhes do culto, eram todos escolhidos para impressionar a mente do ouvinte igbo. Em um de seus trabalhos, Achebe (1969) demonstra por meio de suas representações, o ritual de trabalho dos missionários.

Em primeiro lugar, ao chegarem nos locais designados para a realização de suas tarefas, os missionários procuravam entrar em contato com pessoas importantes daquela localidade, por esta razão foram primeiramente até Udo Osinyi. Ao conseguirem o local para se instalarem, o próximo passo era conquistar o apoio de um intérprete. Ele era fundamental neste processo, visto que se constituía no canal de comunicação entre os missionários e os igbo. Neste caso, a presença de Isaiah O. Achebe foi essencial para os missionários e por consequência para a Metrópole.

Ele (o intérprete) funcionava como uma das peças chaves nos inícios das campanhas evangelísticas. Deveria ser um simpatizante desta causa, ou seja, teria de ser um igbo prestes a ser convertido pelas “boas novas do evangelho”. Ao seu redor, reunia-se um grupo considerável de ouvintes igbo, constituídos por todos (homens, mulheres, jovens, crianças, idosos). Nesta reunião, o intérprete traduzia a mensagem que era proclamada pelo missionário aos ouvintes ali presentes. Dando ênfase ao que já foi mencionado, as linhas abaixo demonstram que este formalismo, seguia uma regra instituída pela ideologia europeia:

Ele disse que era um deles, como eles podiam ver pela sua cor e sua linguagem. Os outros quatro homens também eram seus irmãos, embora um deles não falasse Ibo. Os homens brancos também era irmão deles porque todos eles eram filhos de Deus. Ele lhes falou sobre esse novo Deus, o criador de todo o mundo e todos os homens e mulheres. Contou-lhes que adoravam falsos deuses, deuses de madeira e pedra (...). Ele disse-lhes que o verdadeiro Deus vivia nas alturas e que todos os homens ao morrerem iam diante d'Ele para julgamento. Homens malignos e todos os pagãos que em sua cegueira se curvaram à madeira e pedras eram lançados em um fogo que ardia como um palmo. Mas os bons homens que adoravam o verdadeiro Deus viviam para sempre em Seu reino feliz. (Achebe, 1969, p. 131-132, “tradução livre”).

Em busca de uma compreensão das razões que motivariam um igbo em demonstrar interesse pela nova fé, algumas reflexões podem ser propostas com o objetivo de esclarecer alguns dos motivos. Em grande parte, essa disposição estava relacionada com as rápidas mudanças que eles vivenciavam com a presença do

colonizador em suas terras. Por exemplo, pode ser citado a autopreservação, noutras palavras, estarem atentos as novas realidades de mundo com os quais se deparavam em seu cotidiano. Achebe discute essa perspectiva nos seguintes termos:

Sua mente voltou-se do festival para a nova religião. Não estava seguro sobre o que fazer com ela. No início, pensara que, como o homem branco chegara com grande poder e conquista, era necessário que algumas pessoas aprendessem os atributos da divindade deles. Por isso, concordara em enviar seu filho, Oduche, para aprender o novo ritual. Também queria que ele aprendesse a ciência do homem branco, pois Ezeulu não ignorava, pelo que vira de Wintabota e pelas histórias que ouvira sobre seu povo, que o homem branco era muito sábio. (ACHEBE, 2011, p. 64)

Nesta citação pode ser visto um novo fato para o igbo, ou seja, a chegada e permanência do homem branco e com ele a sua divindade. Diante deste quadro de inseguranças e incertezas, o sumo sacerdote Ezeulu enviou o seu filho Oduche para frequentar os cultos do homem branco, com isso estaria a par desta nova prática. O líder de Umuaro, tomou uma atitude que visou uma estratégia a qual era inserir seu filho naquele ambiente não para ser um convertido, mas para conhecer o que ali era realizado.

Neste contexto, quem melhor do que seu filho para cumprir esse papel e obter as informações que gostaria de ter. Este é um clássico exemplo de autopreservação, uma atitude tomada por muitos dos igbo diante do novo contexto. Porém, esta não é a única justificativa que pode ser dada, na busca de compreender os fatores que levaram o igbo a conversão a nova religião. Relembrem que até mesmo com os seus deuses, os igbo mantinham um relacionamento mais “democrático”, o que traz um indício que se tratava de um povo que não se apegavam de forma restrita a um dogma.

Estavam abertos para novas ideias e isso incluía abandonar, considerar, reconsiderar ou ressignificar todas as possibilidades para enfrentarem suas adversidades. Para Adichie (2015), essa característica era tão valorizada em seu meio, que eles eram conhecidos pelos povos vizinhos como aqueles que destituíam até os seus deuses, quando estes não serviam mais aos seus propósitos. A mera curiosidade pode ser apontada como um outro motivo do seu interesse em conhecer a religião do homem branco. A experiência de Osiniy demonstra isso de maneira categórica, pois concedeu em sua propriedade um local para os missionários

realizarem seus trabalhos, mas nem por isso se tornou um cristão. Ao perceber que não era aquilo que pensava ser, pediu para eles se retirarem do seu *compound*.

Todavia, não se pode negar a influência que acompanha uma novidade, principalmente quando ela se apresenta com “benefícios” propagandísticos. Ou seja, o ato de participar dos novos cultos trouxe um novo sentimento, o de pertencimento a uma nova comunidade (os cristãos). Isso passou a ser visto por eles (os igbo), como uma forma de agregar conhecimentos que lhes garantiam atrativos como o *status*. Ou ainda, uma qualificação profissional mediado com o apoio dos britânicos, algo que passou a ser muito interessante e necessário no meio colonial:

Eles eram liderados por Moses Unachukwu, o primeiro e o mais famoso convertido de Umuaro. Unachukwu era carpinteiro, o único em toda a região. Aprendera a profissão com os missionários brancos que construíram a Missão Industrial de Onitsha. (...) Moses Unachukwu construiu, sozinho, a nova igreja de Umuaro. Agora ele era não somente um leitor laico, mas também assistente do pastor. (ACHEBE, 2011, p. 71)

Por estas palavras, percebe-se que o “abraçar” de uma teologia contrária aos ditos de suas tradições passou a seduzir a mente dos mais jovens, dentre eles, estava Isaiah Okafor Achebe. A sua conversão ao cristianismo, possui ao menos dois grandes significados para os missionários da C.M.S. O primeiro deles, era que se tratava do filho de criação de Udoh Osinyi. Isso, conduz ao segundo significado, que é a propaganda que essa conversão significou. Neste sentido, enfatiza-se que as dificuldades que o contexto colonial impôs, não foram sentidas nas mesmas intensidades por todos. Isaiah O. Achebe já era um privilegiado por pertencer a família de Osinyi, isso possibilitou que ele obtivesse maiores oportunidades diante dos “privilégios” que vieram com o colonialismo. Em certa medida, o pai de Chinua Achebe teve “menos” problemas para se desenvolver neste cenário.

Através das atividades dos missionários, foram erguidas capelas para a realização de seus cultos dominicais, escolas bíblicas e os locais de aprendizagens técnicas (como o caso da Missão Industrial de Onitsha). Um outro ponto que é útil de ser mencionado, é que havia o interesse da C.M.S em estabelecer e dirigir as Instituições de educação formal com o propósito de projetar os seus interesses, que em certa medida estavam unidos com os da Metrópole. Esta afirmação é corroborada por Achebe (2011), e pode ser confirmada através dos estudos que foram realizados por Tripamungkas (2011), onde menciona que:

A missão cristã não é simplesmente a multiplicação da igreja, tem haver com a disciplina da nação. É sobre a penetração de culturas e formas de pensamento das palavras sobre o Cristo. Ayandele (1973) neste artigo "The Collapse of 'Pagadon' in Iboland" afirma atualmente (que a) Iboland, tem bem mais de 80% de seus vinte milhões de pessoas convertidas ao cristianismo e a sua religião tradicional se desmoronou. (TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 27, "tradução livre")²³

Para concretizar os seus intentos nas terras igbo, a Metrópole britânica não poderia se dar ao luxo de ignorar a influência do poder religioso local. Era necessário que os poderes temporal e atemporal caminhassem juntos. Pois, o sucesso de um, era uma garantia de "menos" trabalho para o outro. O escritor Ohaeto (1997) cita em seus trabalhos, uma obra denominada *Among the Ibos of Nigeria*. A relevância dessa citação, está no fato de ela demonstrar a dependência do poder temporal britânico em relação a presença das missões religiosas em sua colônia:

um missionário tem oportunidades únicas de se familiarizar com a vida da aldeia, pois, pela própria natureza das coisas, a regra mais importante é que ele viva na mais íntima comunhão com as pessoas que busca influenciar. Assim, o missionário entra livremente na vida dos nativos, suas casas estão sempre abertas para ele e entra e sai mais ou menos como um deles. Da mesma forma eles esperam que a casa do missionário seja livre para eles e que entre e saia como eles quiserem. (OHAETO, 1997, p. 3, "tradução livre")²⁴

Aos poucos, a presença dos missionários se consolidou na vida e na cultura dos igbo. No entanto, esta presença não se configurou em uma ruptura radical com os seus valores tradicionais. O cristianismo e as crenças nos ancestrais, encontravam-se presentes mesmo na vida dos que professavam a nova religião. Algumas das mensagens pregadas pelos missionários da C.M.S, não eram assimiladas tão facilmente pelos igbo. A experiência de Moses Unuachukwu apresentado no romance *A Flecha de Deus*, ilustra essa afirmação. Nela, encontra-se um debate de um igbo recém-convertido ao cristianismo, mas que possuía dificuldades para aceitar todos os preceitos proferidos pela nova religião:

23 (No Original): Christian mission is not simply about the multiplication of the church, it is about the discipline of the nation. It is about the penetration of cultures and ways of thought by the word about Christ. Ayandele (1973) in this article "The Collapse of 'Pagadon' in Iboland" states presently, Iboland, has well over 80% of its approximately twenty million people converted to Christianity and their traditional religion was collapsed." (TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 27)

24 (No Original): a missionary has unique opportunities of becoming acquainted with village life, from the very nature of things the sundest policy is for him to live in the closest communion with the people whom he seeks to influence. So, it comes about that he enters freely into the life of the natives, their huts are always open to him and he goes in and out more or less as one of themselves. In like manner they expect yhe missionary's house to be free to them and to come and go as they please. (OHAETO, 1997, p. 3)

Os ensinamentos do sr. Goodcountry sobre a jiboia sagrada deram a Moses a primeira oportunidade para desafiá-lo abertamente. Para fazer isso, usou não somente a Bíblia, mas, coisa muito estranha para um convertido, os mitos de Umuaro. Falou com convicção, pois, vindo de onde vinha, de uma aldeia que sediava o sacerdócio de Idemili, sabia, talvez muito mais que os outros, o que significava a jiboia. (...). Disse ao novo professor, bruscamente, que nem a bíblia nem o catecismo pediam aos convertidos que matassem a jiboia, que era um animal cheio de mau augúrio. (ACHEBE, 2011, p. 71-72)

Esta atitude de Unuachukwu, que foram representadas nas palavras de Achebe demonstra que este igbo, não se colocou como um ouvinte passivo das mensagens pregadas pelos missionários. A sua atitude aponta para um igbo que além de estar familiarizado com suas tradições, utilizou-se da própria Bíblia e também do Catecismo, para refutar os ensinamentos propostos pelo professor britânico Goodcountry, em relação a Jiboia Sagrada. A crítica que Achebe (2011), apresenta em relação a esta temática, é o erro de pensar que quando um igbo se convertia a nova fé, as suas relações com suas crenças ancestrais eram abandonadas:

O hibridismo (...) desmontam pressupostos da hegemonia colonial. (...) Bhabha (2005) e Spivak (1997) não acreditam na recuperação total da identidade cultural e religiosa das populações colonizadas, mas entendem que estas tentam no hibridismo e nos sincretismos religiosos reformular o imaginário simbólico, a religião e as práticas religiosas (religiosidade), (...). (PARADISO, 2019, p. 412)

Em meio a esse turbulento cenário colonial, existiram “diálogos” que foram construídos através de sincretismos.²⁵ Desta maneira, as relações entre a expressão de crença do povo igbo e a dos missionários da C.M.S, não se expressavam de forma simétrica. Contudo, mesmo que o pêndulo dessa assimetria estivesse mais para o lado dos missionários, não se pode negar que houve rejeições abertas em relação aos seus trabalhos, como ficou demonstrado com a atitude tomada por Udo Osiniy. Muito embora, ele tenha acolhido as missões religiosas em sua propriedade, fartou-se delas e pediu para que se retirassem. E qual foi o motivo? O motivo alegado por ele era de que os cânticos cristãos, eram muito melancólicos.

Ao se pensar sobre o grau de dificuldades encontradas pelos missionários em suas locomoções de um local a outro, é significativo mencionar que este processo

25 Magalhães (1998, p. 57), informa que sincretismo: “(...) a própria etimologia da palavra mostra, representa a fusão de elementos de dois ou mais sistemas religiosos, podendo significar uma alteração significativa da estrutura básica de um dos sistemas ou de ambos”.

ocorria de forma lenta. Dentre os fatores que podem ser indicados como contratempos para o seu rápido deslocamento, encontra-se o fato de que quando os missionários se estabeleceram em Onitsha no ano de 1857, os britânicos ainda não tinham estabelecido totalmente o seu poderio colonial, algo que só se concretizaria em 1880. Diante deste quadro, eles demoraram trinta e cinco anos para alcançar o território de Ogidi, a localidade onde a família Achebe residia. O surpreendente neste fato, é que a distância entre esses dois territórios (Onitsha e Ogidi), eram de apenas onze quilômetros. Uma perceptível demora que demonstra uma resistência local, o que fez Achebe (2012) proferir a seguinte afirmação: “Onze quilômetros em trinta e cinco anos, ou seja, um quilômetro e meio a cada cinco anos. Isso não é nenhum furacão” (ACHEBE, 2012, p. 17).

Contudo chegaram²⁶ e, em um primeiro momento, encontraram um provisório abrigo na propriedade de Udoh Osinyi, um “líder da comunidade, (...), homem de elevada moral (...), um homem próspero, (que recebeu) o título de *ozo*, (que o) seu povo lhe outorgou um nome único e exclusivo” (ACHEBE, 2012, p. 44-45). Ainda assim, não proibiu²⁷ o seu filho de criação Isaiah O. Achebe de frequentar os cultos cristãos que eram tão diferentes de suas tradições. Os reflexos dessas relações familiares, posteriormente refletiriam na própria vida de Chinua Achebe, que nos momentos em que lhe perguntavam em entrevistas como era pertencer a esta família, ele respondia com as seguintes palavras:

Esses dois – meu pai e seu tio Udoh – formularam a dialética que herdei. Udoh fincava o pé firmemente naquilo que sabia, mas deixava espaço para o sobrinho procurar outras respostas. A resposta que meu pai encontrou na fé cristã resolvia muitos problemas, mas não todos, longe disso. (...). De onde estou agora, percebo o enorme valor o meu tio-avô, Udoh Osinyi, e de seu exemplo de fidelidade. Também saúdo meu pai, Isaiah Achebe, pelos 35 anos que serviu como evangelista cristão e por todos os benefícios que seu trabalho e o trabalho de outros como eles trouxeram a nosso povo. (...). Mas aprendi a ser um pouco mais cético sobre eles do que meu pai tinha necessidade de ser. (ACHEBE, 2012, p. 45, “tradução livre”)

26 De acordo com Achebe (2012), a chegada do Evangelho à terra dos igbos ocorreu em 27 de julho de 1857, e este evento começou a ser comemorado de uma forma leiga, pelos povos que iam se convertendo as novas mensagens. Esse dia passou a ser conhecido pelo dia do Aniversário.

27 Segundo Giroto (1999), os povos da África ocidental e central, possuíam como molde familiar o sistema matrilinear ou uterino denominado de (*Kanda, kikongo*). Nesta configuração o tio materno, irmão uterino mais velho da mãe, chefe da linhagem, é considerado o verdadeiro pai. Assim, fica mais evidente a razão de Udoh Osinyi ter se tornado o responsável pela criação de Isaiah O. Achebe.

Isaiah O. Achebe acabou se tornando um dos primeiros convertidos da C.M.S, uma posição que lhe garantiu a profissão de professor nos locais que pertenciam a essa Instituição. Em uma de suas viagens missionárias, ele conheceu a jovem Janet Anaenechi²⁸, de sobrenome Iloegbunam. Ela, de acordo com Ohaeto (1997), era filha de um ferreiro que morava na aldeia de Umuike, em Awaka. Após terem tido os seus primeiros encontros, Isaiah comunicou os pais de Janet sobre a sua intenção de a ter como esposa. Vale a pena ressaltar, que o jovem Isaiah em suas atividades como um missionário, foi “a primeira pessoa a ensinar a leitura da Bíblia na Igreja de São Paulo, em Ogidi” (OHAETO, 1997, p. 5, “tradução livre”). Porém, ao contrário do que possa parecer, os ritos cerimoniais de seu casamento com Janet, ocorreram respeitando os costumes tradicionais do povo igbo e não as ordenanças cristãs estabelecidas pela C.M.S.

A menção deste casamento para esta dissertação, é importante devido ao fato de não se tratar de uma representação literária. Mas, de um evento real e que reforça o argumento de que a conversão de um igbo ao cristianismo, não era necessariamente um indicativo de ruptura abrupta com os seus costumes tradicionais. Neste ambiente colonial, Isaiah e Janet constituíram o seu lar e tiveram cinco filhos,²⁹ os nomes igbo que deram a eles expressou o “(...) reflexo significativo de como as suas perspectivas de vida passaram a se articular com a sua religião adotada (...)” (OHAETO, 1997, p. 7, “tradução livre”). Ou seja, ao darem os nomes para os seus filhos e filhas, houve uma união de significados que vinham da sua cultura tradicional e da religião do homem branco.

Em suma, por meio dessas reflexões, propôs-se mapear alguns acontecimentos que justificaram a relevância de trazer para esse debate o contexto histórico de Isaiah O. Achebe. A sua experiência neste contexto colonial é importante para se compreender o ambiente ao qual Chinua Achebe nasceu e cresceu. Um

28 De acordo com Achebe (2012), sua mãe, Janet A. Iloegbunam, após ter sido prometida em casamento ao seu pai, Isaiah O. Achebe, foi enviada à recém-fundada Escola para Moças Santa Mônica, a primeira do tipo em território igbo. A diretora, Miss Edith Ashley Warner, ficou responsável pela sua educação e sustento, em troca Janet auxiliava nos afazeres domésticos.

29 Ao nomear os seus filhos, os Achebes começaram com o nome Okwuofu (“Nova palavra”); depois vieram Chukwuemeka (“Deus teve um bom desempenho”), Ifeanyichukwu (“Nada está além de Deus”), Uzoma (“O bom caminho”, derivado do provérbio que quando um caminho é bom encoraja a caminhar nele novamente), e Nduka (“A vida é mais importante”, geralmente uma abreviação da frase Ndukaku - “A vida é mais importante do que a riqueza”). (OHAETO, 1997, p. 7, “grifo do autor”, “tradução livre”).

outro ponto que foi discutido, revelou a importância dos missionários da C.M.S, para o avanço do domínio britânico nas terras nigerianas.

Por fim, enfatizou-se que entre os igbo existiram ao menos dois tipos de resistência as pregações dos missionários da C.M.S. A primeira delas, expressou uma rejeição aberta como foi o caso de Udo Osinyi, o tio-avô de Chinua Achebe. Um outro exemplo de resistência, pode ser visto na união de Isaiah e Janet, que não realizaram o seu casamento nos moldes do ocidente, mas seguindo os seus costumes. Também, foi apontado que muitos igbos acolheram a nova fé em virtude de alcançarem um certo status nesta nova realidade que começaram a vivenciar. Todos esses fatos apresentados, indicam que muito dos aspectos da cultura igbo, não sofreram rupturas severas com os desdobramentos do imperialismo em suas terras.

2.3. O dicionário de Ogidi

Chinua Achebe nasceu no dia 16 de novembro de 1930 em Ogidi,³⁰ uma comunidade que se encontra circunscrita ao território sul da Nigéria, na África Ocidental. Seus pais, deram-lhe o nome de Albert Chinualumogu Achebe, um nome que expressou a fusão das duas culturas existentes no contexto histórico do seu nascimento, ou seja, a dos igbo e a do colonizador britânico. O nome Albert era uma referência e “homenagem” ao herdeiro do trono inglês da Inglaterra Vitoriana. Já o Chinualumogu designou uma expressão filosófica³¹ de sua cultura. De maneira similar à de seus irmãos(as), a sua identidade era literalmente uma representação do hibridismo entre essas culturas. Uma coexistência cultural, que perdurou durante os seus primeiros trinta anos de vida. Em relação a seu nome, Achebe explica que:

Fui batizado Albert Chinualumogu. Deixei o atributo feito a Inglaterra Vitoriana ao ir para a Universidade, embora você possa encontrar alguns conhecidos que ainda me chamam assim. A mais antiga de todos – minha

30 Atualmente, Ogidi é uma cidade com aproximadamente 70.000 habitantes, localiza-se em Idemili-Norte, uma região que fica no estado de Anambra sudeste da Nigéria, na África Ocidental. Das várias etnias que habitam este território geográfico que compõem o estado de Anambra, a grande maioria, aproximadamente 98% da população, são pertencentes ao povo igbo.

31 O significado filosófico do nome Chinualumogu, de acordo com Ohaeto (1997), expressa uma oração: “que Deus lute por mim”, isto expressa de acordo com o autor, uma afirmação filosófica na tradição Igbo, que reflete um conceito de vida, assim como um desejo de estabilidade durante todo o percurso nesta terra. (OHAETO, 1997, p. 7).

mãe – (...). Quanto ao segundo nome, (...), simplesmente corto em dois, o tornando mais profissional, sem perder o sentido geral de seu significado (OGBAA, 1999, p. 56, “tradução livre”)³²

Em seu período universitário devido a uma postura mais nacionalista, decidiu abandonar o tributo feito ao príncipe inglês, conservando o nome igbo Chinualumogu. Uma decisão que expressou o seu desejo de romper com alguns laços advindos da colonização, amarras que estiveram presentes em sua vida desde a sua meninice. Com isso em mente, este tópico busca responder a seguinte questão: Que experiências Chinua Achebe vivenciou, que lhe possibilitaram a questionar e romper com alguns dos costumes eurocêntricos? Com o estabelecimento do governo britânico em terras igbo, as relações que eram vivenciadas por eles, em grande medida foram alteradas. Um clássico exemplo, foi a implementação da religião cristã (conforme foi abordado no tópico anterior).

Através dela, ocorreu a conversão de Isaiah O. Achebe que após ter sido batizado pela C.M.S, passou a divulgar os preceitos desta nova religião. Destaca-se mais uma vez, o fato de que além de ter sido batizado, passou a ser um contratado remunerado desta instituição religiosa. Diante desta nova realidade, ele trabalhava os valores religiosos do cristianismo (no caso anglicano), não apenas quando saía em suas viagens missionárias, mas, também, em sua própria casa. Em seu lar, eram lidos “todos os dias na hora da oração, todas as manhãs e todas as noites” (ACHEBE, 2012, p. 26), os trechos considerados sagrados pela tradição cristã.

Em um cenário pautado pelas políticas britânicas, somadas com as atividades realizadas pela C.M.S, fizeram com que Isaiah O. Achebe considerasse este contexto como o melhor caminho para conduzir a sua família. A cada momento as influências governamentais da Metrôpole se tornava mais evidente, com isso, era necessário uma “adaptação” a estes novos paradigmas. Porém, este quadro colonial, não impediu Chinua Achebe de vivenciar as inúmeras atividades consideradas sagradas pela sua tradição, na sua infância em Ogidi. Práticas religiosas que podem ser reconhecidas em cerimônias, rituais, ofícios religiosos, provérbios, tradições orais e que faziam parte de suas crenças que foram deixadas

32 (No original): I was baptized Albert Chinualumogu. I dropped the tribute to Victorian England when I went to university although you might find some early acquaintances still calling me by it. The earliest of them all – my mother – (...). As for the second name, (...), I simply cut in two, making it more businesslike without, I hope, losing the general drift of its meaning. (OGBAA, 1999, p. 56).

pelos seus ancestrais. Para ilustrar essa rica cultura igbo, as linhas que se seguem apresentarão uma tradicional festa denominada de Festival das Folhas de Abóbora.

De acordo com Achebe (2011), essa era uma festividade em que se esperava um espírito que viesse das profundezas da terra. Ele aparecia para as pessoas que estavam presentes na festa, usando uma máscara. Um evento que era muito aguardado e que apenas o sumo sacerdote poderia marcar data. Neste dia festivo, todas as mulheres que pertenciam a mesma comunidade, “levavam um molho de folhas de abóbora na mão direita. A mulher que não tivesse nenhuma era uma estranha das aldeias vizinhas, que viera ver o espetáculo” (ACHEBE, 2011, p. 100). Além desta preparação, elas utilizavam suas melhores roupas e peças ornamentárias. Achebe demonstra em grandes detalhes, como elas se embelezavam para a cerimônia festiva:

examinava os cabelos num espelho que mantinha entre as coxas. Ela não podia deixar de pensar que tinha feito um trabalho muito melhor no cabelo de Akueke do que fizera no dela. Mas estava muito satisfeita com os padrões negros de *uli* e as suaves linhas amarelas de *ogalu* em seu corpo. Em anos anteriores, ela teria estado entre as primeiras a chegar à praça do mercado, descuidada e alegre. (ACHEBE, 2011, p. 99)

Cada mulher se produzia com os seus mais finos tecidos e adereços (de acordo com a posse de seus maridos). A cerimônia era bem planejada, possuíam vários personagens com a “criação” de falas, passos, ritmos dançantes, além de precisar de um perito para modelar as máscaras que eram confeccionadas de uma madeira conhecida por *okwe*.³³ O relato a seguir, narra os eventos que ocorriam nesse festival:

Ele possuía uma enorme máscara, que costumava usar nessa e em outras importantes ocasiões. A máscara chamava-se Ogalanya, ou seja, Homem das Riquezas, e, em todos os festivais de Idemili, multidões de pessoas de todas as aldeias vizinhas vinham ao *ilo* de Umunneora para ver essa grande máscara, ornamentada com espelhos e ricos panos de muitas cores. Naquele ano, a máscara expressou-se num monólogo cheio de jactâncias. Alguns daqueles que conheciam a linguagem dos espíritos ancestrais disseram que Nwaka falou em desafio a Ulu. (ACHEBE, 2011, p. 60)

33 Essa madeira era a preferida pelos escultores de máscara. Era extraída de uma árvore de cor branca ou castanha que possuía um tronco mole e devido a essa sua característica, era muito requerida não apenas para a fabricação dessas máscaras que faziam parte do Festival das Folhas de Abóbora, mas também das esculturas religiosas que pertenciam a cultura tradicional dos igbo.

Através da narrativa de Chinua Achebe pode ser constatado, um rico detalhe de elementos que faziam parte deste tradicional ritual dos igbo. O significado da utilização da máscara, era que a sua utilização ocasionava a “despersonalização” do mascarado. Em seu lugar, surgia uma entidade chamada *Ogalanya* ou “Homem das Riquezas”. Nestas descrições, que revelam os detalhes de espelhos, abundantes tecidos coloridos que faziam parte da ornamentação da máscara, o preparativo das mulheres em se utilizarem de suas melhores vestes, demonstram para o ocidental a relação que o igbo mantinha com o que era considerado sagrado para ele.

Por esta razão, a cerimônia das Folhas de Abóboras fugia (e foge) da compreensão da mente colonial cristianizada. Haja vista, que o mascarado se utiliza de expressões soberbas em desafio a Ulu, uma relevante divindade para a cultura igbo. O uso da máscara para o igbo, era uma demonstração de contato com o mundo metafísico. Suas manifestações, eram acompanhadas pelos participantes com grande admiração e reverência. As aldeias que por algum motivo possuíam problemas por causa de rivalidades, neste momento que era considerado solene passavam a se respeitarem ao ponto de confiar em seus rivais. Pois, “nenhum homem em seu juízo perfeito levaria veneno para uma cerimônia de purificação” (ACHEBE, 2011, p. 99). A citação a seguir, revela um pouco mais desta cerimônia igbo:

A máscara chegou justamente no auge da excitação. A multidão espalhou-se, tomada por um terror verdadeiro ou semiverdadeiro. A máscara aproximou-se passo a passo, cada um acompanhado pelos sons dos sinos e dos chocalhos em sua cintura e nos tornozelos. Seu corpo estava coberto de panos brilhantes, predominando os vermelhos e os amarelos. O rosto tinha uma expressão de poder e terror. Cada um de seus dentes era do tamanho do dedão de um homem forte, os olhos tinham enormes órbitas salientes, grandes como um punho, e dois chifres retorcidos se curvavam para a parte mais alta da cabeça. Carregava um escudo de pele na mão esquerda e um enorme facão na direita. - Co-co-co-co-co-oh! - a máscara cantava como um metal rachado, e seus acompanhantes respondiam com um profundo e monótono gemido: - Hum-hum-hum. - Co-co-co-co-co-co-oh. - Oh-oioio-oioio-oioio-oh: oh-oioio-oh. Hum-hum. (ACHEBE, 2011, p. 288,289)

Cada elemento tinha a sua razão de ser, os chifres simbolizavam uma expressão de poder. Os sons de onomatopéias observados no texto, os quais eram produzidos pelos acompanhantes do mascarado, não pode ser entendido somente por uma expressão sonora ou musical. Este mascarado era um *Agaba*, ou seja, “não era uma máscara de canções e danças. Representava o poder e a agressividade da

juventude” (ACHEBE, 2011, p. 289). Diante destes fatos vivenciados por Chinua Achebe em sua infância e adolescência, ele explicou que as máscaras eram uma representação das variações das experiências humanas:

(...) juventude à velhice; da brincadeira ao terror; da delicada beleza do espírito de donzela, agbogho mmuo, à cândida feiúra de njo ka oya, feiúra maior do que a doença, do atletismo de Ogolo à inércia sem pernas e braços de ebu-ebu, (...) das máscaras que aparecem em todos os festivais aos terríveis ancestrais que são atraídos para o mundo por crises raras, como a profanação de um espírito mascarado; da vasta maioria que aparece durante o dia ao temido coro invisível, ayaka, e ao corredor noturno, ogbazuluobodo. (OHAETO, 1997, p. 11, “tradução livre”)³⁴

Estas reflexões têm por premissa considerar alguns aspectos considerados sagrados pelos igbo. Sendo assim, antes de encerrá-las, vale a pena comentar sobre um outro objeto religioso do seu cotidiano. É um artefato conhecido por *Ikenga*, que literalmente expressa em si, um sentido de força de movimento. É uma representação da materialidade pessoal do esforço humano, ou seja, simboliza os sucessos, as vitórias, as realizações que uma pessoa alcança em sua vida. Dentre os igbo, o *Ikenga* poderia ser construído com duas faces, que continha em sua simbologia o que passou e o que está por vir. Além da sua proteção, seus possuidores acreditam que através de suas bençãos, alcançarão riquezas materiais. Este pensamento, vem da sua fé contida nesta peça que para eles é sagrada, pois nela se encontra o *Chi* (uma divindade pessoal), os seus *Ndichie* (uma referência aos ancestrais), e o *aka ikenga* (mão direita) que simboliza o *ike* (poder).

Tais festividades e artefatos religiosos estavam presentes no cotidiano do igbo, poderiam ser encontrados nos territórios de Anambra, Enugu, Delta, ou, em partes do Norte e do estado de Kogi. Embora o ídolo seja um símbolo exclusivo do povo igbo, outros povos que habitam o sul da Nigéria, também manifestam uma reverência a divindade. Há um consenso entre estes povos, de que as graças alcançadas pelo *Ikenga*, somente podem vir por meio da comunhão e do esforço pessoal.

34 (No original): (...) youth to age; from playfulness to terror; from the delicate beauty of the maiden spirit, agbogho mmuo, to the candid ugliness of njo ka oya, ugliness greater than disease, from the athleticism of Ogolo to the legless and armless inertia of ebu-ebu, (...) from masquerades that appear at every festival to the awesome ancestors that are enticed to the world by rare crises such as the desecration of a masked spirit; from the vast majority that appear in daytime to the dreaded invisible chorus, ayaka, and the night-runner, ogbazuluobodo. (OHAETO, 1997, p. 11)

As características morfológicas do *Ikenga* são descritas por Achebe (2011), como sendo uma estatueta de madeira, com chifres que expressam valores, esforços e as qualidades especiais de cada indivíduo. A intenção em sua adoração tem como proposta, alcançar êxito nas atividades do seu cotidiano. É um deus que auxilia nas atividades econômicas e que é celebrado anualmente em um festival que recebe o seu próprio nome. O povo igbo considera uma grande ofensa a profanação de um *Ikenga*, algo que pode ser punido com a morte como demonstra a citação abaixo:

(...) Akukalia correu atrás de Ebo, entrou em seu *obi*, pegou o *Ikenga* de seu altar, correu para fora novamente e, enquanto todos olhavam estarecidos, partiu-o em dois. Ebo foi o último a ver a abominação. (...). Então era verdade. Ainda assim Ebo deu meia volta e foi para dentro de seu *obi*. Diante do altar, ajoelhou-se (...). Sim, estava vazio. Onde, (...) ficava o seu *Ikenga*, a força de seu braço direito, havia um espaço vazio. Nna doh! Nna doh! – chorava, chamando em ajuda o pai morto. (ACHEBE, 2011, p. 39-40)

Embora seja um texto representativo, lembre-se que foi escrito por alguém que conheceu *in locum* a história e os costumes do povo igbo. Por esta razão, é uma citação relevante para a compreensão do respeito do igbo para com este artefato sagrado. Akukalia motivado por um comportamento passional, em meio aos seus descontroles acabou profanando um *Ikenga* que estava por gerações na família do ancião Ebo. Um desrespeito que não poderia ser apresentado justificativas, pois o próprio Akukalia era um igbo e conhecia muito bem a reverência ao objeto sagrado. Desta maneira, não poderia haver um outro desfecho para esse ato tão desvairado de Akukalia, ou seja, a sua morte. O contexto de toda essa história, até chegar nesse trágico fim, pode ajudar a compreender a razão de tanta violência em um grupo de mesma etnia.

Os povos de Umuaro e Umunneora, encontravam-se próximos de um iminente conflito. Ezeulu, o sumo sacerdote de Umuaro, buscou uma pacificação para evitar o confronto. Com o propósito de alcançar um relativo acordo e acalmar os exaltados ânimos, enviou dois mensageiros à Umunneora. Porém, o que era para se tornar uma reconciliação, acabou por se configurar em uma tragédia. Pois, Akukalia, que foi um dos enviados, ao chegar no território vizinho não demonstrou humildade com a recepção oferecida pelo ancião Ebo.

Menosprezar uma recepção ofertada por um igbo é considerado um grave desrespeito, pois, em sua tradição, aquele que visita deve ter apreço por aquilo que o anfitrião oferece. Neste ponto, vale a pena resgatar as cenas que foram retratadas quando os missionários da C.M.S foram visitar o igbo Udo Osinyi. Como pode ser visto, antes de iniciarem suas atividades naquele ambiente, tiveram de prestar os seus respeitos para a pessoa mais importante do local, que era Udo Osinyi. O fato de citar registros que demonstraram os representantes da coroa britânica respeitando essa tradição igbo, evidencia o quão grave foi a atitude de Akukalia que está representado nos textos de Achebe.

O ancião Ebo de Umunneora, neste contexto deveria ter sido respeitado pelos representantes enviados por Ezeulu. No entanto, a intempestividade de Akukalia acabou levando a invadir o altar onde estava o *Ikenga* de Ebo. Diante da cegueira da sua fúria, retirou-o do local sagrado, quebrando-o diante da comunidade de Umunneora. Reflita por um momento nesta ação, pois só assim as lamentações do ancião Ebo poderão ser compreendida. Note que este artefato estava em sua família por gerações, ele foi destruído e pisoteado diante de todos. Também, leve em consideração que para um igbo, os espíritos de seus ancestrais permaneciam ali com eles.

Sendo assim, imagine a aflição de Ebo ao pensar que seus ancestrais (pai, avô, bisavô), estariam vendo tudo aquilo. Diante disso tudo, desiludido e perturbado com o ocorrido, entrou em seu *compound* e saiu com uma velha espingarda atirando em Akukalia, que não resistiu aos ferimentos morrendo no local. A tentativa de pacificação fracassou, o resultado foi uma guerra entre essas duas comunidades que só teve um fim devido à interferência da autoridade britânica, representado na figura do Capitão Tom Winterbottom.

Até aqui foram demonstradas algumas particularidades referentes a cultura igbo, práticas às quais Chinua Achebe vivenciou desde o seu nascimento. Tais celebrações, aos poucos foram perdendo o seu espaço diante deste quadro colonial, todavia, elas não se extinguíram. Uma clara evidência desta afirmação, encontra-se na própria cerimônia do casamento dos pais de Chinua Achebe. Um matrimônio realizado nos padrões e preceitos da tradição igbo. Também, faz-se menção da resistência que o Udo Osinyi ofereceu aos missionários da C.M.S. Pois, ao se fartar dos cânticos que estavam sendo realizados em sua propriedade, educadamente

pediu aos missionários para se retirarem de suas terras. E, qual foi a penalidade sofrida por ele?

Nenhuma, pois, de acordo com Ohaeto (1997), essa conduta não provocou desavenças nas relações de Osinyi e os missionários. Desta maneira, a vida de Chinua Achebe em sua infância e adolescência, pode ser definida como uma encruzilhada cultural. Que se expressava por meio dos cânticos, orações e constante leitura da bíblia. Porém, ao ir visitar os seus outros familiares, por exemplo, o irmão de seu pai, podia presenciar oferendas de manjares aos “ídeos”, que eram acompanhadas com orações aos seus deuses ancestrais. Essa convivência, na qual de um lado se encontravam os rituais dos missionários da C.M.S e do outro as expressões de fé do seu povo, possibilitou-lhe a aquisição de habilidades, o que lhe seria útil para lidar com os desafios que encontraria ao iniciar sua jornada pelo conhecimento formal.

Um caminho que a princípio ocorreu com a sua educação primária, realizada na Escola Central St. Philip, no ano de 1936. Esta escola era uma das propriedades da Sociedade Missionária da Igreja Anglicana. De acordo com Ohaeto (1997), a escola era construída com blocos de argila em forma de T. Suas salas eram bem ventiladas, havia um campo de futebol que era considerado como um dos melhores do distrito de Onitsha. Nela, havia também um local específico para as práticas agrícolas, uma banda musical na qual Chinua Achebe participou. Neste ambiente, ele escreveu um breve conto intitulado *Chike's School Days*, onde demonstrou como já era hábil em manejar as palavras de forma criativa. Este “pequeno” trabalho, realizado em seu ensino primário, garantiu-lhe um certo destaque entre os demais alunos.

Diante do que já foi exposto, é possível de se deduzir que tais atividades escolares estavam todas voltadas “a cargo de professores nativos (daquela região)” (ACHEBE, 2012, p. 19). Isto incluía seu pai, um dos professores contratados pela C.M.S. O ensino estava estruturado em um currículo ocidental, que nesta etapa ocorria em duas fases. Em relação a primeira, o objetivo era reforçar o conhecimento da língua local, no caso de Achebe, o idioma igbo. O vernáculo natural, era trabalhado ainda na pré-escola a qual recebia o nome de Escola Religiosa. Achebe (2012), demonstrou um exemplo de como era realizado o ensino nesse momento escolar. No entanto, em relação ao exemplo abaixo, tenha em mente que o idioma

metropolitano era o inglês britânico. Foi traduzido para o português, no intuito de tornar o exemplo mais didático:

Idioma Metropolitano	Idioma Igbo	Tradução do idioma Igbo para o da MetrÓpole
Quem é César?	Siza bu eze Rom Onye n'achi enu-uwa dum.	César é o rei de Roma, que domina o mundo inteiro.
Quem é Josias?	Josaya nwata exe Onye obi y adi nlo Onatukwa egwu Chineke	Josias, o rei menino, de coração terno. Ele temia ao Senhor.

Reparem que os exemplos que eram fornecidos as crianças igbo nesse momento escolar, possuíam como base central a ideologia eurocêntrica. Na segunda fase da educação, era realizado um fortalecimento do idioma metropolitano. Embora a Escola Central St. Philip oferecesse novidades ao jovem menino, esse cenário educativo não lhe causou tanta estranheza. Pois, sendo seus pais professores, a educação já fazia parte do seu cotidiano. Isto, garantiu-lhe um contato com conteúdos escolares (mesmo sendo de caráter ocidental), desde a sua mais tenra idade³⁵. Ao falar sobre essas particularidades de sua infância, o escritor nigeriano, relembra que:

O meu pai (cobria) nossas paredes com uma variedade de material educativo. Havia almanaques anuais da Sociedade Missionária da Igreja com fotos de bispos e outros dignitários. Mas os quadros mais interessantes eram as grandes colagens que meu pai criou pessoalmente. Ele encomendou a um dos carpinteiros da aldeia várias molduras em madeira, grandes, mas leves, sobre as quais ele colou papel pardo ou preto. Neste papel ele colou imagens coloridas e brilhantes e ilustrações de todos os tipos tiradas de revistas antigas que ele tinha adquirido de alguma forma. (OHAETO, 1997, p. 8, “tradução livre”)³⁶

35 “Eu tive a especial boa fortuna de ter pais que acreditavam ardentemente na educação e que guardavam velhos livros escolares que uma irmã e três irmãos mais velhos tinham lido. Eu ia bem na escola a ponto de ganhar o apelido de “Dicionário” de alguns admiradores. Nos jogos eu já não era tão bom; mas ninguém em nossa cultura consideraria isso um ponto negativo”. (ACHEBE, 2012, p. 24).

36 (No original): “My father filled our walls with a variety of education material. There were Church Missionary Society yearly almanacs with pictures of bishops and other dignitaries. But the most interesting hangings were the large paste-ups which my father created himself. He had one of the village carpenters make him large but light wooden frames onto which he then gummed brown or black paper backing. On this paper he pasted coloured and glossy pictures and illustrations of all kinds from an old magazine he had acquired somehow”. (OHAETO, 1997, p. 8)

Um outro fator que merece destaque, era a importância que a sua família dava em apresentar para os seus filhos, o mundo dos Igbo e as suas tradições. Elas lhes chegavam ao conhecimento, através de histórias e alegres cânticos de ninar.³⁷ Estas práticas eram úteis e utilizados para o ensino de valores vivenciados pelos igbo. Além disso, apresentavam histórias que eram muito apreciadas pelas mentes infantis e juvenis. Contos de aventuras, lidos por sua mãe Janet e a sua irmã Zinóbia estavam repletos:

(...) de intrigas, temperados com acrobacias orais e canções, mas sempre resolutos na sua mensagem moral. As minhas histórias favoritas protagonizavam a tartaruga mbe, e celebravam as suas escapadelas maliciosas. Quando criança, sentada em silêncio, hipnotizada, o tempo da história tomou todo um novo mundo de significado e importância. Percebo, lembrando-me destes acontecimentos, que não é de admirar que tenha decidido tornar-se um contador de histórias. (ACHEBE, 2012, p. 8-9)³⁸

Deste modo, a educação de Achebe “começava nas paredes de casa, (passava pelos contos), atravessava de forma desordenada a aldeia toda, e ia até a Escola Central St. Philip da Sociedade Missionária da Igreja Anglicana, e vice-versa” (ACHEBE, 2012, p. 21). Ele foi sendo inserido neste mundo, em um caminho atravessado por culturas distintas, em meio a um currículo escolar eurocêntrico. Mas, que para o bem ou para o mal, acabou por ampliar o seu conhecimento em relação aos povos ocidentais e dos próprios africanos. Aos poucos, passou a compreender como eles eram retratados na literatura ocidental, elaboradas pelos escritores ou pensadores da metrópole britânica.

Ao iniciar o último ano do ensino primário, seu “irmão mais velho, Jhon (que também era um professor)³⁹, levou-o para morar com ele. Nesta nova residência, Achebe tinha duas opções para realizar o ensino secundário. A primeira, era

37 Exemplo de um cântico de ninar igbo: “Diga à mãe que seu filho está chorando/Diga à mãe que seu filho está chorando/ E depois prepare um ensopado de uziza/E também um ensopado de uziza/Faça uma sopa rala de pimenta/De forma que os pequenos passarinhos que beberem dela/Morrerão todos de solução/A mãe cabra está no celeiro/E os inhames não estarão seguros/O pai bode está no celeiro/E os inhames serão todos comidos/Você pode ver aquele veado se aproximando/Olhe! Ele mergulhou uma pata na água/A cobra o atacou!/Ele se retira! Ja-ja. Ja kulo kulo!/Viajante falcão/Você é bem-vindo em casa/ Ja-ja. Ja kulo kulo!/Mas onde está o comprimento/De tecido que você trouxe/Ja-ja. Ja Kulo kulo!” (ACHEBE, 2011, p. 179)

38 (No original): “The tales were steeped in intrigue, spiced with oral acrobatics and song, but always resolute in their moral message. My favorite stories starred the tortoise mbe, and celebrated his mischievous escapades. As a child, sitting quietly, mesmerized, story time took on a whole new world of meaning and importance. I realize, reminiscing about these events, that it is little wonder I decided to become a storyteller”. (ACHEBE, 2012, p. 8-9)

39 Cf. ACHEBE, Chinua, *A Educação de uma criança sob o Protetorado Britânico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 28.

frequentar o colégio Dennis Memorial Grammar School. Uma escola que ficava próximo a casa de seu irmão e estava sobre a gerência da C.M.S. A segunda, exigiria um maior esforço para estudar. Visto que, a escola em questão, era o Government College.⁴⁰

O colégio se situava em Umuahia, a capital do Estado de Abia, no sudeste da Nigéria. A primeira vista, tal proposta não lhe pareceu uma oferta tão agradável quanto a primeira. A distância a ser percorrida, somada a um ambiente desconhecido, fazia com que a seus olhos, a opinião do seu irmão não fosse a mais correta. Todavia, acolheu o pedido escolhendo estudar o secundário no Government College em Umuahia. Uma decisão que lhe exigiu uma boa dose de reflexão, que em suas palavras, não seria “a decisão que (ele) teria tomado. Mas no fim (o seu irmão) John demonstrou que, como sempre, estava certo” (ACHEBE, 2012, p. 28).

Com o advento da Segunda Guerra Mundial, as atividades no colégio foram suspensas, uma vez que as suas dependências passaram a servir como um campo de “prisioneiros de guerra para cidadãos alemães e italianos” (ACHEBE, 2012, p. 29). Suas atividades escolares foram retomadas no ano de 1944, o mesmo ano em que Chinua Achebe ingressou no segundo ano do ensino secundário. Neste novo ambiente, além de ampliar a sua rede de convivências, pode obter uma maior aquisição de conhecimento devido aos recursos que eram fornecidos.

Nesta fase de sua vida, ele conviveu com um grupo de pessoas que posteriormente alcançariam um destacado papel na literatura africana moderna. Pode ser mencionado como um exemplo deste seletivo grupo, Christopher Ifekandu Okigbo, que se tornou um professor, bibliotecário, poeta, dedicando a sua vida a causa do Biafra. Muito do seu trabalho, foi publicado em revistas literárias como a *Black Orpheus*.⁴¹ A revista tinha por especialidade, matérias produzidas por escritores africanos. Okigbo, também foi o autor de três volumes de poesias, cujo os títulos foram: *Heavensgate* (1962), *Limits* (1964), *Silences* (1965). No ano de 1967, fundou em parceria com Chinua Achebe uma editora na cidade de Enugu. No ano de

40 Chinua Achebe menciona que a criação desse Colégio pelo governo colonial britânico na Nigéria, ocorreu após o fim da Primeira Guerra Mundial. Para ele, é um mistério a razão da criação deste Colégio, visto que, eram considerados escolas de primeira linha. Um destes colégios foi construído em Ibadan e o outro em Umuahia, local ao qual o autor frequentou o ensino secundário. (ACHEBE, 2012, p. 28)

41 A revista *Black Orpheus*, foi fundada no ano de 1957, e teve como proposta publicar os textos escritos por autores africanos. O escritor Wole Soyinka foi um de seus colaboradores e co-editor. Além dos colaboradores nigerianos, como o próprio Soyinka e Okigbo, também colaboraram com materiais para a revista o escritor congolês Thicaya U Tam'si e Alex la Guma da África do Sul.

2005, foi criada a Fundação Christopher Okigbo, que tem por missão perpetuar a sua história e os seus trabalhos para a posteridade. Foi neste ambiente colegial, que Achebe ampliou o seu repertório de leitura com obras que não estavam disponíveis em seu ensino primário. Livros que compunham o “cânone ocidental, que incluíam Shakespeare, Dickens, Jonathan Swift, John Buchan, H. Rider Haggard, entre outros” (MENDES, 2012, p. 10). Com a renovação do quadro de diretores, passou a circular no colégio mais produções literárias.

William Simpson, ao iniciar o seu trabalho como o novo diretor, renovou a biblioteca do colégio. Pois, um de seus objetivos, era estabelecer uma lei conhecida pelos alunos como a “Lei dos Livros Didáticos”. De acordo com Achebe (2012), essa lei possibilitou um aumento nas leituras de livros de ficção, romance, biografias, revistas como a *Illustrated London News*. Caso os alunos não quisessem ler, eles poderiam escrever cartas, poesias, jogar pingue pongue, até mesmo ficar sem fazer nada. A única regra existente, era que durante esse momento nenhum livro didático poderia ser aberto. Haja vista, que na visão do diretor Simpson, esse era um momento de diversificação da aprendizagem.

A Lei dos Livros Didáticos, permitiu que a biblioteca adquirisse “os mesmos livros que os garotos ingleses liam na Inglaterra – A ilha do tesouro, Os tempos da escola de Tom Brown” (ACHEBE, 2012, p. 29-30). Nesse cenário, por meio das histórias que lia, o jovem Chinua Achebe passou a perceber como ele, o seu povo e os demais povos africanos, estavam sendo apresentados ao mundo por meio da literatura:

(...) John Buchan, em que homens brancos lutavam heroicamente e derrotavam os repulsivos habitantes nativos, não nos perturbavam no início. Mas tudo isso acabava sendo uma excelente preparação para o dia em que teríamos idade para ler nas entrelinhas e fazer indagações. (ACHEBE, 2012, p. 30)

O resultado da “Lei do Livro Didático”, foi que ela acabou abrindo uma brecha para que o acesso as informações anteriormente restritas a Metrópole, pudessem estar à disposição dos alunos na colônia. Na intenção de melhorar seus conhecimentos técnicos, a imprevisibilidade dos agentes metropolitanos acabou por propiciar uma crítica ao seu próprio sistema. Pensem por um momento no relato do “heroico” Jhon Buchan, que derrotava os “repulsivos” habitantes nativos. Quem eram esses habitantes repulsivos na perspectiva europeia? Os próprios estudantes da

Colônia, que ao lerem essas histórias passaram a perceber a sua imagem veiculada por meio destes estigmas. Embora essa lei possibilitou o acesso a informações que antes estavam restritas a Metrópole, em hipótese alguma se deve vincular isso como algo fundamental para que os estudantes do *Government College* em Umuahia, pudessem perceber a sua situação, pois:

(...) o mais importante, muito mais importante mesmo, é que, ainda que essas mãos não tivessem se estendido para nós, ainda assim teríamos sobrevivido às tribulações coloniais, como já havíamos sobrevivido a tantas outras antes, através dos milênios. Contudo, o fato de eles realmente terem estendido as mãos constitui uma grandiosa história humana. (ACHEBE, 2012, p. 32)

Tais narrativas propostas por Achebe, talvez possa soar como um paradoxo para o ocidental que não compreenda um pouco da cultura igbo. A sua citação, parece transmitir uma ideia de que por mais singela que possa parecer, o processo imperialista em suas terras trouxe melhorias para o seu povo. Contudo, não se engane com termos que aparentam ambiguidades. Uma irrefutável prova de que Chinua Achebe censurou este sistema político, encontra-se no fato de ter rejeitado o seu nome Albert, que se configurava em uma “homenagem” feita ao herdeiro britânico.

Uma atitude que expressa no mínimo dois aspectos: a sua crítica ao sistema imperial, e, ao mesmo tempo, uma resistência em aceitar certos valores como aqueles que estavam contidos em seu nome inglês. Assim, para compreender seus textos, faz-se necessário conhecer um pouco de como o seu povo (os igbo) lidavam com as adversidades que lhes sobrevinham. Nos momentos de infortúnios, a sua sabedoria tradicional os orientava a se valer da “perspectiva do meio termo”. Um método filosófico que os ensinava, que nas adversidades as suas preferências não deviam se pautar:

(...) pela singularidade, mas pela dualidade. Onde quer que haja Alguma Coisa, Alguma Outra Coisa virá ficar ao seu lado. O meio-termo não é a origem das coisas, tampouco das últimas coisas; ele tem consciência de um futuro para onde se dirigir e de um passado onde se apoiar; é morada da dúvida e da indecisão, da suspensão da descrença, do faz de conta, da brincadeira, do imprevisível, da ironia. (ACHEBE, 2012, p. 15)

A vida e obra de Chinua Achebe refletiu muito dessa filosofia, que o levou a caminhar por vias intermediárias, assim como fez o seu próprio pai. Os exemplos de

seus pais, o motivaram a observar as suas tradições. Mas, nem por isso, deixou de olhar para o horizonte de possibilidades que a educação (mesmo que ocidental), descortinava a sua frente. A sua experiência com as críticas que recebia, demonstram como essa filosofia igbo o ajudou a encaminhar seus pensamentos e atitudes. Um momento de sua vida que pode ser citado para validar essa afirmação, foram as críticas recebidas de conterrâneos. Por exemplo, a de Ngũgĩ wa Thiong’o, um importante revolucionário africano que o criticava por se utilizar do inglês em suas escritas.

Para Thiong’o, as literaturas produzidas pelos escritores africanos da Nigéria, não deveriam se utilizar do idioma do colonizador, algo que foi recorrente nos trabalhos produzidos por Chinua Achebe. O crítico Thiong’o chegou a mencionar, que ele era um cúmplice dos britânicos. A resposta que Achebe forneceu para esta crítica, demonstrou claramente a filosofia do meio termo utilizada pelos igbo. Ele respondeu a Thiong’o nos seguintes termos: “na questão do uso de uma língua nativa ou europeia por escritores africanos é que, enquanto, Ngũgĩ acredita que se trata de escolher entre *uma* e *outra*, eu sempre considerei as duas” (ACHEBE, 2012, p. 101).

Considerar os dois (no caso idioma) é justamente a essência da filosofia do “meio termo”. Com esta habilidade, Achebe encontrou condições de identificar e administrar valores que para eles (ocidentais europeus) eram desconhecidos. Como resultado, alcançou melhores benefícios para a sua vida pessoal, profissional e comunitária e nem por isso alterou a sua identidade de igbo. Tal experiência, tornou-se mais ativa ao iniciar o seu curso superior na Universidade de Ibadan.

2.4. Os primeiros escritos: Chinua Achebe em Ibadan

A cidade de Ibadan, atualmente a capital do Estado de Oyo, em fins da década de 1940, recebeu em seu território o seu primeiro centro universitário que foi chamado de *University College*⁴². Conforme Ohaeto (1997), suas portas foram

42 A Universidade de Ibadan (UI), foi fundada no ano de 1948 como a University College Ibadan. Neste momento, ela funcionava como se fosse um polo da Universidade de Londres. Com a Independência da Nigéria concretizada no ano de 1963, a universidade se tornou independente e atualmente é conhecida como: Universidade de Ibadan. É a mais antiga universidade da Nigéria, estando localizada a oito quilômetros do centro da cidade principal de Ibadan, na parte ocidental do país.

abertas graças aos esforços do professor Kenneth Mellanby, que se tornou o seu primeiro diretor. Embora, tenha assumido o cargo em 1947, o complexo universitário só iniciaria as suas atividades um ano depois. De início, suas atividades se desenvolveram em conjunto com a Universidade de Londres.

Com isso, houve um aumento do seu prestígio e a satisfação dos seus estudantes, em poder fazer parte do rol de acadêmicos que se formariam neste ambiente. No ano de 1948, Chinua Achebe foi “admitido como um dos beneficiários de uma considerável bolsa de estudo para estudar medicina” (OHAETO, 1997, p. 36, “tradução livre”)⁴³. Apesar desta boa notícia, encontrou algumas dificuldades para se ajustar as atividades que eram propostas no ambiente acadêmico. Diante das grandes expectativas dos coordenadores dos respectivos cursos, os métodos avaliativos requeriam dos estudantes um padrão de excelência. O objetivo para tanta cobrança, era o desejo da Centro Universitário obter um maior reconhecimento da Metrópole. Por esta razão:

Obviamente, esperavam muito desses estudantes a quem tanto foi dado. Chinua Achebe, mesmo em tenra idade, estava ciente desse ônus de expectativa, mas a transição da escola secundária para a universidade prosseguia a um ritmo que ele não tinha tempo para considerar o que a busca da educação em uma universidade exigia do indivíduo. (OHAETO, 1997, p. 37, “tradução livre”)

Adaptar-se a estes desafios não foi uma tarefa fácil, com expectativas altas vieram maiores cobranças, o que demandaria de Chinua Achebe e demais alunos um compromisso maior do que aquele exigido no secundário. Pode ser citado como uma diferença entre estes dois níveis (Secundário e Superior), o fato de no primeiro os estudantes poderem contar com o apoio de acompanhamento estudantil. Porém, no nível superior, apesar dos esforços empreendidos pela coordenação, não havia possibilidade do direcionamento de um apoio específico.

Haja vista, que a turma de 1948, seria a primeira a ser titulada no University College. Portanto, não havia um grupo de universitários veteranos para auxiliá-los. Além disso, o corpo docente via esses estudantes como adultos, assim, esperavam deles que se portassem como tais, realizando as tarefas que lhes eram solicitadas. Sendo assim, o primeiro ano dos alunos em Ibadan, foi muito sobrecarregado de atividades. Sobre esse momento específico, Chinua Achebe relembra que:

⁴³ (No original): “(...) admitted as one of the recipients of a major scholarship to study medicine”. (OHAETO, 1997, p. 36).

Um grande número de alunos foi reprovado naquele primeiro ano, afastados da universidade com nos seus exames. Foi um grande acontecimento, nos jornais; houve um clamor de protesto no West African Pilot. Eles tinham um desenho do diretor, Dr. Mellanby, com uma cesta cheia de jovens estudantes universitários, que ele jogava pela janela de um prédio alto. (OHAETO, 1997, p. 38, “tradução livre”)⁴⁴

Um ano complicado, que foi acompanhado por uma extensa carga de atividades que incluíam variados cálculos para serem resolvidos, como ocorria com a disciplina de Física. Muito embora, Chinua Achebe não tenha sido reprovado, neste seu primeiro ano como universitário, passou a perceber que o curso de Medicina exigiria dele um interesse diferente do que desenvolveu em sua trajetória estudantil. Em Ibadan, ele teve contato com o romance *Mister Johnson*, escrito por Joyce Cary. Com a leitura do livro, Achebe passou a enxergar mais nitidamente os esteriótipos que os escritores europeus inseriam aos africanos. A obra em questão, apresentava os nigerianos como seres anedóticos, qualificando-os como seres selvagens e primitivos. Mas, qual a novidade destes termos para alguém que já tinha lido histórias semelhantes, como a do “heroico” Jhon Buchan, que lutava contra os “repulsivos” habitantes nativos? A grande diferença, encontrava-se na profunda análise que Chinua Achebe fez desta leitura.

Embora, tivesse nascido em um ambiente com diversos incentivos para o seu desenvolvimento intelectual, suas leituras eram vistas apenas como uma mera aventura. Agora, mais experiente, ao se deparar com o romance *Mister Johnson* pode enxergar de forma objetiva, qual era a sua realidade histórica neste contexto. Achebe relatou a experiência da leitura desta obra, nos seguintes dizeres: “De repente entendi o que significava o colonialismo: arrogância baseada na ignorância, (...) uma arrogância que reduzia culturas inteiras ao nível da (mórbida) curiosidade”. (OHAETO, 1997, p. 35, “tradução livre”)⁴⁵.

Esse amadurecimento intelectual, trouxera consigo dificuldades de adaptações. Com elas vieram uma série de reflexões, que somadas a leitura do livro *Mister Johnson*, fizeram com que reconsiderasse a sua trajetória acadêmica no

44 (No original): “A large number of students were destroyed in that first year, thrown out of the university on the basis of the first-year exams. It was a big thing, in the newspapers; there was an outcry from the West African Pilot. They had a cartoon of the principal, Dr Mellanby, with a basketful of young undergraduates, he's throwing them out of the window of a tall building”. (OHAETO, 1997, p. 38)

45 (No original): “Suddenly I understood what colonialism meant: arrogance based on ignorance, (...) an arrogance which reduced whole cultures to the level of curios”. (OHAETO, 1997, p. 35).

curso de medicina. Desta maneira, desistiu de realizar este curso e entrou para a Faculdade de Artes, seguindo pelo caminho das Letras. Neste novo curso, teve um maior contato com temáticas que focavam questões sociais, filosóficas, sociológicas, antropológicas, históricas e outros temas que o seu antigo curso não lhe proporcionaria.

O seu aprofundamento no campo das humanidades, melhorou a sua capacidade interpretativa crítica, além de expandir a sua criatividade. Na medida em que ia realizando o seu curso, essas características iam sendo reconhecidas. Pois, os seus escritos, pautavam-se por uma análise de questões existenciais, que ocorriam em uma sociedade que vivenciava rápidas transformações. Os seus textos passaram a serem veiculados através de artigos, contos, sendo publicados em revistas como a *The Bug*⁴⁶, que pertencia ao próprio *Campus*. Dentre as suas obras produzidas neste período, podem ser citadas como exemplos, ensaios como o *'Argument against the existence of faculties'* (um ensaio que exibe características que serão utilizados posteriormente por outros romancistas); *'Philosophy'* (um pequeno ensaio feito em forma de carta ao editor). Um de seus artigos que merece destaque, foi a pequena história chamada de *'In a Village Church'*, um conto humorístico que chamou a atenção de seus professores sendo publicado na *University Herald* em 1951.

O enredo textual que o compõem, narrava as aventuras de uma comunidade igbo rural que manipulou sutilmente as convenções litúrgicas cristãs, buscando adequá-las as suas próprias convenções culturais. Portanto, é um texto que descreve como eles (os igbo), trabalharam com os ícones e simbologias cristãs que lhes eram trazidas pelos missionários da C.M.S. A sua experiência familiar, possibilitou-lhe dispor de recursos que os auxiliaram na elaboração do conto *'In a Village Church'*. Esta produção revelou o quanto ele já era “capaz de observar, avaliar e narrar” (OHAETO, 1997, p. 41, “tradução livre”). Como já mencionado, neste seu momento acadêmico, outros textos foram escritos por ele. Todavia, *'In a Village Church'* pode ser considerado o seu primeiro texto de relevante sucesso em

46 A Universidade de Ibadan possui uma tradição de imprensa livre e que incentiva os seus estudantes a utilizarem. Ela o encoraja deliberadamente a liberdade de expressão e o discurso responsável, de acordo com o melhor padrão da tradição universitária. Há muitas publicações estudantis no campus, que incluem "the Beacon" (uma publicação literária), "The Anvil" (o jornal da União Estudantil), "The Bug" e "The Lipstick" (ambas publicações satíricas tipo cartoon), "Awareness Organization", "the" Militant", "The Scorpion", e uma série de outras. (Informações extraídas do site: ui.edu.ng/Publications).

sua carreira como escritor. Em relação a este conto, Achebe citado por Ohaeto (1997), afirmou que: “(...) nunca tinha escrito uma história curta, então escrevi uma. Nenhum prêmio foi concedido, embora eles tenham dito que houve algum “esforço interessante”. Fui mencionado como um dos ‘interessantes’” (OHAETO, 1997, p. 42, “tradução livre”)⁴⁷

Os eventos que foram discutidos ao longo desse capítulo, demonstraram que a convivência familiar e as oportunidades estudantis, fizeram diferença na experiência de vida de Chinua Achebe. Em seu período universitário, pode ser destacado dois momentos importantes: a sua tomada de consciência diante do romance *Mister Johnson* e a rejeição do seu nome inglês Albert. É importante salientar a ironia em sua trajetória escolar, pois, todas as suas conquistas e realizações neste ambiente, foram financiados pela própria Metrôpole. Em certa medida, as políticas de educação metropolitana acabaram “favorecendo” Chinua Achebe a compreender a sua realidade histórica. Em outras palavras, a “luz da razão” tão disseminada pelo eurocentrismo, acabou se tornando uma ferramenta que permitiu a construção de críticas contra os britânicos.

Considerando as oportunidades que Chinua Achebe desfrutou em todas essas fases que foram discutidas, é pertinente pensar em uma questão: Será que somente aqueles que tiveram a boa fortuna de ter uma educação formal, possuíam condições para questionar o sistema Imperial Britânico? De forma alguma, pois, todo nigeriano (em maior ou menor grau), sentiu as consequências desta política. Todavia, em um mundo cada vez mais transformado pelos padrões ocidentais, sem as armas da intelectualidade tão disseminada pelos iluministas, as suas vozes não teriam alcance. No entanto, Chinua Achebe, um igbo que se destacou no recém University College de Ibadan, tornou-se uma voz que não pode ser ignorada.

Seus escritos se converteram em um instrumento poderoso, com o objetivo de desmascarar as atitudes imperialistas em sua terra. Cada palavra que ele compunha, cada ironia escrita, transformou-se em um gesto político. Por exemplo, recorde o seu ensaio ‘*Argument against the existence of faculties*’ que criticou o próprio sistema de Ensino Superior. O próprio escritor, ilustrou a sua experiência recorrendo a seguinte metáfora:

47 (No original): “I had never written a short story before, so I wrote one. No prize was given, although they said there was some ‘interesting effort’. I was mentioned as one of the ‘interesting’ ones”. (OHAETO, 1997, p. 42)

E, contudo, minha tradicional cultura igbo, que no momento da sua derrota me abandonou, ostensivamente, em um cestinho de junco nas águas do Nilo, mas conseguiu ficar me vigiando, ansiosa, de algum lugar oculto, acabou se insinuando no serviço da filha do Faraó para me criar em um palácio estrangeiro; (...). (ACHEBE, 2012, p. 15)

Em suma, Chinua Achebe teve uma experiência educacional diversificada que começou com os cartazes que seu pai colava nas paredes de sua casa. Em seu lar, divertia-se com as cantigas e histórias contadas por sua mãe (Janet) e sua irmã (Zinabe). Na Escola Central St. Philip, da Sociedade Missionária da Igreja Anglicana, iniciou em Ogidi no ano de 1936, a sua jornada pelo conhecimento formal eurocêntrico. Por recomendação de seu irmão mais velho, realizou o seu curso secundário em Umuahia, no Government College.

No ano de 1948, por meio de uma bolsa de estudos, entrou no University College de Ibadan. Começou estudando Medicina, no entanto, reconsiderou a sua escolha no fim do primeiro ano letivo. Abandonou o curso de Medicina para frequentar a Faculdade de Artes, diplomando-se em 1953. Desde o seu ensino primário, destacou-se por meio de textos que despertavam a atenção de seus professores, uma escrita que com o seu amadurecimento intelectual, foi ganhando novos contornos e conquistando novos espaços. Escritas que acabaram se tornando grandes produções literárias, que questionam o discurso unilateral do europeu britânico na Nigéria.

CAPÍTULO 3:

Achebe e suas representações no romance histórico *A Flecha de Deus*

Ele não adotou nenhum padrão em particular, mas ficou claro que alguns destes relatos gradualmente se transformou no romance *A flecha de Deus*. (OHAETO, 1997, p. 75, “tradução livre”)⁴⁸

3.1. A escolha do romance histórico *A Flecha de Deus*

Imagine que você tivesse a oportunidade de realizar a seguinte pergunta para um nigeriano: Qual é a obra mais conhecida de Chinua Achebe? Provavelmente ouviria como resposta, que é o seu primeiro romance histórico *Things fall apart* publicado em 1958. Por esta razão, antes de iniciar uma análise do romance *A Flecha de Deus*, faz-se necessário elaborar alguns comentários com o intuito de esclarecer o que motivou a escolha desta obra em questão. Como já foi mencionado, *Things fall apart*, configura-se na obra mais conhecida de Achebe. No Brasil, esta obra é conhecido com o título *O mundo se despedaça*, um trabalho que foi considerado “por vários críticos como o romance de referência da literatura nigeriana em língua inglesa” (NUNES, 2005, p. 2).

O livro, além de elevar o escritor nigeriano a um reconhecimento internacional, acabou sendo transformado em um filme no ano de 1971. Um gênero dramático produzido pelo diretor Hans Jürgen Pohland. Também, é válido ressaltar que dentre os trabalhos acadêmicos, ou outros que se propõem a refletir sobre a produção de Chinua Achebe, a obra *Things fall apart* é a mais estudada e comentada. Diante disto, pode-se dizer que existe uma tendência recorrente da crítica literária ou entre os estudiosos de Achebe, de vincular o autor a este seu primeiro romance. Porém, o que Chinua Achebe respondeu em relação a esse “fetiche”? Questionado em algumas ocasiões sobre este assunto, o escritor concedeu a seguinte resposta:

Quando me perguntam qual dos meus romances é o meu favorito, eu sempre evitei uma resposta direta, tendo a firme convicção de que (...) essa pergunta é totalmente comparável a pedir que um homem liste na ordem quais filhos ele ama. Um pai de família que se preze irá, se necessário, falar

48 (No original): “He did not adopt any particular pattern but it was clear that some of these reports gradually became woven into the novel *Arrow of God*”. (OHAETO, 1997, p. 75)

sobre a especificidade peculiar de cada criança. A qualidade peculiar de *A flecha de Deus*, está no fato de que seria o romance que é mais provável de eu ser visto lendo novamente” (ACHEBE, 2016, p. 5, “tradução livre”)⁴⁹

É impressionante o fato de Achebe considerar que o seu romance *A flecha de Deus*, seria um trabalho que provavelmente ele seria visto lendo novamente. Mas, por quê? Em sua resposta, Achebe demonstrou que a sua preferência por esta obra, em certa medida, vincula-se com o momento do seu despertar para a situação colonial da Nigéria. Essa é uma das características que motivou esta pesquisa a considerar este romance em particular. Pois, trata-se de uma obra que aborda a questão colonial na Nigéria, de forma mais contextualizada.

O contato com este romance em particular, ocorreu ao realizar a Faculdade de História. Por intermédio da Lei nº 10.639, o curso passou a oferecer em sua grade curricular, a disciplina de História da África. Desta maneira, no ano letivo de 2016, foi proposto aos discentes da turma do 3º Ano noturno, que realizassem uma pesquisa tendo como referencial esta obra. Um trabalho que consistiu em sua leitura, comparando-o com a literatura historiográfica especializada na área. Foram realizados seminários, levantamentos de problemas e a elaboração de um texto final. Evidentemente, um texto para exame de graduação, não teria espaço adequado para discutir todos os assuntos que estavam sendo levantados em sala de aula. Sendo assim, pode-se dizer que essa experiência se tornou a primeira razão que motivou a continuar a análise deste livro, de seu autor, do seu contexto histórico de criação e da sua narrativa.

Dois outros fatores contribuíram para a continuidade do trabalho com a obra *A flecha de Deus*. O primeiro, é que esta dissertação de mestrado possui por objetivo, analisar as relações entre os igbo e os colonizadores britânicos em um momento no qual a colonização já estava efetivada. Sobre este aspecto, dentre as obras produzidas por Achebe, a melhor que representa este momento é o seu romance *A Flecha de Deus*. O segundo fator, é que o escritor nigeriano não pode ser considerado, um autor que simboliza um único momento da história nigeriana. É imprescindível ter em mente, que Chinua Achebe vivenciou dois momentos da

49 (No original): “Whenever people have asked me which among my novels is my favourite I have always evaded a direct answer, being strongly of the mind that (...) that question is fully comparable to asking a man to list his children in the order in which he loves them. A paterfamilias worth his salt will, if he must, speak about the peculiar attractiveness of each child. For *Arrow of God* that peculiar quality may lie in the fact that is the novel which I am most likely to be caught sitting down to read again”. (ACHEBE, 2016, p. 5)

história desta nação. Ou seja, uma parte do período colonial (1930-1960), e um outro momento que englobam os processos que conduziram a Nigéria a sua plena independência em 1963.

Além disto, o seu histórico familiar é uma testemunha a seu favor, pois, como já foi discutido, o seu tio-avô Udoh Usinyi conviveu em um período pré-colonial, enquanto o seu pai acompanhou o surgimento da colonização na Nigéria. Por estas razões, Chinua Achebe possui uma grande experiência para falar sobre aquilo que ele e os seus familiares vivenciaram. À vista disso, esta dissertação de mestrado, defende que tão importante quanto conhecer uma tradição igbo pré-colonial, igualmente é válido analisar como eles (os igbo) procederam quando os britânicos se estabeleceram em suas terras. Para este propósito, o contexto abordado no romance *A flecha de Deus*, configura-se no mais indicado.

3.2. O contexto histórico de produção da obra *A flecha de Deus*

Os trabalhos realizados por Chinua Achebe partem de uma perspectiva, que expressam narrativas de acontecimentos que estão datados pela história, inseridos em uma temporalidade e localidade. Neste sentido, é pertinente que se apresente alguns fatos que contribuíram para que o romance fosse escrito. Primeiramente, reforça-se o fato de que a obra *A flecha de Deus*, não foi o seu primeiro livro de romance. Embora aborde o período colonial na Nigéria, a obra foi o terceiro romance produzido pelo autor. Este livro acabou integrando uma trilogia, que pode ser encontrado em inglês e no espanhol. Em inglês recebeu o título *The African Trilogy*, sendo composto pelos livros *Things fall apart* (publicado em 1958); *No longer at ease* (publicado em 1960); *Arrow of God* (publicado em 1964). A respeito deste assunto, menciona-se a seguinte informação:

No prefácio da edição *The African Trilogy*, Achebe conta sobre o processo de produção de suas obras. Quando escreveu seu primeiro rascunho *Things fall apart* e *The arrow of God* as histórias, posteriormente separadas, estavam articuladas como um mesmo livro: a história de três gerações Ibo (a geração de seu avô, de seu pai e sobre sua própria) que se entrelaçavam à história da Nigéria. Como a narrativa parecia ainda inacabada, o escritor resolveu então separá-la em duas partes e dar continuidade ao que faltava, a reelaboração da primeira parte resulta na publicação do primeiro livro: *Things fall apart*, já a segunda parte precisou esperar mais um pouco pois o autor se dedicara agora a escrever a história de sua própria geração em *No*

longer at ease, que foi o segundo livro a ser publicado, mas não o segundo volume idealizado na elaboração de sua trilogia. (SAES, 2016, p. 24)

Como se pode perceber, cada obra é composta por momentos históricos que se diferenciam em relação aos acontecimentos que envolveram a cultura do povo igbo. Em relação ao vínculo existente entre a História e a Literatura, nota-se que no início ambas eram vistas como tendo um mesmo propósito. Ou seja, narrar um determinado evento com o objetivo de orientação. Contudo, devido as incisivas objeções que uma área fazia à outra, essa associação não durou por muito tempo. Porém, nos fins do século XIX, a rígida metodologia do Positivismo que ditava as práticas do “bom” historiador, começou a entrar em crise. A crítica a essa corrente filosófica, possibilitou duas importantes conquistas para a historiografia. A primeira, foi que de um pesquisador passivo diante de suas fontes, o historiador passou a ter mais autonomia para lidar com elas. A segunda, diz respeito as renovações e ampliações das fontes historiográficas. Neste cenário de renovações, o historiador Lucien Febvre apresentou o seguinte pensamento:

Faz-se história, sem dúvida, com documentos escritos, quando eles existem; e, até mesmo, na sua falta, ela pode e deve fazer-se. A partir de tudo o que a engenhosidade do historiador pode lançar mão para fabricar seu mel, na falta de flores usuais. Portanto, a partir de palavras e sinais; de paisagens e pedaços de argila; das formas de campos de ervas daninhas; dos eclipses da lua e das coleiras de perla; da perícia de pedras feitas por geólogos e da análise de espadas metálicas por químicos. Em suma, a partir de tudo o que, pertence ao homem, depende e está a serviço do homem, exprime o homem, significa a presença, a atividade, as preferências e as maneiras de ser do homem. (FEBVRE, 1989, p. 249)⁵⁰

O historiador francês, além de trazer novas perspectivas para a historiografia, ampliou a visão sobre o que poderia ser usado como fonte histórica. Nesse sentido, as narrativas literárias voltaram a fazer parte do acervo de pesquisa para a escrita da história. A autora Pesavento (2008), enfatizou que a obra literária oferece ao historiador o mundo como contexto. Isso, o possibilita a acessar informações que de outra maneira não seriam encontradas. A escrita dessa dissertação, é um excelente exemplo que corrobora com essa afirmação realizada por Pesavento.

Haja vista, que o seu objetivo, é compreender por meio da voz do nigeriano oprimido, os processos da colonização britânica em sua terra. Sem essa renovação

50 Citação extraída do livro organizado por Rogério Rosa Rodrigues, cujo título é Possibilidades de Pesquisa em História, na página 7.

no pensamento historiográfico, esta dissertação não seria possível. Pois, no pensamento tradicional, as únicas formas de acesso aos dados estariam restritas aos documentos oficiais, o que “perpetuaria” o discurso eurocêntrico. Por essa razão, é possível afirmar que “a literatura é uma fonte realmente especial: ela pode dar ao historiador aquele algo a mais que outras fontes não fornecerão” (PESAVENTO, 2008, p. 82). Ou seja, um repertório amplo para os estudos históricos, que nas últimas décadas:

(...) passaram a ser vistos pelos historiadores como materiais propícios a múltiplas leituras, especialmente por sua riqueza de significados para o entendimento do universo cultural, dos valores sociais e das experiências subjetivas de homens e mulheres no tempo. (FERREIRA, 2017, p. 61)

A literatura é composta por vários estilos de narrativas, por exemplo, existe o conto, a poesia, a ficção, o romance histórico. Destes gêneros listados, o que interessa para este estudo, é o romance histórico. Reparem que o termo é formado por uma palavra composta. Por isso, a princípio, o objetivo é discutir sucintamente as particularidades do termo romance. Após esta etapa, será analisado essa expressão de forma integral. De acordo com Moisés (2006), historicamente o termo romance, teve a sua origem “do provençal *romans*, que deriva por sua vez da forma latina *romanicus*; ou teria vindo de *romanice*, que entrava na composição de *romanici loqui* (“falar romântico” (...))” (MOISÉS, 2006, p. 157). Ainda, de acordo com o autor, o romance aparece com o sentido que se lhe atribui nos dias atuais. Em meados do século XVIII, o objetivo deste gênero, servia:

(...) a burguesia em ascensão, com a revolução industrial inglesa, na segunda metade do século XVIII, o romance tornou-se o porta-voz de suas ambições, desejos, veleidades, e, ao mesmo tempo, ópio sedativo ou fuga da mesmice cotidiana. Entretenimento, ludo, passa tempo de uma classe que inventou o lema “tempo é dinheiro”, o romance traduz o bem-estar e o conforto financeiro (...). (MOISÉS, 2006, p. 159)

Neste contexto, a expressão era utilizada para se referir aos encontros e desencontros provocados pelos desejos amorosos. O que estabelecia, uma aproximação com o sentido que davam a esse termo em outros tempos, ou seja, narrativas que advém da imaginação. Além deste contexto que foi apresentado, quais são as características que integram um romance:

(...) sua principal característica é reconstruir e recriar o mundo a seu modo, sem o intuito de fotografá-lo. Com isso, o romancista delinea os contornos do seu mundo em criação, ciente de que esse mundo possui uma dimensão ínfima perante o próprio Universo. Outra característica do romance é a simultaneidade dramática presente na estrutura textual desse gênero literário: a teia de conflitos que faz parte do enredo se assemelha à vida real, pois numa situação ou noutra as pessoas (personagens) envolvidas nas tramas devem ser as personagens principais da narrativa. (AZEVEDO. *Apud.* MOISÉS, 2008, p. 28)

Diante dessas palavras, pode-se dizer que a natureza do romance se encontra naquilo que ele retrata, ou seja, na história que pode ser visitada por meio das cenas que compõem as suas narrativas. Até aqui, discutiu-se brevemente algumas características entre a história e a literatura, e o seu trajeto para ser inserida novamente dentro do fazer historiográfico. Também, foi apresentado algumas características que demonstram a natureza do romance. Mas, e as particularidades do romance histórico?

De acordo com a Enciclopédia Britânica, o primeiro livro que teve como característica esse gênero literário, foi escrito por Sir Walter Scott no ano de 1814, cujo título é *Waverley*. Em geral, o romance histórico, é uma narrativa literária no qual a sua principal particularidade é uma prosa extensa. Nela, há o objetivo de verificar a vida em sociedade, através dos eventos que ocorreram em seu meio. O seu enredo, é acompanhado por meio de uma evolução do objeto escolhido pelo autor. A sua finalização, envolve os resultados que vieram dessas tramas no cenário social. Por esta razão, é importante entender que:

o romance histórico se serve de fontes documentais do próprio discurso historiográfico, ainda que evocados ou eventualmente colocados ao discurso ficcional. Ao serem, apropriados pelo ficcionista, os documentos não desempenham as mesmas funções que lhes são atribuídas pelo historiador, já que o ficcionista lhes confere atributos literários e estéticos ao se apropriar de eventos e personagens históricos, instaurando um discurso intertextual. (AZEVEDO, 2008, p. 25)

A citação acima será melhor compreendida, na medida em que se discute uma possível resposta para a segunda questão que foi formulada para este tópico: Que eventos históricos, contribuíram para a escrita do romance histórico *A flecha de Deus*? As primeiras ideias surgiram no ano de 1959, um período ao qual a Nigéria, ainda era uma colônia Britânica. Dois acontecimentos podem ser destacados como possíveis motivações para Chinua Achebe escrever o romance. De acordo com

Ohaeto (1997), um produtor de nome Chijioke Abagwe (um dos melhores da época) realizou um programa de entrevistas. Nele, foi convidado um participante, cujo o nome era Alagbogo Nnolim. Ele era um policial reformado, que nesta entrevista fez menção a prisão de um chefe sacerdotal da comunidade de Umuchu. Ao ter contato com essa entrevista, Achebe disse as seguintes palavras:

Fiquei tão fascinado com esta história que consegui que Abgwe voltasse a localizar este homem e fomos [até] a sua casa e ele contou-me muito mais sobre o incidente. E, não foi apenas isso, também fomos até a sua aldeia a fim de ter uma ideia deste lugar. (OHAETO *apud* ACHEBE, 1997, p. 70, “tradução livre”)⁵¹

O ano de 1959, foi mais um dos anos de muita atividade para o escritor. Achebe esteve envolvido com a criação de pequenos contos, os quais eram escritos para a Rádio Times (com sede em Lagos). Também, fez um ensaio intitulado *Listening in the East*, no entanto, aquela entrevista não lhe saía da mente. Assim, decidiu ir atrás dos fatos que nela foram mencionados. Neste momento, a Nigéria estava vivenciando uma grande crise no regime colonial, estas circunstâncias possivelmente serviu como subsídios para o escritor nigeriano realizar um novo trabalho. Esta entrevista pode ser apontada, como um dos primeiros fatores que o despertou para a escrita do romance. A outra motivação veio através de um jantar, onde conheceu o arqueólogo Thurstan Shaw. Neste ano de 1959, este arqueólogo junto com seu assistente pessoal, fizeram importantes escavações no sítio arqueológico de Igbo-Ukwu.⁵²Essas atividades arqueológicas, resultaram em importantes descobertas:

Shaw escavou em Igbo-Ukwu entre [os dias] 8 de Novembro de 1959 e 15 de Fevereiro de 1960. Os objetos que foram expostos por ele incluíam ornamentos, correntes, punhos de faca, uma pulseira com nós, uma tornozeleira com laço torcido, um cabo de cabaça, um sino de bainha, uma cabeça de bastão ornamentada, uma placa de cinto, uma panela com cordas e um crânio de leopardo. Era uma coleção fascinante de artigos através dos quais a história do Igbo, ou a história do Igbo de Igbo-Ukwu em particular, podia ser reconstituída. (OHAETO, 1997, p. 75, “tradução livre”)⁵³

51 (No original): “I was so fascinated by this story that I got Abgwe to locate this man again and we went to his place and he told me a lot more about the incidente. Not only that, we even went to his village in order to have a feel of this place”. (OHAETO. *Apud*. ACHEBE, 1997, p.70)

52 Igbo-Ukwu é uma cidade que se localiza no estado de Anambra. Trata-se de um sítio arqueológico onde foram descobertos utensílios que auxiliaram no conhecimento dos povos ali existentes.

53 (No original): Shaw excavated at Igbo-Ukwu between 8 November 1959 and 15 February 1960. The assembled objects he displayed included ornaments, chains, knife hilts, a knotted wristlet, an anklet with twisted loop, a calabash handle, a scabbard bell, an ornate staff-head, a belt plaque, a

O jantar foi patrocinado pelos governantes daquela localidade, e o objetivo era mostrar aqueles artefatos que foram encontrados por Thurstan Shaw. Dentre os ilustres convidados para o evento, encontrava-se Chinua Achebe. Ele, mostrou-se impressionado com a exposição, o trabalho, e as descobertas que foram feitas pelo arqueólogo e sua equipe:

‘Fiquei bastante impressionado com a exibição’, recorda Achebe, ‘especialmente pelo fato de que algo do gênero sairia da terra do igbo’. Os artigos mostraram que a cultura do seu povo lhes tinha permitido produzir numerosos artigos estéticos e dispositivos utilitários. Estas imagens da cultura e da história do igbo, uniram-se a eventos e histórias contemporâneas na síntese criativa de Achebe. (OHAETO. *Apud.* ACHEBE, 1997, p. 75, “tradução livre”)⁵⁴

Por ser uma pessoa de considerável influência, Achebe conseguiu entrar em contato com o policial reformado Alagbogo Nnolim. Ele o levou até o chefe sacerdotal detido na comunidade de Umuchu. Ao conversar com ele, conheceu a sua história e adquiriu informações que lhe seriam úteis em suas atividades como escritor. Paralelamente a essa atividade, o jantar com o arqueólogo Thurstan Shaw, propiciou-lhe um contato com artefatos produzidos pelo seu povo. Estas circunstâncias históricas que ocorreram entre os anos de 1959 e 1960, foram os primeiros *insights* para a elaboração de seu romance histórico *A flecha de Deus*.

Esse breve relato que apresentou alguns fatores que auxiliaram Achebe a elaborar este seu romance, justifica o pensamento proposto de Azevedo (2008) com o qual se abriu essa discussão. Além disso, corrobora com o que vem sendo defendido neste tópico, ou seja, que o romance histórico se utiliza de fontes documentais que são o material de trabalho utilizado pelo historiador. Notem que para a produção deste romance (mesmo sendo uma representação da realidade, como defende Chartier (2002)), foram utilizados evidências com respaldo histórico os quais foram: a entrevista, as peças arqueológicas encontradas em Igbo-Ukwu, a visita ao sumo sacerdote e não se deve esquecer que Chinua Achebe conviveu com as realidades locais daquele contexto.

roped pot-on-stand and a leopard's skull. It was a fascinating collection of items through which Igbo history, or the history of the Igbo at Igbo-Ukwu in particular, could be reconstructed. (OHAETO, 1997, p. 75)

54 (No original): 'I was quite impressed by the display', Achebe recollects, 'especially by the fact that something like that would come out of the igbo land.' The items showed that the culture of his people had enable them to produce numerous aesthetic objects and utilitarian gadgets. These images of igbo culture and history coalesced with contemporary events and stories (...) in Achebe's imaginative synthesis. (OHAETO. *Apud.* ACHEBE, 1997, p. 75)

Os manuscritos de seu romance ficaram prontos em 1963, logo em seguida, foram iniciados os processos para a impressão gráfica e distribuição de suas cópias. De posse do material, “Alan Hil e Keith Sambrook da *Heinemann Education Books*, foram até a Nigéria para organizar o lançamento do romance em 4 de Abril de 1964, no hotel Bristol em Lagos” (OHAETO, 1997, p. 100, “tradução livre”)⁵⁵. No trecho destacado abaixo, pode ser verificado que o terceiro romance de Chinua Achebe foi bem aclamado pela crítica literária. E, por meio destas críticas, inicia-se a resposta da terceira questão que foi proposta:

Muitos dos especialistas em Londres declararam *Arrow of God* como um romance bem sucedido. Tony Stacey no *Sunday Times* pensava que "o relato é polido; as imagens iluminam sem esforço as páginas, o estilo é impecável" e "há uma melodia pungente que ecoa profundamente que não deve ser perdida" enquanto que para o revisor do *Times Literary Supplement* "a evocação da atmosfera do Sr. Achebe e a sua apresentação da forma como os africanos falam e dos seus processos de pensamento, muitas vezes totalmente desconhecidos, são ao mesmo tempo fascinantes e convincentes". Benedict Nightingale no *The Guardian* argumentou que "o que torna *Arrow of God* tão atraente é a sua evocação não sentimental de um modo de vida rico e vital que satisfaz realmente aqueles que têm a sorte de estar nela". Jhon Coleman no *The Observer* afirmou que "Chinua Achebe é certamente o mais interessante dos jovens escritores africanos que estão a expandir os nossos horizontes, documentando território desconhecido, tanto espiritual como geográfico, a partir do interior". (OHAETO, 1997, p. 99-100, “tradução livre”)⁵⁶

As opiniões críticas elaboradas por importantes representantes de destacadas agências de notícias, tais como *Sunday Times*, *The Guardian* e *The Observer*, assinalaram ao menos duas particularidades: A primeira, demonstrou a competência do escritor. Em relação a segunda, percebe-se o elogio a sua criatividade narrativa.

55 (No original): “Alan Hill and Keith Sambrook of Heinemann Education Books went to Nigeria to arrange the launching of the novel on 4 April 1964 at the Bristol Hotel In Lagos” (OHAETO, 1997, p. 100).

56 (No original): “Many of the reviewers in London pronounced *Arrow of God* an accomplished novel. Tony Stacey in the *Sunday Times* thought that 'the telling is polished; images effortlessly light up the pages, the style is faultless' and 'there is a poignant melody echoing deeply that should not be lost' while for the *Times Literary Supplement* reviewer 'Mr Achebe's evocation of atmosphere and his presentation of the way African speak and of their often utterly alien thought processes are both fascinating and convincing'. Benedict Nightingale in *The Guardian* argued that ' what makes *Arrow of God* so attractive is its unsentimental evocation of a rich, vital way of life that really satisfies those lucky enough to be in it'. Jhon Coleman in *The Observer* affirmed that 'Chinua Achebe is surely the most interesting of those young African writers who are enlarging our horizons by documenting unknown territory, spiritual as well as geographical, from the inside'. Although these reviews praise the competence of Achebe, it is equally obvious that the reviewers were examining the novel from their own Western cultural perspectives”. (OHAETO, 1997, p. 99-100)

Porém, deve-se atentar que estas críticas partiram por um viés eurocêntrico, inclusive aquelas que recebeu de sua própria terra.

É importante salientar que o romance histórico *A flecha de Deus*, possui uma narrativa que destoa dos clássicos padrões elaborados pelos ocidentais. Autores que compunham o cânone das literaturas europeias, como o já citado Joyce Cary, Joseph Conrad, na perspectiva de Achebe são escritores responsáveis por “transformar elementos provenientes de séculos de textos transparentemente grosseiros e fantasiosos sobre os africanos em um texto de literatura permanente” (ACHEBE, 2012, p. 85). Estes autores europeus, ao mesmo tempo em que descrevem os enviados da Metrópole como “heróis”, caracterizam o africano com termos pejorativos.

No entanto, Achebe promoveu uma ruptura com esses padrões narrativos a começar pelo protagonista do seu enredo, o qual não é mais um representante da Metrópole, mas um chefe sacerdotal do povo igbo. Enquanto este ganha um papel de destaque, o colonizador britânico vai aparecendo como um mero coadjuvante. Além disso, o livro retrata um europeu britânico insatisfeito, amargurado com as decisões que vinham da Metrópole. Submetendo-se a elas unicamente por temerem a perda de uma possível “(...) promoção ou a Ordem do Império Britânico” (ACHEBE, 2011, p. 83). Houve críticas que conseguiram captar os critérios mais sutis que Chinua Achebe desejou transmitir. Um exemplo, foi a crítica realizada por Gerald Moore, que trabalhou no *In Transition*. Repare no teor de suas palavras:

Uma vez mais os personagens brancos não são muito mais do que paródias, embora perfeitamente justas. Certamente, europeus enfadonhos e convencionais abundam nas colônias. (No entanto), isto não é necessariamente uma razão para escrever sobre eles. Um dia Chinua Achebe deve dar-nos um homem branco que ele leve tão a sério como o (homem) ibo (...). Mas Arrow of God, leva estas fraquezas a sério e acrescenta muito à realização dos livros anteriores. (OHAETO, 1997, p. 100, “tradução livre”)⁵⁷

A crítica realizada por Moore dá a entender, que ele gostaria que algum dia Chinua Achebe escrevesse sobre um homem branco, com a mesma seriedade com a qual escreveu sobre um igbo. Além destes fatos, pode ser identificado uma

⁵⁷ (No original): “Once again the white characters are not much more than parodies, though perfectly fair ones. Certainly, dull and conventional Europeans abounded in the colonies. This is not necessarily a reason for writing about them. Some day Chinua Achebe must give us a white man whom he takes as seriously as he does his Ibos, (...). But Arrow of God takes these weaknesses in its stride and adds greatly to the achievement of the earlier books. (OHAETO, 1997, p. 100).

inversão dos papéis dos personagens que integram a narrativa. Noutras palavras, enquanto na literatura clássica europeia os africanos são representados como indivíduos sem atitudes próprias, em sua obra Chinua Achebe os inseriu como protagonistas, mesmo vivendo em uma situação de colonização. Esta atitude tomada pelo escritor não deve ser visto como uma revanche, visto que, não há uma pretensão em sua obra de idealizar o igbo assim como os europeus faziam com seus “heróis”. A citação abaixo esclarece essa afirmação:

O criado do capitão Winterbottom, John Nwodika, recebeu ordens para acompanhar os dois policiais até Umuaro, (...). Os dois homens entrarão em Umuaro na hora da refeição da manhã. (...). Onde é a casa de Ezeulu? - Perguntou o líder, cabo Matthew Nweke. O homem olhou, desconfiado, para os estranhos uniformizados. - Ezeulu – disse ele, após algum tempo, durante o qual pareceu estar tentando lembrar-se. - Qual Ezeulu? - Quantos Ezeulus você conhece? Perguntou o cabo, irritado. - Quantos Ezeulus eu conheço? Repetiu o homem como se fosse o eco. Eu não conheço nenhum Ezeulu. (...). Os dois policiais não estavam nem um pouco surpresos. (...). Mas acabaram por se convencer de que, a menos que fizessem algo drástico, andariam de um lado para outro em Umuaro, até o pôr do sol, sem encontrar a casa de Ezeulu. (ACHEBE, 2011, p. 217-218)

No trecho acima, percebe-se uma firmeza do igbo em dificultar o trabalho dos representantes britânicos. Também, é mostrado as atitudes do colonizador para conseguir as informações desejadas. A estrutura narrativa de Achebe desconstrói a noção de um africano passivo diante das circunstâncias que lhes são inseridas. Mas, ao mesmo tempo, revela as arbitrariedades e contradições ideológicas dos britânicos que apregoavam uma colonização sem “destruir a atmosfera africana, o pensamento africano, toda a base de sua raça” (ACHEBE, 2011, p. 83).

3.3. “Reformulando” o idioma do colonizador

O fato de Chinua Achebe fazer uso do inglês em sua escrita, transformou-se em uma das temáticas que lhe renderam muitas críticas. Como já pode ser observado, o escritor nigeriano fez muitos trabalhos nos quais se valia do idioma metropolitano. Contudo, ele via os dois idiomas como algo interessante: “Eu sempre gostei de histórias e (ficava) intrigado com a linguagem – primeiro o (idioma) igbo e depois o inglês que eu comecei a aprender com oito anos de idade” (ACHEBE,

1995, p. 190, “tradução livre”)⁵⁸. As críticas recebidas por se valer do idioma inglês em sua escrita, partiam de dentro e de fora do território nigeriano. Ngũgĩ wa Thiong’o, um importante revolucionário africano, era um dentre os seus críticos. Para ele, os escritores africanos deveriam se utilizar apenas do seu próprio idioma em suas obras. Nesta mesma linha de raciocínio, aparecia o crítico literário nigeriano Obiajunwa Wali. Ele defendia que os dramas africanos, não poderiam ser representados por meio de idiomas intrusos:

(...) afirmou que as literaturas africanas não podiam desenvolver-se, exceto através das línguas africanas. Este chegou mesmo a desafiar os autores e críticos a afastarem-se das literaturas europeias, pois, para ele, somente as línguas africanas seriam capazes de fazer justiça à complexidade e à originalidade africana. (MENDES, 2012, p. 40)

Também havia entre os ocidentais, aqueles que se manifestavam contrários a utilização do idioma inglês para uma composição de literatura africana. Entre eles, pode ser citado, o escritor e ensaísta francês Robert Memmi. Este autor escreveu em um de seus trabalhos intitulado *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, as seguintes palavras: “Espantamo-nos de que o colonizado não tenha literatura viva (em sua) própria língua” (MEMMI, p. 98). Assim, de um lado se encontrava o crítico nigeriano Thiong’o, possuidor de uma posição radical, completamente averso a utilização do inglês para a escrita africana. Para ele, Achebe era um cúmplice do poder imperial britânico, devido ao fato de se valer do idioma metropolitano em suas obras. Do outro lado, estava o escritor francês Memmi, que também não poupou esforços para depreciar a escrita africana (por consequência Achebe), por ela não se valer do seu próprio idioma.

Entre eles, encontrava-se Chinua Achebe, que neste momento já era um escritor reconhecido pela criação de excelentes trabalhos, como, por exemplo, o conto ‘*In a Village Church*’, que foi mencionado anteriormente. E qual foi a sua resposta para o europeu e para o nigeriano? A sua atitude em relação as críticas, demonstrou que ele não estava disposto a entrar nessa dicotomia de bem ou mal, certo ou errado. Achebe não se manteve em uma estrutura de narrativa rígida e hierárquica, haja vista, que:

58 (No original): “I have always been fond of stories and intrigued by language-first Igbo and later English which I began to learn at about the age of eight”. (ACHEBE, 1995, p.190)

Nos romances de Achebe, temos a forma literária e a língua inglesa de um lado, ambas trazidas pelo colonizador; e de outro, temos a tradição igbo, com suas histórias e lendas, sua relação com a natureza e sua região e, é claro, sua relação com o discurso. (...). Portanto, faz-se necessário criar uma linguagem literária que faça jus à relação íntima que seu povo tem com as palavras. (PEREIRA, 2008, p. 07)

No capítulo 2, foi discutido que Achebe buscou conduzir suas escolhas tendo em vista a perspectiva do meio termo. A filosofia dos igbo que pondera todas as coisas, mas que retém apenas o importante para poder conviver em um meio conflituoso. Em virtude disso, Chinua Achebe forneceu como resposta as essas querelas, um artigo intitulado *The Politics of Language*. Nele o autor mencionou, que devido ao desenvolvimento do imperialismo nas terras nigerianas, o idioma do estrangeiro se conectou com a história da própria nação:

O meu romance com o mundo é fruto do meu envolvimento com a Nigéria e a África. A Nigéria é uma realidade que eu não poderia ignorar. Uma característica desta realidade, da Nigéria, é que ela realiza uma parte considerável dos seus negócios diários na língua inglesa. Enquanto a Nigéria desejar existir como uma nação, não tem outra escolha no futuro próximo senão manter unidas as suas mais de cem nacionalidades que a compõem através de uma língua estrangeira, o inglês. (ACHEBE, 2006, p. 268, “tradução livre”)⁵⁹

As palavras proferidas nesse artigo evidenciam a visão de futuro do autor, que enxergava uma realidade que muitos escritores não queriam reconhecer. Ou seja, naquela altura da história da Nigéria, não havia mais a possibilidade de ignorar o idioma metropolitano. E, isto, não era por ser um dos idiomas mais falado no mundo, mas, por estar inserido em grande parte das transações de negócios que eram feito na Nigéria. Desta forma, Chinua Achebe não poderia fechar os olhos para o que já estava posto.

No entanto, pensou em um detalhe que poderia ser acrescentado ao escrever suas obras. Em outras palavras, inseriu o seu idioma (o igbo) em conjunto com o idioma metropolitano, ou seja, o inglês. Uma percepção e atitude que até então era algo inimaginável, visto que, Chinua Achebe estava fazendo a elite metropolitana

59 (No original): “My romance with the world is subsidiary to my involvement with Nigeria and Africa. Nigeria is a reality which I could not ignore. One characteristic of this reality, Nigeria, is that it transacts a considerable portion of its daily business in the English Language. As long as Nigeria wishes to exist as a nation it has no choice in the foreseeable future but to hold its more than hundred component nationalities together through an alien language, English”. (ACHEBE, 2006, p. 268)

"ler" igbo, enquanto os críticos discutiam se deveriam ou não usar a língua do colonizador. A metodologia da sua escrita, pode ser visto na citação abaixo:

They said that when the six villages first came together they offered the priesthood of Ulu to the weakest among them to ensure that none in the alliance became too powerful. 'Umuaro Kwenu!' Nwaka roared. 'Hem!' replied the man of Umuaro. 'Kwenu!' 'Hem!' 'kwezuenu!' 'Hem!' He began to speak almost softly in the silence he had created with his situation. (ACHEBE, 1974, p. 15 – 16)

O texto mencionado acima está em uma versão em inglês da obra *AOG*, lançado no ano de 1974. O objetivo de sua utilização, é para demonstrar que a sua composição narrativa, desenvolve-se por meio dos dois idiomas (igbo e inglês). Esta característica de escrita, acabou por inserir o leitor ocidental em um mundo de terminologias que não é uma característica de sua cultura. Reparem, por exemplo, nos termos igbo: '*Kwenu!*'; '*Hem!*'; '*Kwezuenu*'. Tais palavras, simultaneamente trabalham dois pontos: o primeiro, é o de causar uma estranheza no leitor. Em seguida, levá-lo a compreender terminologias ricas em significados. Observem a tabela abaixo:

Capítulo 1, página 6	Capítulo 1, páginas 24 e 25
Sometimes another village would ask Unoka's band and their dancingaldeias to come and stay with them and teach them their tunes.	Algumas vezes, pessoas de outras dançarino <i>egwugwu</i> para irem lá passar uma temporada ensinando suas músicas.

A tabela mostrou um trecho extraído do livro *TFA*, que narra a apresentação de Unoka, o pai de Ukonkwo, que é o protagonista da obra. Unoka era uma pessoa que não tinha muita propensão ao trabalho, por outro lado, gostava muito de músicas e possuía uma banda musical. O termo *egwugwu* foi utilizado por Achebe, para descrever esse gosto em particular de Unoka. Em relação a esta palavra igbo, pode se dizer que:

É a primeira aparição da palavra *egwugwu*. Ainda que o contexto possa sugerir ideias de significação, elas não são suficientes para afastar o estranhamento que a palavra produz. Achebe lança mão do intraduzível para, justamente, obrigar o leitor à tradução. É preciso que aquele que lê invista algum esforço em forjar a sua compreensão do que venha a ser um *egwugwu*. O trecho traduzido evidencia a necessidade de tradução. Queremos dizer que, no processo tradutório, o tradutor parece julgado importante trazer uma explicação para o termo. É que a palavra "dancing", utilizada como um adjetivo, poderia ser traduzida por "dançante", mas a

escolha do tradutor parece se dar com a intenção de diminuir o estranhamento que a palavra causa. (ALVES, 2019, p. 77)

Outros exemplos podem ser observados como o uso do termo igbo **Kwenu**, uma saudação que pode ser proferida antes de se iniciar qualquer discurso em uma Assembleia. Portanto, **Umuaro Kwenu** literalmente significa: “*Umuaro, vamos ficar de acordo?*” Existem outras palavras que foram levadas ao conhecimento da elite britânica por meio das obras de Achebe. Terminologias que revelam os pensares da cultura igbo, como: *dibia*; *nté*; *Nwa-anyanwu*; *Chukwu*; *Ogwugwu*, *Omu*. Respectivamente significam: curandeiro, adivinho; grilo; Filho do sol; Deus supremo; Deusa da fertilidade; folha de palmeira que ainda não abriu. Desta forma:

(...) podemos afirmar que o uso que Chinua Achebe fez da língua inglesa em conjunto com sua língua materna, deu conta de fixar, para sua comunidade de leitores parte de seu projeto literário. Para um escritor que tinha propósitos de atingir o maior número possível de leitores, ele não poderia se furtar ao uso da língua oficial, como ele mesmo diz, qualquer língua falada em território africano é também uma língua africana. (NUNES, 2005, p. 101)

Por fim, tanto na obra *A flecha de Deus* quanto em *Things fall apart*, é possível vislumbrar em relação a forma de escrita de Achebe, três táticas: a primeira, foi a utilização de termos em igbo que não foram traduzidos para o inglês; a segunda, são expressões (em igbo), que apresentam explicações conceituais; a terceira, e a que colocou Chinua Achebe como um dos maiores escritores do século XX, foi a sua criatividade em inserir os dois idiomas em seu escrito. Com isso, além de levar sua cultura para a nação europeia, fez com que o idioma metropolitano buscasse uma forma de compreender termos como a expressão **egwugwu**.

Indiscutivelmente o imperialismo britânico afetou de muitas maneiras a existência do povo igbo, e as dos demais povos nigerianos. Uma dessas consequências foi a introdução de um idioma “padrão”, neste caso o inglês. Chinua Achebe, por fazer uso deste idioma em suas escritas acabou sendo acusado de um cúmplice dos britânicos. No entanto, foi por agir desta maneira que conseguiu inserir muito de sua cultura nas terras metropolitanas. Além disso, por mesclar o inglês e o igbo, fez com que a elite branca e letrada britânica “lessem” o seu idioma. Isto, pode ser apontado, como um dos fatores que levou o escritor Chinua Achebe a ser reconhecido pelos africanos, como a “Voz da África”.

3.4. O contexto narrativo no romance *A flecha de Deus*

O romance histórico *A flecha de Deus* narra uma África, que se constrói por meio de interações políticas e sociais. Neste cenário, o povo igbo e os colonizadores britânicos compunham um ambiente colonial, que estava circunscrita a uma Nigéria dos anos de 1920. Como foi demonstrado, a sua estrutura narrativa não se enquadra em uma perspectiva idealista, visto que, os seus personagens (igbo) estão sempre sendo problematizados pelo escritor. A obra busca apresentar uma linguagem que se compromete com um viés político, consciente da historicidade que se vivencia. Em vários momentos, pode ser observado as denúncias sutilmente elaboradas e acompanhadas por ironias:

O chefe James Ikedi associou-se com um notório bêbado que era supervisor de estrada (...). Mas esse supervisor andou por toda parte intimando os aldeões e dizendo-lhes que, a menos que lhe dessem dinheiro, a nova estrada passaria bem no meio dos *compounds* deles. (...). O supervisor pegava a sua taxa e seguia adiante para outro (...), escolhendo apenas os aldeões mais ricos. (ACHEBE, 2011, p. 85)

É nítido o quadro de extorsão praticado por esse supervisor, que era conhecido como o “*Destruidor de Coumpounds dos nativos*”. A prática estava tão abusiva, que alguns nativos lesados foram reclamar com o chefe James Ikedi. Este respondeu que: “nada podia fazer, pois o supervisor estava executando uma ordem do homem branco” (ACHEBE, 2011, p. 85). Ressalta-se que o chefe James Ikedi, também era um nativo igbo. Ele foi apresentado como um sujeito inteligente, uma das primeiras pessoas a receber uma educação missionária naquela região.

Desta maneira, veio a ser cooptado pelo governo britânico para “administrar” a construção daquela estrada. No entanto, ele não poderia tomar providências em relação as abusivas extorsões, visto que, era uma ordem vinda de seus superiores. Tal narrativa elabora uma crítica, que demonstra a falta de coerência entre o discurso e a prática imperial. Lembre-se que a Europa se colocava diante do mundo, como “superiora e civilizada” em relação a estes povos “bárbaros”. Porém, ao se encontrarem nas terras dos “bárbaros”, daqueles “sem civilização”, aqueles “sem o verdadeiro deus”, seus representantes praticavam atos contrários ao discurso propagandístico disseminado pela Europa.

No entanto, no próprio texto não existe um esforço em idealizar o igbo, reparem como ele termina a sua narrativa: “É desnecessário dizer que o chefe Ikedi ficava com uma grande fatia dessa taxa ilegal” (ACHEBE, 2011, p. 85). E o que surpreende no desfecho da narrativa, é que os próprios africanos foram responsabilizados pela atitude de extorsão do supervisor de estrada. Pois, o capitão Winterbottom, representante maior da coroa britânica naquele local, ao saber do ocorrido disse que: “apenas podia atribuir o ocorrido a uma espécie de crueldade que só a África produzia” (ACHEBE, 2011, p. 85).

Um outro ponto que vale a pena ser discutido, diz respeito a cerimônia matrimonial de Obika, um dos filhos do sumo sacerdote Ezeulu. De acordo com a tradição igbo, os rituais para o casamento deveriam ser realizados por um *dibia* (curandeiro), que pedia diversos itens para a preparação do rito cerimonial. Para esta cerimônia, o curandeiro escolhido foi Aniegboka, que pediu para a realização do ritual, vários itens e uma galinha. Contudo, a narrativa mostra que a ave foi parar em um outro local:

- Esta galinha me acompanhará até minha casa – disse o curandeiro (...). Pai por acaso é costume que o adivinho leve para casa a galinha do sacrifício? - Perguntou Obika. - Não, meu filho, Aniegboka fez isso? - Fez. Eu quis falar com ele, mas minha mãe me fez um sinal para que eu não dissesse nada. - Não é costume. Você precisa saber que há mais pessoas com gargantas grandes e gananciosas entre os adivinhos e os curandeiros do que em qualquer outra parte. (ACHEBE, 2011, p. 173 – 174)

O destino da ave foi a casa de Aniegboka, ou seja, uma direção errada para o real propósito do pedido. O próprio Ezeulu (que era sumo sacerdote), reconheceu a falta de ética, mencionando termos como “gargantas grandes” e “gananciosas”. Percebam que tais termos dirigidos aos próprios igbo, afasta o romance histórico *A Flecha de Deus*, de uma perspectiva de prosa idealística. Contudo, é fato que são abordadas temáticas críticas, que fazem referência as questões de injustiças sociais.

Um quadro que foi potencializado com a chegada dos britânicos e o processo colonial. O livro demonstra um compromisso social e político com o seu povo, ou seja, o autor aponta para a necessidade de compreender a política que os cercam para poderem reagir. No entanto, conduz o seu próprio povo a uma reflexão sobre suas atitudes em relação a si e ao próximo. Noutras palavras, por meio de uma

análise consciente de sua história, a sua obra demonstrou as duas faces da moeda neste contexto colonial.

Algumas das reflexões que foram propostas, foram promovidas por meio da utilização de provérbios⁶⁰ da filosofia igbo. Alguns deles, demonstram os ensinamentos de seus ancestrais e como eles poderiam ajudar neste cenário de rápidas transformações:

- O mundo está mudando – dissera-lhe. - Eu não gosto disso. Mas sou como o pássaro *eneki-nti-oba*. Quando os amigos lhe perguntaram por que ele estava sempre voando, respondeu: 'Os homens de hoje aprenderam a atirar sem errar, e por isso eu tive que aprender a voar sem pousar'. (ACHEBE, 2011, p. 69)

O provérbio do pássaro *eneki-nti-oba* tinha por propósito ensinar, que diante daquilo que ainda não se conhece, a melhor atitude a ser tomada é a precaução. Noutras palavras, em um mundo onde estava ocorrendo rápidas mudanças, atitudes mais ousadas deveriam ser tomadas. Este antigo provérbio igbo, fez com que Ezeulu tomasse uma difícil decisão, a de permitir a participação de seu filho Oduche, nos cultos da religião do homem branco. Sua atitude demonstrou ao homem branco europeu, que o igbo não era um povo apático, passivo diante das circunstâncias que lhes sobrevinham. Muito pelo contrário, aquelas rápidas mudanças exigiam deles repostas rápidas, exatamente o que fez o sumo sacerdote de Umuaro.

O romance também aborda o convívio dos igbo com o sagrado. Dentre os aspectos que faziam parte de seus rituais, alguns deles já foram discutidos no capítulo 2. Por exemplo, o Festival das Folhas de Abóbora, o uso das máscaras e a sua relação com o objeto sagrado denominado *Ikenga*. No entanto, existem outras características que fazem parte da cultura religiosa do igbo. Para Tripamungkas (2011), os igbos manifestam uma atitude religiosa que não se expressa por meio de uma busca individualizada, mas por uma constante vivência dentro das suas respectivas comunidades. No romance *A Flecha de Deus*, essa característica religiosa são vistas em suas comunidades.

⁶⁰ O livro *A flecha de Deus*, possui diversos provérbios que expressam o pensamento do povo igbo. Neste espaço, o objetivo é expor alguns para a aproximação com esta rica cultura: “A mosca que não tem ninguém para aconselhá-la acompanha o cadáver no túmulo”; “A sabedoria é como uma sacola de pele de cabra: todo homem carrega a sua própria”; “A menos que o vento sopra, nós não vemos o rabo da ave”; “Tal como o lagarto que caiu do iroco sem quebrar nenhum osso e disse que, se ninguém mais pensava grande coisa da façanha, ele próprio dela se gabava”.

Por exemplo, o povo de Umuaro prestava culto a uma divindade chamada Ulu. Já, aqueles que residiam na comunidade de Umunneora cultuavam Idemili. Mesmo povo (igbo), vivendo em comunidades separadas e cultuando divindades diferentes. Os igbos traziam para as suas práticas religiosas, a incorporação de “seus heróis nacionais, líderes, governantes e outros homens e mulheres famosos em suas crenças e mitologia” (TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 43, “tradução livre”)⁶¹. Por esta razão, apesar de possuírem uma concepção na existência de deuses menores, possuíam uma forte crença em Chukwu, o grande Deus criador do mundo e soberano sobre ele. Em relação a questão da vida após a morte, de acordo com o autor:

Eles acreditam na continuação da vida após a morte. Mas a crença não constitui uma esperança para um futuro e uma vida melhor. Viver aqui e agora é a preocupação mais importante na sua atividade religiosa e nas suas crenças. (...) Não há nenhum sacrifício que se destine diretamente a Deus, mas eles acreditam que os pequenos deuses o conduzem até ele. (TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 23, “tradução livre”)⁶²

A reflexão proposta pelo autor, corrobora com a menção de “pequenos deuses” registrados na obra *A Flecha de Deus*. Isto pode ser visto no nome do protagonista do romance, ou seja, o sumo sacerdote Ezeulu. O seu nome, é uma junção das palavras Eze (rei) e Ulu (a divindade) a qual ele representa. Um segundo exemplo, que Achebe (2011) fornece a esse respeito é a menção ao sacerdote Ezidemili. Seu nome é formado por Ezi e Idemili (a divindade). Na cosmovisão igbo, Idemili era um desses “pequenos deuses” e possui o significado de Pilar de Água. Por meio de seu poder, “sustenta A Nuvem de Chuva no céu, para que não despenque. Idemili pertence ao céu” (ACHEBE, 2011, p. 63). E a tradição ancestral igbo explica que um sacerdote de Idemili, não poderia se sentar em uma terra desnuda.

Como já foi mencionado, os igbo eram um povo “democrático” em suas decisões. Porém, na hora de escolherem esses “pequenos deuses” para guardar a sua comunidade, poderia haver um certo rancor caso a divindade “preferida” não

61 (No original): “(...) their national heroes, leaders, rulers and other famous men and women into their beliefs and mythology” (TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 43)

62 (No original): “They belief the continuation of life after death. But the belief does not constitute a hope for a future and better life. To live here and now is the most important concern in their religious activity and beliefs. (...) There is no sacrifice that is aimed directly for the God, but they belief that the small gods lead on him”.(TRIPAMUNGKAS, 2011, p. 23)

fosse a escolhida. O sumo sacerdote de Umuaro, sabia muito bem o que isso significava:

Poucas coisas aconteciam em Umuaro sem que Ezeulu delas não tivesse conhecimento. Ele sabia que os sacerdotes de Idemili, Ogwugwu, Eru e Udo nunca se conformaram com o papel secundário que passaram a ter, desde que as aldeias se juntaram, fizeram Ulu e o puseram acima das divindades mais antigas. Mas Ezeulu não pensara jamais que um deles chegaria ao ponto de incitar alguém a desafiar Ulu. (ACHEBE, 2011, p. 61)

Note que Achebe faz uma breve lista de divindades que estavam circunscritas na comunidade de Umuaro. Porém, destaca claramente que Ulu foi posto acima das outras divindades como (Idemili, Ogwugwu, Eru e Udo). O sacerdote Ezidemili (representante de Idemili) ficou desapontado com a escolha de Ulu, com isso passou a disseminar intrigas entre o povo da comunidade dizendo: “Qualquer menino de Umuaro sabe que Ulu foi feito por nossos pais há muito tempo. Mas Idemili já estava lá no início das coisas” (ACHEBE, 2011, p. 62). Apesar destes mexericos internos, a realidade era que em uma Assembleia escolheram Ulu para proteger Umuaro. Junto desta decisão, estabeleceram Ezeulu como o sumo sacerdote do povo e o representante deste deus.

Os missionários cristãos perceberam essa cosmovisão do igbo, que tinha como princípio terem “pequenos deuses” que os conduziram até Chukwu, o grande Deus. Desta maneira, utilizaram este pensamento como o ponto de partida para destruir a crença do igbo nestes “pequenos deuses” e ao mesmo tempo, direcionarem o culto prestado a Chukwu (o soberano dos deuses) para Javé, que pela tradição judaico-cristã, é o único digno de adoração. O diálogo extraído do romance *TFA* mostra um debate teológico que demonstra essa afirmação:

- O senhor declara que há um Deus supremo que fez o céu e a terra - disse Akunna, durante uma das visitas do senhor Brown. - Nós também acreditamos n'Ele e O chamamos de Chukwu. Ele fez o mundo inteiro e todos os outros deuses. - Não existem outros deuses, - retrucou o senhor Brown. - Chukwu é o único Deus e todos os demais são falsos. (ACHEBE, 2009, p. 201)

Diferentemente dos cristãos que vieram de uma prática religiosa pautada por um livro sagrado, o igbo manteve suas crenças por meio da tradição oral. A figura de um sumo sacerdote era de suma importância para eles. Pois, nele estavam centralizados os aspectos governamentais seculares e os espirituais. Era de sua

responsabilidade administrar as demandas diárias existentes, tais como: a celebração de cerimônias religiosas, marcação de datas festivas, estar presente nas Assembleias, dentre outros. Ezeulu era o sumo sacerdote de toda a Umuaro⁶³, e a citação abaixo tem por objetivo mostrar a sua importância, lembrando que era um poder outorgado⁶⁴:

Sempre que Ezeulu pensava na imensidão de seu poder sobre o ano e as colheitas — e, portanto, sobre as pessoas —, ficava imaginando se aquilo era real. Era verdade que dava nome ao dia do Festival das Folhas de Abóbora e também ao Festival do Novo Inhame; porém não escolhia o dia. Era simplesmente um vigia. Seu poder não ultrapassava o poder de uma criança sobre um bode que lhe pertencia. Enquanto o bode estava vivo, era dela; ela tinha de buscar-lhe a comida tomar conta do animal. Mas quando o bode fosse abatido, ela saberia quem era o verdadeiro dono. Não! O sumo sacerdote de Ulu era mais do que isso; devia ser muito mais do que isso. Se ele se recusasse a nomear o dia da festa, não haveria festival — não haveria nem plantio nem colheita. (ACHEBE, 2011, p. 10)

O sumo sacerdote reconhecia a grandiosidade de seu poder. O texto deixa isso claro, quando menciona a expressão “imensidão do seu poder”. Através da apresentação de Ezeulu⁶⁵, o escritor nigeriano dirige o seu leitor para compreender que ele é uma peça-chave. O indivíduo que mantém o bom funcionamento das atividades (sagradas e seculares) daquele local. Contudo, a narrativa não pode ser restringida somente aquilo que está exterior ao sumo sacerdote.

Ela demonstra que havia um conflito interno ocorrendo no íntimo de Ezeulu, que o deixava transtornado. Embora, seja dito que sobre ele repousava todo o poder, recorde que o povo igbo não era defensor de centralização do poder. Em outras palavras, eram um grupo de pessoas sempre abertos para realizarem novas reestruturações caso o momento exigisse. Atente para a narrativa abaixo, notem

63 De acordo com Achebe (2011), a comunidade fictícia de Umuaro, surgiu quando seis aldeias (Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuezeani, Umuogwugwu e Umuisiuzo), que viviam cada uma de acordo com suas próprias regras e divindades, passaram a serem atacadas por soldados mercenários. Neste contexto, reuniram-se em uma Assembleia e tomaram a decisão de se juntarem em uma só que recebeu o nome de Umuaro e que passou a ter como divindade Ulu.

64 Aqui se utilizou o termo outorgado, devido ao fato que entre o povo igbo as suas demandas eram debatidas nas Assembleias e em acordo decidiam quais as necessidades e atitudes que deveriam ser tomadas para a resolução de seus problemas. Por esta razão, Ezeulu era um sumo sacerdote escolhido e enquanto estivesse agradando ao seu povo permaneceria no poder.

65 De acordo com Achebe (2011), o nome Ezeulu é um nome composto formado por Eze e Ulu. O prefixo Eze significa rei, contudo esse título não pode ser entendido de acordo com o pensamento europeu, visto que, para o igbo é uma expressão que indica um rei sacerdote. Em relação ao sufixo Ulu simboliza a divindade que foi adotada pela comunidade de Umuaro. Desta maneira, no nome Ezeulu contém uma referência que expressa o sentido daquele que detém em suas mãos a administração secular e a do sagrado do local que foi escolhido para administrar.

como situações extremas fizeram com que o povo igbo reformulassem suas estruturas e conjunturas:

Num passado muito remoto, quando os lagartos ainda eram poucos e estavam dispersos, as seis aldeias — Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuezeani, Umuogwugwu e Umuisiuzo — viviam como povos diferentes, e cada uma delas adorava sua própria divindade. Nessa época, os soldados mercenários de Abam costumavam atacar na calada da noite, incendiar as casas e levar homens, mulheres e crianças como escravos. As coisas estavam tão ruins para as seis aldeias que seus líderes se juntaram para se salvar. Eles contrataram uma forte equipe de curandeiros para pôr as aldeias sob uma divindade comum. Este deus, convocado pelas seis aldeias, foi chamado de Ulu. A metade do feitiço foi enterrada num lugar que se tornou o mercado Nkwo, e a outra, jogada no riacho que se tornou Mili Ulu. As seis aldeias tomaram então o nome de Umuaro, e o sacerdote de Ulu tornou-se o seu sumo sacerdote. Daquele dia em diante, nunca mais foram derrotadas por nenhum inimigo. (ACHEBE, 2011, p. 26-27)

As seis aldeias são apresentadas com os nomes de Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuezeani, Umuogwugwu e Umuisiuzo. Cada uma delas, possuíam a sua própria divindade e liderança. No entanto, um evento acabou os obrigando a repensarem suas organizações. Após as aldeias serem atacadas por mercenários, a atitude de seus líderes foi buscar uma unificação. Ou seja, as aldeias se converteram em apenas uma, e esta recebeu o nome de Umuaro. Além disso, os curandeiros estabeleceram uma divindade em comum, Ulu. Com isso, desenvolveram uma identidade em comum. Devido a tradição, estabeleceram a geração da família de Ezeulu, como a responsável pela função sumo sacerdotal da comunidade. Assim, em um futuro apropriado, seria transferido para um de seus filhos e a tradição familiar continuaria.

No entanto, em casos extremos, poderia haver adaptação ou reorganização do poder. Existia uma tradição que era muito importante para o bom andamento comunitário. Todavia, ela poderia ser desfeita e a união das seis aldeias era uma evidência disso. Uma especificidade muito versátil para o povo igbo, mas, que naquele momento preocupava Ezeulu, que já não desfrutava mais dos vigores de sua juventude. Para complicar a situação, os tempos eram distintos daquilo que seus ancestrais viveram. Entretanto, era forte o seu desejo de continuar como o representante do deus Ulu e dirigir a religião e a política de Umuaro. Além disso, o seu desejo era transferir a sua função para um de seus filhos. Diante dessas circunstâncias, buscou encontrar ânimo argumentando consigo mesmo:

(Meu) avô vivera até uma idade tão avançada que sua cegueira tornou-se uma espécie de ornamento. (Caso) chegasse a ser tão velho, também aceitaria naturalmente tal perda. Mas, no presente, sentia-se tão bem como qualquer jovem, ou ainda melhor, porque os jovens já não eram como antes. (ACHEBE, 2011, p. 8)

A questão é que neste momento, vivenciava no mínimo dois tipos de crises: aquelas que derivavam do contato com o colonizador britânico (administradores ou missionários) e as que advinham de rivais de seu próprio clã. Conflitos que o perturbavam e que requeriam medidas extremas. Algumas delas, talvez não fossem compreendidas em sua totalidade por seu povo. Assim, corria um certo risco desta incompreensão terminar por destituir o seu poder.

Desta maneira, dos conflitos retratados na obra, os mais relevantes são aqueles que envolvem o íntimo deste sumo sacerdote. Pois, como já foi discutido, ele e as suas decisões são protagonistas do enredo. Pode-se dizer que tudo o que ocorre entre seu povo, acaba por se convergir em sua pessoa. Pois, é no sumo sacerdote que a comunidade está “(...) unida, e é na sua relação com esta comunidade e com outros elementos ou fatores (...) que se é capaz de compreender o problema com o qual se depara” (MELEFA; CHUKWUMEZIE, 2014, p. 161, “tradução livre”)⁶⁶.

Nesta narrativa apresentada logo no início da obra, identifica-se palavras que exteriorizam as estruturas de poder naquele ambiente. Poderes que se manifestam nas relações de Ezeulu e seu povo, mas, também com o colonizador britânico. Este, tem como propósito “reforçar” o poder do sacerdote. Visto que, a essência da política imperialista britânica, vincula-se a um trabalho em “conjunto” para concretizar a “vital necessidade de desenvolverem sem maior demora um sistema efetivo de “governo indireto”, baseado em instituições nativas” (ACHEBE, 2011, p. 83).

Assim, as crises ocasionadas na comunidade de Umuaro obtiveram como resposta medidas estratégicas, visando estabelecer soluções para amenizar as situações que vivenciavam. No entanto, algumas delas acabaram provocando outros problemas para o sumo sacerdote. Um deles, foi o fato de ter enviado o seu filho mais novo (Oduche), para congregar na religião do homem branco. O motivo desta decisão, era conseguir obter informações a respeito do que eles faziam nestes

⁶⁶ (No original): “society, and it is in his relationship with this community and also with other elements or factors in this setting that one is able to comprehend the problem that he is faced with” (MELEFA; CHUKWUMEZIE, 2014, p. 161).

encontros. Tal procedimento pode ser visto como uma resposta para um determinado problema. Porém, acabou trazendo desilusões ao perceber que a nova religião era como “um leproso: permita-lhe o aperto de mão e ele quer um braço” (ACHEBE, 2011, p. 64). Em outros termos, o sacerdote verificou que seu filho estava com sua mente mais próxima da religião do homem branco, do que com as tradições de seu povo. O seu comportamento mudou, para complicar a situação profanou um animal considerado sagrado para os igbo:

Akueke voltou-se para Ezeulu assim que o viu. — Pai, venha cá e veja o que estamos vendo. Esta nova religião. — Cale a boca — disse Ezeulu, que não desejava que ninguém, muito menos sua própria filha, questionasse sua sabedoria mandando um de seus filhos juntar-se à nova religião. A caixa de madeira fora trazida do quarto onde Oduche e Nwafo dormiam e colocada no cômodo central da cabana da mãe deles, onde as pessoas costumavam sentar-se durante o dia e onde a comida era preparada. A caixa, era sem dúvida a única do seu tipo no *compound* de Ezeulu, tinha um cadeado. Somente as pessoas da igreja tinham caixas semelhantes (...). Se é um mal ou bom feitiço, ficarei sabendo agora (...). Apertou os dentes, num esforço para conseguir que a tampa abrisse. (...). O que viram era o suficiente para deixar um homem cego. Ezeulu ficou parado, sem fala. (...). Dentro da caixa quebrada jazia uma jiboia exausta. (ACHEBE, 2011, p. 65-67)

Nesta narrativa, o que se manifesta são os poderes simbólicos existentes entre o missionário e Ezeulu. O filho do sumo sacerdote de Umuaro, buscou colocar em prática, as orientações recebidas da nova religião. Com isso, desprezou aquelas que foram dadas pelo seu pai e da própria tradição ancestral do seu povo. Em seu íntimo, propôs-se a provar que a jiboia não possuía nada de sagrada. Levou a cabo o seu intento, aprisionando-a em uma caixa de madeira produzida nas atividades com os missionários cristãos. Com o estresse do animal preso na caixa, ela começou a caixa se mover, o que chamou a atenção dos familiares de Ezeulu.

Logo, imaginaram se tratar de alguma magia realizada pelos missionários. O sumo sacerdote representante do deus Ulu, buscou refutar essa ideia de poder da nova religião. Com o auxílio de uma lança, buscou abrir a caixa e para sua surpresa havia uma jiboia sagrada presa nela que quase foi ferida pela lança. Este ocorrido, acabou desgastando a sua imagem de guardião dos bons costumes ancestrais. A notícia correu por toda a comunidade, ela “desejava saber o que (ele pretendia) fazer a respeito da abominação que foi cometida em sua própria casa” (ACHEBE, 2011, p. 79). Um jovem enviado por Ezidemili, da comunidade de Umunneora, veio

até ele para tirar satisfação. A resposta de Ezeulu ressaltou a sua autoridade sacerdotal e disse-lhe:

- Volte e diga a Ezidemili que vá comer merda. O senhor me ouviu? Diga a Ezedemili que Ezeulu mandou dizer para ele encher a boca de merda. Quanto ao senhor, meu jovem, vá em paz, porque o mundo não é mais aquilo que era. (...). Ezeulu pôs-se de pé e esticou-se ameaçadoramente. O rapaz decidiu seguir o seu conselho, levantou-se e foi embora. (ACHEBE, 2011, p. 80)

A decisão de enviar seu filho para frequentar a religião do homem branco, rendeu-lhe severas críticas, inclusive de sua família. Haja vista, que Ugoye, a mãe de Oduche, “não (ficou) nem um pouco feliz com o fato de seu filho ter sido escolhido para ser sacrificado ao homem branco” (ACHEBE, 2011, p. 69). Analisando os elementos argumentativos da mãe de Oduche, é compreensível a sua preocupação. Pois, de acordo com Fanon (2002), o poder colonial operou por meio de instrumentos que buscavam subjugar as tradições dos colonizados.

Foi neste sentido que Ugoye fez uso da expressão “sacrificar”, pois existia o temor de que com a convivência de seu filho entre os missionários cristãos, eles acabariam por levá-lo a prática de atos que não lhe era próprio. O que realmente acabou acontecendo, ao aprisionar a jiboia sagrada. Este temor de Ugoye estava presente em toda a comunidade, pois, eles temiam que Ezeulu solicitasse a outros membros de seu povo, que também enviassem seus filhos a religião do homem branco. Neste contexto, foi que Ezidemili enviou o seu mensageiro para falar com o sumo sacerdote.

No entanto, o que a sua esposa e o seu povo não conseguia compreender, era que estavam ocorrendo rápidas mudanças em sua volta. Noutras palavras, o seu mundo não estava mais nas mesmas situações de antes. Ezeulu sabia disso, suas decisões foram tomadas considerando este contexto. Enviar seu filho para frequentar a religião do homem branco, era algo difícil para ele também. Porém, era uma atitude necessária, um ato que revelou muito sobre a sua perspicácia temporal. Por em prática esta drástica ação, não significava trair as tradições seculares de seu povo. Mas, consistia em um ato de defesa, uma ferramenta para obter informações significativos para elaborar uma resistência mais sólida caso a situação exigisse.

O sumo sacerdote não era um traidor, isso vai se tornando evidente a medida que sua história flui. Em um certo momento, Ezeulu acabou recebendo um “convite”

para ir conversar com o Cel. Winterbottom (chefe do Distrito), em Okperi de Government Hill. Nesta localidade, ele mostrou a sua lealdade a Ulu, a seus antepassados e a toda comunidade que o tinha estabelecido como o seu sumo sacerdote. Depois de quatro dias de espera neste local que não lhe era conveniente, o representante do Cel. Winterbottom resolveu o atender. Propôs-lhe o seguinte acordo:

(...) falou sobre os benefícios da Administração britânica. Clarke não tinha querido fazer esse sermão, que denominaria de complacente, se outra pessoa qualquer o tivesse feito. Mas não pôde deixar de fazê-lo. Confrontado com a orgulhosa falta de atenção daquele sacerdote feiticeiro a quem eles estavam prestes a fazer um grande favor, elevando-o acima de seus companheiros, e que, em vez de gratidão, demonstrava-lhes desprezo, Clarke já não sabia o que dizer. Quanto mais falava, mais ficava zangado. Finalmente, graças à sua considerável autodisciplina e aos silêncios entre as suas palavras e as do intérprete, Clarke conseguiu controlar-se. E fez a proposta a Ezeulu. A expressão no rosto do sacerdote não mudou quando a notícia lhe foi dada. Ezeulu permaneceu silencioso. Clarke sabia que demoraria algum tempo para que a proposta o atingisse com todo o seu peso. — Bem, você aceita a oferta ou não? — Clarke estava feliz, sentindo-se um benfeitor que pensa intimamente “Eu sei, meu velho, que com esta eu o derrubei...”. — Diga ao homem branco que Ezeulu não será chefe de ninguém, exceto de Ulu. — O quê? — berrou Clarke. — Esse fulano é maluco? (...). Um curandeiro fazendo de tola a Administração Britânica, e em público! (ACHEBE, 2011, p. 250)

No diálogo ocorrido entre os dois, é possível perceber a ousadia na resposta de Ezeulu, o que lhe resultados imediatamente negativos, mas a longo prazo seriam positivos. Por sua resposta, acabou sendo enviado a prisão, entretanto, devido as leis do Império, não poderia ficar detido por muito tempo. Ao voltar para Umuaro, a notícia de sua recusa em aceitar o convite do homem branco, aumentou o seu prestígio entre o seu povo. Foi uma grande notícia, haja vista, que nada “de semelhante se havia passado até então, em lugar nenhum da Ibolândia” (ACHEBE, 2011, p. 251).

A satisfação de ter dito não ao representante do homem branco, trouxe-lhe uma imensa satisfação e honra. No entanto, a realidade das transformações políticas que foram trazidas junto com o colonizador, apesar de não os ameaçarem totalmente, acabavam por colocar os britânicos à frente de muitas decisões. Por exemplo, a cidade de Okeperi (uma sede do governo britânico), encontrava-se em franca expansão. Deste local, eram dadas às ordens para a administração de muitas outras localidades que compunham a região. Uma das tarefas que estavam sendo

realizadas neste momento, era a abertura de uma estrada que ligaria a cidade de Okeperi, com a comunidade de Umuaro. A construção desta estrada, fornece uma demonstração dos impactos causados pelo imperialismo nas terras dos igbo, consequências que vão além dos fatores econômicos.

De acordo com Achebe (2011), para realizar esta obra seria necessário a destruição de ao menos três *coumpounds*. Recorde que um *coumpound*, era um local com grande espaço que abrigava as moradias das esposas de um igbo. Neste local, estava alojado o seu *oby*⁶⁷ e toda a história de sua geração. A sua destruição, não afetaria apenas uma modificação de paisagens, uma perda de bens materiais, mas resultaria na eliminação das memórias que ali existiram. Destruir essas moradias, faria com que os antepassados que ali habitaram, ou seja, os “pais mortos de Umuaro, olhando de Ani-Mmo para a terra, deviam ficar totalmente perplexos com os novos tempos” (ACHEBE, 2011, p. 26).

Portanto, a narrativa da construção dessa estrada, não se trata meramente de derrubadas de árvores. Ela passa a envolver trabalhos forçados com uma simbólica remuneração, destruição das habitações dos igbo e a perda da memória ali existente. Na sua escrita, Achebe busca demonstrar que de forma gradual os colonizadores mediante suas interferências, converteu os ambientes dos povos originários em um local marcado por desequilíbrios econômicos, ambientais, deslocamentos traumáticos e dissipação de memórias.

Um outro aspecto que merece ser analisado em relação a construção desta estrada, é a questão da mão de obra utilizada para a sua realização. Os povos originários eram os que mais sofriam com esse tipo de serviço. Eles não viam uma necessidade prática para a realização de tais construções. A sua visão de trabalho, não estava vinculada a um modelo de produção capitalista. Além disso, existia o problema da destruição daquilo que eram deles. Por exemplo, imaginem o impacto na mente de um igbo ter de destruir um *coumpound*. Some-se a isso o fato desta construção ser de alguém do seu próprio clã. Eles não se encontravam dispostos a realizarem tais serviços, o que lhes causaram ao menos dois sérios problemas.

Um deles foi o estigma de “vagabundos”, que continuou a persegui-los. Como pode ser visto no capítulo 2, a ideologia eurocêntrica tinha como característica vincular o trabalho com a ideia de civilização. Logo, resistir ao trabalho “oferecido”

⁶⁷ De acordo com Achebe (2011), um *oby* era a casa de um homem que ficava dentro do *coumpound*, esse local estava separado dos lugares onde as suas esposas moravam.

pela administração britânica, era visto como um ato de rebeldia contra o “honroso” processo “civilizatório”. O outro problema, era o salário que recebiam (isso quanto tinham), um salário que definia bem o adágio popular “para inglês ver”, noutras palavras, irrisórios. A este respeito, a observação que foi realizada por Hernandez (2008), auxilia a compreender em que consistia esse salário:

O salário, magro salário, pago em sua maior parte em mercadorias e o restante em moeda. Por vezes, boa parte do salário pago em moeda era arrecadada pelo administrador colonial ou mesmo pelo patrão que o retinha em nome de uma economia forçada em proveito do trabalhador, mas que, verdadeiramente, servia como fundo de maneio ou até como meio de pressão por parte das autoridades. (HERNANDEZ, 2008. p.99)

Muito embora, a comunidade de Umuaro resistisse as investidas europeias, o fato, é que pouco a pouco a aculturação britânica provocou transformações na maneira do seu povo enxergar a sua realidade. A religião do homem branco passou a ser utilizada para justificar as realizações dos projetos metropolitanos. Até mesmo para a construção desta estrada, o discurso religioso foi utilizado na defesa do projeto. Percebam a utilização deste discurso em uma Assembleia realizada pelo povo igbo, a pauta principal era discutir qual atitude tomar em relação a esta construção:

Eu falo como um irmão mais velho. Viajei por Olu e tenho viajado em Ibo e posso lhes dizer que não há escapatória para o homem branco. Ele chegou. Quando o Sofrimento bate à sua porta e você diz que não há lugar onde possa sentar-se, ele lhe diz que não se preocupe, porque trouxe o seu próprio banco. O homem branco é assim. Antes que qualquer um de vocês tivesse idade suficiente para amarrar um pano entre as pernas, eu vi com meus próprios olhos o que o homem branco fez a Abame. Eu soube então que não havia escapatória. Assim como a luz do dia afugenta a escuridão, da mesma forma o homem branco desmanchará todos os nossos costumes. Sei que o que digo não entra nos ouvidos de vocês, mas acontecerá. O homem branco tem o poder que vem do verdadeiro Deus e queima como fogo. Este é o Deus sobre quem pregamos todo oitavo dia... (ACHEBE, 2011, p. 123)

A discórdia é notória, a religião do homem branco causou divergências de pensamentos. Reparem nas palavras proferidas por Unachukwu, elas possuem em sua essência a intenção de os amedrontarem, submetê-los aos caprichos do homem branco. Porém, após a sua oratória, alguns de seus opositores se levantaram o questionando e dizendo que o povo de Umuaro: “não estavam ali para mascar com ele a semente da tolice que chamavam de nova religião. - Nós estamos discutindo

sobre a estrada do homem branco” (ACHEBE, 2011, 123). Contudo, o europeu, via-se no direito de os obrigarem e como o colonizado “só pode fornecer trabalho em compensação dos serviços que se lhes prestam para melhorar a sua sorte, (tinham) motivo redobrado para impor e exigir esse trabalho” (HERNANDEZ, 2008. p. 99, *Apud* KI-ZERBO, p.142).

Em nome de uma pretensa “melhoria de vida”, o igbo cada vez mais ia ficando distante de seus costumes, ao ponto de “muitos homens de Umuaro (enviarem seus) filhos com um ou dois inhames como oferenda à nova religião, em troca de imunidade prometida” (ACHEBE, 2011, p. 332). Desta maneira, séculos de tradições, pouco a pouco foram sendo minados por meio do discurso de “melhorias de vida”. Por fim, mesmo diante da resistência de Ezeulu, dos opositores de Unachukwu, os britânicos alteravam o jogo político e cultural, pois: “o processo de colonização foi sempre marcado pela violência, pelo despropósito e, não raro, pela irracionalidade da dominação” (HERNANDEZ, 2008. p.109).

Em suma, as reflexões que aqui foram realizadas, partiram do romance histórico *A flecha de Deus*. A obra aborda um momento da história dos igbo, que viviam um processo de colonização. Chinua Achebe, neste livro, continuou a sua tática em inverter as estruturas que compunham os padrões estabelecidos pela hierarquia eurocêntrica. Nas palavras do próprio autor:

Não, não há obrigação moral de escrever de uma maneira particular. Mas há uma obrigação moral, eu acho, de não se aliar ao poder contra os oprimidos. Eu penso que um artista, na minha definição dessa palavra, não seria alguém que toma partido do governo contra seus governados oprimidos. Isso é diferente de prescrever uma maneira pela qual um escritor deve escrever. Mas acho que a decência e a civilização insistem em que você tome o lado dos oprimidos. (ACHEBE, 2000)⁶⁸

Essa particularidade do autor em tomar o lado dos oprimidos, é um dos fatores que desafia o ocidental a perceber que mesmo o africano estando em difíceis situações, ainda ele é o protagonista de sua história. Chinua Achebe demonstrou essa realidade em suas narrativas, contudo, isso não implica em uma

68 (No original): “No, there's no moral obligation to write in any particular way. But there is a moral obligation, I think, not to ally yourself with power against the powerless. I think an artist, in my definition of that word, would not be someone who takes sides with the emperor against his powerless subjects. That's different from prescribing a way in which a writer should write. But I do think decency and civilization would insist that you take sides with the powerless. (ACHEBE, 2000).

desconsideração de outros textos compostos por ocidentais, que são de muito préstimo para o chamado: estudos sobre os africanos, pois:

(...) quão africanos são os chamados estudos africanos? Por exemplo, por história africana entende-se normalmente o discurso histórico sobre a África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos (...). (HOUNTONDJI, 2010, p. 133)

Não há como negar a importância da obra *A flecha de Deus* para o seu povo e para a história dos africanos. Chinua Achebe deixou um legado que faz com que os seus leitores, “reencontre” os momentos vivenciados por ele e por todos os seus conterrâneos. Devido a seu combate ao imperialismo das letras e da política, recebeu o título de “A voz da África”. Diante disso, a cada momento em que um de seus trabalhos é lido, estudado, divulgado ou comentado, a África se encontra representada através de um de seus mais ilustres filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer das reflexões que foram propostas nesta dissertação de mestrado, observou-se uma série de fatores ocorridos entre o povo nigeriano igbo no momento em que vivenciavam a colonização britânica. Pode-se conhecer alguns traços de sua cultura religiosa identificado na Festa das Folhas de Abóbora, na adoração ao *Ikenga*, dentre outros de seus costumes mencionados. A estrutura de governo dos igbo era condizente com um aspecto mais “democrático”, o que de certa forma os ajudaram a enfrentarem esse período colonial britânico. A Metrópole seguia a tradição conservadora eurocêntrica, que classificavam o negro como um ser “inferior”, “sem luz”. Tal ideologia europeia fez com que de forma deliberada, ignorassem vários indícios que contrariavam esse pensamento europeu. O que resultou na autoafirmação de que nós (os europeus) somos “superiores” a eles (africanos). Na melhor das hipóteses, eles seriam um “menor de idade que precisava ser educado”. Muito embora, os britânicos buscassem disfarçar seus interesse por meio de um “governo indireto”, a realidade foi que a sua colonização foi pautado por esta ideologia.

Chinua Achebe nasceu neste ambiente, filho de um pai que foi um dos primeiros “convertidos” da C.M.S, teve a boa fortuna de poder ter condições de receber uma boa educação (mesmo sendo eurocêntrica). No decorrer desta educação formal, ampliou o seu contato com amigos e também teve possibilidades de conhecer novas literaturas, obras de grande prestígio na sociedade europeia. Por meio delas, conseguiu visualizar como o africano estava sendo apresentado para as pessoas ocidentais. O seu romance histórico *A flecha de Deus*, que foi escrito a partir de achados arqueológicos e entrevistas, demonstrou como apresentar uma resposta a essa atitude ocidental.

A obra mostra as resistências e dinâmicas desempenhadas pelos igbo e os colonizadores britânicos, em uma Nigéria dos anos de 1920. O livro ganhou destaque na crítica e inseriu o negro na condição de protagonista de sua história, sem idealizar as suas convivências. Por meio das representações que o romance trouxe, verificou-se alguns ajustes e permanências que foram realizados pelos igbo, que se baseavam em sua filosofia do meio termo. Filosofia que esteve presente na vida de Chinua Achebe, sendo útil para ele reagir as críticas que recebia. Por

exemplo, a sua escrita utilizando do idioma metropolitano. A ela, o autor disse que entre o idioma igbo e o inglês, ele preferia os dois.

Refletindo sobre os ajustes que os igbo fizeram neste momento, foi mostrado a sua capacidade em se adaptar as situações. Pense, por exemplo, na história da união da aldeia de Umuaro que foi representado na obra *A flecha de Deus*, ou a utilização dos dois idiomas por Achebe. São indícios de que na realidade, os igbo tinham uma predisposição de romperem com certos costumes, caso a necessidade pedisse. Essa atitude, favorecia sua luta contra perigos que lhes sobreviessem, uma característica tão “democrática” que foi apontado por Adichie (2015), ao afirmar que o povo igbo era conhecido pela sua capacidade em destituir até mesmo suas divindades, quando estas não os servia mais.

Em relação as suas permanências, o objetivo foi demonstrar que embora o igbo fosse um povo aberto a novas experiências, isso não significava que eles não se mantinham em suas tradições. Pensem na adoração a Chukwu (o soberano dos deuses), na recusa de Ezeulu (sumo sacerdote de Umuaro), em se negar em “trabalhar junto” com o homem branco. E, também, no fato histórico do casamento de seu pai, que mesmo sendo um missionário cristão remunerado pela C.M.S, casou-se com Janet seguindo as tradições de seu povo.

Chinua Achebe inverteu o paradigma literário que inseria o ocidental como um “herói”, ele mesclou em suas escritas o seu idioma e o metropolitano. Isso o tornou singular entre os seus contemporâneos que o criticavam por esta atitude. Além disso, trouxe uma mudança de funcionalidade em seus textos. Sua obra não é idealista, e ao mesmo tempo que demonstra as inconsistências do colonizador. Embora, mostre as “fragilidades” dos igbo, ele revela a sua força, inteligência e os insere como os protagonistas no cenário colonial. Também expõem com clareza a insatisfação dos representantes da coroa britânica, que amargavam duras situações com a própria organização daquele sistema que tanto exaltavam.

Chinua Achebe, não desponta na história África como mais um escritor anticolonialista. Mas, como aquele que buscou não se enquadrar no dualismo sobre a temática colonial. A sua crítica foi realizada por meio de ações mais equilibradas, não compactuando com o radicalismo que naquela situação, não forneceria a resposta mais eficiente para abordar o problema colonial. O seu feito, inseriu-o como um dos maiores escritores africanos do século XX, e ficou conhecido como “A Voz

da África”. Diante disto, fica evidente que o seu romance *A flecha de Deus* e as suas demais obras, fazem do autor um político sem ter tido um cargo político. Pois, elas se configuram em uma arma de resistência.

Desta maneira, o objetivo central deste trabalho, foi articular a narrativa da obra em questão com a sua trajetória de vida. Uma experiência que foi vivida em concomitância com a do seu próprio pai, Isaiah O. Achebe. Que foi um dos primeiros conversos ao cristianismo daquela região. Posteriormente, tornou-se um missionário e professor remunerado pela *Church Missionary Society*. Diante deste fato, a sua educação (mesmo que partindo de uma matriz ocidental) esteve sempre presente em sua vida e na de seus irmãos(as).

A escrita de Chinua Achebe é reconhecida pelas características que ela possui. Ou seja, é uma narrativa que possui uma dose de humor, sem perder a capacidade de produzir crítica ao momento vivenciado. Enfim, o pensamento abordado ao longo deste trabalho, possuem implicações significativas para o campo historiográfico. A verificação de eventos históricos através de fontes literárias africanas, contribuiu para a construção de um conhecimento que partem das experiências do colonizado. Assim, os escritos de Chinua Achebe são importantes por várias razões, uma delas é o combate aos estereótipos e os preconceitos que foram atribuídos aos africanos durante e após o processo colonial.

Finalmente, a proposta desta dissertação de mestrado, teve como objetivo romper com o modelo secular da tradição ocidental. Ou seja, analisar o processo colonial a partir da visão do explorador. Outro fator que enriqueceu este trabalho, foi analisar essa temática colonial, tomando como referência a obra *A flecha de Deus*, que não se constitui na obra mais conhecida do autor no cenário mundial. Porém, como Achebe mesmo disse: “A qualidade peculiar de *A flecha de Deus*, está no fato de que seria o romance que é mais provável de eu ser visto lendo novamente” (ACHEBE, 2016, p. 5, “tradução livre”).⁶⁹ Faço das palavras de Chinua Achebe as minhas, não apenas por ter tido o privilégio de trabalhar com esta sua obra, mas por ter compreendido que o romance histórico *A flecha de Deus*, nos apresenta um povo

69 (No original): “Whenever people have asked me which among my novels is my favourite I have always evaded a direct answer, being strongly of the mind that (...) that question is fully comparable to asking a man to list his children in the order in which he loves them. A paterfamilias worth his salt will, if he must, speak about the peculiar attractiveness of each child. For *Arrow of God* that peculiar quality may lie in the fact that is the novel which I am most likely to be caught sitting down to read again”. (ACHEBE, 2016, p. 5)

que se reorganiza em meio de condições que se alternam entre suas tradições e as imposições coloniais.

FONTES

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

ACHEBE, Chinua. **Arrow of God**. Johannesburgo: Heinemann Publishers, 1974.

ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**. São Paulo, 2012.

ACHEBE, Chinua. **Colonialist criticism**. In. ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Hellen. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

ACHEBE, Chinua. Entrevista concedida ao The Atlantic online. **An African Voice**, 2 de agosto de 2000. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/interviews/ba2000-08-02.htm>>. Acesso em: 24 de março de 2021.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ACHEBE, Chinua. **“The politics of Language”**. *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. London and New York: Routledge and Taylor& Francis Group, 2006.

ACHEBE, Chinua. **There was a country: A personal history of Biafra**. New York: The Penguin Press, 2012.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngoze. **Meio sol amarelo**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

ALBERTI, Verena. **Entre as madalenas de Prost e o riso sob o guarda-chuva de Bataille: breve reflexão sobre a relação entre história e hermenêutica**. In: NEVES, Lúcia M. B. Pereira das. et al (org.). **Estudos de historiografia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. p. 63-74

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALVES, Luana Castelo Branco. **A língua híbrida de Chinua Achebe: da contra-assinatura à resistência insurgente em Things all apart e No Longer at Ease**. Bahia: UESC, 2019.

ARÓSTEGUI, Júlio. **A Pesquisa Histórica: teoria e método**. Bauru: Edusc, 2006.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo**. São Paulo: Annablume, 2004.

BHABA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. – **Dicionário de Política Vol. 1. 11ª Edição**. Brasília: Editora UnB, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **História e análise de textos**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. P. 375-399.

CEARTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Difel, 1990.

_____, Roger. **O Mundo como Representação**. Tradução de Andréa Daher e Zenir Campos Reis. **Revista Estudos Avançados**. vol. 11, 1991, pp. 179-180.

CHAN, Maurício Aparecido. **Leituras sobre a guerra de Biafra (1967-1970). As versões do conflito nos textos de história e literatura**. Brasília: UnB, 2017.

CHAUNU, Pierre. **Expansão europeia do século XIII ao XV**. São Paulo: Pioneira, 1978.

CROSBY, Alfred W. **Imperialismo Ecológico – A expansão biológica da Europa 900-1900**. São Paulo. Cia das Letras, 2011.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. 3. Ed. São Paulo: Editora Atlas, 1995.

DESMOND, Adrian J.; MOORE, James. **A causa sagrada de Darwin: Raça, escravidão e a busca pelas origens da humanidade**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Antônio Celso. **A fonte fecunda**. In: PINSKY, Carla; LUCA, Tania Regina de. (orgs). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2017. p. 61 – 88.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. **A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre comércio, 1861-1865**. São Paulo: Alameda, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINSBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**: São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERNANDEZ, Leila L. **A África na Sala de Aula: Visita à História Contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era dos Impérios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOBSON, J. A. **Estúdio del imperialismo**. Madrid: Alianza Universidad, 1981.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez, 2010, p. 119-132.

HORNUNG, Erick. **O Rei**. In: DONADONI, S. (org.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Proença, 1994, p. 239 – 261.

KEULLER, Adriana Tavares do Amaral Martins. **Os estudos físicos de antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro: cientistas, objetos, ideias, e instrumentos (1876-1939)**. São Paulo: Humanitas, 2012.

JULLIARD, Jacques. **A política**. In LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 180-196.

LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (orgs). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, 2016.

LEVI, Giovanni. **Sobre a micro-história**. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992. p. 133 – 161.

LIMA, Henrique Espada. **Micro-história**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 207 – 223.

MELO, Cleusa de. **As perspectivas do totalitarismo e do autoritarismo**. Lisboa: (PT) 2013.

MENDES, Edvalda Vanuza da Costa. **Tradução de cinco contos da obra: *Girls at War and Other Stories* do autor Nigeriano Chinua Achebe**. Porto, 2012.

M'BOKOLO, Elíkiá. **África negra: história e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MOISÉS, Massaud. **A criação literária: Prosa**. São Paulo: Cultrix, 2006.

MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África, II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

MORRISON, Jago. **The fiction of Chinua Achebe: A reader's guide to essential criticism**. Houndmills, Basingstone, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

NEVES, Guilherme P. das. **História e hermenêutica: uma questão de método?** In: NEVES, Lúcia M. B. Pereira das. et al (org.). **Estudos de historiografia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, p. 37-62.

NUNES, Alyxandra Gomes. **Things fall a part de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa**. Campinas, São Paulo: [s.n], 2005.

OGBAA, Kalu. **Understanding thinks fall a part: a student casebook to issues, sources, and historical documents**. Connecticut: Greenwood Press, 1999.

OHAETO, Ezenwa. **Chinua Achebe: a biography**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. **Nigéria: História da política externa e das relações internacionais**. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

OLIVEIRA, Jackson Luiz Lima. **Identidade Nacional Nigeriana: Arranjos Institucionais para construção de uma nigerianidade**. Brasília: Dissertação de Mestrado, 2018.

PESAVENTO, Sandra J. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. **O mundo como texto: leituras da História e da Literatura**. História da Educação, ASPHE/FaE/UFPeL, Pelotas, n. 14, p. 31-45, set. 2003.

_____. **Esta história que chamam micro**. In: GUAZZELLI, C. A. B.; et al. (Org.). **Questões de teoria e metodologia da história**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. p. 209-234.

PEREIRA, Fernanda Alencar. **O mundo desabafa, uma leitura de Thinks Fall Apart de Chinua Achebe**. São Paulo: USP, 2008.

RÉMOND, Rene. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RESENDE, Roberta Mara. **Gênero e Nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie**. São João del-Rey: UFSJ, 2013.

RODRIGUES, Joelza Ester Domingues. **História em documento: imagem e texto, 8º ano**. Ed. renovada. São Paulo: FTD, 2009.

RODRIGUES, Rogério Rosa (orgs). **Possibilidades de pesquisa em história**. São Paulo: Contexto, 2017.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

SAES, Stela. **Chinua Achebe e Castro Soromenho: compromisso político e consciência histórica em perspectivas literárias**. São Paulo: USP, 2016.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Schwarcz, 1993.

_____. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SEVERINO, Antônio J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SHARPE, Jim. **A História Vista de Baixo**. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992. p. 39 – 62.

SILVA, Rodrigo Pereira. **O ceticismo da fé: Deus: uma dúvida, uma certeza, uma distorção**. São Paulo: Ágape, 2018.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: A África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

UDEANI, Chibueze. **Inculturation as dialogue Igbo culture and the message of christ**. Amsterdam: Rodopi, 2007.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral**. – ed. atual. e ampl. – São Paulo: Scipione, 1997.

VISENTINI, Paulo F.; RIBEIRO, Luiz D. T.; PEREIRA, Ana Lúcia D.. **História da África e dos africanos**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VISENTINI, Paulo F. **Nigéria**. Brasília: Thesaurus Editora, 2011.