

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

WE HAVE FALLEN APART: o legado colonial em *Purple Hibiscus* de Chimamanda Adichie e *Things Fall Apart* de Chinua Achebe

Priscilla de Carvalho Maia Ventura

JUIZ DE FORA
2018

Priscilla de Carvalho Maia Ventura

WE HAVE FALLEN APART: o legado colonial em *Purple Hibiscus* de Chimamanda Adichie e *Things Fall Apart* de Chinua Achebe

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Teorias da Literatura e Representações Culturais.

Linha de Pesquisa: Literatura, Identidade e Outras Manifestações Culturais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert

Juiz de Fora
2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ventura, Priscilla de Carvalho Maia.

WE HAVE FALLEN APART : o legado colonial em Purple Hibiscus de Chimamanda Adichie e Things Fall Apart de Chinua Achebe / Priscilla de Carvalho Maia Ventura. -- 2018.
130 f.

Orientadora: Bárbara Inês Simões Ribeiro Daibert
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2018.

1. Chimamanda Ngozi Adichie. 2. Chinua Achebe. 3. Literatura africana. 4. Literatura pós-colonial. 5. Nigéria. I. Daibert, Bárbara Inês Simões Ribeiro , orient. II. Título.

Priscilla de Carvalho Maia Ventura

WE HAVE FALLEN APART: o legado colonial em *Purple Hibiscus* de Chimamanda Adichie e *Things Fall Apart* de Chinua Achebe

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

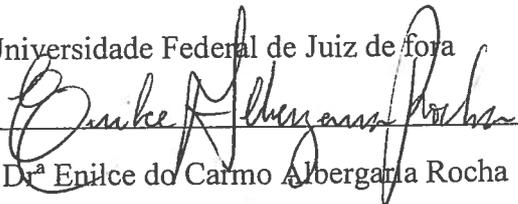
Aprovada em 13 de julho de 2018

BANCA EXAMINADORA



Profª Drª Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de fora



Profª Drª Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Universidade Federal de Juiz de fora



Profª Drª Vanessa Cianconi Vianna Nogueira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

À minha mãe, quem primeiro me apresentou ao mundo das letras.

Até que o leão conte a história da caça, o caçador será sempre o herói da narrativa.

Provérbio africano

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita desta dissertação foi árduo, repleto das surpresas e reviravoltas que a vida por vezes nos traz. Cabe a mim agradecer àqueles que foram de suma importância para que eu não tenha desistido quando a dureza da realidade parecia falar mais alto do que a Arte.

Primeiramente, agradeço às minhas irmãs, Isabelle, Ingrid e Ludmila, minhas grandes companheiras de vida e maiores incentivadoras. Sem vocês nada disso teria sido possível.

Aos demais membros da minha maravilhosa família, Pai, Ró, Tio, Bia, Clara, Pedro e Vinícius, agradeço pelos encontros de domingo, pelas risadas, danças, conversas e vitaminas que alegraram até meus dias mais escuros.

À Maria Edyth por ajudar a manter minha (parca) sanidade mental.

Às queridas Élen, Fernanda, Marcela e Tereza, amigas que encontrei no Mestrado e que desejo levar por toda vida, agradeço por compartilharmos alegrias e preocupações.

Àos amados Davidson, Mayara e Suzana, pelo constante encorajamento e por saber que estarão ao meu lado não importa o que aconteça.

À Professora Bárbara Simões, com quem tanto desejei trabalhar, pelo zelo que dispensou à esta dissertação, assim como pelo carinho e compreensão com que me tratou ao longo desta jornada.

E, sobretudo, à minha mãe, Fani, que me deixou o legado do amor pela literatura.

RESUMO

A presente dissertação propõe o estudo das consequências da dominação colonial britânica sobre a República Federal da Nigéria no que concerne à religião, educação, língua, raça e gênero, tendo como objetos de análise *Things Fall Apart* (1958) de Chinua Achebe e *Purple Hibiscus* (2003) de Chimamanda Ngozi Adichie. A maneira de ler e produzir literatura vem se metamorfoseando ao longo dos séculos XX e XXI, abrindo espaço para que despontem as literaturas pós-coloniais, isto é, obras que possuem como atributo comum o fato de emergirem da experiência da colonização. Impulsionada por este contexto, a produção literária africana vem conquistando espaço e notoriedade no cenário mundial. Este trabalho busca relacionar literatura e situação sócio-política, trazendo para o debate vozes historicamente silenciadas e abrindo possibilidades de resistência às perspectivas impostas pelo olhar do colonizador, através da investigação da literatura nigeriana. Embora o período de dominação britânica sobre a Nigéria tenha chegado ao fim, as consequências de tal política ainda se fazem presentes no cotidiano daquele povo, seja na religião tradicional brutalmente substituída pelo cristianismo, nos idiomas autóctones que perdem lugar para a língua inglesa, no sistema de aprendizado estrangeiro que toma o lugar do ensino familiar ou na valorização da pele branca e do sistema patriarcal de poder. Tendo destacado papel no estabelecimento da estrutura colonial, busca-se aqui converter a literatura em instrumento de libertação.

Palavras-chave: Chimamanda Ngozi Adichie. Chinua Achebe. Literatura africana. Literatura pós-colonial. Nigéria.

ABSTRACT

The present thesis proposes the study of the consequences of British colonialism over the Federal Republic of Nigeria concerning religion, education, language, race and gender, having as objects of analyses *Things Fall Apart* (1958) by Chinua Achebe and *Purple Hibiscus* (2003) by Chimamanda Ngozi Adichie. The way in which literature is written and read has been changing throughout the 20th and 21st centuries, opening space to the postcolonial literatures, that is, literatures that have as a common background the fact that they come from the experience of colonialism. Propelled by this context, African literary production has been achieving space and renown in the global scenery. This work aims to relate literature and social-political situation, bringing to the debate historically silenced voices, opening possibilities to resist the colonial gaze while investigating the Nigerian literature. Even though the British colonial rule has come to an end, the consequences of this politics are still present in the daily lives of that people, in the fact that traditional religion was brutally substituted by Christianity, in the ancient languages replaced by English, in the educational system that took over home schooling, in the valorization of white skin and the patriarchal power system. Literature has a central role in establishing colonial structures and this work tries to convert literature into a liberation tool.

Keywords: Chimamanda Ngozi Adichie. Chinua Achebe. African Literature. Postcolonial literature. Nigeria.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	O DOMÍNIO IMPERIALISTA BRITÂNICO NA ÁFRICA	16
2.1	NIGÉRIA	21
2.1.1	RELIGIÃO TRADICIONAL	25
2.1.2	CRISTIANISMO	37
3	DE <i>THINGS FALL APART</i> A <i>PURPLE HIBISCUS</i>	58
3.1	A ESCRITA PÓS-COLONIAL	62
3.2	PERCURSO HISTÓRICO E LITERÁRIO	78
4	O LUGAR DA MULHER	92
4.1	VIOLÊNCIA	99
4.2	SILENCIAMENTO	109
4.3	LIBERTAÇÃO	112
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
	REFERÊNCIAS	127

1. INTRODUÇÃO

A maneira de ler e produzir literatura vem se metamorfoseando ao longo dos séculos XX e XXI. As experiências da contemporaneidade produzem multiplicidade, heterogeneidade, entrelaçamentos.

Despontam neste período as literaturas pós-coloniais, definidas como aquelas que possuem como atributo comum o fato de emergirem da experiência da colonização, expondo as tensões e diferenças em relação ao poder imperial.

Neste contexto, a literatura africana vem, pouco a pouco, conquistando espaço e notoriedade no cenário mundial. Exemplo desta realidade é que, se até 1980, nenhum escritor nascido na África havia sido contemplado com o prêmio Nobel de Literatura, nos últimos 30 anos foram agraciados Wole Soyinka (1986), Naguib Mahfouz (1988), Nadine Gordimer (1991) e J. M. Coetzee (2003).

O árduo percurso para se alcançar este patamar vem sendo trilhado desde a década de 1950, quando grandes vozes, como as de Chinua Achebe e Wole Soyinka, tomaram para si a tarefa de desvelar aos seus compatriotas e ao mundo as riquezas das diversas configurações socioculturais do continente africano.

Achebe e Soyinka pavimentaram os caminhos que permitem que hoje uma geração de jovens conterrâneos, tais como Chimamanda Ngozi Adichie, Toni Kan e Uzodinma Iwela, possa conquistar público e crítica, dando visibilidade inédita à produção literária de sua Nigéria natal.

A República Federal da Nigéria é o país mais populoso do continente africano e o sétimo mais populoso do mundo. A literatura da nação tem suas raízes fincadas na tradição oral e profundas marcas deixadas pelo intrincado curso histórico-político nigeriano.

Transpondo a dura experiência da colonização, a Nigéria vê florescer composições literárias preocupadas em criticar a situação social do país, divulgar os horrores das guerras e resgatar as tradições que o colonizador tencionara apagar.

A presente dissertação investiga as possíveis intercessões e paralelos entre trabalhos daquele que primeiro descreveu a riqueza da cultura nigeriana autóctone e daquela que recupera hoje vozes silenciadas pela opressão. Tendo como objetos *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe, e *Purple Hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie; são investigadas as consequências do imperialismo britânico sobre a Nigéria, especialmente no que tange à religião, educação, raça, língua e gênero.

Chinua Achebe publica *Things Fall Apart* em 1958, em resposta àqueles que caracterizavam o africano como selvagem, primitivo e inculto. Escrito no período em que sua nação ainda lutava para se libertar das amarras impostas pelos britânicos, Achebe trata das rupturas causadas nas comunidades da etnia *ibo* pelo processo de colonização e do embate travado pelo nativo na busca por encontrar seu lugar em um momento de mudança de valores e normas culturais.

Things Fall Apart se passa em 1890, acompanhando Okonkwo e a comunidade de Umuofia. A obra é dividida em três partes que correspondem a três diferentes fases do processo de colonização. A primeira parte é centrada no sucesso de Okonkwo como guerreiro e líder de seu clã. Neste trecho, é possível conhecer costumes, rituais e práticas tradicionais das tribos *ibo*.

Na segunda parte, enquanto o protagonista está exilado, surgem os missionários britânicos e com eles os primeiros conflitos. Na terceira e última parte, Okonkwo retorna para Umuofia e encontra sua aldeia profundamente transformada pela inserção do cristianismo e pela presença da estrutura colonial. Os novos hábitos e regras deixam Okonkwo sem referências, e o homem vê a morte como única solução.

A obra, considerada um marco na literatura africana, tem seu título inspirado pelo poema *The Second Coming* de William Butler Yeats:

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

Surely some revelation is at hand;
Surely the Second Coming is at hand.
The Second Coming! Hardly are those words out
When a vast image out of Spiritus Mundi
Troubles my sight: somewhere in sands of the desert
A shape with lion body and the head of a man,
A gaze blank and pitiless as the sun,
Is moving its slow thighs, while all about it
Reel shadows of the indignant desert birds.
The darkness drops again; but now I know
That twenty centuries of stony sleep
Were vexed to nightmare by a rocking cradle,

And what rough beast, its hour come round at last,
Slouches towards Bethlehem to be born? (YEATS, 1919)¹

O poema de Yeats, cujos primeiros versos são também a epígrafe do romance *Things Fall Apart*, foi escrito em 1919, após a Primeira Guerra Mundial, momento em que a Europa tentava se reerguer e se reencontrar após o fim de uma era.

Pode-se ler no poema a preocupação trazida pelas rupturas com as tradições e o desejo de que a salvação esteja se aproximando. O que vem, no entanto, é uma quimera que devasta o que está em seu caminho.

A temática do poema reflete o momento vivido por Okonkwo. A realidade tal qual se conhecia desaba. A anarquia está solta no mundo, pois os valores se modificaram. É preciso adequar-se as novas regras ou ser devorado.

Ao longo dos anos, diversos escritores seguem os passos de Achebe e assumem para si a tarefa de retratar as vivências dos habitantes de seu país. Esses artistas convidam seus leitores a questionarem as crenças comumente propagadas sobre as

¹A Segunda Vinda

Gira e gira no vórtice crescente
Não escuta o falcão ao falcoeiro;
As coisas vão abaixo; o centro cede;
Mera anarquia é solta sobre o mundo,
Solta a maré de sangue turva, afoga-se
Por toda parte o rito da inocência;
Falta fé aos melhores, já os piores
Se encham de intensidade apaixonada.

Por certo, há revelações a vir;
Por certo, há a Segunda Vinda a vir.
Segunda Vinda! Mal saem tais palavras,
E a vasta imagem do Spiritus Mundi
Perturba-me a visão: lá no deserto
Um vulto de leão com rosto de homem,
O olhar vago, impiedoso como o sol,
As lentas coxas movem, tendo em torno
Sombras de iradas aves do deserto.
Cai a treva outra vez, mas ora sei
Que o pétreo sono de seus vinte séculos
Vexou-se ao pesadelo por um berço.
Que besta bruta, de hora enfim chegada,
Rasteja até Belém para nascer?

(tradução de Adriano Scandolara)

tradições nigerianas e o legado colonial, além de buscarem repensar distorções histórico-culturais de modo a ressignificar sua nação.

Em 2003, Chimamanda Ngozi Adichie publica *Purple Hibiscus*. Seu romance de estreia apresenta um ambiente familiar que atua como representação da realidade da Nigéria independente: o silêncio esconde a repressão enquanto vozes recém-assumidas lutam para serem ouvidas.

Purple Hibiscus se passa aproximadamente cem anos depois da obra de Achebe e narra a história da família Achike, composta pelo empresário Eugene, sua esposa Beatrice e os dois filhos adolescentes, Jaja e Kambili. É através dos relatos da jovem Kambili que se conhece a realidade daquela Nigéria supostamente livre do domínio colonial, mas atravessada por golpes políticos, pela cultura estrangeira e pela violência.

Kambili descreve também a peleja da mulher em uma sociedade fortemente patriarcal e o empenho em construir uma voz própria, representação que não foi concedida às personagens femininas de Achebe.

A obra de 2003 também se divide em três partes, apresentadas em ordem não cronológica: a primeira tem início com a cena em que Jaja primeiro desafia a autoridade paterna e principia a derrocada da frágil ordem familiar que o cercava; a segunda descreve a rotina prévia dos Achike e a tirania a que Eugene expunha seus familiares, assim como os primeiros contatos com outra realidade, através de Tia Ifeoma; enquanto a terceira narra as consequências da ruína familiar.

A popularidade de Chimamanda Adichie vai além dos círculos literários. O sucesso de sua palestra apresentada em 2012 no TEDxEuston *We should all be feminists* foi parte importante do reaquecimento das discussões sobre o feminismo, especialmente fora do contexto acadêmico.

A semente que deu início ao anseio de investigar o que se tornou o tema desta dissertação teve início com a leitura do artigo *Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais* do professor Thomas Bonnici, em especial o trecho que caracteriza a mulher como sujeito duplamente colonizado:

Há uma estreita relação entre os estudos pós-coloniais e o feminismo. Em primeiro lugar, há uma analogia entre patriarcalismo/feminismo e metrópole/colônia ou colonizador/colonizado. “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (Du Plessis, 1985). Em segundo lugar, se o homem foi colonizado, a mulher, nas sociedades pós-coloniais, foi duplamente colonizada (BONNICI, 1998, p.13).

A inquietação trazida pela imagem da mulher coagida tanto pela opressão do patriarcado quanto pela do imperialismo colonizador instigou a leitura de obras que se voltassem para o exame de conceitos relacionados aos estudos pós-coloniais, bem como para aquelas dirigidas à situação da mulher. A leitura de Bonicci levou à Stuart Hall, Edward Said, Homi K. Bhabha, Simone de Beauvoir e Virginia Woolf. O crescente interesse pelas políticas feministas trouxe à baila as palestras de Chimamanda Adichie, em especial *We should all be feminists*, e a vontade de explorar a produção literária da escritora nigeriana. A leitura de Adichie, por sua vez, impeliu a busca por material que reconhecesse as diferenças de classe, raça e circunstância da mulher, como os escritos de bell hooks, Chandra Mohanty e Gayatri Spivak. Delineava-se, assim, o desejo por pensar pós-colonialismo e feminismo, refletindo sobre a marginalização e subalternidade da mulher.

Mostrou-se necessário, no entanto, investigar os fundamentos das relações coloniais, da literatura pós-colonial, dos movimentos feministas e de aspectos basilares da cultura nigeriana. Desta forma, o último elemento a juntar-se a este *corpus* foi Achebe, que, sugerido pela orientadora desta pesquisou, serviu como referência às origens das questões levantadas por Adichie.

Os resultados da agressiva exploração do continente africano se fazem ver nas redes de estereótipos e preconceitos ainda relacionados à região. A relevância deste estudo se dá pela necessidade de relacionar a literatura à situação sócio-política mundial, trazendo para o debate vozes historicamente silenciadas, e abrindo, desta forma, possibilidades de resistência às perspectivas impostas pelo olhar do colonizador. Este estudo intenta, dentro de suas inúmeras limitações, desmistificar noções preconcebidas e enaltecer a riqueza e relevância da literatura nigeriana.

Sobre possíveis questionamentos acerca do lugar de fala da autora deste estudo, cuja realidade pode aparentar ser tão distante das obras que averigua, salienta-se o valor do engajamento na vida acadêmica e política. O intuito é que a paixão e o desejo de não se manter em silêncio diante de formas hegemônicas de opressão atenuem a ausência da autoridade trazida pela experiência.

Para se ponderar, portanto, sobre os caminhos percorridos pelo nigeriano, dentro e fora das páginas, esta dissertação se divide em três capítulos: o primeiro capítulo traça um breve panorama do processo de colonização britânico da Nigéria, aludindo às consequências deste sobre a religião tradicional, o sistema educacional e a percepção da pele negra, sempre relacionando princípios teóricos à leitura de *Things Fall Apart* de

Chinua Achebe e de *Purple Hibiscus* de Chimamanda Adichie. Como fundamentação histórica, o trabalho *The History of Nigeria* de Matthew Heaton e Toyin Falola foi essencial para melhor compreensão da história da Nigéria, apoiado por *A África na sala de aula*, de Leila Leite Hernandez; assim como *Da Diáspora* de Stuart Hall e os clássicos *Orientalismo* e *Cultura e Imperialismo* de Edward Said foram elementares para iniciar as considerações a respeito das investidas coloniais e de suas consequências.

O segundo capítulo descreve os conflitos da Nigéria independente e questiona a possibilidade de haver de fato “descolonização”. Esta sessão começa investigando movimentos que buscam delinear uma identidade africana, tais como o Pan-africanismo e o Negritude. Posteriormente, apresenta-se uma possibilidade de sistematização da produção literária nigeriana e inquirições sobre o uso da língua inglesa para representar a realidade africana. O legado da língua do Império sobreviveu à partida dos britânicos e, quando do alcance da independência dos países então colonizados, surgem autores que buscam resgatar seus idiomas nativos, em contraponto àqueles que optam por utilizar o inglês para retratar sua cultura e sociedade. Avalia-se quais são os motivos pelos quais uma história tão brutal de exploração e resistência pode ter deixado atrás de si literatura produzida no idioma do opressor.

Para amparar as discussões sobre pós-colonialismo, este estudo recorre ao canônico *The Empire Writes Back* de Bill Ashcroft, Helen Tiffin e Gareth Griffiths, *The Postcolonial Theory* de Leela Gandhi e *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural* de Eliana Lourenço Reis. Para questões que unem o pós-colonial à noções de identidade e para descrever o trajeto do cânone nigeriano, utiliza-se as reflexões de Homi Bhabha com *O Local da Cultura*, *Na casa de meu pai* de Kwame Appiah, bem como *Decolonising the Mind* e *Writing Against Neocolonialism* de Ngũgĩ wa Thiong’o.

O terceiro capítulo volta-se para a intenção primordial desta pesquisa e ocupa-se da situação da mulher nigeriana de ontem, com Achebe, e de hoje, com Adichie, além de indagar onde estão as obras de autoria feminina na tradição literária nigeriana. Para tratar do sujeito feminino, foi crucial a leitura de bell hooks com *Feminism is for Everybody* e de *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Spivak.

Cabe frisar que a ausência de versões traduzidas de obras necessárias a esta investigação tornou indispensável o uso extensivo de notas de rodapé, muitas das quais com passagens despreziosamente traduzidas pela autora desta dissertação, de maneira a tornar a leitura das presentes linhas acessível a possíveis leitores que não dominem a língua inglesa. Esta constatação reforça a necessidade de maior exploração de obras de

ficção e não-ficção ligadas às ideias de pós-colonialismo, feminismo e literaturas africanas.

Na conclusão, que não pretende ser definitiva, são retomadas as ideias principais levantadas pelas páginas que se seguem. No esforço de análise aqui empreendido, espera-se destacar a literatura nigeriana, desfazer estereótipos e abrir as sendas para futuras investigações sobre a produção pós-colonial e os estudos da mulher.

2. O DOMÍNIO IMPERIALISTA BRITÂNICO NA ÁFRICA

Edward Said (1995) relata que, em 1800, as potências ocidentais detinham 35% da superfície do globo e, pouco mais de cem anos depois, a Europa já detinha 85% dos territórios do mundo sob a forma de colônias e protetorados.

A Inglaterra ocupava lugar muito proeminente nesses números, sendo “uma classe imperial por si só, maior, mais grandiosa, mais imponente do que qualquer outra” (SAID, 1995, p.24). Tendo iniciado sua exploração do continente africano firmando postos comerciais ainda no século XIX, a Inglaterra foi uma das potências beneficiadas com maior número de territórios pela Conferência de Berlim, que, em 1885, definiu as normas e acordos para a ocupação da África pelos europeus.

Necessitando de matéria-prima para a indústria, mão-de-obra barata e mercado consumidor, os ingleses voltaram-se para a exploração dos territórios recém-incorporados, com vistas a deter uma possível perda de espaço para outras nações europeias que já se aproximavam das suas áreas de influência.

Toyin Falola e Matthew Heaton, em *A History of Nigeria* de 2008, descrevem o processo de colonização britânico na Nigéria, declarando que os principais agentes de dominação foram missionários cristãos, comerciantes e políticos. Os autores seguem deslindando que os missionários buscavam “civilizar os selvagens”, transmitindo aos nativos suas crenças religiosas, seu idioma e a convicção na necessidade de extinção do tráfico de escravos. Na fala de Ngũgĩ wa Thiong'o em *Writing Against Neocolonialism* (1989) o imperialismo força continuamente a mão do africano ao arado, colocando nele antolhos que lhe permitem ver adiante somente aquele caminho indicado pelo colonizador armado com Bíblia e espada.

A exploração econômica aconteceu por meio de companhias comerciais britânicas que ganhavam direitos sobre dada região enquanto mantinham suas bases na metrópole. Essas empresas, dentre as quais se pode citar a *United African Company*, a *Royal Niger Company* e a *British South Africa Company*, intervinham de forma a cessar a competição entre produtos britânicos e produtores locais. A economia nigeriana sempre esteve fortemente alicerçada na agricultura, embora hodiernamente 90% dos ganhos do país venham do petróleo. As culturas basilares são o inhame, a mandioca, a banana, o cacau e os derivados da palma (FALOLA, HEATON, 2008).

No que se refere ao domínio político, a Inglaterra praticava o que Leila Leite Hernandes (2005) chama de “política de diferenciação”, isso é, o país buscava viabilizar

um “governo indireto” em que líderes locais gerenciavam áreas dos protetorados preservando parte de suas estruturas políticas e econômicas, mas legitimando os britânicos como intermediadores.

Os chefes tradicionais tinham autonomia para agir enquanto não discordassem dos desejos da metrópole. O britânico tornava-se um titereiro, movendo os mandantes aborígenes conforme seus desejos (FALOLA, HEATON, 2008).

A Nigéria é o que Bill Aschcroft, Gareth Griffiths e Hellen Tiffin definem em *The Empire Writes Back* (2002) como “colônia invadida”, neste caso, sociedades que foram colonizadas em seus próprios territórios. Os habitantes das ditas colônias não tiveram que se adaptar a novos climas e paisagens, mas viram suas tradições ancestrais apagadas ou marginalizadas.

Este processo de anulação da cultura local se deu em âmbitos diversos, quer através das cidades cujos nomes mudaram para homenagear colonizadores, das políticas racistas e práticas discriminatórias baseadas em carregar determinado tom de pele, da importação de um sistema educacional estrangeiro ou da imposição do idioma alheio. A perda de referências nativas formou um cidadão alienado e oprimido que, vendo a si mesmo através das lentes do colonizador, sentia-se inferiorizado e buscava assemelhar-se ao modelo em voga, isto é, o opressor. A busca por se aproximar da cultura e das convicções daquele que domina é dos mais claros exemplos da força do processo de colonização já que representa a colonização da mente, de entendimentos e vontades.

Após o desmoronamento das estruturas coloniais com o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, a supremacia do Império Britânico chega ao fim. Não obstante, a influência exercida sobre as antigas colônias não rescinde, pois o ex-império se fazia presente não somente em possessão territorial, mas em representações, ideias e imagens. Eliana Lourenço de Reis Lima em *Pós-Colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural*, comenta que “as transformações ocasionadas pela experiência do colonialismo foram tão profundas que a descolonização significou apenas uma etapa no processo de libertação” (1999, p.30).

O escritor moçambicano Mia Couto, em prefácio a *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*, de Leila Hernandez, expõe a delicada situação na qual o continente africano se encontra:

África vive uma tripla condição restritiva: prisioneira de um passado inventado por outros, amarrada a um presente imposto pelo exterior e, ainda, refém de metas que lhe foram construídas por instituições internacionais que comandam a economia (COUTO in HERNANDEZ, 2005, p.11).

Hernandez (2005) dá continuidade a estas reflexões, afirmando que a erudição ocidental constrói uma rede de estereótipos, equívocos, pré-noções e preconceitos que advêm de lacunas de conhecimento ou total ignorância sobre os países africanos. Assim, é significativa a tentativa de voltar o olhar para as literaturas que tencionam construir novas perspectivas críticas que deem conta das especificidades e aspectos constitutivos dos países que viveram subjugados ao domínio imperialista.

A ideia da teoria literária pós-colonial aflora da inabilidade dos fundamentos europeus em lidar adequadamente com as complexidades e variedades da escrita produzida por antigas colônias. Aschcroft et al. (2002) explicam que as próprias vertentes teóricas europeias surgem de tradições culturais específicas que se escondem atrás da falsa noção de “universalidade”. A prática da escrita pós-colonial questiona radicalmente teorias de estilo e gênero, suposições sobre linguagem, epistemologias e sistemas de valor. Desta forma:

Post-colonial literary theory, then, has begun to deal with the problems of transmuting time into space, with the present struggling out of the past, and, like much recent post-colonial literature, it attempts to construct a future. The post-colonial world is one in which destructive cultural encounter is changing to an acceptance of difference on equal terms (ASHCROFT ET AL, 2002, p.35)².

As duas obras estudadas nessa pesquisa, *Things Fall Apart* (1994), de Chinua Achebe e *Purple Hibiscus* (2013) de Chimamanda Ngozi Adichie, se localizam em pontos diferentes do *continuum* histórico africano, quer se refira ao contexto no qual os romances se passam ou ao período em que foram escritos. Em comum nas obras está o desejo por repensar as estruturas de poder e a influência da ordem imperialista na vida dos nigerianos.

² A teoria literária pós-colonial, então, começa a lidar com os problemas de transmutar tempo em espaço, com o presente lutando para sair do passado, e, como a literatura pós-colonial mais recente, tenta construir um futuro. O mundo pós-colonial é um em que encontros culturais destrutivos estão mudando para uma aceitação da diferença em termos equivalentes (ASHCROFT ET AL, 2002,p.35 - tradução minha).

O romance *Things Fall Apart* de Chinua Achebe se passa na década de 1890, na fictícia Umuofia, comunidade *ibo* parte de uma rede composta por nove aldeias politicamente independentes e governadas por seus anciãos.

As comunidades *ibo* eram, por natureza, descentralizadas, e embora não seja viável apontar um sistema político “típico”, é possível elencar elementos em comum. Cada vila desta rede funcionava de forma autônoma, mas a língua comum, as crenças religiosas semelhantes, os casamentos e a adoração a um mesmo oráculo tornavam essas comunidades distintamente *ibo*. O poder político nestas sociedades tendia a ser fundamentado em uma hierarquia patrilinear baseada em idade, isto é, os anciãos que encabeçavam suas linhagens eram responsáveis pelas mais importantes decisões da comunidade (FALOLA, HEATON, 2008).

As vilas, conquanto independentes, se reuniam em um mercado, que servia também como fórum. Dentro de cada povoado, um cidadão podia se manifestar, mas em uma reunião no mercado um líder tendia a representar os interesses dos seus conterrâneos. As decisões tomadas pelo grupo de vilas não eram compulsórias, tendo cada comunidade o direito de seguir ou não os preceitos (FALOLA, HEATON, 2008). A estrutura representada pelo romance de Achebe, já bem organizada desde o séc. XV, não se assemelha em nada ao primitivismo tão alardeado pelas potências europeias:

Through trade and other forms of interaction, by 1500 CE societies in the areas in and around modern-day Nigeria had developed sophisticated political, economic, and/or cultural relationships with their neighbors, making the region a relatively integrated economic unit (FALOLA, HEATON, 2008, p.17)³.

Things Fall Apart narra a trajetória de Okonkwo, guerreiro que vence sua origem desprivilegiada com trabalho árduo e resiliência, tornando-se um homem rico e admirado pelo seu clã.

Okonkwo é filho de Unoka, músico indolente e velhaco que deixa sua prole sem herança ou prestígio. Impelido pelo desejo de ser o oposto de seu pai, o então rapaz ganha notoriedade ao vencer o grande Amalinze, “O Gato”, em uma luta que fica

³ Através de trocas comerciais e outras formas de interação, em 1500AC, as sociedades da região e dos entornos de onde atualmente encontra-se a Nigéria tinham desenvolvido um sofisticado sistema político, econômico e/ou de relações culturais com seus vizinhos, tornando a região uma unidade econômica relativamente integrada (FALOLA, HEATON, 2008, p.17 – tradução minha).

registrada na história da tribo. Já caminhando rumo a um destino diferente do de seu genitor, Okonkwo busca Nwakibie, um dos homens mais ricos e respeitados do clã.

Os fatores que representam o sucesso de Nwakibie dentre seus iguais são uma amostra dos valores de Umuofia, sendo estes: três celeiros cheios de inhames, a grande cultura da região; suas nove esposas, trinta filhos e variados títulos. Ao líder, Okonkwo pede seus primeiros inhames para plantar, prometendo trabalhar incansavelmente e honestamente. Começa então o caminho que o leva a se tornar dono de dois celeiros de inhames, marido de três esposas, pai de vários filhos e detentor de diversos títulos. A personalidade violenta e forte de Okonkwo torna-o um homem tão respeitado quanto temido.

A chegada do colonizador muda a realidade do protagonista, que vê seu mundo ceder sob seus pés. A observação da transfiguração de sua comunidade, influenciada pela chegada dos missionários cristãos, guia Okonkwo ao seu trágico fim. O respeitado líder tira a própria vida, ato considerado infame pelos seus pares, ao perceber que suas tradições e vivências tornaram-se obsoletas.

A obra em questão joga por terra a ideia de que a Nigéria era selvagem e sem forma de governo antes da chegada dos britânicos. A comunidade descrita por Achebe tem regras restritas e costumes que, apesar de não necessariamente agradarem aos leitores que não compartilham daquela realidade, torna inegável a asserção de que Umuofia é uma tribo que vive de forma harmoniosa. A sociedade funcional que ali existia é destroçada pelos colonizadores em nome de uma nova organização.

Purple Hibiscus de Chimamanda Adichie representa outro momento do povo nigeriano. A protagonista e narradora do romance é Kambili, adolescente *ibo* de 15 anos que dá acesso à sua vida junto a seu pai Eugene, sua mãe Beatrice e ao seu irmão Jaja.

Kambili é uma jovem inteligente e perspicaz, presa a uma rotina de apagamento, regras rígidas, medo e silêncio. Seu pai, por ela chamado de “Papa”, é um homem bem-sucedido financeiramente, influente, querido pela sua comunidade e extremamente religioso. Sua benevolência para com os necessitados e dedicação à fé cristã mascaram a assustadora violência que impõe à sua família.

Beatrice, ou Mama, é uma mulher oprimida, que traduz os maus tratos do marido em uma tentativa de salvá-la de seus possíveis pecados. E, finalmente, Jaja, de 17 anos, é o filho cujo ato de rebeldia dá início ao desmantelamento do frágil arranjo da família Achike.

A história se passa possivelmente entre as décadas de 1980 e 1990, nas cidades de Enugu e Nsukka. Nos dois locais, os leitores veem representações de realidades bem distintas da sociedade nigeriana. Em Enugu, Kambili vive em uma casa ampla e confortável, com a fartura e a estrutura propiciadas pelo sucesso dos negócios de seu pai. Já em viagem a Nsukka, Kambili conhece o apartamento simples da irmã de seu pai, tia Ifeoma, e dos primos Amaka, Obiora e Chima. A situação de Ifeoma, professora universitária que sofre com a falta de pagamento e o racionamento de luz, água e combustível, pode parecer desprivilegiada, mas é ali que a protagonista encontra um ambiente de respeito, afeto, liberdade e sincretismo que não acreditava ser possível.

Tanto *Things Fall Apart* quanto *Purple Hibiscus* são exemplos da chamada “literatura pós-colonial” sendo esta aquela que, segundo Stuart Hall, “relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural” (2013, p.119), produzindo uma escrita nova, descentrada e diaspórica, a partir das grandes narrativas imperiais do passado, que tinham a nação como centro. A partir disso, serão analisadas as formas como as obras mencionadas, de Achebe e Adichie, se inserem na referida produção literária pós-colonial, ponderando sobre os meios que utilizam para retratar as relações de seu país com o legado colonial em relação a elementos diversos, tais como religiosidade, educação, raça e gênero.

Abrindo com um panorama histórico do processo de colonização da Nigéria pela Inglaterra, serão analisadas as principais ferramentas de controle utilizadas pelos britânicos, perpassando a imposição da religião cristã e suas consequências para o equilíbrio da fé *ibo*; as escolas missionárias em contraste com a educação nativa e a inferiorização dos idiomas nativos em detrimento da língua inglesa. Serão abordados também os conceitos de “raça” e “etnia” e as formas como o colonizador faz uso de políticas racistas para impor seu domínio.

A segunda metade destes escritos versa sobre a trajetória da produção literária nigeriana e considera a possibilidade de sistematizá-la em uma “tradição”. Ao final, haverá uma reflexão sobre a situação da mulher na Nigéria de ontem e de hoje, examinando as decorrências do poder patriarcal sobre o sujeito feminino e trazendo as políticas feministas como alternativa para se alcançar a emancipação.

2.1- NIGÉRIA

A República Federal da Nigéria se localiza na África Ocidental e faz fronteira com a República do Benim a oeste, o Chade e Camarões a leste, e com o Níger ao norte. Evidências arqueológicas apontam que a região é habitada desde 9000 a.C. (FALOLA, HEATON, 2008). Três vezes maior do que o Reino Unido e contando hoje com mais de 174 milhões de habitantes, a Nigéria é o país mais populoso do continente africano e o sétimo mais populoso do mundo.

Entre os séculos XVII e XIX, o local começa a ser alvo da cobiça dos comerciantes europeus que estabelecem na região postos de apoio ao comércio de escravos. Em 1886, o Reino Unido firma suas primeiras bases, criando a Companhia Real do Niger. Com o correr do tempo, a região torna-se protetorado britânico, e em 1914 transforma-se em colônia.

Cabe esclarecer que usar o termo “Nigéria” em referência a período anterior à colonização britânica pode ser considerado uma anacronia, uma vez que os limites que hoje formam o país foram estabelecidos pelos colonizadores. Impérios ascenderam e caíram sem que as fronteiras atualmente adotadas tivessem qualquer significado (FALOLA, HEATON, 2008).

O processo de tomada de controle se desenvolveu ao longo de mais de quarenta anos, emanando de Lagos, cidade que se tornara o centro de operações coloniais. De Lagos, os britânicos voltaram-se para o interior até ter toda a Iorubalândia sob seu domínio. Além da ação dos missionários, dos comerciantes e dos representantes políticos que se orientavam pela necessidade de aumentar a influência britânica na região diante da “nefasta” atuação dos indígenas e de outros países europeus, como França e Alemanha (FALOLA, HEATON, 2008), cabe ressaltar o unânime uso da força militar para refrear qualquer dissensão:

A point must be made here on the role of violence in the British colonial takeover of Nigeria. The use or threat of violence on the part of the British must be seen as the single most important factor allowing them to assume political control over the territories that made up the various protectorates of Nigeria. To refuse to play by British rules was to sign one's own death or deportation warrant. British military might, in the form of the Royal Navy, cannons, and machine guns, and the willingness of the British to use military means to protect the interests of the United Kingdom and her allies made the British a desirable ally for many indigenous rulers against local rivals. These rulers therefore welcomed missionaries and traders, and signed British

treaties, hoping that this would persuade the British to intervene in their favor in local disputes (FALOLA, HEATON, 2008, p.106-107)⁴

Ainda assim, as várias sociedades nigerianas não sucumbiram sem lutar. Grande resistência foi encontrada em quase todas as incursões britânicas, e as formas de repressão apresentavam diferentes abordagens:

The widespread resistance, both passive and active, that the British faced in their bid to establish colonial rule was crushed only by violence. Sometimes this violence removed an obstinate ruler in favor of a more malleable one. Sometimes this violence took the form of bombarding a state or region to the point at which resistance could no longer be maintained. The use of violence also served as a warning to other rulers or populations who might be considering an intransigent approach. Therefore, at the end of the nineteenth century and into the twentieth, the British extended their colonial grasp over Nigeria more as a result of superior military might and the willingness to use violence to achieve their ends than as a result of any other set of factors (FALOLA, HEATON, 2008, p.108)⁵.

Exercer defluência através da mediação em conflitos foi uma bem sucedida técnica auxiliar de conquista. Durante a Guerra de Ekitiparapo, os britânicos intervieram entre as diferentes etnias, colocando-se como negociadores da paz. De tal maneira, foram ganhando presença progressivamente até atingir o ponto em que o Cônsul Britânico tornou-se referência tão forte que tinha a capacidade de definir aqueles que tomariam o poder. Fazendo uso da confiança neles depositada, alguns desses intermediadores britânicos ludibriaram líderes regionais, que assinavam acordos sem saber que estavam abrindo mão de poder político, econômico e comercial (FALOLA, HEATON, 2008).

⁴É preciso compreender o papel da violência na dominação colonial britânica da Nigéria. A ameaça de violência por parte dos britânicos precisa ser vista como o principal fator que os permitiu assumir o controle político dos territórios que compunham os vários protetorados da Nigéria. Recusar-se a jogar pelas regras britânicas significava morte ou deportação. As forças militares britânicas, na forma de Marinha Real, canhões, metralhadoras e a disposição dos britânicos de usar o poderio militar para proteger os interesses do Reino Unido e seus aliados tornaram os britânicos aliados desejáveis pelos líderes locais frente a seus rivais (FALOLA, HEATON, 2008, p.106-107 – tradução minha).

⁵Por vezes, essa violência removia um líder obstinado em favor de um mais maleável. Por vezes, essa violência tomava a forma de um bombardeio a um estado ou região até o ponto que não era mais possível resistir. O uso da violência servia como aviso aos líderes ou populações que poderiam estar considerando uma abordagem intransigente. Consequentemente, ao final do séc. XIX e início do séc. XX, os britânicos haviam estendido seu poder colonial na Nigéria mais como resultado de superioridade militar e disposição para o uso da violência para atingir seus objetivos do que como resultado de quaisquer outros fatores (FALOLA, HEATON, 2008, p.108 – tradução minha).

Em 1966, um golpe militar marcou o início de uma sucessão de guerras civis que se fizeram presentes na Nigéria até os anos 2000, a maioria delas tendo em suas raízes conflitos étnicos, posto que o território nigeriano é habitado por mais de 500 grupos socioculturais; sendo os três maiores os hauças, os *ibos* e os iorubas, falantes de mais de 250 línguas; reunidos pelas potências europeias em um mesmo território. O conceito de “etnicidade” se fundamenta em diferenças culturais e religiosas (HALL, 2013) e, desta forma, não havendo elementos que os congregasse, essa reunião acarretou animosidade entre os diferentes grupos étnicos. Essa heterogeneidade cultural faz da Nigéria uma sociedade que Stuart Hall descreve usando o termo “multicultural”, definido como:

...as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retem algo de sua identidade “original” (HALL, 2013, p.57).

Desta forma, em 1967, os *ibos* criaram a República do Biafra, declarando-se um estado independente. Hall enfatiza que neste tipo de disputa “problemas penderes de desenvolvimento social têm se somado ao ressurgimento de traços de antigos nacionalismos étnicos e religiosos mal resolvidos” (HALL, 2013, p.63).

A Guerra do Biafra perdurou até a eliminação da República em 1970, e estima-se que tenha vitimado quase 2.000.000 de pessoas. De 1975 a 1998, os golpes dominaram o cenário político do país e, por conta desse complicado contexto, as eleições de 2011 podem ter sido primeiras verdadeiramente democráticas da história da Nigéria.

Considerando os fatos explanados acima, Bárbara e Robert Daibert retomam conceitos de Platão e Derrida para argumentar que a literatura tem papel primordial no entendimento da História e de passados traumáticos pelos povos colonizados:

Desde Platão, sabe-se que se escreve para que se possa esquecer, e ao mesmo tempo, para que se possa lembrar, e é exatamente aí que reside o caráter ambíguo, e por isso, subversivo, da escritura. Embora muitas vezes escreva-se para esquecer, o efeito da escrita é fazer com que os outros lembrem com que os resíduos permaneçam. (DAIBERT, DAIBERT, 2011, p.3)

Edward Said argumenta que a literatura pode servir para “limitar o papel dos nativos em suas próprias terras; assim como pode ser a forma dos povos colonizados de

afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles” (SAID, 1995, p.13). Tecer conexões entre etapa histórica e obra ficcional, como fazem Chinua Achebe e Chimamanda Adichie pode ser tomado como uma busca por ressignificar a realidade do colonizado. Assim, nas próximas páginas, serão contrastadas a religião cristã dos missionários britânicos e o Odinani, sistema de fé pré-colonial da etnia *ibo*.

2.1.1 – RELIGIÃO TRADICIONAL

Uma pesquisa conduzida em 2009 pelo Pew Research Center revela que o islamismo é a religião que hoje predomina na Nigéria. A religiosidade do país é dividida entre muçulmanos, concentrados principalmente no norte, e cristãos, que em sua maioria vivem no sul e nas regiões centrais. Menos de 1% da população é regida por outras fés, tais como aquelas da tradição *ibo* (PEW RESEARCH CENTER, 2009), parte de um sistema conhecido como Odinani.

O sistema de crenças e práticas religiosas *ibo* é tão antigo quanto a própria etnia que o pratica. Fé e corpo social têm relação tão intrincada, que se torna difícil diferenciar as normas religiosas das culturais e sociais. Vestir, beber ou comer, atos tão comuns do dia a dia, podem se enquadrar em rituais que seguem os preceitos do Odinani. O manual de cultura *ibo* compilado pelo *Defense Language Institute Foreign Language Center*, de 2012, clarifica diversos pontos da cultura desta etnia e serve como apoio a este subcapítulo.

A religiosidade *ibo* é comumente definida como politeísta, embora exista uma forte figura central, Chukwu, também conhecido como Chineke. O politeísmo é assim definido no *Dicionário de conceitos históricos* de Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva: Podemos definir politeísmo como a crença religiosa em uma pluralidade de deuses ou a adoração a mais de um deus. A palavra *deus* tinha, entre os antigos, acepção muito ampla. Ela não indicava, como presentemente, uma personificação do Senhor da Natureza. Era uma qualificação genérica, que se dava a todo ser existente fora das condições da humanidade. Entre os vários fatores responsáveis pela criação e pela multiplicação dos deuses, devemos salientar a personificação das forças da natureza (mitologia astral, deuses telúricos e subterrâneos, desuses da fecundidade) e sua conseqüente elevação ao reino da divindade; a divinização de antepassados e heróis; e a centralização política dos grandes Estados, provocando a fusão e unificação de culturas e crenças. (SILVA, SILVA; 2006 p.331)

As fundações do Odinani estão em sintonia com o explanado por Silva e Silva, quando se considera a existência de uma elaborada visão de mundo, no qual os universos físico e espiritual são fortemente unidos e passíveis de intercâmbio. Deuses, espíritos, almas dos antepassados, homens vivos e os universos vegetais e minerais podem conviver harmoniosamente, unidos por uma “força vital” (AGUESSY, 1977, p.99).

Assim, a cosmologia *ibo* abrange dois ou três mundos: o dos vivos, e o das divindades, dos mortos (ancestrais) e daqueles que ainda vão nascer. Estes universos então compõem um grande fluxo, como esclarece Eliana Reis:

A coexistência e interdependência desses três mundos impedem a emergência de qualquer noção de *centro*. Na verdade, o fato de os mundos não serem considerados entidades distintas está associado à visão holística do Universo, que se baseia na ideia de totalidade cósmica: o homem recebe sua essência do Grande Ancestral e com ela participa da totalidade de uma consciência universal que inclui todos os seres. A vida e a morte são partes integrantes de um *continuum* (REIS, 1999, p.91).

O culto aos antepassados e a crença na reencarnação são pontos materiais da fé *ibo* que promovem a noção de continuidade da vida. Os mortos mantêm seus lugares na estrutura das famílias, interferindo na vida diária de seus entes. Os ancestrais teriam acesso às divindades e poderiam interceder pelos seus, assim como, em caso de alguma falta cometida pelos que vivem, seriam capazes de cessar este favorecimento como forma de demonstrar raiva e insatisfação. Existe também a possibilidade de que um ancestral retorne a uma família através da reencarnação (DLIFLC, 2012).

A fonte dos planos físicos e espirituais é Chukwu, figura primordial, infinita e indefinível. Não há reprodução imagética do Ser Supremo ou templo erguido em seu nome, pois Chukwu é considerado grande demais para ser representado. A adoração à Origem de Tudo se faz através de orações, rituais, festejos e atitudes que honrem o panteão de divindades por Ele criadas (DLIFLC, 2012, p.19).

Do Grande Espírito advém um número copioso de deuses, tais como Amadioha, deus do trovão, ou Ahobinagu, senhor da floresta, no entanto, a deidade mais celebrada é Aní, também conhecida como Ala, cujo nome se traduz em ‘solo’, deixando claro que se trata da deusa da terra e da fertilidade. A produção e fertilidade dependem de Aní e, por isso, as sociedades tradicionais nigerianas, predominantemente agrárias, tinham por ela grande respeito e temor.

A deusa é também a responsável pelo código moral dos povos *ibo*. Um crime que ocorre na comunidade é um crime contra Ani e uma violação às regras, podendo ser duramente punido e podendo modificar o destino de uma família por várias gerações (DLIFLC, 2012, p.19).

Things Fall Apart traz um minucioso retrato da sociedade *ibo*, descrevendo os códigos sociais, sistemas jurídicos, processos de casamento, preparo de alimentos, escolha das lideranças locais e, como não poderia deixar de ser, a religiosidade, permitindo que o leitor ingresse nos rituais e crenças da sociedade pré-colonial.

A deusa da terra é mencionada em algumas cenas de *Things Fall Apart*. No quarto capítulo Achebe descreve a Semana da Paz, que acontece sete dias antes do ano novo. Nesta época de celebração não é permitida nenhuma forma de violência, de maneira a atrair prosperidade e equilíbrio para o ano que está para chegar. Os moradores de Umuofia evitam o trabalho e dedicam-se à oração, às conversas e ao preparo do Banquete dos Novos Inhames, em agradecimento à Ani pelas benesses alcançadas. O violento Okonkwo, no entanto, bate em uma de suas esposas, Oijugo, pois ela havia ido trançar os cabelos e não estava em casa do momento em que o protagonista queria fazer sua refeição vespertina. Gerar violência durante a Semana da Paz é cometer uma grande falta contra a deusa: “We live in peace with our fellows to honor our great goddess of earth without whose blessing our crops will not grow. You have committed a great evil” (ACHEBE, 1994, pág. 30)⁶. Os membros do clã receiam que Ala se recuse a ser benevolente com o povoado diante de tamanho insulto, e que todos venham a perecer em decorrência da falta do guerreiro.

Para se redimir com a deusa e evitar que ela torne improdutivas as culturas locais, Okonkwo deve sacrificar uma cabra, uma galinha e ofertar uma quantidade de tecido, além de cem *cowries*, a moeda local. Esta penalidade é considerada amena demais por alguns dos mais antigos moradores de Umuofia, que relatam que nos tempos de seus avós “a man who broke the peace was dragged on the ground through the village until he died. But after, this custom stopped because it spoiled the Peace which it was meant to preserve” (ACHEBE, 1994, p.31).⁷

⁶Vivemos em paz com nossos companheiros para honrar a grande deusa da terra sem cujas bênçãos nossas culturas não crescerão. Você cometeu um grande mal (ACHEBE, 1994, pág. 30 – tradução minha).

⁷...um homem que interrompesse a paz era arrastado pela vila até que morresse. Esse costume parou depois de um tempo, pois arruinava a paz que deveria preservar (ACHEBE, 1994, p.31 – tradução minha).

Okonkwo comete ofensa mais grave contra a divindade quando sua arma explode durante um funeral e um dos filhos do defunto acaba perecendo vítima do disparo: “It was a crime against the earth goddess to kill a clansman” (ACHEBE, 1994, p.124)⁸. A única opção de Okonkwo neste caso é fugir de sua comunidade, já que diante de pecado tão grave, seus companheiros de clã teriam que agir em nome da deusa da terra e expurgar o mal que o guerreiro causara, destruindo todo seu patrimônio e o matando, caso fosse encontrado:

As soon as the day broke, a large crowd of men from Ezeudu’s quarter stormed Okonkwo’s compound, dressed in garbs of war. They set fire to his houses, demolished his red walls, killed his animals and destroyed his barn. It was the justice of the earth goddess, and they were merely her messengers. They had no hatred in their hearths against Okonkwo. His greatest friend, Obierika, was among them. They were merely cleansing the land which Okonkwo had polluted with the blood of a clansman (ACHEBE, 1994, p.125)⁹

Além dos deuses, os espíritos têm um papel de destaque nas tradições *ibo*. *Ogbanje* é um termo utilizado para se fazer referência a um espírito maligno que vem trazer desgraças para uma família. Chinua Achebe descreve os *ogbanje* como as essências de crianças que morreram, mas que voltam aos ventres de suas mães buscando a reencarnação (ACHEBE, 1994). O termo significa “crianças que vêm e que vão”.

Os *ogbanje* aparecem no nono capítulo de *Things Fall Apart* quando Ekwefi, a mais desafiadora das três esposas de Okonkwo, teme pela vida de sua única filha, Ezinma, que arde de febre na cabana da mãe. Para Ekwefi, a filha era o centro de seu mundo, e, por isso, tinha para com a menina uma relação pouco comum naquela tribo: Ezinma comia iguarias, como ovos, em segredo; decidia o que a mãe cozinaria naquele dia; e chamava a progenitora pelo nome, como se adulta fosse. A relação que ali se desenvolvia não era somente de mãe e filha, mas de iguais se fazendo companhia (ACHEBE, 1994).

⁸Matar um homem do mesmo clã era um crime contra a deusa da terra (ACHEBE, 1994, p.124 – tradução minha).

⁹Assim que amanheceu, um grande grupo de homens do quarteirão de Ezeudu irrompeu na propriedade de Okonkwo, vestidos para a guerra. Eles atearam fogo em sua casa, demoliram suas paredes, mataram seus animais e destruíram seu celeiro. Era a justiça de deusa da terra, e eles eram meros mensageiros. Não havia em seus corações ódio contra Okonkwo. Obierika, seu melhor amigo, estava entre eles. Eles estavam limpando a terra que Okonkwo contaminara com o sangue de um companheiro de clã (ACHEBE, 1994, p.125 – tradução minha).

A razão para uma relação tão especial vem das duras vivências de Ekwefi. A mulher perdera nove das dez crianças que gerara. O nascimento de um filho, que deveria ser um momento de grande alegria para uma mulher *ibo*, transformara-se na promessa de novos sofrimentos.

O ritual de nomeação do bebê tornara-se um momento de demonstração de seu desespero, haja vista que nomeava seus filhos com mensagens para os deuses:

Her deepening despair found expression in the names she gave her children. One of them was a pathetic cry, Onwumbiko – ‘Death, I impure you.’ But Death took no notice; Onwumbiko died in his fifteenth month. The next child was a girl, Ozoemena – ‘May it not happen again.’ She died in her eleventh month and two other after that. Ekwefi then became defiant and called her next child Onwuma – ‘Death may please yourself’. And he did” (ACHEBE, 1994,p.77).¹⁰

Após a morte do terceiro filho, Okonkwo buscou um curandeiro que afirmou que Ekwefi tinha um *ogbanje* no ventre. O homem fez recomendações diversas, mas, mesmo assim, a criança faleceu. Buscaram então outro curandeiro, que mutilou o cadáver do bebê e arrastou-o até a Floresta Maldita, para que lá fosse enterrado e se encerrasse o mal.

Ekwefi tornara-se uma mulher amarga. Quando Ezinma nasce, recebe-a com a desesperança de quem já sofreu muito, mas, após alguns anos de vida, acredita que essa possa “ficar”. A menininha intercala fases em que exulta saúde e outras em que cai adoecida, o que seria típico de sua condição de espírito maligno: “Everybody knew she was an *ogbanje*” (ACHEBE, 1994, p.80) ¹¹.

Uma forma de aniquilar o espírito ruim é encontrar o *iyi-uwa*, objeto que liga o espírito da criança falecida ao mundo dos vivos, possibilitando seu novo nascimento daquela mesma mãe. Um *iyi-uwa* pode ser uma pedra, uma boneca, cabelos ou pedaços de roupa da criança que quer reencarnar. Religiosos especializados podem questionar o espírito e exigir que revele onde escondeu o *iyi-uwa*, que, encontrado e destruído, livra a mãe da maldição. Esta cerimônia se apresenta no romance, quando o curandeiro Okagbue é chamado para expurgar o *ogbanje* de Ezinma:

¹⁰O desespero que se aprofundava se expressava através dos nomes que dava aos filhos. Um deles foi uma tentativa patética, Onwumbiko – “Morte, te torno impura”. Mas a Morte nem percebeu, e Onwumbiko morreu em seu décimo quinto mês. A próxima criança era uma menina Ozoemena – “Que não aconteça novamente”. Ela morreu no décimo primeiro mês, e mais dois depois dela. Ekwefi se tornara desafiadora e nomeou seu próximo filho como Onwuma – “Que a Morte se satisfaça”. E assim ela fez. (ACHEBE, 1994, p.77 – tradução minha).

¹¹ Todos sabiam que ela era um *ogbanje* (ACHEBE, 1994, p.80 – tradução minha).

Ezinma had not wanted to cooperate with him at first. But that was only to be expected. No *ogbanje* would yield her secrets easily, and most of them never did because they died too young – before they could be asked questions. “Where did you bury your *iyi-uwa*?” Okagbue had asked Ezinma. She was nine then and was just recovering from a serious illness. “What is *iyi-uwa*?” she asked in return. “You know what it is. You buried it in the ground somewhere so that you can die and return again to torment your mother.” Ezinma looked at her mother, whose eyes, sad and pleading, were fixed on her. “Answer the question at once,” roared Okonkwo, who stood beside her. All the family were there and some of the neighbors too. “Leave her to me,” the medicine man told Okonkwo in a cool, confident voice. He turned again to Ezinma. “Where did you bury your *iyi-uwa*?” “Where they bury children” she replied, and the quiet spectators murmured to themselves (ACHEBE, 1994, 80-81)¹²

A criança guia o curandeiro, familiares e vizinhos por caminhos tortuosos, dando voltas até retornar à sua casa, o que enfurece Okonkwo, que ameaça agredi-la. A menina, supostamente possuída pelo espírito, indica o local no qual teria enterrado o *iyi-uwa*. O curandeiro e o pai da criança revezam-se cavando durante horas e horas. Alguns membros da comunidade acompanham e outros, perdendo o interesse, retomam suas atividades quotidianas, até que o *iyi-uwa* de Ezinma, pedregulhos enrolados em um trapo, é encontrado.

Outro conceito forte e de complicada compreensão presente nas duas obras é o *chi*. O *chi* pode ser percebido como uma força divina individualizada, a parte de Chukwu que habita em cada um.

É possível ler *Things Fall Apart* como um embate entre o homem e seu *chi*, ou destino. Okonkwo se pauta em buscar ser o extremo oposto de seu fracassado pai: “Okonkwo was ruled by one passion – to hate everything his father Unoka had loved”

¹²A princípio, Ezinma não queria colaborar. Mas isto era esperado. Nenhum *ogbanje* revelaria seus segredos facilmente, e a maioria deles não o fazia, pois falecera jovem demais – antes mesmo de ser possível lhe fazer perguntas.

“Onde você enterrou seu *iyi-uwa*?” Okagbue perguntou a Ezinma. Ela tinha nove anos e acabara de se recuperar de uma séria doença.

“O que é *iyi-uwa*?” Ela perguntou em retorno.

“Você sabe o que é. Você o enterrou em algum lugar para que possa morrer e retornar para sua mãe”.

Ezinma olhou para sua mãe, cujos olhos, tristes e suplicantes, estavam fixos nela.

“Responda a pergunta” rugiu Okonkwo, que estava ao seu lado. Toda a família estava lá, assim como alguns vizinhos.

“Deixe ela comigo”, disse o curandeiro a Okonkwo numa voz tranquila e confiante. Ele se voltou novamente para Ezinma. “Onde você enterrou seu *iyi-uwa*?”

“Onde eles enterram as crianças” ela respondeu, e os espectadores murmuraram entre si (ACHEBE, 1994, 80-81 – tradução minha).

(ACHEBE, 1994, p.13)¹³. Se Unoka era um homem velhaco e sem títulos, o filho busca trabalhar arduamente, enriquecer e tornar-se um dos líderes do clã. Essa caçada, no entanto, inclui abandonar a amabilidade e amor do pai pelas artes, em nome da agressividade e dureza que evitariam qualquer ligação com seu progenitor.

Se o malogro de Unoka pode ser responsabilidade de seu *chi* ruim “a bad *chi* or personal god, and evil fortune followed him to the grave, or rather to his death, for he had no grave” (ACHEBE, 1994, p.18)¹⁴, o protagonista pelega para transformar sua sorte e desvincula-la daquela de seu pai:

At the most one could say that his *chi* or personal god was good. But the Ibo people have a proverb that when a man says yes his *chi* says yes also. Okonkwo said yes very strongly; so his *chi* agreed” (ACHEBE, 1994, p.27).¹⁵

Pode-se dizer que o *chi* é a força que controla a vida de um *ibo*. Cada pessoa constrói um altar em homenagem a esta força e ora diariamente para que ela proteja a si e a sua família (DLIFLC, 2012, p.20).

Okonkwo parecia ter conquistado tudo que sonhara e deixado para trás o legado ruim, até o episódio do assassinato acidental de seu conterrâneo e a necessidade de fugir de Umuofia, colocando tudo a perder e fazendo com que o guerreiro questione a possibilidade de que alguém consiga mudar a própria sorte:

His life had been ruled by a great passion – to become one of the lords of the clan. That had been his life-spring. And he had all but achieved it. Then everything had been broken. He had been cast out of his clan like a fish onto a dry, sandy beach, panting. Clearly his personal go or *chi* was not made for great things. A man could not rise beyond the destiny of his *chi*. The saying of the elders was not true – that if a man said yea his *chi* also affirmed. Here was a man whose *chi* said nay despite his own affirmation (ACHEBE, 1994, p.131)¹⁶

¹³Okonkwo era guiado por uma paixão – odiar tudo que seu pai Unoka amara (ACHEBE, 1994, p.13).

¹⁴ “um *chi* , ou deus pessoal, ruim, e a má sorte o seguiu até o túmulo, ou melhor, até a morte, pois ele não tinha túmulo” (ACHBE, 1994, p.18 – tradução minha)

¹⁵ Alguém poderia dizer, no máximo, que seu *chi*, ou deus pessoal, era bom. Mas os *ibo* tinham um provérbio que dizia que quando um homem diz sim , seu *chi* diz sim também. Okonkwo disse sim fortemente, então seu *chi* concordou (ACHEBE, 1994, p.27 – tradução minha).

¹⁶ Sua vida fora guiada por uma grande paixão – tornar-se um dos líderes do clã. Esse era o objetivo de sua vida. E ele o havia alcançado. Depois, tudo se despedaçou. Ele fora expulso de seu clã como um peixe mandado para uma praia seca e arenosa, ofegando. Claramente seu *chi*, ou deus pessoal, não fora criado para grandes feitos. Um homem não podia suplantar seu *chi*, seu destino. O ditado dos antigos não era verdade – que se um homem dizia sim, seu *chi* confirmava. Aqui estava um homem cujo *chi* dissera não, apenas de sua própria afirmação (ACHEBE, 1994, p.131 – tradução minha)

Após o término dos sete anos de exílio, Okonkwo encontra uma nova Umuofia, dominada pelos missionários cristãos. Os valores nos quais pautara sua trajetória não tinham mais significado.

Seu trágico suicídio na Floresta Maligna parece confirmar a vitória do *chi* ruim.

A Floresta Maligna é o lugar no qual o povo *ibo* encerra os espíritos do mal, para que não retornem à sociedade. Espera-se que uma pessoa mandada para esta floresta, possivelmente possuída por alguma entidade ruim, pereça por lá. Caso retorne para seu local de origem, seus iguais irão enviá-lo de volta e até amarrá-lo a uma árvore, caso seja necessário:

Every clan and village has its “evil forest”. In it were buried all those who died of really evil diseases, like leprosy and smallpox. It was also the dumping ground for the potent fetishes of great medicine men when they died. An “evil forest” was, therefore, alive with sinister forces and powers of darkness (ACHEBE, 1994, p.148)¹⁷

É este o local, como será estudado na próxima seção, oferecido pelos nativos para que os missionários construam sua igreja, imaginando que as energias do local afastariam os brancos de imediato.

O suicídio é considerado um mau augúrio na sociedade *ibo*. Tendo em vista que nesta população acreditava-se em reencarnação, a opção por se tirar a própria vida atrairia experiências ruins numa próxima existência. O suicida nunca ficaria em paz consigo mesmo, com sua família, com os espíritos e os deuses, pois escolhia uma “morte ruim”.

Como o suicídio era considerado consequência da ação de espíritos malignos, importantes cerimônias eram performadas para que estas energias fossem exterminadas e não tornassem a assombrar a família do falecido e a comunidade. O suicídio é um pecado tão terrível que é considerado crime contra a deusa Ani.

A terra na qual a pessoa comete o suicídio torna-se impura, por isso são necessários rituais para limpá-la. No caso de Okonkwo, a árvore na qual se enforcara deve ser cortada. Se a morte acontecer dentro de casa, por exemplo, a residência será queimada e o corpo levado para a Floresta Maligna. Se o pecado acontecer num celeiro

¹⁷Todo clã e vila tinha sua própria “floresta maligna”. Nela, eram enterrados todos aqueles que morriam de doenças muito ruins, como lepra e varíola. Era também o local onde se abandonava objetos encantados de curandeiros quando eles faleciam. Uma “floresta maligna” era, portanto, animada por forças sinistras e pelo poder das trevas (ACHEBE, 1994, p.148 – tradução minha).

de inhames, ele também deve ser destruído, junto com todos os inhames. Há uma anedota *ibo* que diz que servos mal tratados cometiam suicídio nos celeiros do mestre para vingar-se deles, sabendo que perderiam tudo. Se a pessoa se afoga em uma fonte d'água, ela torna-se impura (DLIFLC, 2012).

Enquanto em um funeral regular as pessoas dançam, comem e bebem, nada disso é permitido para o suicida. Ninguém, nem mesmo seus familiares, podem chorar sua morte. A família fará rituais de limpeza e os anciãos farão oferendas para limpar a comunidade e para que tal desgraça não torne a ocorrer. Àqueles que cometem incesto ou perjúrio também é negado um enterro com ritos cerimoniais (DLIFLC, 2012).

A religiosidade tradicional *ibo* é abordada de forma sutil em *Purple Hibiscus*, dado que a narradora é uma jovem criada em um ambiente extremamente cristão, sem permissão para ter conhecimento ou contato com cultos autóctones.

O Odinani se faz presente nas relações que Kambili trava com seu avô, Papa Knukwu, com quem está proibida de conviver. O cristianismo fez com que Eugene rompesse relações com seu velho pai, pois este escolhera não abraçar a fé cristã e segue cultuando as divindades locais. Eugene não permite que o pai frequente sua residência, já que não autoriza a entrada de “pagãos” em sua propriedade, mandando-lhe somente uma pequena quantia de dinheiro, de forma a garantir sua subsistência (ADICHIE, 2016).

Papa-Knukwu então convoca uma reunião em sua comunidade, ou *umunna*, queixando-se por não conhecer os netos. A *umunna* não deixa de dar a razão ao poderoso Eugene, mas roga que Papa concorde que Kambili e Jaja possam ter breves encontros com o avô, em função do avançar de sua idade. Eugene concorda, desde que esses encontros não durem mais do que 15 minutos e, durante este período, os jovens não comam ou bebam nada oferecido pelo ancião. Ainda assim, Kevin, o motorista dos meninos, mantém-se sempre à distancia suficiente para vigia-los.

Em breve visita à casa do avô, a narradora e seu irmão veem o altar que Papa-Knukwu mantém para as divindades que cultua e percebe semelhanças com os objetos de devoção da cristandade:

I watched a grey rooster walk into the shrine at the corner of the yard, where Papa-Knukwu's god was, where Papa said Jaja and I were never to go near. The shrine was a low, open shed, its mud roof and walls covered with dried

pam fronds. It looked like the grotto behind St. Agnes, the one dedicated to Our Lady of Lourdes” (ADICHIE, 2017, p.67).¹⁸

O contato da jovem com o avô se intensifica com a intervenção de Ifeoma, tia de Kambili, que, embora cristã, mantém seu respeito pela fé nativa. Em determinado momento da obra, Kambili faz uma viagem até a casa de sua tia, que convida também o pai, Papa-Nnukwu, para estar com eles, sem o conhecimento de Eugene. Em uma manhã, Ifeoma acorda a garota e sugere que acompanhe, ao longe, o ritual que seu avô realiza ao despertar. A menina, lembrando-se que sua tia definia o pai não como pagão, mas como tradicionalista, fica curiosa e busca compreender o que aconteceria.

A jovem encontra o avô sentado em um banquinho de madeira, a canga frouxa no corpo. O idoso traça uma linha no chão, murmurando preces a Chineke, o Ser Supremo. Na religião *ibo*, deve-se orar todos os dias pela manhã, levantando as mãos ao céu e agradecendo pela vida. Ora-se também pela presença e proteção dos deuses. Rezar é uma forma de pedir por condução e ajuda:

He was talking to the gods, or the ancestors; I remembered Auntie Ifeoma saying that the two could be interchanged.

“Chineke! I thank you for this new morning! I thank you for the sun that rises.” His lower lip quivered as he spoke. Perhaps that was why his Igbo words flowed into each other, as if writing his speech would result in a single long word.(...)

“Chineke! I have killed no one, I have taken no one’s land, I have not committed adultery” (...),” Chineke! I have wished others well. I have helped those who have nothing with the little that my hands can spare” (ADICHIE, 2017, p.167-168).¹⁹

O ancião segue traçando linhas e rogando por sua vida, pela vida de seus filhos e de seus netos. Terminando, sorri, o que leva sua neta a refletir sobre a prática religiosa de seu próprio cotidiano: “He was still smiling as I quietly turned and went back to the

¹⁸ “Vi o galo cinza entrar no altar no canto do quintal, onde o deus de Papa-Knukwu estava, onde Papa disse que eu e Jaja jamais deveríamos ir. O altar era um abrigo baixo e aberto, com teto e paredes de barro cobertas por folhas secas de palmeiras. Parecia a caverna artificial que havia atrás de ST. Agnes e que era dedicada a Nossa Senhora de Lurdes.” (ADICHIE, 2016, p. 74).

¹⁹ “Falava com os deuses ou ancestrais; eu me lembrei de tia Ifeoma explicando que uns e outros podiam se confundir.

- Chineke! Agradeço por esta manhã! Agradeço pelo sol que nasce!

O lábio inferior de Papa-Nnukwu tremia enquanto ele falava. Talvez por isso suas palavras em igbo juntavam-se umas com as outras, de maneira que, se fossem escritas em um papel, formariam uma única e longa palavra.(...)

- Chineke! Eu não matei ninguém, não roubei a terra de ninguém, não cometi adultério(...) Chineke! Eu desejei o bem dos outros. Ajudei os que não tinham nada com o pouco de que pude abrir mão.” (ADICHIE, 2016, p.178-179).

bedroom. I never smiled after we said the rosary at home. None of us did” (ADICHIE, 2017, p. 169)²⁰.

Ainda durante esta viagem, a menina e o irmão, com a tia, primos e avô, vão acompanhar o desfile dos *mmuo*, espíritos mascarados pertencentes à cultura tradicional *ibo*. A parada torna-se um grande evento, com comidas, música e dança.

Kamibli comenta que jamais assistira ao espetáculo e recorda a situação em que seu pai, ao passar pelo local destas festividades, censura os ritos com veemência, assustando os filhos, o pai...:

muttered about ignorant people participating in the ritual of pagan masquerades. He said that the stories about the mmuo, that they were spirits who had climbed out of ant holes, that they could make chairs run and baskets hold water, were all devilish folklore. *Devilish Folklore*. It sounded dangerous the way Papa said it (ADICHIE, 2017, p.95).²¹

O velho avô explica aos mais jovens quem são as divindades. As *mmuo* femininas são inofensivas e não se aproximam dos espíritos maiores e mais poderosos. O papel delas é dançar, chacoalhando as contas que levam na cintura, e exibir seus belos lábios de madeira pintados de vermelho.

Menos inocente é *agwonatumbe*, o *mmuo* mais poderoso e temido da região. Com sua chegada Papa-Nnukwu pede que as mulheres de sua família virem o rosto de forma que não vejam o espírito se aproximar:

The mmuo making its way down the road was surrounded by a few elderly men who rang a shrill bell as the mmuo walked. Its mask was a real, grimacing human skull with sunken eyes sockets. A squirming tortoise was tied to its forehead. A snake and three dead chickens hung from its grass-covered body, swinging as the mmuo walked. The crowds near the road moved back quickly, fearfully (ADICHIE, 2017, p. 86).²²

²⁰“Ele sorria ainda quando me virei silenciosamente e voltei para meu quarto. Eu nunca sorria depois de rezar o rosário em casa. Nenhum de nós sorria” (ADICHIE, 2016, p180).

²¹ “...murmurara alguma coisa sobre pessoas ignorantes vestindo máscaras e participando de rituais pagãos. Disse que as histórias sobre os *mmuo*, de que eles eram espíritos que haviam surgido de formigueiros, que podiam fazer cadeiras saírem correndo e manter água em cestas abertas, tudo isso era folclore demoníaco. Folclore Demoníaco. Da maneira como Papa falara, tinha parecido perigoso” (ADICHIE, 2016, p.94).

²²“O *mmuo* que descia a rua estava rodeado por alguns homens velhos que vinham tocando um sino estridente pelo caminho. Sua máscara era um crânio humano realista com uma expressão assustadora e buracos no lugar dos olhos. Havia uma tartaruga amarrada à sua testa, e ela esperneava. Uma cobra e três galinhas mortas estavam penduradas em seu corpo coberto de grama, balançando ao sabor dos passos do *mmuo*. A multidão na beira da estrada se afastou depressa, com medo. Algumas mulheres saíram correndo para os quintais mais próximos” (ADICHIE, 2016, p.95).

Jaja, irmão de Kambili, então faz uma pergunta que deixa ver a falta de intimidade que tem com os costumes antigos:

“How do they do that, Papa-Nnukwu? How do people get inside that one?”
 Jaja asked.
 “Shh! These are mmuo, spirits! Don’t speak like a woman!”
 Aunty Ifeoma laughed and spoke in English. “Jaja, you’re not supposed to say there are people in there. Didn’t you know that?”
 “No, I didn’t,” Jaja mumbled. (ADICHIE, 2017, p. 87)²³

A tia segue perguntando se o rapaz não fizera a *ima mmuo*, iniciação ao mundo dos espíritos feita apenas por meninos a caminho de se tornarem homens, e ele nega, constrangido.

O *chi* também é mencionado em *Purple Hibiscus*. Papa-Knukwu comenta que o filho oferecera para construir para o pai casa, dar-lhe um carro com motorista e o que mais desejasse, conquanto se convertesse e jogasse fora a representação do *chi* em seu altar, ao que o velho ri em recusa. O *chi* está presente também no momento em que Papa-Nnukwu agradece à sorte de ter uma filha que zele por ele: “ ‘Where would I be today if my chi had not given me a daughter?’ Papa-Knukwu paused. ‘ My spirit will interced for you, so that Chukwu will send a good man to take care of you and the children.’ “ (ADICHIE, 2017, p.83)²⁴

Na obra de Adichie, são feitas algumas menções que podem ser lidas como referências aos *ogbanje* e seus *iyi-uwa*, isto é, aqueles espíritos infantis que atormentam suas mães em sucessivas encarnações. Quando Beatrice fala sobre seus sucessivos abortos, comenta sobre pessoas de sua *umunna* que suspeitam da influência de espíritos malignos: “They even said that somebody had tied up my womb with *ogwu*” (ADICHIE,2017, p.20)²⁵. Beatrice não acredita em tais forças e sorri de forma indulgente ao se referir a pessoas que compartilham destas crenças:

²³ “- Como eles fazem isso, Papa-Nnukwu? Como as pessoas entram nessa fantasia? – perguntou Jaja.
 - Psiu! Eles são *mmuo*, são espíritos! Você está falando como uma mulher! – disse Papa-Nnukwu, irritado, voltando-se para lançar um olhar furioso a Jaja.
 Tia Ifeoma riu e falou em inglês.
 - Jaja, é proibido dizer que tem gente lá dentro. Você não sabia?
 - Não.” (ADICHIE, 2016,p.96)
²⁴“Onde eu estaria hoje se meu *chi* não houvesse me dado uma filha? – disse Papa-Nnukwu, fazendo silêncio por um instante. – Meu espírito vai interceder em seu favor, para que *Chukwu* mande um bom homem para tomar conta de você e das crianças.” (ADICHIE, 2016, p.92).
²⁵“- Eles até disseram que alguém havia amarrado meu ventre com *ogwu*” (2016, p.26).

when she talked about people who believed in oracles, or when relatives suggested she consult with a witch doctor or when people recounted tales of digging up hair turfs and animal bones wrapped in cloth that had been buried in their front yard to ward off progress (ADICHIE, 2017,p.21)²⁶

A observação da figura de Papa-Knukwu traz referências também aos deuses adorados em cultos tradicionais, como Ani: “I watched him, out toward the Garden, where parched herbs swayed in the light breeze, asking Ani, the god of the land, to eat with him”(ADICHIE, 2017,p.65)²⁷, e o conceito da volta de antepassados quando diz com naturalidade que o neto é a reencarnação de seu pai:” “You are my father, Ogbuefi Olioke, come back. He spoke with wisdom”(ADICHIE, 2017, p.66)²⁸.

Assim como *Things Fall Apart, Purple Hibiscus* pode ser lido como a trajetória de um homem que luta contra seu *chi*, seu destino. Eugene rejeita seus pais e suas raízes e trabalha incansavelmente até tornar-se líder em sua comunidade, o que não significa que escape da tragédia. O pai de Kambili, ao expulsar um ancião não-cristão de sua residência escuta do idoso um sentença de morte: “*Ifukwa gi!* You are like a fly blindly following a corpse into the grave!” (ADICHIE, 2017, p.70).²⁹

Se a obra de Achebe traz um retrato das crenças e práticas religiosas *ibo* anteriores a chegada do colonizador, a história contada por Adichie mostra os rastros de tradição que resistiram ao apagamento dos cultos nativos e, como será exposto a seguir, as profundas marcas deixadas pela missão cristã na Nigéria contemporânea.

2.1.2 – CRISTIANISMO

Como indicado anteriormente, a presença de missionários britânicos foi fundamental para a colonização do continente africano, ou, de acordo com Leila Hernandez, para que o território fosse “rasgado”:

^{26cc}quando ela falava de pessoas que acreditavam em oráculos, ou quando nossos parentes sugeriam que ela consultasse um curandeiro, ou quando as pessoas contavam que tinham encontrado tufo de cabelo e osso de animais embrulhados em tecido e enterrados no jardim da casa delas para impedir de tivessem sucesso” (ADICHIE, 2016, p.27).

²⁷ “Fiquei observando-o, vendo o sorriso em seu rosto e a forma descansada como atirava a comida no quintal, onde plantas sedentas balançavam ao sabor da brisa leve. Papa-Knukwu pedia que Ani, o deus da terra, comesse com ele”. (ADICHIE, 2016, p. 72).

²⁸ “Você falou bem, meu filho. É uma reencarnação de meu pai, Ogbueni Olioke. Ele falava com sabedoria” (ADICHIE, 2016, p.74).

²⁹ “- *Ifukwa gi!* – gritou. – Você é como uma mosca indo cegamente atrás de um corpo que vai ser enterrado!” (ADICHIE, 2016, p.78).

Foi com o desempenho de missionários e exploradores que o continente começou a ser efetivamente rasgado. Os primeiros, em especial a partir de 1830, eram anglicanos, metodistas, batistas e presbiterianos a serviço da Grã-Bretanha, desenvolvendo seus trabalhos em Serra Leoa, na Libéria, na Costa do Ouro e na Nigéria (HERNANDEZ, 2005, p.53).

Os primeiros missionários chegaram ao continente africano no final do século XV, com a entrada dos exploradores portugueses. A renovação do cristianismo na Europa no final do século XVI e a decisão da Inglaterra de cessar seu tráfico de escravos em 1807 incitaram uma nova leva de religiosos à busca por evangelizar e doutrinar as almas dos “selvagens”.

As duas obras tratadas nesta pesquisa estão fortemente atreladas aos resultados dos trabalhos dos religiosos ingleses. *Things Fall Apart* retrata a chegada dos missionários ao que hoje se entende como Nigéria e as implicações do desenvolvimento da fé cristã nas comunidades *ibo*, enquanto em *Purple Hibiscus* são representados os efeitos gerados a longo prazo pela inserção do cristianismo.

Os missionários conseguiram se integrar às comunidades com certa facilidade e, em 1840, já possuíam forte influência dentro dos grupos de cidadãos. Quatro fatores são apresentados por Toyin Falola e Matthew Heaton (2008) como razão para explicar a rapidez deste acontecimento: a característica politeísta das sociedades africanas, o combate dos colonizadores ao tráfico de escravos, a chegada do sistema educacional europeu, e, por fim, o poderio militar dos britânicos.

A respeito das características das crenças autóctones, os nativos eram, majoritariamente, politeístas. O culto a um novo deus, o cristão, era não somente possível, mas por vezes almejado, já que estar do lado do Deus católico poderia ser uma vantagem frente aos inimigos (FALOLA, HEATON, 2008).

Outra condição vem do fato de que um dos principais objetivos das missões cristãs era o combate à escravidão, que havia sido abolida do Reino Unido em 1807 e solenemente condenada pelo Congresso de Viena em 1815. Levantando esta bandeira, os missionários foram conquistando gradualmente a simpatia do povo e espaço dentro das comunidades. Os religiosos realizaram protestos contra a escravidão, justificando-os pela necessidade de salvação das almas dos “selvagens” e pelo dever de dar fim ao massacre de negros. Este discurso, no entanto, acobertava a ideia da conquista da África pela Europa. A diminuição do tráfico de escravos ao longo do século XIX foi inversamente proporcional ao que Hernandez chama de “roedura da África” pelas

metrópoles europeias (HERNANDEZ, 2005, p.51).

Aos poucos, ex-escravos convertidos se tornaram missionários, levando a religião às suas comunidades de origem, dando respaldo para a intervenção dos evangelizadores e abrindo as portas ao processo de invasão.

O entendimento do poderio militar dos colonizadores trouxe a convicção de que era melhor unir-se aos que detinham o poder do que sofrer com sua ira. Em *Things Fall Apart*, a primeira menção aos britânicos faz referência às violências por eles praticadas. No momento em que Okonkwo está exilado em Mbanta, Obierika, o companheiro que zelava pelo que restara de sua plantação noticia a extinção da tribo de Abame, como resultado da morte de um homem branco que por lá aparecera: “ ‘Abame has been wiped out’ said Obierika. ‘It is a strange and terrible story’ ” (ACHEBE, 1994, p.138)³⁰.

Os anciões de Abame, assustados com a chegada deste homem de cor de pele nunca antes vista, haviam consultado o Oráculo, que havia lhes dito que aquele branco traria a destruição da comunidade. Assim, a saída encontrada foi matar o forasteiro. Tempos depois, durante o mercado no qual todos os membros de clã se encontram, um grande número de homens cerca a reunião e elimina todos os presentes:

And they began to shoot. Everybody was killed, except the old and the sick who were at home and a handful of men and woman whose *chi* were wide awake and brought them out of that market”. He paused “Their clan is now completely empty (ACHEBE, 1994, 139-140).³¹

Conflitos históricos aconteceram de forma semelhante em locais variados, tais como em Ashanti, no delta do Níger, no Quênia ou no Reino de Benin, onde uma expedição de cerca de 1500 homens britânicos pilharam os bens iorubas e incendiaram a capital (HERNANDEZ, 2005).

Na visita que o amigo de Okonkwo, Obierika, lhe presta dois anos depois da aniquilação de Abame, a presença britânica já se faz notar no cotidiano de sua tribo de origem, Umuofia: “The missionaries had come to Umuofia. They had built their church there, won a handful of converts and were already sending evangelists to the

³⁰ “Abame foi aniquilada” disse Obierika. “é uma história estranha e terrível” (ACHEBE, 1994, p.138 – tradução minha).

³¹ E eles começaram a atirar. Todos foram mortos, exceto os velhos e doentes que se encontravam em casa e um punhado de homens e mulheres cujos *chi* estavam atentos e os tiraram do mercado (ACHEBE, 1994, p.139-140 – tradução minha).

surrounding town and villages” (ACHEBE, 1994, p.143)³² . No entanto, não havia grande preocupação por parte dos líderes do clã, tendo em vista que a maioria dos convertidos eram *efulefu*, homens rejeitados ou sem importância dentro da comunidade. Esta é outra constatação histórica presente na obra ficcional, o fato de as pessoas mais oprimidas serem mais sujeitas a tornarem-se cristãs. Os renegados pela tribo ou aqueles que já haviam sofrido com as decisões do clã, como a mulher cujos filhos gêmeos foram sacrificados, tornam-se os primeiros convertidos.

Tempos depois, os missionários chegam a Mbanta:

The arrival of the missionaries had caused a considerable stir in the village of Mbanta. There were six of them and one was a white man. Every man and woman came to see the white man. Stories about these strange men had grown since one of them had been killed in Abame and his iron horse tied to the sacred silk-cotton tree. And so everybody came to see the white man. It was that time of the year when everybody was at home. The harvest was over (ACHEBE, 1994, p. 144)³³

O “homem branco” é Mr. Brown, religioso que se diz enviado por Deus para afastar os africanos de seus falsos ídolos e salvá-los da danação eterna. A crença cristã em um único deus causa estranheza entre os *ibos*. Na primeira pregação de Mr. Brown, um senhor tenta compreender o funcionamento da nova fé, relacionando-a às divindades do Odinani:

Which is this god of yours” he asked “the gods of the earth, the god of the sky, Amadiora or the thunderbolt, or what?”
The interpreter spoke to the white man and he immediately gave his answer. “All the gods you have named are not gods at all. They are god of deceit who tell you to kill your fellows and destroy innocent children. There is only one true God and He has the earth, the sky, you and me and all of us. (ACHEBE, 1994, p.146).³⁴

³² “Os missionários chegaram a Umuofia. Eles construíram sua igreja, conquistaram um punhado de convertidos e já estavam mandando evangelizadores para as vilas da região” (ACHEBE, 1994, p.143 - tradução minha).

³³ A chegada dos missionários causara grande agitação na vila de Mbanta. Havia seis deles, e um era um homem branco. Todos os homens e mulheres vieram ver o branco. Estórias sobre esses estranhos homens haviam crescido desde que um deles fora assassinado em Abame e seu cavalo de ferro amarrado a uma mafumeira. Então, todos vieram ver o homem branco. Era aquela época do ano em que todos estavam em casa. A colheita tinha chegado ao fim. (ACHEBE, 1994, p. 144 – tradução minha).

³⁴ “Qual é esse deus de vocês”, ele perguntou, ‘o deus da terra, o deus do céu, Amadiora, o raio; ou o quê?’

O intérprete falou com o homem branco, e ele respondeu imediatamente. “Todos os deuses que você nomeou não são verdadeiros deuses. Eles são deuses da mentira que te dizem para matar seus companheiros e destruir crianças inocentes. Existe apenas um Deus verdadeiro e Ele tem a terra, o céu, eu e você e todos nós” (ACHEBE, 1994 - tradução minha).

Cabe lembrar que as tradições religiosas dos *ibos* e dos cristãos são fundamentalmente diferentes. As divindades *ibo* são, em sua maior parte, manifestações da natureza e de seus elementos, uma lógica que se encaixa perfeitamente em uma sociedade agrária, isto é, que depende da regularidade das estações e dos fenômenos naturais para sobreviver. Aqueles que agradecem as deidades podem conquistar uma vida farta em alimentos ou filhos, mas os que ofendem os deuses são passíveis de serem alvo de sua fúria e verem suas plantações destruídas e sua subsistência prejudicada.

A fluidez entre o plano dos vivos e o dos mortos é essencialmente diferente do que é praticado na nova fé. Esta possibilidade de trânsito pelas esferas espirituais do *Odinani* colabora para que os espíritos possam influenciar a vida dos que vivem e que ancestrais tenham papel central em um povoado, sendo as gerações anteriores consultadas tanto nas decisões do dia a dia quanto em situações especiais, como julgamentos. Estes preceitos não são bem vistos pelos cristãos:

He told them that the true God lived on high and that all men when they died went before Him for judgment. Every man and all the heathen who in their blindness bowed too wood and stone were thrown into a fire that burned like palm oil. But good men who worshiped the true God lived forever and his happy kingdom. “We have been send by this great God to ask you to leave your wicked ways and false gods and turn to Him so that you may be saved when you die” he said (ACHEBE, 1994, p.145).³⁵

A maioria dos que estavam presentes neste sermão consideraram loucas as crenças dos evangelizadores, mas a fala permanece com Nwoye, filho mais velho de Okonkwo. O hino cantado pelos cristãos parece responder à questões que assombram a alma do jovem, “the question of the twins crying in the bush and the question of Ikemefuna who was killed” (ACHEBE, 1994, p.147). É possível entender que o jovem questiona determinadas atitudes tomadas em nome da religião tradicional, como o abandono de bebês gêmeos, considerados espíritos ruins, na Floresta Maligna; e o assassinato de Ikemefuna, rapaz tomado de seu clã como pagamento pela participação de seu pai no assassinato de uma moça de Umuofia. Ikemefuna passa a viver com a família de Okonkwo até que seja decidido o que se fazer com ele, e torna-se como um

³⁵Disse a eles que o verdadeiro Deus vive nos céus e que todos os homens, quando morrem, se colocam à Sua frente para serem julgados. Homens ruins e pagãos que em sua cegueira curvavam-se para madeira e pedra eram jogados em um fogo que ferviam como óleo de palma. Mas homens bons que adoravam o Deus verdadeiro viviam para sempre em Seu reino feliz. “Fomos enviados por Deus para pedir que deixem seus hábitos perversos e falsos deuses e se voltem para Ele para que sejam salvos quando morrerem” (ACHEBE, 1994, p.145 – tradução minha).

irmão mais velho para Nwoye. Anos mais tarde, o Oráculo da tribo sanciona que o rapaz deve ser eliminado, o que Okonkwo faz com as próprias mãos para que ninguém perceba o amor paternal que sente pelo jovem, deixando Nwoye profundamente abalado.

Nwoye acaba por converter-se à nova religião e abandonar os cultos autóctones, fato que desespera o protagonista e leva-o a rejeitar o filho. O primeiro, e último, embate entre os dois se dá quando um primo vê o menino entre os missionários e avisa ao protagonista:

It was late afternoon before Nwoye returned. He went into the *obi* and saluted his father, but he did not answer. Nwoye turned round to walk into the inner compound when his father, suddenly overcome with fury, sprang to his feet and gripped him by the neck.

“Where have you been?” he stammered.

Nwoye struggled to free himself from the choking grip.

“Answer me” roared Okonkwo, “before I kill you!” He seized a heavy stick that lay on the dwarf wall and hit him with two or three savage blows.

“Answer me! He roared again. Nwoye stood looking at him and did not say a word. The women were screaming outside, afraid to go in.

“Leave that boy at once!” said a voice in the outer compound. It was Okonkwo’s uncle, Uchendu. “Are you mad?”

Okonkwo did not answer. But he left hold of the Nwoye, who walked away and never returned (ACHEBE, 1994, p.151-152).

Pai e filho nunca mais se encontram.

O conturbado processo de evangelização conta com a ajuda de intérpretes, homens africanos convertidos que atuam não somente no canal de compreensão, mas cujas figuras dão respaldo e legitimidade à atuação do europeu. Mr. Brown fala através de Mr. Kiaga, homem *ibo* que faz se empenha em provar aos membros da tribo que eles fazem parte de um mesmo grupo:

He said that he was one of them, as they could see from his color and his language. The other four black men were also their brothers, although one of them did not speak Ibo. The white man was also their brother because they were all sons of God” (ACHEBE, 1994, p.145)³⁶.

Mr. Brown interessa-se pela comunidade, comunicando-se com seus líderes e averiguando quais seriam as melhores estratégias para converter os nigerianos à sua

³⁶“Ele disse que era um deles, como podiam ver pela sua cor e sua língua. Os outros quatro homens negros também eram seus irmãos, ainda que um deles não falasse *ibo*. O homem branco também era seu irmão, pois todos eles eram filhos de Deus” (ACHEBE, 1994, p.145 - tradução minha).

doutrina. A resposta que encontra para, pouco a pouco, estabelecer-se na região, é construir igrejas, um pequeno hospital e, principalmente, escolas. Mr. Brown vai de família em família implorando que mandem seus filhos para sua escola e oferece até mesmo presentes para os que concordassem em frequentar o estabelecimento (ACHEBE, 1994).

Dentre os fatores de inserção dos missionários descritos por Falola e Heaton (2008), um dos que prepondera nas obras analisadas é a introdução do sistema educacional europeu e sua estreita relação com a conversão ao culto cristão. A inserção deste novo modelo de formação atraiu nativos desde o primeiro momento, posto que o aprendizado da língua e cultura inglesa poderia facilitar transações comerciais com os britânicos e gerar possibilidade de lucro para os habitantes locais.

Sobre este tema, o texto *Education, Western Africa*, do professor Apollos Nwauwa, parte da *Encyclopedia of western colonialism since 1450* (2007), assinala ser um equívoco pensar que a África não possuía método educacional antes da chegada do colonizador europeu. O principal papel da educação tradicional, no entanto, era formar um indivíduo preparado para participar efetivamente no mundo, sendo hábil, cooperativo, educado e apto a contribuir no desenvolvimento de sua comunidade. À criança eram ensinados os valores e costumes da tribo e habilidades que serviam ao clã com base na observação de atividades cotidianas.

A primeira escola ocidental na África é fundada pelos religiosos holandeses em 1644, mas os maiores avanços destas instituições se dão a partir de 1800, momento de forte renovação cristã no continente europeu. Estimulados a assumirem a responsabilidade pela regeneração daqueles que não tiveram acesso às palavras do Evangelho, protestantes construíram as primeiras escolas em solo africano, sendo posteriormente acompanhados por missionários anglicanos e católicos.

O objetivo do estabelecimento de escolas era, portanto, promover a fé cristã, levando aos pagãos meios de conhecer a Palavra, como confirma Viera Pawliková-Vilhanová. Eles...:

established schools because education was deemed indispensable to their aim, but always placed religion at the forefront of the school curriculum. Most missions provided only basic education to ensure the inculcation of proper Christian principles and enable Africans attending the mission schools

to become good Christians (PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, 2007, p.257).³⁷

Desta maneira, a educação nas escolas missionárias era guiada pela promoção do Evangelho, de modo a converter os pagãos e transforma-los em bons cristãos. Nwauwa transcreve duas importantes falas de religiosos que atuaram na Nigéria: Joseph Shanahan, líder dos *Holy Ghost Fathers*, diz que aqueles que dominam as escolas dominam o país, a religião e seu futuro (JORDAN *apud* NWAUWA, 2007, p.348). Outro importante discurso é o do Padre Wauter, missionário católico que alega saber que a melhor forma de se converter pagãos é através da educação. Continua, dizendo que quando o distrito de Ekiti-Ondo foi aberto em 1916, escolas foram implementadas antes mesmo das igrejas (ABERNETHY *apud* NWAUWA, 2007, p.348).

As escolas missionárias se multiplicaram rapidamente. Na Nigéria, por exemplo, a *Church of Scotland missionaries* (CSM) possuía 6 escolas em 1849, e 60 anos depois já havia 150 instituições de ensino pelo país. Pawliová-Vilhanová (2007) aborda ainda que o fato da maioria das escolas missionárias funcionarem em regime de internato se dava para que o aluno, afastado das tradições e influências de sua terra natal, se convencesse mais rapidamente da superioridade da nova fé e se adaptasse aos costumes e valores do Ocidente. Para isso, os colégios forneciam todo um novo modelo cultural, incluindo desde rituais religiosos lições de moral à boas maneiras.

Desta forma, fica nítido que a pesar de alegarem estar trazendo o modelo europeu de ensino para a África, o enfoque desta educação era técnico e não superior, já que não havia interesse em formar africanos com alto grau de estudo e sim habilita-los à leitura da Bíblia. A educação europeia na Nigéria era restrita à educação primária ou técnica, sendo ensinadas formas rudimentares de escrita e leitura, e a teologia cristã. Desta forma, esta classe nigeriana escolarizada pelos missionários tinha, na melhor das hipóteses, o ensino primário. Em 1926, havia 18 escolas secundárias no país, mas as taxas de admissão cobradas eram altíssimas. Nigerianos com ensino superior eram raros em tal maneira que em 1921 a Nigéria tinha somente setenta e três profissionais com este grau de escolaridade, todos educados fora do país. (FALOLA, HEATON, 2008, p.127). Franz Fanon comenta sobre os objetivos do acesso à educação por colonizados:

³⁷...estabeleceram escolas porque a educação era considerada indispensável para atingir seu objetivo, mas a religião era sempre colocada em primeiro lugar no currículo escolar. A maioria das missões dava acesso apenas à educação básica, de modo a garantir que os princípios cristãos fossem bem conhecidos e permitir que os africanos que participavam destas escolas se tornassem bons cristãos (PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, 2007, p.257 – tradução minha).

“fora do meio universitário, subsiste um exército de imbecis: o importante não é educá-los, mas levar o negro a ser mais escravo de seus arquétipos” (FANON, 2008,p.47).

A implantação do aparato educacional trazido pelos missionários gerou acirrados debates ao longo dos anos. Thiong’o (1989) equipara a educação a uma nova arma: “the night of the sword and the bullet was followed by the morning of the chalk and the blackboard. The physical violence of the battlefield was followed by the psychological violence of the classroom (THIONG’O, 1989, p. 113)³⁸. Esta formação cria indivíduos alienados e isolados, já que os nativos eram induzidos a abandonar sua língua, sua religião e seus costumes, em outras palavras, sua cultura e suas tradições, provocando “uma ruptura no conceito africano de educação, já que tirava a autoridade dos mais velhos – receptáculos da cultura – e da própria tradição cultural” (REIS, 1999, p.32). As novas gerações aprendiam sobre costumes estrangeiros, história e geografia estrangeiras, língua e religião estrangeiras. Hernandez detalha a questão:

É importante destacar que a evangelização cristã, fosse católica ou protestante, tinha três pontos comuns. O primeiro era empreender a conversão dos africanos não apenas ao cristianismo, mas ao conjunto de valores próprios da cultura ocidental europeia. O segundo, por sua vez, era ensinar a divisão das esferas espiritual e secular, crença absolutamente oposta à base do variado repertório cultural africano fundado na unidade entre vida e religião. Já a terceira refere-se à pregação contrária a uma série de ritos sagrados locais, o que minava a influência dos chefes tradicionais africanos (HERNANDEZ, 2005, p.54).

As questões abordadas pela professora aparecem na segunda e na terceira partes de *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe. Gradualmente, os habitantes começam a perceber que os brancos haviam trazido não apenas uma crença nova religiosa, mas uma forma de governo. Os alunos das escolas tornavam-se aptos a trabalhar como mensageiros deste regime ou mesmo a lecionar nas instituições de ensino, o que realça que “from the very beginning, religion and education were hand in hand” (ACHEBE, 1994, p.182).³⁹

O colonizador começa, aos poucos, a ganhar o apreço de alguns locais, pois os britânicos traziam novas oportunidades de trabalho:

³⁸ ... à noite da espada e da bala se seguiu a manhã do giz e do quadro negro. À violência física do campo de batalhas, se seguiu a violência psicológica da sala de aula (THIONG’O, 1989, p. 113 – tradução minha).

³⁹ ... desde o princípio, religião e educação andavam de mãos dadas (ACHEBE, 1994, p.182 - tradução minha).

The white man had indeed brought a lunatic religion, but he had also built a trading store and for the first time palm-oil and kernel became things of great price, and much money flowed into Umuofia.” (ACHEBE, 1994, p.178).⁴⁰

Eventualmente, Mr.Brown retorna para a Inglaterra e é substituído pelo Reverendo Smith. O religioso recém-chegado condena a atitude conciliatória de seu predecessor, decepcionado com a falta de conhecimento sobre o cristianismo de sua nova paróquia: “He saw things as black and white. And black was evil. He saw the world as a battlefield in which the children of light were locked in mortal conflict with the sons of darkness” (ACHEBE, 1994, p.187).⁴¹

As interações entre as comunidades mudam, e logo surgem confrontos. Em *Cultura e Imperialismo*, Said postula:

em quase todos os locais do mundo não europeu, a chegada do homem branco gerou algum tipo de conflito. (...) O contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; *sempre* houve algum tipo de resistência ativa, e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando (SAID, 1995, p12).

A obra de Achebe retrata diversos conflitos entre nativos e colonizadores, evidenciando a resistência das comunidades nigerianas diante de um invasor. É uma situação envolvendo um *egwugwu* que gera o primeiro grande enfrentamento entre os missionários e a aldeia.

Todos os anos, o clã de Umuofia celebra uma cerimônia para louvar a divindade da terra. Os *egwugwu*, líderes da aldeia que, mascarados, representam os espíritos ancestrais, dançam durante a festa. Enoch, um dos convertidos, desafia um *egwugwu* a tocar um cristão, ao que o representante do espírito ancestral responde, dando uma paulada no convertido.

Enoch então desmascara o *egwugwu*, “matando” o espírito ancestral, ofensa de

⁴⁰“O homem branco havia trazido uma religião lunática, mas havia também construído uma loja e, pela primeira vez, óleo de palma e castanhas se tornaram coisas de valor comercial, e muito dinheiro fluiu para Umuofia” (ACHEBE, 1994, p.178 - tradução minha).

⁴¹“Ele via as coisas em preto e branco. E preto era malévolo. Ele via o mundo como um campo de batalha, no qual os filhos da luz travavam conflito mortal com os filhos da escuridão”. (ACHEBE, 1994, p.187 – tradução minha).

imensa gravidade nos costumes locais. Após o evento, a Mãe dos Espíritos, cuja origem sobrenatural ou humana não é revelada, chora a morte de seu filho e clama por justiça.

No dia seguinte, *egwugwus* de todas as aldeias da região se reúnem para vingar seu irmão. Após colocarem abaixo e queimarem a casa de Enoch, os mascarados dirigem-se para a igreja, onde informam a Mr. Smith que os cristãos, embora possam manifestar sua fé conforme desejarem, devem destruir aquele local de culto.

O enfrentamento que se segue culmina na destruição do templo e posterior aprisionamento e humilhação dos líderes do clã. A prisão não era método de punição reconhecido pelos *ibos*, cujo intrincado sistema judicial tinha como penas fundamentais o pagamento de *cowries*, conchas usadas como moeda, o exílio ou a morte.

Okonkwo e os demais líderes são mantidos prisioneiro. Os homens são amarrados, têm seus cabelos raspados e sofrem agressões físicas e verbais, além de não receberem alimentação ou local para fazerem suas necessidades fisiológicas. A situação vexatória a que Okonkwo é submetido é a gota d'água para que se revolte contra o sistema britânico. Eis o evento que sela seu destino.

Após recobrar sua liberdade, o guerreiro reúne toda a aldeia e propõe que batalhem e expulsem o invasor estrangeiro. Durante este encontro, Okonkwo mata um mensageiro britânico que viera exigir que a reunião se desfizesse. A luta se torna eminente e o protagonista percebe que seus companheiros não apoiam o combate. O guerreiro opta, então, por tirar a própria vida, ato desonroso em sua cultura, diante da impossibilidade de se adaptar aos novos tempos.

Finalizando a obra de Chinua Achebe, o Comissário britânico, diante da constatação da morte de Okonkwo, reflete sobre o livro que pretende escrever e constata que as vivências de Okonkwo poderiam ser uma leitura interessante e render, quem sabe, um parágrafo inteiro.

Em *Purple Hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie, o desmoronamento da família Achike também irrompe em virtude de desentendimentos religiosos, embora esta obra, situada entre as décadas de 1980 e 1990, traga um olhar sobre a devoção cristã na Nigéria contemporânea, consequência do sistema simbolizado por Achebe pela chegada dos colonizadores em 1890.

No romance escrito por Adichie, Eugene, a quem Kambili chama de “Papa”, é fruto das escolas missionárias britânicas, e reconhece nessa formação fator decisivo para suas conquistas sociais e materiais. Esta realidade demonstra que o período de influência destas escolas não se limitou ao período colonial e, como exemplifica

Apollos Nwauwa no artigo de 2007, até o ano de 1945 seria difícil encontrar algum nigeriano com educação formal que não tivesse sido doutrinado pelas ditas instituições.

Sendo um homem de muitas posses, suas constantes doações à Igreja o tornam o “braço direito” do líder da paróquia, Padre Benedict, e constante exemplo de seguidor: “During his sermons, Father Benedict usually referred to the pope, Papa and Jesus – in that order” (ADICHIE, 2017, p.4)⁴². Como modelo de cidadão e fiel, Eugene podia julgar as condutas alheias, vigiando, a título de exemplo, aqueles que compareciam às missas e indicando que o Padre fosse à casa dos faltosos para trazê-los de volta ao rebanho.

Papa-Nnukwu, o pai de Eugene, por ele abandonado em função do desacordo entre as crenças de ambos, culpa os religiosos cristãos pelo rompimento por parte de filho: “*Nekenem*, look at me. My son owns that house that can fit in every man in Abba, and yet many times I have nothing to put on my plate. I should not let him follow those missionaries” (ADICHIE, 2012, p.83)⁴³.

O ancião recorda a chegada dos cristãos na sua vila, Abba:

I remember the first one that came to Abba, the one they called Fada John. His face was red like palm oil; they say our type of sun does not shine in white man’s land. He had a helper, a man from Nimo called Jude. In the afternoon they gathered the children under the ukwa tree in the mission and taught them their religion. I did not join them, *kpa*, but I went sometimes to see what they were doing. One day I said to them, Where is this god you worship? They said he was like *Chukwu*, that he was in the sky. I asked then, Who is this person that was killed, the person that hangs on the wood outside the mission? They said he was the son, but that the son and the father are equal. It was then that I knew that the white man was mad. The father and the son are equal? *Tufia!* Do you not see? That is why Eugene can disregard me, because he thinks we are equal. (ADICHIE, 2017, p.84)⁴⁴

⁴² “Durante seus sermões, o padre Benedict sempre falava do papa, de meu pai e de Jesus – nessa ordem” (ADICHIE, 2016, p.10).

⁴³ “- *Nekenem*, olhe só para mim. Meu filho é dono de uma casa onde cabem todos os homens de Abba, mas muitas vezes eu não tenho nada para colocar no prato. Não devia tê-lo deixado ir atrás daqueles missionários.” (ADICHIE, 2016, p.92).

⁴⁴ – Lembro do primeiro que apareceu em Abba, o que chamavam de Padi John. O rosto dele era vermelho como dendê; dizem que nosso tipo de sol não bate na terra dos brancos. Ele tinha um ajudante, um homem de Nimo chamado Jude. À tarde, eles reuniam as crianças debaixo da árvore de *urkwa* que há na missão e ensinavam sua religião a elas. Eu não me juntava a eles, *kpa*, mas às vezes ia ver o que estavam fazendo. Um dia, perguntei: “Onde fica esse deus que você adoram?”. Eles disseram que o deus deles era como *Chukwu*, que ele morava no céu. E eu perguntei: “Quem é essa pessoa que foi morta, essa que fica pendurada na madeira do lado de fora da missão?”. Eles disseram que era o filho, mas que o filho e o pai eram iguais. Foi então que eu tive certeza de que o branco era louco. O filho e o pai iguais? *Tufia!* Você não vê? É por isso que Eugene não me respeita, porque pensa que somos iguais” (ADICHIE, 2016, p.93).

A fala do idoso destaca aspectos já explorados, como o auxílio de um intérprete, o homem de Nimo; e a tentativa de mudança das percepções religiosas dos locais pelos missionários ingleses.

O trabalho missionário não ficou restrito às décadas anteriores, mas é agora praticado pelos próprios religiosos nigerianos, como demonstra Padre Amadi, o pároco que apresenta a Kambili um cristianismo muito diferente daquele praticado em sua casa e que faz parte de um grupo de sacerdotes nigerianos que buscam operar conversões, como clarificado pelo trecho em que o ancião pagão e o padre conversam, respeitosamente:

“Father Amadi belongs to a group of priests, *ndi* missionary, and they go to different countries to convert people,” Amaka said. She hardly peppered her speech with English words when she spoke to Papa-Nnukwu, as the rest of us inadvertently did.

“*Ezi okwu?*” Papa-Nnukwu looked up, his milky eye on Father Amadi. “Is that so? Our own sons now go to be missionaries in the white man’s land?”

“We go to the white man’s land and to the black man’s land, sir” Father Amadi said. “Any place that needs a priest.”

“It is good, my son. But you must never lie to them. Never teach them to disregard their fathers” Papa-Nnukwu looked away, shaking his head. (ADICHIE, 2017, p.172)⁴⁵

A família Achike vivia aprisionada por Eugene e pela fé que proclamava. A religião era usada para justificar a maior parte das diversas agressões físicas e psicológicas que o patriarca impingia à esposa e aos filhos. Exemplo disto é o momento em que Kambili, com o apoio da mãe, quebra o jejum da Eucaristia para tomar um remédio para diminuir as cólicas menstruais, fato que, descoberto pelo pai, desencadeia mais um acesso de violência:

^{45cc} - O padre Amadi faz parte de um grupo de padres *ndi* missionários, e eles vão para países diferentes converter as pessoas – explicou Amaka.

Ela quase nunca misturava palavras em inglês quando falava com Papa-Nnukwu, como todos nós fazíamos sem querer.

- *Ezi okwu?* - disse Papa-Nnukwu, fitando padre Amadi com seu olho leitoso. – É isso mesmo? Nossos filhos crescem e viram missionários nas terras dos brancos?

- Nós vamos para a terra dos brancos e a terra dos negros, senhor – disse padre Amadi. Qualquer lugar que precise de um padre.

- Muito bem, meu filho. Mas você não deve jamais mentira para eles. Nunca os ensine a desrespeitar seus pais – disse Papa-Nnukwu, desviando o olhar e balançando a cabeça” (ADICHIE, 2016,p.183).

He unbuckled his belt slowly. It was a heavy belt made of layers of brown leather with a sedate leather-covered buckle. It landed on Jaja first, across his shoulder. Then mama raised her hands as it landed on her upper arm, which was covered by the puffy sequined sleeve of her church blouse. I put the bowl down just as the belt landed on my back.(...) “Why do you walk into sin?” he asked. “Why do you like sin?” (ADICHIE, 2012, p.102)⁴⁶

O pai alega estar “doutrinando” os parentes por amá-los. É possível depreender que Papa tenha sofrido ele mesmo ataques durante seu período na escola missionária:

“Everything I do for you, I do for your own good,” Papa said. “You know that?”

“Yes, Papa.” I still was not sure if he knew about the painting. He sat on my bed and held my hand. “I committed a sin against my own body once,” he said. “And the good father, the one I lived with while I went to St. Gregory’s, came in and saw me. He asked me to boil water for tea. He poured the water in a bowl and soaked my hands in it.” Papa was looking right in my eyes. I did not know he had committed any sins, that he could commit sins. “I never sinned against my own body again. The good father did that for my own good” (ADICHIE, 2012, p.197)⁴⁷.

O homem sentia-se muito grato àqueles responsáveis por sua formação religiosa e educacional e por afasta-lo do paganismo: “I didn’t have a father who sent me to the best schools. My father spent time worshipping gods of wood and stone. I would be nothing today but for the priests and sisters at the mission. (ADICHIE, 2012, p.47)⁴⁸.

As agressões contra os familiares aumentam progressivamente ao longo do romance, até que Kambili fica entre a vida e a morte após ser violentamente agredida. O motivo do acesso de fúria de Eugene foi ver que a filha possuía uma pintura do avô, Papa-Nnukwu, neste ponto do romance, já falecido:

⁴⁶ “Papa tirou o cinto devagar. Era um cinto pesado de camadas de couro marrom com uma fivela discreta do mesmo material. Ele bateu em Jaja primeiro, no ombro. Mama ergueu as mãos e recebeu um golpe na parte superior do braço, que estava coberta pela manga bufante de lantejoulas da blusa que estava usando para ir à igreja. Larguei a tigela sobre a mesa um segundo antes de o cinto me atingir nas costas. (...) – Por que vocês se deixam enredar pelo pecado? – perguntou Papa – Por que gostam do pecado?”. (ADICHIE, 2016, p.111-112).

⁴⁷ “- Tudo que eu faço por você, faço pelo seu próprio bem – disse Papa – Sabia?

-Sim, Papa – respondi, sem ainda ter certeza se ele descobrira o quadro.

Papa sentou na cama e segurou minha mão.

- Uma vez eu cometi um pecado contra meu corpo – contou ele. E o bondoso, aquele com o qual morei quando estudava em St.Gregory’s, ele entrou e me viu. Pediu que eu fervesse água para o chá. Colocou a água na tigela e me fez pôr as mãos nela.

Papa estava olhando bem nos meus olhos. Eu não sabia que ele um dia tinha cometido um pecado, que era capaz de fazer isso.

- Nunca mais pequei contra meu corpo de novo. O bondoso padre fez isso pelo meu bem – explicou.” (ADICHIE, 2011, p.209).

⁴⁸ “Eu não tive um pai que me colocasse nas melhores escolas. Meu pai desperdiçava seu tempo adorando deuses de madeira e pedra. Eu não seria nada hoje se não fosse pelos padres e irmãs da missão”. (ADICHIE, 2016, p.53).

He talked nonstop, out of control, in a mix of Igbo and English, like soft meat and thorny bones. Godlessness. Heathen worship. Hellfire. The kicking increased in tempo.(...)Kicking. Kicking. Kicking.(...) More stings. More slaps. A salty wetness warmed my mouth. Closed my eyes and slipped away into quiet. (ADICHIE, 2017,p210-211)⁴⁹

O contato entre Kambili e o avô se faz através de tia Ifeoma, que é o oposto do irmão Eugene e mostra outra faceta do nigeriano cristão. Bondosa e risonha, a tia assume a religião dos missionários, mas permanece aberta às tradições autóctones de seu povo. Exemplo desta postura é o momento em que Papa Nnukwu adoece e Ifeoma diz que Nossa Senhora irá interceder por ele. Kambili questiona como a santa poderá advogar por um pagão, ao que Ifeoma responde que:

Papa-Nnukwu was not a heathen but a traditionalist, that sometimes what was different was just as good as what was familiar, that when Papa-Nnukwu did his *itu-nzu*, his declaration of innocence, in the morning, it was the same as our saying the rosary” (ADICHIE, 2012,p.166).⁵⁰

Papa Nnukwu torna-se, no decorrer do romance, uma figura que faz com que a adolescente Kambili comece a refletir sobre a fé. Se em *Things Fall Apart*, o cristianismo faz com que Nwoye questione o Odinani, em *Purple Hibiscus*, o Odinani faz com que Kambili questione o cristianismo. A garota examina o avô com curiosidade: “looking away when his eyes met mine, for signs of difference, of Godlessness. I didn’t see any, but I was sure they were somewhere. They had to be” (ADICHIE, 2012, p.63)⁵¹.

Vê-se, deste modo, que a religiosidade e a educação foram fatores decisivos para estabelecer um regime colonial e para alicerçar a influência que se faz presente até os dias atuais. Ambas as obras trazem forte crítica não à fé cristã, mas à sua imposição por

⁴⁹Papa falou sem parar, misturando igbo com inglês, carne macia com ossos afiados. Ímpios. Idolatria pagã. Fogo do inferno. O ritmo dos chutes foi aumentando (...) Chute. Chute. Chute.(...) Mais pancadas. Mais tapas. Algo molhado e salgado esquentou minha boca. Fechei os olhos e me entreguei ao silêncio (ADICHIE, 2016,p.223).

⁵⁰“(…) Papa-Nnukwu não era um pagão, mas um tradicionalista, que às vezes o que era diferente era tão bom quanto o que era familiar, que quando Papa-Nnukwu fazia o seu *itu-nzu* de manhã, sua declaração de inocência, era a mesma coisa do que quando rezávamos o rosário.” (ADICHIE, 2016, p. 177).

⁵¹“(…) desviando o olhar quando ele me encarava, procurando por um sinal que marcasse sua diferença, sua condição de pessoa ímpia. Não vi nenhum, mas estava certa de que eles deviam estar em algum lugar. Tinham de estar”. (ADICHIE, 2016, p.71).

aqueles que vestem a máscara da religiosidade para esconder a intolerância e o desejo de dominação.

Existe ainda uma questão essencial que é preciso abordar: o racismo como justificativa para o processo de colonização. Sobre o assunto, Hernandez explica que:

O darwinismo social e o cristianismo evangélico, cada qual a seu modo, explicam o expansionismo territorial, utilizando-se do racismo e do etnocentrismo, baseados nos espíritos da catequese e de missão e na crença numa tarefa civilizatória capazes de converter os africanos ao cristianismo e à civilização ocidental (HERNANDEZ, 2005, p.81).

A própria Chimamanda Adichie levanta o tópico do racismo no ensaio *African “Authenticity” and the Biafran Experience* (2008), onde reflete brevemente sobre as origens da ideologia racista e as explorações aí justificadas:

The ideology of racism was derived from ancient and medieval ideas, biblical references, and linguistic connections to the idea of blackness, all of which said, in the end: *Black is not as good as white*. And it therefore became morally acceptable to engage in unfair trade with Black Africans, to take their agricultural resources, to take their land, to “civilize” them (ADICHIE, 2008, p.44).⁵²

A escritora discorre sobre as conexões entre racismo e colonização, acrescentando que embora o imperialismo tenha sido uma empreitada econômica levada à cabo através de armas, o racismo foi seu mote e razão de sobrevivência:

Racism, the idea of the black race as inferior to the white race, and even the construction of race itself as a biological and social reality, was of course used by Western Europeans used to justify slavery and later to justify colonialism (ADICHIE, 2008, p.43)⁵³.

As escolas missionárias davam aos moradores acesso à educação britânica, anunciada como sendo largamente superior ao ensino local. Aqueles que frequentavam

⁵²A ideologia do racismo deriva de ideias medievais, referências bíblicas e conexões linguísticas com a ideia de negritude, tudo isso dizendo, ao final: *o negro não é tão bom quanto o branco*. Portanto, tornou-se moralmente aceitável envolver-se em negociações injustas com Africanos Negros, tomar seus recursos agrícolas, tomar suas terras e “civilizá-los” (ADICHIE, 2008, p.44 – tradução minha).

⁵³Racismo, a ideia da raça negra como inferior à raça branca, e mesmo a construção de raça como realidade biológica e social, foram, é claro, usadas pelos Europeus Ocidentais como justificativa para a escravidão e, mais tarde, como justificativa para a colonização (ADICHIE, 2008, p.43 – tradução minha).

as escolas dos evangelizadores aprendiam sobre o cristianismo e a língua inglesa, o que, como já foi discutido, era visto por muitos como benéfico. Esses alunos tornaram-se então um grupo nascido na África, mas com formação educacional e social europeia, que ascendeu socialmente até formar a chamada elite africana. Como expõe Viera Pawliková-Vilhanová :

Africans who attended the early mission schools became a new élite no longer able to identify completely with the traditional society. Sometimes the first converts came from among the lowest strata of traditional society or from among liberated slaves; however, their conversion secured them a new status often defined in terms of clothes, school attendance and associations. (PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, 2007, 258)⁵⁴.

Essa “elite”, no entanto, não deixava de ser tratada como inferior pelo nativo europeu, e as diferenças nunca deixavam de ser enfatizadas. Como resume Said, os preceitos europeus diziam que “‘eles’ não eram como ‘nós’, e por isso deviam ser dominados” (SAID, 1995, p.11-12). Logo, a cor da pele entra como principal agente de diferenciação entre aqueles que dominam e os que são dominados.

Kwane Anthony Appiah reflete sobre o racismo em *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. O filósofo dá início a seus argumentos partindo dos estudos de Alexander Crummell, reverendo que deu origem às discussões sobre o pan-africanismo. O pan-africanismo pode ser definido como uma corrente que propõe a união de todos os povos da África em um, tendo como fundamento a partilha de uma mesma raça. Pertencer a uma mesma raça é para Crummell formar “uma população compacta e homogênea de uma única ascendência e linhagem sanguínea” (CRUMMELL *apud* APPIAH, 2016, p.29). Dessa forma, a África seria pensada como um continente formado por um único povo, naturalmente unido e que compartilhava um mesmo único destino, isto é, o povo negro. Crummell advogava pela construção de um Estado negro e tinha a religião cristã como estratégia de expansão.

Cabe ressaltar que o sacerdote não conectava a possível inferioridade do povo negro à cor de sua pele, mas ao fato de não saberem a língua inglesa, o que os impediria

⁵⁴Africanos que frequentaram as primeiras escolas missionárias se tornaram uma nova elite, impossibilitada de se identificar totalmente com a sociedade tradicional. Algumas vezes os primeiros convertidos vinham dos estratos mais baixos da sociedade ou dos escravos libertos, no entanto, sua conversão dava a eles novo estatus, comumente identificado através de suas roupas, presença na escola e associações (PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, 2007, p.258 – tradução minha).

de conhecer o Cristianismo. Os impactos da inserção da língua do colonizador nos países dominados serão estudados mais detidamente no próximo capítulo desta dissertação.

O uso dos conceitos de raça para diferenciar sujeitos é comentado por Leila Hernandez:

a classificação das raças em ‘superiores’ e ‘inferiores’, recorrente desde o século XVII, ganha uma falsa legitimidade baseada no mito iluminista do saber científico, coincidindo com a necessária justificativa de que a dominação e a exploração da África, mais do que ‘naturais’ e inevitáveis, eram ‘necessárias’ para desenvolver os ‘selvagens’ africanos, de acordo com as normas e os valores da civilização ocidental (HERNANDEZ, 2005, p.80).

Appiah também contribui para o esclarecimento da questão:

Remontando quase aos escritos humanos mais primitivos, afinal, podemos encontrar opiniões mais ou menos bem articuladas sobre as diferenças entre ‘nossos iguais’ e as pessoas de outras culturas. Essas doutrinas, como as modernas teorias raciais, muitas vezes depositam uma ênfase central na aparência física ao definir o “Outro”, bem como na ascendência comum ao explicar por que os grupos de pessoas exibem diferenças em suas atitudes e aptidões (APPIAH, 2016,p.30)

O estudioso argumenta ainda que a maioria dos racistas exhibe uma “racionalidade sistematicamente distorcida”, isto é, uma perturbação cognitiva que faz com que até os mais bem informados não levem em consideração as provas contrárias à diferenciação baseadas em raça. São pessoas que se recusam a abandonar velhas crenças, mesmo que os fatos falem mais alto (APPIAH, 2016).

Sintetizando as questões discutidas, as narrativas produzidas durante o período colonial vinham reforçar a superioridade da pele branca, visto que as pessoas com esse tom de pele eram as que detinham a palavra, tendo o poder de decidir quem e como representar.

Em *Purple Hibiscus*, a noção de que os brancos são diferentes e melhores do que os negros é insinuada pela narrativa de Kambili. Poucos personagens brancos aparecem no livro e todos fazem parte da estrutura religiosa, assim como na obra de Chinua Achebe. Essas figuras parecem pouco ou nada integradas à cultura local, sensação que pode ser exemplificada pela apresentação do Padre Benedict, o responsável pela

paróquia que Kambili e sua família frequentam:

Even though Father Benedict had been at St. Agnes for seven years, people still referred to him as “our new priest”. Perhaps they would not have if he had not been white. He still looked new. The colors of his face, the colors of condensed milk and a cut-open soursop, had not tanned at all in the fierce heat of seven Nigerian *harmattans*. And his British nose was still as pinched and as narrow as it always was, the same nose that had me worried that he did not get enough air when he first came to Enugu (ADICHIE, 2012, p.4)⁵⁵

Esse distanciamento pode ser visto como uma estratégia para enfraquecer a cultura local e submeter os habitantes ao modo de vida europeu. Padre Benedict, por exemplo, muda o ritual da missa, ordenando que “hand clapping was to be kept to a minimum, least the solemnity of the Mass be compromised. (ADICHIE, 2012, p.4).⁵⁶

Eugene, embora negro, é um dos personagens que mais reforça a noção de alvura da pele como demonstração de superioridade. A despeito de ter nascido no seio das tradições africanas, Eugene renega toda sua ancestralidade e passa a defender piamente a tríade “religião cristã, língua inglesa e pele branca”, como demonstrado pela passagem em que Kambili destaca como o pai se refere ao sogro:

Grandfather was very light-skinned, almost albino, and it was said to be one of the reasons the missionaries had liked him. He determinedly spoke English, always, in a heavy igbo accent. He knew Latin, too, often quoted the articles of Vatican I, and spent most of his time at St. Paul’s, where he had been the first catechist. He had insisted that we call him Grandfather, in English, rather than Papa-Nnukwu or Nna-Ochie. Papa still talked about him often, his eyes proud, as if Grandfather were his own father. He opened his eyes before many of our people did, Papa would say; he was one of the few who welcomed the missionaries. Do you know how quickly he learned English? When he became an interpreter, do you know how many converts he helped win? Why, he converted most of Abba himself! He did things the right way, the way the white people did, not what our people do now!

⁵⁵“O Padre Benedict já estava em St. Agnes havia sete anos, mas as pessoas ainda se referiam a ele como “o nosso novo padre”. Talvez não tivessem feito isso se ele não fosse branco. Mas o padre Benedict ainda parecia novo no lugar. Seu rosto que era da cor do leite condensado ou de uma graviola cortada ao meio não ficara nem um pouco mais bronzeado após passar pelo calor abrasador de sete *hammattans* nigerianos. E seu nariz britânico continuava tão fino e estreito como antes, ainda era o mesmo nariz que me fizera temer que ele não conseguisse respirar direito, quando o padre Benetict chegara a Enugu.” (ADICHIE, 2016, p 10).

⁵⁶“(…) devia-se bater palmas o mínimo possível, para que a solenidade da missa não fosse comprometida”. (ADICHIE, 2016, p 10).

(ADICHIE, 2012, p.68).⁵⁷

O patriarca da família é um sujeito quase totalmente aculturado, que assume que “fazer certo” é fazer “como os brancos”, apropriando-se do olhar do europeu e assumindo, através de seu fanatismo pela religião cristã e da predileção pelo inglês, “potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação” (SAID, 2005, p. 40).

Em conversa com padre Amadi, o religioso negro e afetuoso que arrebatava o coração de Kambili na visita à casa de sua tia em Nsukka, pode-se ver que a adolescente absorvera parte destas acepções de seu progenitor:

“I see Christ in their faces, in the boys faces”
I looked at him. I could not reconcile the blond Christ hanging on the
burnished cross in St.Agnes and the sting-scarred legs of those boys.
(ADICHIE, 2017, p.178)⁵⁸.

A menina é incapaz de ligar os meninos que treinavam futebol com o padre, seus iguais, a algo tão sagrado quanto o Jesus branco e inatingível. Logo, é justificável declarar que as políticas segregacionistas propagadas pelo colonizador ainda têm contundentes implicações na forma com que sujeitos da Nigéria moderna se relacionam, estando em processo de reapropriação.

O próximo capítulo abordará o período em que diversas nações africanas conquistam sua liberdade, ponderando, entretanto, se é possível falar, de fato, em descolonização. Para tanto, serão pontuados conceitos de movimentos que buscam uma identidade africana, como o Pan-africanismo e o Negritude; assim como haverá

⁵⁷“Vovô tinha a pele muito clara, era quase albino, e diziam que esse fora um dos motivos pelos quais os missionários gostaram dele. Insistia em falar inglês, sempre, com um forte sotaque igbo. Sabia latim também, citando muitas vezes os artigos do Concílio do Vaticano I, e passava a maior parte do tempo em ST.Paul’s, onde havia sido o primeiro catequista. Insistira que o chamássemos de Vovô e vez de Papa-Nnukwu ou Nna-Ochie. Papa sempre falava muito dele, os olhos cheios de orgulho, como se Vovô fosse seu pai. Ele abriu os olhos antes da maioria do nosso povo, dizia Papa; foi um dos poucos que acolheram os missionários. Vocês sabem a rapidez com que aprendeu inglês? Quando se tornou um intérprete, sabe quantas pessoas ajudou a converter? Ora, ele converteu pessoalmente quase toda a população de Abba! Fazia as coisas do jeito certo, do jeito que os brancos fazem, não como nosso povo faz agora.” (ADICHIE, 2016, p.75).

⁵⁸ - Eu vejo Jesus no rosto deles, no rosto daqueles meninos.

Olhei para ele. Não conseguia fazer uma conexão entre o Cristo louro pendurado na cruz polida que havia em St.Agnes e a pernas cheias de picadas dos meninos” (ADICHIE, 2016, p.190).

elocubrações em torno da tradição oral da produção africana, e das implicações da escrita pós-colonial em língua inglesa.

3. DE *THINGS FALL APART* A *PURPLE HIBISCUS*

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a ascensão dos Estados Unidos, as potências europeias veem-se política e economicamente debilitadas.

O processo de descolonização do continente africano começa quando grupos nacionalistas, valendo-se do enfraquecimento das metrópoles, exigem uma negociação pela independência.

A maioria dos territórios sob a administração britânica conquistou sua liberdade de forma gradual, o que Hernandez define como “sem surtos revolucionários”, explicando que isso significa “dizer que as independências foram alcançadas pela escolha de um caminho constituído por um conjunto de reformas políticas” (HERNANDEZ, 2005, p.193). Cada um dos Estados que buscavam livrar-se do domínio europeu passou por um processo ligeiramente diferente, dadas as particularidades de cada região.

A Nigéria apresentava graves divergências étnicas, tendo em vista a união de povos que originalmente não compartilhavam língua e tradições culturais ou religiosas em um mesmo território. Ao final do período colonial, os habitantes do “país” se distribuía da seguinte maneira:

Ao norte, ficava o sultanato da Nigéria, estrutura pré-colonial de domínio dos hauçás, na sua maioria muçulmanos, integrantes de grande parte da elite militar. A sudeste ficavam os ibos, predominantemente cristianizados, o que não implica no abandono da religião tradicional baseada no culto aos ancestrais; e a sudoeste era a região dos iorubas, povo com influências islâmicas que contava com uma coesão secular e inúmeras realizações históricas. Nessa perspectiva, é comum afirmar que a Nigéria não era realmente uma nação (HERNANDEZ, 2005, p.199).

Cada povo tinha identidades que o colonizador buscou abafar, mas que efervesceram após os acontecimentos de 1945. As incompatibilidades mencionadas impediam que os diversos povos se unissem em torno de uma ideia comum de liberdade, e culminaram em movimentos separatistas como a Guerra do Biafra, em 1967, na qual os *ibos* buscaram criar um Estado independente.

Os episódios de violência entre as múltiplas etnias pressionaram o governo britânico a aceitar uma separação da Nigéria em três grandes estados, e que “agendasse” a independência para 1º de outubro de 1960. Na cerimônia, Dr. Margai, representante do governo nigeriano e a Rainha Isabel, monarca britânica, se abraçaram, num gesto caricato que buscava criar a ilusão de que ambas as partes haviam optado pacificamente por fazer o melhor para todos (HERNANDEZ, 2005, p.202).

É neste momento de descolonização, num período em que a África começa a falar por si mesma e a reinterpretar seu passado, desamarrando-se das imagens impostas pelo colonialismo, que Chinua Achebe escreve *Things Fall Apart*.

Manifesta-se na produção literária do período, todavia, a dificuldade de apontar quais seriam os princípios e crenças que se gostaria de representar, como pontua Ngugi wa Thiong’o em *Writing against Neocolonialism*:

But which African values? Which European values? Which Black values? Which White values? The values of the European proletariat and of the African proletariat? Of the European imperialist bourgeoisie or of the collaborationist African petty bourgeoisie? The values of the African peasant and those of the European peasant? An undifferentiated uniformity of European, or white, values was posited against an equally undifferentiated uniformity of African, or black, values (THIONG’O, 1989,p.5).⁵⁹

Inicia-se o árduo processo de discussão da identidade, tentativa existente em numerosos locais do globo. Estas discussões são inspiradas em movimentos em busca da valorização de raízes e de singularidades culturais, como o Pan-africanismo e a Negritude.

As origens do Pan-africanismo estão nas ideias de Alexander Crummel, já aludidas anteriormente, e Edward Blyden, mas é o norte-americano W.E.B. Du Bois quem efetivamente sistematiza a teoria.

William Edward Burghardt, ou W.E. B Du Bois, cresceu no interior do estado de Massachusetts em uma comunidade relativamente tolerante aos diferentes tons de pele. Du Bois “era franco sobre o modo pelo qual teve de aprender por si mesmo os códigos,

⁵⁹ Mas quais valores africanos? Quais valores europeus? Quais valores negros? Quais valores brancos? Os valores do proletariado europeu ou do proletariado africano? Do europeu imperialista burguês ou do africano colaboracionista mesquinho e burguês? Os valores do camponês africano ou do camponês europeu? Uma uniformidade indiferenciada de valores europeus, brancos foram postos contra uma uniformidade igualmente indiferenciada de valores africanos, negros (THIONG’O, 1989,p.5- tradução minha).

ritmos e estilos de existência racializada quando deixou o ambiente protegido, mas mesmo assim segregado, no qual crescera” (GILROY, 2012, p.230). Ao entrar na Universidade de Fisk, o ativista passa por um processo de autodescoberta e reconstrução:

Eu vinha, assim, para uma região do mundo dividido em metades branca e negra, e onde a metade mais escura era contida pelo preconceito de raça e por limites legais, bem como pela grave ignorância e tenebrosa pobreza. No entanto, diante disso não estava um grupo perdido, mas, na Fisk, um microcosmos de um mundo e uma civilização potencial. Para dentro deste mundo saltei com entusiasmo. Uma nova lealdade e fidelidade tomaram o lugar de meu americanismo: dali em diante eu era um negro (DU BOIS apud GILROY, 2012, p.231-232).

As experiências vividas por Du Bois são incorporadas à sua obra e ao viés pan-africanista por ele propagandeado, usando a possível raça em comum como forma de fomentar solidariedade e identificação entre os povos negros. A noção de “raça” por ele pensada, no entanto, não se atém a aspectos biológicos, baseando-se em um caráter sócio-histórico. Destarte, W.E.B. Du Bois acreditava que existiam raças variadas, mas que suas delimitações se davam em função de uma herança social em comum, de tradições, desejos e ideais compartilhados, seja de forma voluntária ou involuntária. A “raça” do sociólogo é um conceito dinâmico, em constante reformulação.

Já o movimento de Negritude, termo cunhado por Aimé Césaire em 1935, irrompe das reuniões de estudantes negros que residiam em Paris. Indagando sobre os impactos da colonização francesa em países da África, os jovens intelectuais buscam enaltecer a cultura africana e desamarra-la da erudição francesa do opressor.

O Negritude foi essencial para instigar o desejo por liberdade e colocar em marcha a libertação de locais ainda sob o poder colonial, mas houve inúmeras críticas a conceitos originados no movimento. Dentro da visão romantizada que enfatiza as possíveis tendências e qualidades morais do negro, encontram-se propostas polêmicas, como a de que o pensamento racional seria característica dos brancos, e a emoção uma característica típica dos negros. Intelectuais diversos veem nesse tipo de discurso um reforço aos estereótipos racistas criados pelo europeu (APPIAH, 2016).

Eliana Reis (1999) crê que de organizações como a Negritude resulta uma “glorificação idealizada e acrítica da raça negra”, que só reconhecia como válido o alicerceado no “verdadeiro âmago africano”. Esta essência africana estaria na Era de

Ouro pré-colonial, período supostamente puro e livre de influências externas. As propostas do Pan-africanismo e da Negritude, logo, não conseguiram atender àqueles que viam a identidade africana não como algo imaculado e fixo, mas como um entrelaçamento de vivências.

Da experiência colonial resulta que, segundo Edward Said, “todas as culturas estão envolvidas umas com as outras; nenhuma é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não-monolíticas” (SAID *apud* REIS, 1999,p.194). Reis assinala que o sujeito pós-colonial forma-se naquilo que chama de *transculturização*:

Na sociedade babélica que sucedeu a expansão imperialista, já não há mais lugar para as noções de origem e pureza. Se o sujeito colonial criou-se à imagem do colonizador através da *aculturação*, o sujeito pós-colonial forma-se pela *transculturização*, ou seja, pelo processo dinâmico através do qual duas ou mais matrizes culturais interagem (apesar das posições desiguais de poder) (REIS, 1999, p.217).

Homi Bhabha, em *DissemiNação*, ensaio presente em *O Local da Cultura* (2014), reitera que a ideia de identidade nacional não é algo passível de ser realizado hoje, em virtude do caráter heterogêneo das nações contemporâneas. Bhabha propõe, assim, uma escrita dupla (ou dissemiNação), um espaço internamente marcado pela diferença cultural, pelas histórias heterogêneas em conflito e lugares culturais tensos (BHABHA, 2014).

Edward Said resume:

Se nós não mais pensarmos as relações entre as culturas e seus partidários [adherents] como perfeitamente contíguas, totalmente sincrônicas, totalmente correspondentes, e se nós pensarmos as culturas como permeáveis, e, no geral, como fronteiras defensivas entre estados, surge uma situação mais promissora. Assim, considerar os *outros* não como determinados ontologicamente, mas constituídos historicamente, significaria minar as tendências exclusivistas que nós frequentemente atribuímos às culturas, inclusive à nossa própria. As culturas podem, então, ser representadas como zonas de controle ou de renúncia, de lembrança e de esquecimento, de força ou de dependência, de exclusividade ou de comunhão, tudo isso acontecendo na história global, que é nosso elemento. O exílio, a imigração e o cruzamento de fronteiras são experiências que podem, portanto, nos proporcionar novas formas narrativas, ou, na expressão de John Berger, *outros* modos de narrar (SAID *apud* REIS, 1999, p.285).

Buscando costurar os conceitos de busca por identidade, pós-colonialismo e expectativa de formação de uma literatura nacional, é justificável resgatar o conceito de “tradição” de T.S. Eliot. O autor inglês em *Tradição e talento individual* (1989) aborda essa trilha literária de forma que esta seja vista como elemento que possa servir de contraponto à noção de que a escrita é tão mais valiosa quanto mais inovadora. Eliot diz:

A tradição implica um significado muito mais amplo. Ela não pode ser herdada, e se alguém a deseja, deve conquistá-la através de um grande esforço. Ela envolve, em primeiro lugar, o sentido histórico, que podemos considerar quase indispensável a alguém que pretenda continuar poeta depois dos vinte e cinco anos; e o sentido histórico implica a percepção, não apenas da caducidade do passado, mas de sua presença; o sentido histórico leva um homem a escrever não somente com a própria geração a que pertence a seus ossos, mas com um sentimento de que toda a literatura europeia desde Homero e, nela incluída toda a literatura de seu próprio país, tem uma existência simultânea e constituem uma ordem simultânea. (ELLIOT, 1989, p.39)

Embora Eliot esteja versando sobre a tradição europeia, é possível utilizar algumas de suas reflexões para pensar a escrita produzida em países que viveram a realidade da colonização.

A seguir, será abordado o possível percurso da “tradição” do narrar nigeriano.

3.1 - A ESCRITA PÓS-COLONIAL

Ana Mafalda Leite relata em *Oralidade e escritas pós-coloniais* que as sociedades que rompem as algemas do colonialismo e conquistam sua liberdade após a Segunda Guerra Mundial começam a ser chamadas de *postcolonial states*, numa caracterização claramente cronológica. No entanto, a partir da década de 1970, surge o pós-colonialismo como corrente teórica, com o intuito de “discutir os efeitos culturais da colonização” (LEITE, 2012, p.129). Calcado nas sequelas do colonialismo britânico, os primeiros estudos pós-coloniais buscavam revisar as literaturas produzidas no *commonwealth*, mas é com a publicação de *Orientalismo* de Edward Said que estes estudos encontram um trilha, abrindo espaço para a expressão de outros intelectuais diaspóricos. A bibliografia pós-colonial se alarga e engloba as ciências sociais e os estudos culturais (LEITE, 2012). O pós-colonialismo como corrente teórica literária se estabelece oficialmente na academia com *The Empire Writes Back*, de Bill Ashcroft,

Gareth Griffiths e Hellen Tiffin, onde as literaturas lidas por esta teoria são assim definidas:

What each of these literatures has in common beyond their special and distinctive regional characteristics is that they emerged in their present form out of the experience of colonization and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasizing their differences from the assumptions of the imperial center. It is this which makes them distinctively post-colonial. (ASHCROFT et al, 1991, p.2)⁶⁰

É importante reiterar que o “pós-colonial” aqui utilizado não é veiculado a passagem temporal, como esclarece Stuart Hall no ensaio *A questão multicultural*:

Contentemo-nos, por enquanto, em afirmar que o ‘pós-colonial’ *não* sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o ‘pós-colonial’ marca a passagem de uma conjuntura ou configuração histórica de poder para outra (Hall, 1996^a). Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do ‘alto’ período colonial, persistem no pós-colonial (HALL, 2013, p.62).

Os estudos pós-coloniais abrangem atualmente uma miríade de questões envolvendo identidade, hibridismo, feminismo, pós-modernismo, nacionalismo, universalidade, diferença, história, lugar, dentre tantas outras (LEITE, 2012). Como projeto acadêmico, o pós-colonialismo é devotado à tarefa de revisitar, recordar e, crucialmente, interrogar o passado colonial (GANDHI, 1998), de forma a permitir uma possível e alternativa leitura dos sujeitos através da cultura.

Se, como coloca Leela Gandhi (1998) em *Postcolonial Theory: a critical introduction*, o colonialismo é o processo histórico no qual o ‘Ocidente’ tenta sistematicamente cancelar ou negar as diferenças culturais e os valores do “não-Ocidente”, a estudiosa considera importante recuperar a concepção de Bhabha a respeito da memória como necessária, e perigosa, ponte entre colonialismo e a identidade cultural. A memória traz o trauma à tona, o que pode ser prejudicial ou terapêutico. O importante é não apenas compreender algo baseado no passado colonial, mas aprender com ele.

⁶⁰O que cada uma destas literaturas tem em comum, além de suas características regionais distintas, é que elas emergiram na presente forma de dentro da experiência da colonização e se afirmaram ao colocarem em primeiro plano as tensões com o poder imperial e enfatizarem as suposições do centro imperial. É isso que as torna distintamente pós-coloniais (ASHCROFT et al, 1991, p.2 – tradução minha).

A literatura tem papel de destaque nas empreitadas de dominação, como fundamenta Said em *Cultura e Imperialismo*: “O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos” (SAID, 1995, p.13). O intelectual acrescenta em outra obra que “textos podem *criar* não só conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever” (SAID, 2015, p.142), isto é, quando o relator é aquele que ocupa os espaços de poder, é possível manipular a força de uma nação e de seus habitantes.

As origens das literaturas africanas estão fortemente atreladas à tradição oral, através da qual se passavam mitos e experiências ancestrais de geração para geração, ao contrário do Ocidente, fortemente dependente da escrita para transmitir conhecimento. O professor Honorat Aguessy, no ensaio *Visões e percepções tradicionais*, sistematiza:

Em primeiro lugar, lembramos que, das características das culturas africanas tradicionais, a sua característica essencial é a oralidade. Enquanto, no quadro da escrita, as fontes de valor são os <autores> e as suas obras, os que criam reflexos culturais que levam os pensadores a negar qualquer réstea de pensamento onde não encontrem obras escritas, devemos hoje reconhecer que a oralidade pode produzir obras culturais muito ricas (AGUESSY, 1977, p.108).

Estabelece-se uma acentuada diferença entre formas africanas e europeias de propagar saberes:

a dominante em matéria de cultura desloca-se do escrito para o oral. Esta mudança não pode deixar de implicar consequências particulares não só no que se relaciona com as fontes dos valores culturais, mas também no que se refere ao estatuto e ao destino prático das condições e dos agentes de transmissão do modo de concepção do mundo. (AGUESSY, 1977, p.95).

Existem diferentes maneiras de se avaliar as relações entre texto oral e escrito. Ana Mafalda Leite explica que “o mesmo fenômeno é visto como evidência tanto de superioridade como da decadência da civilização europeia e, concomitantemente, da inferioridade ou bem-estar das civilizações não europeias” (LEITE, 2012, p.21).

A escrita foi introduzida no continente africano por comerciantes árabes no século XV, porém, só se propagou com a chegada dos missionários britânicos. É imprescindível salientar que privilegiar a transmissão oral de conhecimento é um costume e não sinal de uma hipotética incompetência para o uso da escrita (AGUESSY,

1977). Leila Hernandez une a ênfase na oralidade ao sistema de tradições culturais e religiosas dos povos africanos: “a tradição oral explica a unidade cósmica, apresentando uma concepção do homem, do seu papel e do seu lugar, seja ele mineral, vegetal, animal, ou mesmo a sociedade humana” (HERNANDEZ, 2005, p.29).

Segundo Ashcroft et al, os primeiros textos escritos produzidos em e/ou sobre uma colônia são comumente elaborados por representantes do poder imperial, tais como viajantes, administradores e soldados, que escrevem diários de viagens ou memórias em sua língua-mãe (ASHCROFT, 1991). Uma segunda onda de escritos vêm de nativos, que produzem “sob licença imperial”, ou seja, financiados pelo Império para disseminar boas palavras sobre o colonizador. Esses escritores eram oriundos da colônia, mas educados na metrópole, sentindo-se elevados a uma classe social superior por poderem servir aos propósitos daqueles que dominam sua terra (ASHCROFT et al, 2002).

A literatura produzida após a conquista da independência da Nigéria se desenvolveu ao longo de estágios que estão intimamente atrelados ao ganho de consciência nacional e da necessidade de serem salientadas as diferenças em relação ao centro do poder imperial. Nesta época, floresceu na Nigéria uma produção preocupada em criticar a situação social do país e em divulgar os horrores das guerras.

A obra prima de Chinua Achebe presta homenagem às tradições orais que ocupam espaço tão importante na cultura *ibo*, como consta no extrato que se segue de *Things Fall Apart*: “Among the Igbo, the art of conversation is regarded very highly, and proverbs are the palm-oil with which words are eaten” (ACHEBE, 1994, p.7)⁶¹.

A palavra falada tem para os povos africanos caráter sagrado e origem divina. Por isso, aqueles que dominam a arte da oratória, a quem Hernandez chama de “guardiões da palavra falada”, devem repassar as mensagens com total fidelidade. Sobre a relação com a verdade, a professora ainda esclarece que “a fala tem uma relação direta com a harmonia do homem consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Assim, uma mentira é execrada, pois ‘aquele que corrompe a palavra corrompe a si próprio’ ”(HERNANDEZ, 2005, p.28).

Existe nas culturas africanas autóctones um intrincado sistema que regula as maneiras de se dirigir aos vizinhos, aos deuses, aos espíritos e assim por diante: “Na África, a detenção da palavra é sinal de autoridade, os provérbios são resumos de longas

⁶¹A retórica tem alta consideração nas sociedades *ibo*, e os provérbios são o óleo de palma com que as palavras são deglutidas (ACHEBE, 1994, p.7 – tradução minha).

reflexões e, com seu caráter anônimo, demonstram a longa experiência de quem os pode narrar” (DAIBERT, no prelo).

A fala *ibo* é ilustre por ser fartamente adornada por mitos e provérbios, propriedade que Achebe leva para sua produção. Os provérbios, ditados e máximas são abundantes nestas sociedades e, de acordo com Aguessy:

não são obras secundárias e, além disso, revelam-se como sendo belos <resumos> de longas e amadurecidas reflexões, resultado de experiências mil vezes confirmadas. O caráter anônimo dos provérbios traduz a sua profunda inserção no âmago da experiência e da vida colectiva, depois de longas rodagens e experiências (AGUESSY, 1966,p.118).

Os provérbios, forma de acesso ao sistema de valores e visão de mundo dos povos africanos, inundam as páginas de *Things Fall Apart* (1994). Chinua Achebe usa o inglês para afirmar e transmitir a tradição oral africana, tornando inteligíveis as conclusões alcançadas pelos grandes sábios (ADEBAYO *apud* AGUESSY, 1966), exemplo dado pelas seguintes ocorrências:

“As the elders say, if a child washed his hands he could eat with kings”, “As the ibo say ‘When the moon is shining the cripple becomes hungry for a walk’”, “As our people say, a man who pays respect to the great paves the way for his own greatness.”, “A toad does not run in the daytime for nothing” , “The lizard that jumped from the high iroko tree to the ground said he would praise himself if no one else did”, “As our fathers said, you can tell a ripe corn by its look”, ‘Looking at a king’s mouth’, said an old man, “one would think he never sucked his mother’s breast”.(ACHEBE, 1994).⁶²

Os mitos são outra importante categoria da cultura nigeriana que Chinua Achebe inclui em sua narrativa. Na passagem a seguir, Okonkwo irrita-se com o mosquito zunindo em suas orelhas e rememora um mito contado por sua mãe, em sua única menção na obra:

⁶²“Como dizem os mais velhos, se uma criança lavar suas mãos, ela pode comer com os reis”; “Como os ibos dizem: ‘ Quando a luz brilha, os aleijados saem para caminhar’; Como diz o nosso povo, um homem que respeita os grandes, pavimenta o caminho para sua própria grandeza”; “Um sapo não caminha de dia a troco de nada”; “O lagarto que pulou do alto do Iroko para o chão disse que elogiaria a si mesmo, caso ninguém o fizesse”; “Como diziam nossos pais, é possível avaliar uma espiga de milho madura por sua aparência” ou “ ‘Olhando para a boca de um rei’ disse um velho homem, ‘poderia se dizer que ele nunca mamou nos seios de sua mãe’”.(ACHEBE, 1994 – tradução minha).

Mosquito, she had said, had asked Ear to marry him, whereupon Ear fell on the floor in uncontrollable laughter. ‘How much longer do you think you will live?’ she asked. ‘You are already a skeleton.’ Mosquito went away humiliated, and any time he passed way he told Ear that he was still alive (ACHEBE, 1994, p.75).⁶³

Mais uma estratégia típica da cultura local nigeriana e que está presente no romance de Achebe (1994) é o uso de imagens locais, como podemos encontrar nos seguintes excertos:

“... his eyes were red and fierce like the eyes of a rat when it was caught by the tail and dashed against the floor”, “...like a hen whose only chick has been carried away by a kite” ; “Obierika’s compound was as busy as an anthill” ; “Umofia was like a startled animal with ears erect, sniffing the silent, ominous air and not knowing which way to run.” (ACHEBE, 1994).⁶⁴

Imagens como a de ratos, mosquitos, formigueiros e animais assustados faziam parte do cotidiano das comunidades indígenas nigerianas.

O livro de Chimamanda Adichie traz as influências da oralidade na contemporaneidade. Os personagens citam, ainda que em raras ocasiões, provérbios como “will you pinch the finger of the hand that feeds you?” (ADICHIE, 2017) e “When a house is on fire, you run away before the roof collapses on your head” (ADICHIE, 2017), e até mesmo mitos, como na passagem em que os primos de Kambili pedem que do velho avô lhes conte “histórias folclóricas”, como aquela que explica a razão pela qual o jabuti tem ranhuras no casco. O avô assente e as crianças participam ativamente do momento de exaltação às tradições: o :

Tortoise listened and heard what Dog was singing: ‘*Nne,Nne*, Mother, Mother’
 “*Njemanze!*” my cousins chorused.
 “*Nne,Nne*, I have come”
 “*Njemanze!*”
 “*Nne,Nne*,let down the rope. I have come”

⁶³ O mosquito, ela havia dito, pedira à Orelha que se casasse com ele, ao que a Orelha caiu no chão rindo incontrolavelmente. “Quanto tempo você acha que ainda vai viver?” Ela perguntou “Você já é um esqueleto”. O Mosquito foi embora humilhado e a todo momento que passa pela Orelha ele diz a ela que ainda está vivo (ACHEBE, 1994, p.75 - tradução minha).

⁶⁴“(…) seus olhos estavam vermelhos e duros como os de um rato apanhado pelo rabo e socado contra o chão”; “(…) como uma galinha cujo único pintinho fora levado por uma ave de rapina”; “A casa de Obierika estava tão agitada quanto um formigueiro (...)” e “Umofia era como um animal assustado, com as orelhas eretas, cheirando o ar silencioso e ameaçador, sem saber para onde correr”. (ACHEBE, 1994 – tradução minha).

“*Njemanze!*”(ADICHIE, 2017, p.159)⁶⁵

Em *Purple Hibiscus*, Kambili lamenta não poder interagir com as histórias nativas, como fazem os primos: “I watched them and wished I had joined in chanting the *Njemanze!* response” (ADICHIE, 2017,p.161) ⁶⁶

Em *Things Fall Apart* Ekwefi, a esposa de Okwonkwo cujo passado ficou marcado pela perda de vários filhos, conta para a pequena Ezinma uma versão semelhante do mito que explica a razão pela qual a tartaruga tem o casco cortado, o que coloca a obra de Achebe e a de Adichie dentro da mesma empresa de louvar e encorajar a sabedoria tradicional nigeriana.

A língua de um povo é forte elemento na coesão dessas identidades em discussão. A Nigéria é aquilo que se considera uma sociedade “diaglössica”, isto é, sociedade em que a maioria dos habitantes fala duas ou mais línguas (ASHCROFT et al, 2002). As teorias literárias pós-coloniais questionam até que ponto é possível “descolonizar” uma cultura. Enquanto alguns críticos enfatizam a necessidade de serem resgatados os idiomas originais das nações colonizadas, outros pensam em modos de fazer da língua do tirano um local de contestação política e construção de sentido.

Uma estratégia que pode ser utilizada para se apoderar da língua do colonizador é a apropriação. Ao trazer a cadência, o vocabulário e a sintaxe de um idioma vernacular para a língua do dominador, é possível moldar o inglês para servir a novos usos, conforme exposto por Ascroft et al:

That ‘overlap’ of language which occurs when texture, sound, rhythm, and words are carried over from the mother tongue to the adopted literary form, or when the appropriated english is adapted to a new situation, is something which the writers may take as evidence of their ethnographic or differentiating function – an insertion of the ‘truth’ of culture into the text (sometimes conceived as an insertion of its essential cultural ‘purity’). Technical devices used by writers who come from an oral society (one with no tradition of writing), for instance, can be mistaken for ‘power words’, ‘power syntax’, and ‘power rhythms’ which reproduce the culture by some process of embodiment. Such language use seems to be keeping faith with

⁶⁵O jabuti escutou bem para entender o que o Cão estava cantando: ‘*Nne,Nne,mãe,mãe*’

– *Njemanze!* – responderam meus primos em coro.

–*Nne,Nne*,eu estou aqui!

– *Njemanze!*

- *Nne,Nne*, mande a corda. Estou aqui.

– *Njemanze!* (ADICHIE, 2016, p.171)

⁶⁶ “Eu olhei para todos e me arrependi de não ter respondido *Njemanze!* também” (ADICHIE, 2016,p.172).

the local culture and transporting it into the new medium. Thus the untranslated words, the sounds and the textures of the language can be held to have the power and presence of the culture they signify – to be metaphoric in their ‘inference of identity and totality’. (ASHCROFT ET AL, 1991, p.51)⁶⁷

No contexto de dominação, a literatura torna-se um elemento importante para a formação cultural do Império. Assim, o controle sobre a língua em que essas obras são escritas é uma importante ferramenta de coação. A literatura, aliada ao idioma da metrópole, pode se tornar um meio através do qual se perpetuam estruturas hierárquicas e conceitos de “verdade” e “ordem” (ASHCROFT et al, 2002).

O legado da língua do Império sobreviveu à partida dos britânicos e, quando do alcance da independência dos países então colonizados, surgem autores que buscam resgatar seus idiomas nativos, em contraponto a outros que optam por utilizar o inglês para retratar sua cultura e sociedade. Quais são os motivos pelos quais uma história tão brutal de exploração e resistência pode ter deixado atrás de si literatura produzida no idioma do colonizador?

Chinua Achebe foi um defensor da produção nigeriana em inglês. Sua escrita conseguiria carregar para o idioma estrangeiro as cicatrizes dos conflitos travados. Seu ponto de vista é esclarecido no artigo *The African Writer and the English Language* (1965), que se inicia com o relato de parte das discussões que vieram à tona em uma conferência que reunia escritores africanos que se expressavam em língua inglesa. O primeiro desafio se dá em definir o que seria a literatura africana – seria algo *sobre* a África ou que se passa *na* África? Os escritores não chegaram a um consenso sobre esta questão, e Achebe conclui não ser possível definir tão sucintamente todas as complexidades da literatura africana. Segue explicando seu entendimento de que a literatura africana não é uma unidade, mas um ajuntamento de diferentes unidades formadas pela literatura nacional e pela literatura étnica, sendo estas:

⁶⁷Aquela “sobreposição” da língua que ocorre quando textura, som e ritmo são carregados da língua mãe para a forma literária adotada, ou quando o inglês apropriado é adotado numa nova situação é algo que escritores podem tomar como evidência de sua função etnográfica ou diferenciadora – uma inserção da “verdade” da cultura no texto (às vezes concebida como uma inserção de sua essencial “pureza” cultural). Mecanismos técnicos usados por escritores que vêm de sociedades orais (sem tradição de escrita) podem ser confundidos com “palavras de poder”, “sintaxe de poder” ou “ritmos de poder” que reproduzem a cultura através de algum processo de corporificação. Tal uso da língua parece manter a lealdade com os costumes locais, transportando-a para um novo meio. Desta forma, as palavras não traduzidas, os sons e as texturas da língua podem ter o poder e a presença da cultura que significam – para serem metafóricos em sua “interferência da identidade e totalidade” (ASHCROFT ET AL, 1991, p.51 – tradução minha).

A national literature is one that takes the whole nation for its province and has a realized or potential audience throughout its territory. In other words, a literature that is written in the national language. An ethnic literature is one which is available only to one ethnic group within the nation.

If you take Nigeria as an example, the national literature, as I see it, is the literature written in English; and the ethnic literatures are in Hausa, Ibo, Yoruba, Efik, Edo, Ijaw, etc., etc..(ACHEBE, 1964, s/p).⁶⁸

Achebe (1964) crê que a literatura nacional da Nigéria e do continente africano deverá ser escrita naquele idioma em que um maior número de leitores possa se aproximar da obra, ou seja, o inglês. Segue esclarecendo que, como o que se entende hoje como a Nigéria era antes centenas de comunidades autônomas que não possuíam língua, cultura ou religião em comum, foi necessário dar-lhes uma língua na qual poderiam se comunicar. O escritor diz que são poucos os países africanos cujos habitantes conseguiriam conversar entre si caso o idioma do colonizador fosse extinto. Aquele que escreve em inglês ou francês não seria, em vista disso, antipatriótico, mas um produto do processo de colonização.

Kwane Anthony Appiah corrobora esta visão em *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*:

Poucos Estados negros africanos tem o privilégio de corresponder a uma única comunidade linguística tradicional. Por essa simples razão, quase todos os escritores que procuraram criar uma tradição nacional, transcendendo as divisões étnicas dos novos Estados africanos, tiveram de escrever em línguas europeias ou correriam o risco de serem vistos como particularistas, identificados com as antigas fidelidades e não com as novas. (APPIAH, 2016, p.20).

Chinua (1964) justifica o uso do inglês também como meio de divulgação internacional de uma criação artística, usando como exemplo Shabaan Roberts, com quem se encontrou sabendo tratar-se de um importante poeta, mas cuja obra desconhecia e não poderia apreciar até aprender suahili.

⁶⁸Uma literatura nacional é aquela que considera toda a nação como uma província e tem uma audiência potencial ou factual ao longo de seu território. Em outras palavras, é uma literatura escrita no idioma *nacional*. Uma literatura étnica está disponível para apenas um grupo étnico dentro da nação. Se tomarmos a Nigéria como exemplo, a literatura nacional, como eu vejo, é a literatura escrita em inglês; e as literaturas étnicas são as escritas em hausa, ibo, ioruba, efik, edo, ijaw, etc, etc (ACHEBE, 1964, s/p - tradução minha).

Menciona também que a literatura brasileira se encontra em uma situação delicada, mas não tão intrincada quando a dos países africanos. O português é um idioma não dominado pelas grandes potências econômicas, mas, considerando as populações do Brasil, de Portugal, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Timor-Leste, Guiné Equatorial, Macau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, haveria uma quantidade significativa de possíveis leitores. Ainda assim, crê que a produção literária brasileira, criada por excelentes escritores, permanecerá desconhecida para o resto do mundo (ACHEBE, 1964).

Existem, todavia, aqueles, como o laureado escritor queniano Ngugi Wa Thiong’o, que defendem o uso dos idiomas ancestrais nos escritos africanos, baseados na convicção de que o espírito de uma nação se expressa através de seu idioma primitivo, o que o nacionalista alemão Herder chama de *Sprachegeist*, “o espírito da língua” (APPIAH, 2016, p.42). Thiong’o participou da mesma conferência que Achebe menciona no trabalho acima citado, *A Conference of African Writer of English Expression*. No *The Language Of African Literature de Decolonizing the Mind* (1986) Thiong’o conta que, ainda um jovem estudante, compareceu ao evento animado pela possibilidade de conhecer o grande Chinua Achebe. Thiong’o diz que levou muitos anos para entender as verdadeiras implicações daquele evento. No momento em que escreve o trabalho, alega sentir-se fortemente incomodado com a exclusão de grandes escritores que produziam em línguas africanas, como aquele Shaaban Robert também mencionado por Chinua Achebe, enquanto ele, que naquela situação havia publicado alguns poucos escritos, tivesse sido convidado.

Thiong’o relata que naquela conferência a língua europeia (fosse o inglês, francês ou português) era naturalmente considerada aquela que deveria ser utilizada nas obras literárias e até mesmo em mediações políticas entre os povos africanos. O professor segue afirmando que estes idiomas eram vistos como possuidores do condão de unir os povos africanos, em contraste com a tendência divisiva do uso de dialetos locais. A maior reflexão levantada na reunião seria estabelecer as melhores formas de levar a essas “línguas emprestadas” o peso da experiência africana, sendo as principais estratégias encontradas o uso de provérbios e imagens do folclore regional (THING’O, 1986, p.111).

O escritor queniano entende a língua como uma estrutura dual que serve tanto para comunicação quanto para a transmissão da cultura e história de um povo. A cultura

forma imagens, valores e noções que servem de base para a formação pessoal de cada membro de uma comunidade:

Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, their politics and the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world (THIONG'O, 1986, p.118).⁶⁹

Afirma ainda que o uso de idioma estrangeiro abre caminhos para o pior tipo de colonização, sendo esta a dominação da mente, das formas como cada um se percebe em relação a si mesmo e ao mundo. O controle econômico e político nunca consegue ser total sem o controle sobre a mente.

Ngugi Wa Thiong'o traz então uma pergunta/provocação aos companheiros de pena:

The question is this: we as African writers have always complained about the neo-colonial economic and political relationship to Euro-America. Right. But by continuing to write in foreign languages that pay homage to the metropolis, are we not maintaining, on the cultural level, that neo-colonial slavish and cringing spirit? What is the difference between a politician who says Africa cannot do without imperialism and the writer who says Africa cannot do without European languages? (THIONG'O, 1986, p.124)⁷⁰.

O professor finaliza esclarecendo que não basta escrever em línguas africanas. É preciso também representar a realidade da oposição local ao imperialismo, de forma a trazer ocasionar uma reformulação de valores e causar mudanças verdadeiras.

⁶⁹A língua carrega a cultura, e a cultura carrega, particularmente através da oralidade e da literatura, todo o corpo de valores através do qual passamos a perceber a nós mesmos e ao nosso lugar no mundo. A forma como as pessoas percebem a si mesmas afeta a forma como olham para sua cultura, sua política, a produção de riquezas, e toda sua relação com a natureza e com os outros. A língua é, portanto, inseparável de nós mesmos enquanto comunidade de seres humanos com uma forma e caráter específicos, com uma história específica, com um relacionamento específico com o mundo (THIONG'O, 1986, p.118 – tradução minha).

⁷⁰A questão é a seguinte: nós como escritores africanos sempre reclamamos do neocolonialismo econômico e político com a Euro-América. Certo. Mas ao continuar a escrever em idiomas estrangeiros que homenageiam a metrópole, não estaremos mantendo, no nível cultural, aquele espírito neocolonial servil e vergonhoso? Qual é a diferença entre um político que diz que a África não consegue se manter sem o imperialismo e o que escritor que diz que a África não consegue se manter sem as línguas europeias (THIONG'O, ANO, p.124 – tradução minha).

Em *Nas dobras da linguagem: interrupções e narrativas nacionais*, Bárbara Simões Daibert também aborda o tema, confirmando que “há a concepção de que o uso das línguas europeias enfraqueceria o escritor africano como sujeito histórico, já que a força de sua ancestralidade se alimenta na sua língua nativa de origem” (DAIBERT, no prelo). Daibert convoca argumentos apresentados Gilles Deleuze e Felix Guattari onde os intelectuais, partindo de leituras de Kafka, ponderam sobre os judeus tchecos que escrevem em alemão, mencionando que estas criações poderiam constituir uma *literatura menor* dentro de uma maior, isto é, literatura produzida por uma minoria em uma língua dominante. Bárbara Daibert relaciona tais asserções à conjuntura dos “escritores africanos que, em línguas europeias, operam um trabalho de uma dissecação dessa mesma língua, introduzindo outro vocabulário, ‘menor’, no sentido deleuziano, que faz vibrar o texto com intensidade em sua precariedade” (DAIBERT, no prelo).

Usar ferramentas de que podem ser vistas como sendo de imposição cultural, como a literatura e a língua, para retratar a sociedade colonizada, pode, desta maneira, colocar o escritor em uma encruzilhada. Estas estratégias podem ser vistas como uma forma de resistência e revolução ou como um afastamento das raízes nativas.

Um dos artifícios usados por Chinua Achebe para trabalhar de acordo o posicionamento que exhibe é moldar o inglês de forma a descrever a situação de seu povo. O *ibo* penetra no texto, causando estranheza, o que deixa claro ao leitor que aquela composição foi escrita em inglês, mas não é literatura inglesa. Aspectos estilísticos, como o uso extensivo de provérbios e mitos, fazem com que a cultura *ibo* ressalte no trabalho.

Achebe faz uso também de diversos termos em *ibo*, artifício que Ascroft et al (2002) alegam trazer sensação de distinção cultural. Este mecanismo não apenas dá sentido às diferenças culturais, mas também demonstra a importância do discurso na interpretação de conceitos culturais. O texto de Achebe (1994) inclui termos não traduzidos, como se pode observar nos seguintes trechos:

“She set the pot on the fire and Okonkwo took up his machete to return to his *obi*”; “At the most he could say that his *chi* or personal god was good”; “He would speak to him after the *isa-ifi* ceremony”; “*Agbala do-o-o-o! Agbalaekeneo-o-o-o-o*’ came the voice like a sharp knife cutting through the night. ‘*Okonkwo! Agbalaekenegio-o-o-o! Agbalacholuifuadaya Enzinmao-o-o-o!*’ (ACHEBE, 1994).⁷¹

⁷¹“Ele poderia dizer no máximo que seu *chi*, ou deus pessoal, era bom”; “Ela colocou a panela no fogo e Okonkwo pegou sua machete para retornar para seu *obi*”; “Falaria com ele depois da cerimônia de *isa-ifi*”; “*Agbala do-o-o-o! Agbalaekeneo-o-o-o-o*’ veio a voz cortando a noite feito uma faca afiada.

Aschcroft et al (2002) consideram o uso de palavras não traduzidas um ato político, um claro significante do fato de que a língua na qual essa narrativa é produzida é uma outra língua. O texto constantemente chama a atenção do leitor para as diferenças culturais do grupo de pessoas envolvidas.

Está técnica também é utilizada por Chimamanda Adichie, cujo texto contém uma vasta gama de termos em *ibo*, como nas amostras que seguem: “*Kpa*,” she said. “I will not replace them”, “*O zugo*. Stop coughing”, “Come and help me, *biko*”, “*Nwunye m*, things are tough, but we are not dying yet” (ADICHIE, 2017)⁷².

Além das palavras não traduzidas, a autora opta por trazer para sua escrita marcas do sotaque do inglês nigeriano, como ao usar a grafia “*fada*” ao invés de “*father*” em “Did you say he is a *fada*?” ou “*Omelora!* Good afun, sah!” em que a última frase corresponde a “Good afternoon, Sir” (ADICHIE, 2017). Essa ferramenta dá ao texto forte carga de distinção cultural.

Em *Purple Hibiscus*, se percebe uma sutil, porém constante, tensão entre o inglês, língua do Império, e o *ibo*, língua da colônia. Há apenas um branco em todo o romance que usa *ibo* para se comunicar, o que gera grande espanto e nos leva a reforçar a ideia de que os colonizadores pouco desejavam conhecer a cultura local e integrar-se às comunidades.

Na passagem a seguir, vê-se que Eugene raramente usa a língua original de seu povo e impõe a regra de que apenas o inglês seja falado por sua família na rua, para demonstrar “civilidade”. Em sua voz ecoa o discurso do colonizador:

He hardly spoke Igbo, although Jaja and I spoke it with Mama at home, he did not like us to speak it in public. We had to sound civilized in public; he told us; we had to speak English. Papa’s sister, Aunty Ifeoma, said once that Papa was too much of a colonial product. She had said that in a mild, forgiving way, as if it were not Papa’s fault, as one would talk to a person who was shouting gibberish from a severe case of malaria (ADICHIE, 2012, p.13)⁷³

‘*Okonkwo! Agbalaekenegio-o-o-o! Agbalacholui fuadaya Enzinmao-o-o-o!*’. (ACHEBE, 1994 – tradução minha).

⁷² “- *Kpa* – disse ela. – Não vou comprar novas”, “- *O zugo*”. Pare de tossir”, “ Me ajude aqui, *biko*”, “ – *Nwunye m*, as coisas estão difíceis, mas ainda não estamos morrendo”(ADICHIE, 2016)

⁷³“Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o fizéssemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. A irmã de Papa, tia Ifeoma, disse um dia que Papa era muito colonizado. Disse isso de uma forma gentil e indulgente, como se não fosse culpa de Papa, como quem fala de alguém que tem um caso grave de malária e por isso grita coisas sem nexos.” (ADICHIE, 2016, p 20).

O continente africano tem, em suas origens, grande riqueza linguística, o que o dominador tenta homogeneizar sob o estandarte de estar “unificando nações”. Falar inglês torna-se, originalmente, um fator de separação entre os “civilizados” e os “bárbaros”. Eugene esforça-se tanto para estar do lado dos civilizados, que chega ao ponto de forçar o sotaque ao conversar com britânicos “sounding British, just as he did when he spoke to Father Benedict. He was gracious, in the eager-to-please way that he always assumed with the religious, especially with the white religious.” (ADICHIE, 2012, p.46)⁷⁴. Papa se orgulha quando pessoas mais humildes se esforçam para se dirigir a ele em inglês, afirmando que, desta forma, elas demonstram “bom senso” (ADICHIE, 2016, p.67). É possível que, agindo assim, o pai de Kambili sintasse-se devidamente valorizado e reconhecido como porta-voz da cultura “correta”, a dos brancos e europeus.

O inglês e o cristianismo estão tão atrelados que se tornam quase sinônimos. Na cena em que Kambili e Jaja demoram-se mais do que os 15 minutos estipulados pelo pai na casa do avô “pagão”, Eugene pergunta aos filhos: “What did you do there? Did you eat food sacrificed to idols? Did you desecrate your Christian tongue?” I sat frozen; I did not know that tongues could be Christian, too” (ADICHIE, 2012, p.69).⁷⁵

A passagem encontra eco na fala que Alexander Crummell, reverendo afro-americano que adotou a Libéria como lar, profere em 26 de julho de 1860 em Cape Palmas, Maryland. O discurso, intitulado *A língua inglesa na Libéria*, dirige-se aos africanos que residem nos Estados Unidos como consequência do regime escravagista. O padre episcopal informa aos “exilados” que estes haviam ganhado acesso ao conhecimento da língua inglesa em função da providência divina, haja vista reconhecer o idioma como largamente superior à qualquer língua ou dialetos nativo: “superior em sua eufonia, seus recursos conceituais e sua capacidade de expressar as ‘verdade mais elevadas’ do cristianismo” (APPIAH, 2016, p.19).

Há também a passagem em que Amaka, prima de Kambili, se recusa a escolher um nome inglês para usar durante sua cerimônia de crisma. Os argumentos da garota

⁷⁴ “adotando uma pronúncia britânica, como fazia quando falava com padre Benedict. Ele se mostrou gracioso e anesiasioso por agradar, como sempre era com os religiosos, principalmente religiosos brancos” (ADICHIE, 2016, p.52).

⁷⁵ “- O que vocês fizeram lá? Comeram alimentos oferecidos aos ídolos? Profanaram suas línguas cristãs?” A reação de Kambili é ficar paralisada; a jovem ainda não havia compreendido “que as línguas também podiam ser cristãs”. (ADICHIE, 2016, p.77).

remontam ao processo de colonização e a relação com o idioma nativo: “When the missionaries first came, they didn’t think Igbo names were good enough. They insisted that people take English names to be baptized. Shouldn’t we be moving ahead?” (ADICHIE, 2017, p.272)⁷⁶. Ao ouvir que não precisará usar o nome após a cerimônia, rebate:

“But what’s the point, then?” Amaka said to Father Amadi, as if she had not heard her mother. “What the church is saying is that only an English name will name your confirmation valid. ‘Chiamaka’ says God is beautiful. ‘Chima’ says God knows best, ‘Chiebuka’ says God is the greatest. Don’t they all glorify God’s name as much as ‘Paul’ and ‘Peter’ and ‘Simon’?” (ADICHIE, 2017, p.272)⁷⁷

A jovem acaba não participando da cerimônia religiosa em que todos os jovens “had pieces of paper pinned to their clothes with their names written on them. Paul. Mary. James. Veronica.” (ADICHIE, 2017, p.273).⁷⁸

Poucos são os que não dominam o idioma do colonizador na Nigéria contemporânea. Na obra de Adichie é Papa-Nnukwu quem representa esta parcela da população, pois comunica-se apenas em *ibo* e os mais jovens falam em inglês quando desejam que o idoso não compreenda:

“He likes to talk about dying soon,” Amaka said, in amused English. “He thinks that will get us to do things for him,”
 “Dying soon indeed. He’ll be here when we are as old as he is right now,”
 Obiora said, in equally amused English.
 “What are those children saying, *gbo*, Ifeoma?” Papa-Nnukwu asked. (ADICHIE, 2017, p.82).⁷⁹

Doente, Ifeoma usa o idioma para contar aos filhos está escondendo os remédios do pai em bolinhas de *garri*:

⁷⁶ “Quando os missionários chegaram aqui, eles achavam que os nomes do povo igbo não eram bons o suficiente. Insistiam para que as pessoas escolhessem um nome em inglês para serem batizadas. Nós não deveríamos ter progredido?” (ADICHIE, 2016, p.286).

⁷⁷ - Mas então qual é o objetivo – perguntou Amaka a padre Amadi, como se não houvesse escutado o que sua mãe dissera. – O que a igreja está dizendo é que só um nome em inglês torna válida a nossa crisma. O nome “Chiamaka” diz que Deus é belo. “Chima” diz que Deus sabe mais, “Chiebuka” diz que Deus é melhor. Por acaso eles não glorificam Deus da mesma forma que “Paul”, “Peter” e “Simon”? (ADICHIE, 2016, p.286).

⁷⁸ Todos tinha um pedaço de papel pregado na roupa, com seu nome escrito. Paul. Mary. James. Verônica. (ADICHIE, 2016, p.287).

⁷⁹ “- Ele gosta de falar que vai morrer logo – disse Amaka em inglês, caçoando. Acha que assim nós vamos fazer o que ele pede.

- Morrer logo! Ele ainda vai estar aqui quando tivermos a idade dele – disse Obiora, também em inglês, também de brincadeira.

- O que essas crianças estão dizendo, *gbo*, Ifeoma? – Perguntou Papa-Nnukwu” (ADICHIE, 2016, p.91).

“He will not take his medicine unless I do this”, she said in English. “He says tablets are bitter, but you should taste the kola nuts he chews happily – they taste like bile”
 My cousins laughed.
 “Morality, as well as the sense of taste, is relative”, Obiora said.
 “Eh? What are you saying about me, *gbo?* Papa- Nnukwu asked. (ADICHIES, 2017, p.156).⁸⁰

Se o inglês é a língua do cristianismo, o *ibo* torna-se indigno da Igreja: “Father Benedict had changed things in the parish, such as (...) Igbo was not acceptable” (ADICHIE, 2012, p.4).⁸¹ Ao se ausentar e convidar um padre recém ordenado para substituí-lo a congregação surpreende-se com uma canção na língua nativa:

And halfway through his sermon, he broke into an Igbo song: “*Bunie ya enu...*”.
 The congregation drew in a collective breath, some sighted, some had their mouths in a big O. They were used to Father Benedict’s sparse sermons, to Father Benedict’s pinch-your-nose monotone. Slowly they joined in. I watched Papa purse his lips. He looked sideways to see if Jaja and I were singing, and nodded approvingly when he saw our sealed lips. (ADICHIE, 2017, p.28)⁸²

Eugene roga que a família reze pela alma do jovem padre que ao cantar e *ibo* teria se portado de forma indigna “like a Godless leader of one of this Pentecostal churches that spring everywhere like mushrooms. People like him bring trouble to the church.” (ADICHIE, 2017, p.29)⁸³.

As considerações aqui feitas buscam seguir os caminhos propostos por Honorat

⁸⁰ “- Ele não toma os remédios se eu não fizer isso – disse tia Ifeoma em inglês – Diz que os remédios são amargos, mas vocês deveriam provar as nozes-de-cola que ele mastiga todo alegre...elas tem gosto de bile.

Meus primos riram.

- A moral, assim como o gosto, é relativa – disse Obiora.

- Ei! O que está falando de mim, *gbo?* – perguntou Papa-Nnukwu (ADICHIE, 2016, p.168)”

⁸¹ “O padre Benedict mudara as coisas na paróquia, insistindo, por exemplo, (...) *igbo* não era aceitável” (ADICHIE, 2016, p.10)

⁸² E, na metade do sermão, começou a cantar uma canção em *igbo*: “*Bunie ya enu...*”.

A congregação toda se agitou de repente. Alguns suspiraram, outros abriram a boca num enorme O. Estavam acostumados com os sermões demorados do padre Benedict, com sua voz anasalada e monótona. Lentamente, começaram a cantar também. Eu olhei para Papa, ele comprimiu os lábios. Ele virou a cabeça para ver se eu e Jaja estávamos cantando e assentiu, satisfeito, quando nos viu de lábios selados (ADICHIE, 2016, p.34)

⁸³ “como um homem sem Deus de uma dessas igrejas pentecostais que brotam em todos os cantos feito cogumelos. Pessoas como ele trazem problemas para a igreja.” (ADICHIE, 2016, p.35).

Aguessy e “desembaraçar o espírito do leitor (e o nosso em primeiro lugar) de certos preconceitos que falseiam a análise” (AGUESSY,1977, p.103).

Nas próximas páginas, será feita uma breve estruturação da trajetória política e literária da Nigéria a partir de 1950, e será levantada a possibilidade de organização desta literatura em uma “tradição”. Haverá também o estabelecimento de algumas semelhanças entre personagens das duas obras aqui estudadas.

3.2 – PERCURSO HISTÓRICO E LITERÁRIO

Busca-se analisar aqui a construção de uma “tradição” literária nigeriana como possibilidade de pensar uma narrativa útil sobre as mudanças, desenvolvimentos e influências dos escritos no país, noção que caminha em sentido oposto àquela de legado passado para uma próxima geração como modelo a ser cegamente seguido.

Uma possibilidade de sistematização do percurso da literatura nigeriana está em *Writing Against Neocolonialism* de 1989, de Ngũgĩ wa Thiong’o. Para Thiong’o as décadas de 50,60 e 70 teriam sido de extrema importância para o desenvolvimento da literatura nacional, podendo ser divididas em três fases: a da luta anticolonial, a da independência e a do neocolonialismo.

A década de 50, marcada pela Revolução Chinesa, pela independência da Índia, nacionalização do Canal de Suez e pela intensa resistência ao *apartheid* sul africano, representa a luta dos países sob o jugo colonial pela independência. Foi a década em que as massas, opondo-se aos regimes de dominação, viram nascer a esperança de ver o continente africano povoado por sociedades igualitárias e livres (THIONG’O, 1989).

Aquele que produz literatura neste momento se vê agitado pelos ares da revolução, tendo uma atitude revisionista até em relação ao idioma do colonizador: “The writer even flaunted his right to use the language of the former colonial master anyway he liked” (THIONG’O, 1989,p.2)⁸⁴.

Inscrevem-se neste quadro Achebe, Wole Soyinka, Camara Laye e Sembene Ousmane. Thiong’o afirma que estes escritores produzem, confiantes e seguros de si, objetos literários que tem a intenção de participar ativamente do processo revolucionário. Com o passar do tempo, esta confiança vai sendo substituída pela

⁸⁴O escritor até ostentou seu direito de utilizar a língua do antigo colonizador da forma que bem entendesse (THIONG’O, 1989, p.2 – tradução minha).

decepção, ao perceberem que era inútil esperar que um mundo novo se arquitetasse magicamente das ruínas do colonialismo, como discorre Leela Gandhi em *Postcolonial Theory* (1998).

Os anos 60 tiveram início com uma aceleração dos movimentos de independência: Nigéria, Tanzânia, Zaire, Quênia, Senegal e numerosos outros países vão retomando o que Thiong'o caracteriza como o direito de ter uma bandeira e cantar o hino nacional (THIONG'O, 1989, p.6).

Essa década das independências viu despontar, em contraponto, um imperialismo extremamente tradicional, que se agarrava com unhas e dentes a todas as possibilidades de manter-se no controle. Os portugueses se firmaram em Angola e Guiné Bissau, e, representando seu novo lugar de potência mundial, os EUA se apossaram do Vietnã. As quebras de promessas tornam-se visíveis. A população dos novos estados africanos se dá conta de que a independência não trouxe mudanças significativas.

Leila Reis aponta:

A geração de artistas que viveu a realidade da África no final da década de 60 sentiu de forma mais dramática o conflito entre o desejo de libertar-se do colonialismo político e cultural, participando da criação de novas nações e de uma nova literatura, e a constatação do fracasso dos novos governos (REIS, 1999, p.16).

A classe que tomou o poder após a independência, líderes entusiásticos e que compartilhavam com a população o desejo pela mudança, revela, finalmente, que não estava interessada em transformar a economia, mas em servir como intermediário entre os interesses do Ocidente e o povo (THIONG'O, 1989). As pressões internas e externas aumentam e entram em cena os golpes militares que dominariam as próximas décadas.

Em 15 de janeiro de 1966, acontece na Nigéria o primeiro golpe militar, liderado pelos “cinco majores”: Kaduna Nzeogwu, E. Ifeajuna, D. Okafor, C. I. Anuforo, and A. Ademoyeg. Os militares mataram o Primeiro Ministro e prenderam os líderes regionais, alegando que acabariam com a corrupção e os “tribalismos”, contudo: “The military intervened (...) with the guns held at the ready – not against imperialism- but against the

very people the army had ostensibly stepped in to save” (THIONG’O, 1989,p.9).⁸⁵ O golpe não foi bem sucedido, e o General Ironsi assume o poder.

De 1967 até 1970, desenrola-se a guerra do Biafra. Os soviéticos apoiam os militares; França, Portugal e China apoiam a independência do Estado *ibo*, assim como Zâmbia e Costa do Marfim. A Igreja Católica ajudou seus fiéis do Biafra junto com a Cruz Vermelha. Quase dois milhões de nigerianos pereceram durante esta batalha, e o governo continuou nas mãos dos militares. Cabe ressaltar que dois terços do petróleo encontrado em solo nigeriano em 1958 estava localizado na região do Biafra (FALOLA, HEATON, 2008).

Dessa forma, a era das independências se tornou a era dos golpes. Zaire, Nigéria, Gana, Uganda, dentre outras nações, sofrem intervenções militares, sejam apoiadas pelo Ocidente ou formadas como uma resposta patriótica às pressões internas (THIONG’O, 1989). O escritor, e nessa fase Thiong’o cita nomes como os de Aye Kwei Armah e Okot p’Bitek, torna-se por vezes cínico, individualista, desiludido.

Os dez anos seguintes revelam o desfecho da década anterior: a passagem do imperialismo para o neocolonialismo. A interferência, militar e política, dos interesses dos europeus nos assuntos dos países africanos, com a cooperação ativa dos regimes locais, mostrou que a dita independência só abria ainda mais as antigas colônias para os interesses imperialistas (THIONG’O, 1989). A exploração do petróleo tornou a Nigéria o mais rico dos países africanos, mas essas riquezas eram mal distribuídas e seguiam nas mãos dos poderosos: “While a small class of politicians and entrepreneurs has become exceedingly wealthy via the oil economy, the majority of Nigerians remain mired in perpetual poverty” (FALOLA, HEATON, 2008, p.181).⁸⁶ Três regimes, dois militares e um civil, calcaram a corrupção que assola o país até a atualidade. A Nigéria não cumprira seu papel de “Gigante da África”.

Buscando beber nas fontes dos movimentos de resistência do passado, surgem guerrilhas empenhando-se em uma nova independência. Agora, o inimigo estava mais claro (THIONG’O, 1989). As consequências do imperialismo se refletem em acirrados debates acadêmicos e em uma produção literária que toma posição crítica frente ao colonialismo.

⁸⁵Os militares intervêm (...) com as armas prontas para serem usadas – não contra o imperialismo – mas contra o mesmo povo que o viera salvar (THIONG’O, 1989, p.9 – tradução minha).

⁸⁶ Enquanto uma pequena classe de políticos e empreendedores se tornou extremamente rica através do petróleo, a maioria dos nigerianos permaneceu atolado na pobreza perpétua (FALOLA, HEATON,2008,p.181 – tradução minha).

O escritor militante da década de 70 torna-se uma ameaça para aqueles que não apoiam expressões democráticas. O artista que se silencia ou se autocensura deixa de ter um papel efetivo dentro da sociedade, e aqueles que falam correm o risco de se verem presos ou exilados, o que os afastaria de sua fonte de inspiração, o povo e a nação. Coloca-se a seguinte situação: “Write and risk damnation. Avoid damnation and cease to be a writer. That is the lot of a writer in a neocolonial state” (THIONG’O, 1989, p.17).⁸⁷

O período compreendido entre os anos de 1979 até 1983 é conhecido como Segunda República. Nesta fase, Alhaji Shehu Shagari foi eleito presidente, embora existam questionamentos sobre a integridade desta eleição. Um novo golpe dá fim à República, e o general Muhammadu Buhari ascende ao poder em dezembro de 1983, iniciando um período militar de 15 anos. Ao longo destes 15 anos, o governo é chefiado pelos generais Buhari, Ibrahim Badamasi Babangida e Sani Abacha. Os governos militares pioraram ainda mais a situação econômica da Nigéria:

Far from revitalizing the shattered government apparatus left behind by the Second Republic, these regimes presided over the further entrenchment of official and everyday corruption in Nigeria, and sought to maintain power through oppression, coercion, and the manipulation of the democratic transition process. Government officials and their patrons continued to plunder government coffers at the expense of the population, causing many Nigerians to turn to corrupt and illegal activities such as bribe taking, smuggling, armed robbery, and fraudulent schemes in order to make enough money simply to survive (FALOLA, HEATON, p.209).⁸⁸

O poder só voltou à administração civil em 1999.

A obra de Thiong’o é de 1989 e termina prevendo que o escritor de sua época e da década que se seguiria veria uma luta maior contra o neocolonialismo e a busca do africano por uma forma de controlar aquilo que é produzido pelo seu suor, batalhando para que sua obra esteja de acordo com o que deseja para o mundo. Nesse sentido, é significativa também a tentativa de aproximação entre presente e passado nas

⁸⁷Escrever é se arriscar à condenação. Evitar a condenação e deixar de ser escritor. Essa é a sina do escritor em um estado neocolonial (THIONG’O, 1989,p17- tradução minha)

⁸⁸ Longe de revitalizarem o aparato governamental destruído pela Segunda República, esses regimes colaboraram com o aprofundamento da corrupção oficial e diária na Nigéria e buscaram manter o poder através da opressão, coerção e manipulação do processo de democratização. Oficiais do governo e seus mecenas continuaram saqueando os cofres às custas da população, levando muitos nigerianos a se voltarem para atividades corruptas e ilegais, como suborno, contrabando, assalto à mão armada e esquemas fraudulentos de forma a ganhar o suficiente para sobreviver (FALOLA,HEATON, p.209 – tradução minha)

sociedades pós-coloniais, pois “não há como separar a história das antigas metrópoles das histórias dos povos colonizados” (REIS, 1999, p.15).

Aqueles que se dedicam ao ofício da escrita nas décadas de 80 e 90 se deparam com a desintegração do país. A desvalorização da moeda, os ditadores sanguinários, políticos corruptos e uma grande crise do petróleo tornavam dura a realidade nigeriana e colaboram para o esfacelamento do mercado editorial, afinal, não fazia sentido produzir para uma população pobre, iletrada e cuja principal preocupação era manter-se fora da mira do polícia golpista. Escritores críticos ao sistema vigente, como Ogaga Ifowodo, Akin Adesokan, Kunle Ajibade e Ken Saro Wiwa são presos e torturados, o que afeta a produção literária por toda a nação (HEWETT, 2005). Mesmo Chinua Achebe, escritor já experiente, sente-se tocado pela situação política de seu país e não escreve nada entre 1966 e 1988, vez que estava envolvido com a luta pela independência na Guerra do Biafra.⁸⁹

Ao longo dos anos, críticos observam uma onda de revitalização na literatura nigeriana, o que encoraja novos escritores, reacende discussões e renova o círculo intelectual literário. A geração que desponta neste momento representa um triunfo frente às adversidades, sendo indivíduos corajosos, que se recusam a permanecerem calados (HEWETT, 2005).

Heather Hewett no artigo *Coming of Age: Chimamanda Ngozi Adichie and The Voice of the Third Generation* propõe que a escrita de Chimamanda Adichie se encaixa na terceira fase da literatura nigeriana, mesmo que a autora só tenha começado a produzir nos anos 2000. Sua inserção na dita etapa expande o entendimento e caracterização de sua geração.

A articulista aponta que a escrita de Chimamanda carrega as influências de vários escritores nigerianos, principalmente da primeira geração, mas também encontra eco em autores de outros países africanos. Esta intertextualidade transnacional sugere a “presence of a heterogeneous, diasporic dimension within contemporary Nigerian literature - a dimension present within many national literatures of the postmodern, globalized world” (HEWETT, 2005, 75)⁹⁰. Chimamanda seria filha da Nigéria híbrida, influenciada pelo “contato com a cultura europeia durante o período colonial e a atual

⁸⁹ <https://www.npr.org/2007/06/19/11114757/literary-great-chinua-achebe-on-prose-and-politics>

⁹⁰ Presença de uma dimensão heterogênea e diaspórica dentro da literatura nigeriana – uma dimensão presente dentro de várias literaturas nacionais do mundo pós-moderno e globalizado (HEWETT, ANO, p.75 – tradução minha).

tendência à globalização”, habitada por sujeitos de múltiplas inscrições que “resulta(m) das articulações e negociações das tradições culturais nativas, da civilização ocidental e, finalmente, da tradição cosmopolita que caracteriza a atual sociedade transnacional” (REIS, 1999, p.34) e “que cada vez mais se afastam da visão simplificadora e homogeneizadora do estereótipo africano” (REIS, 1999, p.36).

A preocupação com questões identitárias se dá de forma diferente na terceira geração:

Many of these writers have lived and studied abroad, and questions about their identity as individuals and what exact category their writing belongs in can be complicated. Unlike earlier generations, whose formal studies and literary models were uniformly British, these writers have been brought up with the categories and genres of contemporary world literature, and their aesthetics are informed by discourses that include the postmodern, the postcolonial, magical realism, and the dynamics of globalization. As a result, their stylistic range and thematic concerns are broader than those of earlier Nigerian writers (KURTZ, 2012, p.25)⁹¹

Adichie discorre sobre identidade e estereótipos, tendo como ponto de partida as memórias de sua chegada aos Estados Unidos para fazer faculdade. A escritora se recorda da surpresa com que foi recebida e de observar a decepção no olhar dos colegas de quarto, que não esperavam uma moça de calças jeans, falando inglês perfeitamente e escutando Mariah Carey. Chimamanda prossegue ilustrando que talvez existisse uma relação entre a forma com que foi recebida pelos colegas e *Things Fall Apart*, de Achebe:

I remember looking at them and being surprised that twenty-years old knew so little about the world. And then I realized that perhaps *Things Fall Apart* had played a role in this. These students, like many Americans had read Achebe’s novel in high school, but I suspect that their teacher forgot to explain to them that it was a book set in the Nigeria of a hundred years ago. Later, one of my new roommates told me that I just didn’t seem *African*. Clearly, they had expected that I would step out of the pages of *Things Fall Apart* (ADICHIE, 2008, p. 42)

Estereótipos não são necessariamente malignos, mas tornam-se ruins quando, especialmente no que tange à literatura, uma história torna-se a única história possível.

⁹¹ Muitos destes escritores viveram e estudaram no exterior, e questões sobre suas identidades como indivíduo e a qual categoria exatamente suas escritas pertencem podem ser complicadas. Diferente de gerações anteriores, cujos estudos formais e modelos literários eram uniformemente britânicos, estes escritores cresceram com categorias e gêneros literários contemporâneos, e suas estéticas são formadas por discursos que incluem pós-modernismo, o pós-colonialismo, realismo mágico e as dinâmicas da globalização. Como resultado, o alcance estilístico e temático de suas obras é mais abrangente do que o de escritores nigerianos mais antigos (KURTZ, 2012, p.25).

Nesse momento, os estereótipos, as concepções que se tem sobre algo ou alguém, tornam-se uma camisa de força (ADICHIE, 2008).

Adichie sabe que existem questões complexas envolvendo seu país e seu continente, mas questiona o fato de todos os rótulos sobre a África serem tão ruins, dizendo que o imaginário popular e a literatura criaram imagens que desumanizavam o africano:

If I were not African, and all I knew of Africa came from the US media, I would think that all Africans are incomprehensible people perpetually fighting wars that make no sense, drinking muddy water from rivers and almost all dying of AIDS and incredibly poor. This kind of portrait makes it difficult for outsiders to see an African as equally human (ADICHIE, 2008, p.45)⁹².

Quando *Purple Hibiscus* foi lançado, Chimamanda ouviu de um professor que seu livro não era africano o suficiente, pois seus personagens de classe média, formalmente educados e dirigindo carros pela Nigéria, não seriam representação da realidade do país. A própria escritora refuta a ideia de que exista hoje uma autenticidade africana, afirmando que insistir numa identidade monolítica é diminuir a experiência humana (ADICHIE, 2008). É importante questionar se o professor, como outros críticos que assim se posicionam, está se referindo à situação contemporânea daquela nação ou a uma “ideia de Nigéria” criada pelo Ocidente.

É essencial admitir a humanidade do outro, questionar estereótipos e entender que o reconhecimento da diferença não pressupõe a necessidade de avaliação ou de expressão de juízo de valor sobre culturas. Para Chimamanda, a literatura é uma das mais poderosas formas de se discernir a humanidade do outro: “I think that literature is one of the best ways to come closer to the idea of a common humanity, to see that we may be kind and unkind in different ways, but that we are all capable of kindness and unkindness” (ADICHIE, 2008, p.46)⁹³.

⁹² Se eu não fosse africana e tudo que soubesse da África viesse da mídia norte-americana, acreditaria que os africanos são pessoas incompreensíveis, sempre lutando em guerras que não fazem sentido, incrivelmente pobres, bebendo água barrenta dos rios e morrendo de AIDS. Esse tipo de representação dificulta que pessoas de outros locais vejam os africanos como humanos como eles... (ADICHIE, 2008, p.45 – tradução minha).

⁹³ Acho que a literatura é uma das melhores maneiras de se aproximar da ideia de uma humanidade em comum, de ver que podemos ser gentis ou grossos de formas diferentes, mas que somos todos capazes de gentilezas e grosserias (ADICHIE, 2008, p.46 – tradução minha).

Eliane Reis defende que a função do artista e do intelectual deste momento deve ser aquela que Gayatri Spivak e Trinh Minh-Há chamam de *shuttle*, isto é, alguém que serviria como veículo entre o centro e a margem, entre o “dentro” e o “fora” (SPIVAK *apud* REIS, 1999, p.98), entre colonizador e colonizado. Neste contexto, o sujeito se forma na negociação entre os espaços

Jovens escritores como Adichie têm consciência sobre o percurso histórico e literário de sua nação, mas estão abertos a metamorfosearem-se, tocados por outras histórias, nativas ou não. Esta geração tem a capacidade de redefinir sua literatura através de suas escolhas de assunto e estilo.

Adichie abre seu romance de estréia, *Purple Hibiscus*, fazendo uma provável alusão a Achebe com a sentença “*Things started to fall apart at home when my brother Jaja did not go to communion and Papa flung his heavy missal across the room and broke the figurines on the étagère*” (ADICHIE, 2012, p.3 – grifo meu)⁹⁴. Esta escolha lexical pode ser vista como uma homenagem a um dos precursores da literatura de seu país, ou comoo desafio de ressignificar a frase publicada vinte e cinco anos antes: “How better to alert the reader that familiar terrain - both the events and the Nigeria of Achebe's novel - will be rewritten and remapped?” (HEWETT,2005, p.79)⁹⁵

De acordo com Hewett, deslocar determinada temática do período colonial para o pós-independência já é em si uma forma de revisão:

Adichie revises Achebe's novel in several ways. She takes one of his themes, the breakdown of family and community under the pressures of colonialism and religion, and recasts it in post-independent Nigeria, at a time when colonialism's heirs - corruption, political strife, and religious dogmatism - strain family and community. Like her predecessor, Adichie weaves her story around the figure of a domineering father, and both novels explore how a father's tragic flaw propels him to harm his family. (HEWETT, p.79)⁹⁶

⁹⁴“As coisas começaram a se deteriorar lá em casa quando meu irmão, Jaja, não recebeu a comunhão , e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou as estatuetas na estante” (ADICHIE, 2016, p.9).

⁹⁵Qual seria a melhor maneira de alertar o leitor de que aquele terreno familiar – tanto os eventos quanto a Nigéria do romance de Achebe – serão reescritos e remapeados? (HEWETT, p.79- tradução minha).

⁹⁶Adichie revisa de muitas maneiras o romance de Achebe. Ela toma um de seus temas, a ruptura da família e da comunidade sob a pressão do colonialismo e da religião, e reformula-o em uma Nigéria pós-independência, num momento em que a herança do colonialismo – corrupção, conflitos políticos e dogmatismo religioso – desgastam família e comunidade. Como seu predecessor, Adichie tece sua história ao redor da figura de um pai dominante, e os dois livros exploram como uma falha trágica do pai o leva a ferir sua família. (HEWETT, p.79 – tradução minha).

Purple Hibiscus se passa no turbulento período pós-independência, possivelmente entre as décadas de 1980 e 1990. Embora a história principal verse sobre vivências de cunho pessoal, os golpes e movimentos de resistência são importante pano de fundo para as experiências da família Achike.

Eugene, chamado pela narradora de Papa, é uma figura antagônica: opressor dentro de casa e contra a opressão fora dela. Papa é dono do jornal *Standard*, um dos poucos que ousa comentar sobre os abusos que acontecem no país, como diz Padre Amadi à irmã de Papa, Ifeoma: “I hear he’s very involved in the editorial decisions. The *Standard* is the only paper that dares to tell the truth these days.” (ADICHIE, 2017, p.136)⁹⁷. O empresário é até mesmo agraciado com um Prêmio da Anistia Internacional, em reconhecimento ao seu trabalho em sua nação.

Eugene não acredita naqueles que ocupam os espaços de poder, e deseja ver o povo retomar os rumos da nação:

Of course, Papa told us, the politicians were corrupt, and The Standard had written many stories about cabinet ministers who stashed Money in foreign bank accounts, Money meant for paying teachers’ salaries and building roads. But what we Nigerians needed was not soldiers ruling us, what we needed was a renewed democracy. (ADICHIE, 2017, p.25)⁹⁸

A narração de Kambili permite que o leitor tenha uma visão íntima dos eventos da época:

It was during Family time the next day, a Saturday, that the coup happened. Papa had just checkmated Jaja when we heard the martial music on the radio, the solemn strains making us stop to listen. A general with a strong Hausa accent came and announced that there had been a coup and that we had a new government. We would be told shortly who the new head of state was (ADICHIE, 2017,p.24).⁹⁹

⁹⁷“Ouvi dizer que ele participa muito das decisões editoriais. O Standard é o único jornal que tem tido a coragem de dizer a verdade ultimamente. (ADICHIE, 2016,p.147)

⁹⁸“É claro, disse Papa, que os políticos eram mesmo corruptos, e o *Standard* já publicara muitas matérias sobre os ministros do gabinete que escondiam em contas no exterior o dinheiro que deveria ser usado para pagar os salários dos professores e construir estradas. Mas o que nós, nigerianos, precisávamos não era de soldados para comandar; precisávamos de uma democracia renovada” (ADICHIE,2016,p.31) .

⁹⁹“Foi durante a hora da família do dia seguinte, um sábado, que o golpe aconteceu. Papa acabara de dar um xeque-mate em Jaja quando ouvimos uma música marcial no rádio, com tons solenes que nos fizeram parar e escutar. Um general com um forte sotaque hausa começou a falar, anunciando que ocorrera um golpe e que havia um novo governo. Em pouco tempo, saberíamos quem era o novo chefe de Estado” (ADICHIE, 2016, p.30).

Acredita-se que esse novo governante possa representar Ibrahim Babangida ou seu sucessor Sani Abacha, mesmo que na obra só existam referências ao “Chefe de Estado” ou “Big Oga”:

When we got the next edition of the *Standard*, I knew it would have Nwankiti Ogechi on its cover. The story was detailed, angry, full of quotes from someone called The Source. Soldiers shot Nwankiti Ogechi in a bush in Minna. And then they poured acid on his body to melt his flesh off his bones, to kill him even when he was already dead. (ADICHIE, 2017, p.201)¹⁰⁰.

A relação da menina com as disputas governamentais é ainda pouco elaborada e muito veiculada à percepção que seus familiares têm dos episódios. Após a notícia do golpe, a primeira reação da jovem é lamentar que seu pai parecesse triste com o ocorrido. Posteriormente, lendo com a família as notícias dos jornais e acompanhando o diálogo que o irmão mantém com o pai sobre a incongruência de que uma matéria chame o líder militar de “presidente”, a menina se comove. Mas comove-se mais por não ter sido quem conversou sobre o assunto com o pai do que com a situação governamental propriamente dita, deixando explícito para o leitor que se trata de uma pessoa ainda em formação (ADICHIE, 2016, p 32).

Papa comenta sobre a violência dos sucessivos golpes e a sede por poder:

Coups begat coups, he said telling us about the bloody coups of the sixties, which ended up in civil war just after he left Nigeria to study in England. A coup always began a vicious cycle. Military men would always overthrow one another because they could, because they were all power drunk” (ADICHIE, 2017, p.24)¹⁰¹

O homem é tão reto em seu posicionamento político que recusa o dinheiro trazido como propina pelos funcionários do governo: “They didn’t stay long. Later, Jaja

¹⁰⁰ “ Quando recebemos a edição seguinte do *Standard*, eu sabia que ela teria Nwankiti Ogechi na primeira página. A matéria era cheia de detalhes, raiva, e de frase ade alguém chamado A Fonte. Alguns soldados haviam atirado em Nwankiti Ogechi num bosque em Minna. Depois, jogaram ácido em seu corpo para fazer sua pele derreter para mata-lo mesmo depois de ele já estar morto” (ADICHIE, 2016, p.213)

¹⁰¹ “Golpes levam a mais golpes, disse Papa, contando-nos sobre os golpes sangrentos de 1960, que acabaram se transformando em uma guerra civil logo depois que ele deixou a Nigéria para ir estudar na Inglaterra. Um golpe sempre inicia um ciclo vicioso. Militares sempre derrubariam uns aos outros simplesmente porque tinham como fazer isso e porque todos ficam embriagados pelo poder” (ADICHIE, 2016, p 31).

said they came to bribe Papa, that he had heard them say that their pick-up was full of dollars (ADICHIE, 2017,p.9)¹⁰²

A protagonista e o irmão acompanham as notícias das violências praticadas pelos ditadores: “The men were tied to poles, and their bodies kept shuddering even after the bullets were no longer being pumped into them” (ADICHIE, 2017, 33)¹⁰³.

Eugene tem em Ade Coker, editor de seu jornal, um grande aliado na luta que a publicação trava contra os militares. Ifeoma se preocupa com o destino do jornalista: “And he has a brilliant editor, Ade Coker, although I wonder how much longer before they lock him up for good. Even Eugene’s money will not buy everything.” ADICHIE, 2017, p.137).¹⁰⁴ O final de Ade Coker foi mais violento do que o previsto por Ifeoma:

Ade Coker was at breakfast with his family when a courier delivered a package to him. His daughter, in her primary school uniform, was sitting across the table from him. The baby was nearby, in a high chair. His wife was spooning Cerelac into the baby’s mouth. Ade Coker was blown up when he opened the package—a package everybody would have known was from the Head of State even if his wife Yewande had not said that Ade Coker looked at the envelope and said “It has the State House seal” before he opened it. (ADICHIE,2017,P.206)¹⁰⁵

A história de Coker foi situação corrente na era dos golpes. É possível que este personagem tenha sido inspirado em Dele Giwa, editor chefe do *Newswatch*, também vítima de uma carta-bomba.

O dia a dia da abastada família de Kambili muda pouco após o golpe, mas detalhes diferentes podem ser captados, com os galhos com folhas verdes que Kevin, motorista dos jovens, coloca na placa do carro para leva-los até a escola, em sinal de solidariedade à resistência e para que assim consigam passar em meio aos manifestantes da Government Square. Nas ruas e estradas, soldados circulam, acariciando suas armas e exigindo suborno (ADICHIE, 2016)

¹⁰²“Não se demoraram muito. Depois, Jaja me contou que eles tinham vindo subornar Papa, que ele os ouvira dizer que a picape estava cheia de dólares” (ADICHIE, 2016, p.19).

¹⁰³“Os homens haviam sido amarrados a postes, e seus corpos continuaram tremendo, mesmo quando as balas não estavam mais entrando neles” (ADICHIE, 2016, p.40).

¹⁰⁴“E ele tem um editor brilhante, Ade Coker, mas eu me pergunto quanto tempo vai levar para eles o trancarem numa cela para sempre. Nem o dinheiro de Eugene vai comprar tudo.” (ADICHIE, 2016,p.147).

¹⁰⁵“Ade Coker estava tomando café com sua família quando recebeu um pacote de um serviço de entrega. Sua filha estava sentada do outro lado da mesa, com seu uniforme de escola primária. O bebe também estava ali perto, na cadeirinha. Sua mulher estava dando cereal Cerelac na boca do bebe. Ade Coker explodiu ao abrir o pacote – um pacote que todos saberiam ter sido mandado pelo chefe de Estado, mesmo que sua mulher Yewande, não tivesse contado que Ade Coker olhara para o envelope e dissera “Tem o sinete da Câmara” antes de abri-lo” (ADICHIE, 2016,218).

Numa visita ao mercado central com Beatrice e o irmão, a adolescente é testemunha da brutalidade dos militares para com a população:

Market women were shouting, and many had both hands placed on their heads, in the way that people do to show despair or shock. A woman lay in the dirt, wailing, tearing at her short afro. Her wrapper had come undone and her white underwear showed.

“Hurry up”, Mama said, moving closer to Jaja and me, and I felt that she wanted to shield us from seeing the soldiers and the woman. As we hurried past, I saw the soldier raise a whip in the air. The whip was long. It curled in the air before it landed on the woman’s shoulder. Another soldier was kicking down trays of fruits, squashing papayas with his boots and laughing.”(ADICHIE, 2017, p.44) ¹⁰⁶

Na casa de Tia Ifioma, os Achike têm contato com a realidade econômica da época. Sua tia Ifeoma, professora universitária, lida com restrições alimentares, falta gasolina para colocar no carro (“We have not had fuel in Nsukka for three months”), falta gás para cozinhar, (“I have brought out my old querosene stove,” she continued. “It is what we use now; we don’t even smell the querosene in the kitchen anymore. Do you know how much a cooking-gas cylinder costs? It is outrageous!”)¹⁰⁷ e água para dar descarga no vaso sanitário. Os professores não recebiam há meses sob a alegação de que o Governo Federal não tinha dinheiro (ADICHIE, 2016,p.84).

A conjuntura se agrava quando a Universidade passa a ter um único administrador, o que transforma a instituição de ensino num “microcosmos do país” (ADICHIE, 2016). Ifeoma não se cala diante das deliberações absurdas do governo golpista, e recebe múltiplas ameaças, até ter seu apartamento invadido por homens procurando documentos que poderiam “sabotar a paz na universidade”. Reviram tudo, sem procurar verdadeiramente por nada. Vão embora dizendo a Ifeoma que tome cuidado. Obiora, um dos filhos de Ifeoma, sugere que busquem a ajuda da polícia: “We have to go to the police station,” Obiora said. Auty Ifeoma smiled; the movement on her

¹⁰⁶“As mercadoras gritavam, muitas haviam colocado as mãos na cabeça, como as pessoas fazem para demonstrar choque ou desespero. Uma mulher estava deitada no chão de terra, aos prantos, puxando seu afro curtinho. Sua canga se abriu e dava para ver sua calcinha branca.

- Apertem o passo – disse mama, chegando mais para perto de Jaja e de mim.

Senti que ela queria nos proteger, nos impedir de ver os soldados e as mulheres. Fomos andando mais rápido, e vi uma mulher cuspir num soldado, vi o soldado erguer um chicote no ar. O chicote era longo. Ele fez uma curva no ar antes de estalar no ombro da mulher. Outro soldado chutava bandejas cheias de frutas, esmagando mamões com as botas e rindo” (ADICHIE, 2016, p.50).

¹⁰⁷“Não temos combustível em Nsukka há três meses”;“- Tirei meu velho fogão a querosene do armário – continuou ela. – É ele que usamos agora; nem sentimos mais o cheiro de querosene na cozinha. Sabe quando custa um cilindro de gás de cozinha? É um absurdo!” (ADICHIE, 2016).

lips did not brighten her face. “That is where they came from” (ADICHIE, 2017, 231)¹⁰⁸.

Ifeoma, já morando nos Estados Unidos para fugir da perseguição política, comenta sobre os golpes ocorrendo no país, e resume magistralmente os acontecimentos:

There are people, she once wrote, who think that we cannot rule ourselves because the few times we tried, we failed, as if all the others who rule themselves today got it right the first time. It is like telling a crawling baby who tries to walk, and then falls back on his buttocks, to stay there. As if the adults walking past him did not all crawl, once (ADICHIE, 2017, p.301).¹⁰⁹

Embora toda a narrativa se dê através dos olhos de uma jovem que talvez não compreenda totalmente a profundidade da situação política ao seu redor, Chimamanda Adichie consegue trazer a reflexão para seu romance, ao mostrar os trágicos resultados que as consequências do colonialismo, as ditaduras e a corrupção podem acarretar à vida de alguém. As conexões que Adichie tece entre a religião cristã e o patriarcado, por exemplo, revisam os efeitos do cristianismo e do colonialismo sobre a Nigéria tradicional descritos por Chinua Achebe, dando novo rumo à reflexão ao adicionar a questão de gênero (HEWETT, 2005).

Uma das mudanças mais poderosas de Chimamanda em relação a *Things Fall Apart* é justamente trocar o narrador onisciente em *Purple Hibiscus* para a primeira pessoa de Kambili, cuja narrativa permite que o leitor tenha consciência de violências que são invisíveis na obra de Achebe.

Diferentes paralelos podem ser traçados entre os personagens de *Things Fall Apart* e aqueles de *Purple Hibiscus*. Os personagens que mais nitidamente se relacionam são Okonkwo e Eugene, os violentos patriarcas que lutam duramente para mudar suas condições de vida, regem suas famílias com mãos de ferro e têm um fim trágico, resultado de sua inabilidade de lidar com as mudanças que acontecem ao seu redor.

¹⁰⁸ “- A gente precisa procurar a polícia – disse Obiora. Tia Ifeoma sorriu; o movimento de seus lábios não iluminou seu rosto. – Eles são a polícia – explicou.” (ADICHIE, 2016, p.244).

¹⁰⁹ “Existem pessoas, escreveu tia Ifeoma certa vez, que acham que nós não conseguimos governar nosso próprio país, pois nas poucas vezes em que nós tentamos nós falhamos, como se todos os outros que se governam hoje em dia tivessem acertado de primeira. É como dizer a um bebe que está engatinhando, tenta andar e cai de bunda no chão que ele deve permanecer no chão. Como se todos os adultos que passam por ele também não houvessem engatinhado um dia” (ADICHIE, 2016, p.315).

As semelhanças começam com a origem humilde de ambos e o corte de relações com seus pais; que os envergonhavam seja pela pobreza ou pela fé professada. Ambos trabalharam arduamente até alcançarem prestígio social e riqueza, o que não os impedia de serem extremamente violentos dentro de suas casas, agredindo verbalmente e fisicamente seus familiares. Se Eugene agride esposa e filhos em vários trechos de *Purple Hibiscus*, Okonkwo bate em uma de suas esposas durante a Semana da Paz, agride o filho Nwoye, ameaça atirar em outra de suas esposas e assassina friamente Ikemefuna, garoto por ele criado.

O desafortunado final dos dois homens tem sua raiz em fatos que estão, de alguma forma, ligados ao cristianismo: as coisas começam a desabar para Okonkwo com a chegada dos missionários, e acabam por levá-lo ao suicídio; e, para Eugene, desabam quando Jaja se recusa a receber a Eucaristia pela primeira vez, o que quebra a frágil estrutura na qual a família Achike se sustentava, levando-o a se tornar ainda mais agressivo e impelindo Beatrice a envenenar o marido. Tal desfecho vem, ironicamente, através de um curandeiro, figura tradicional seguramente abominada pelo empresário.

A ideia aqui desenvolvida, investigar a formação da literatura nigeriana, é uma tentativa de repensar o cânone de forma a agregar as complexidades culturais do nosso tempo.

O próximo capítulo terá enfoque na situação da mulher nigeriana, através das possíveis conexões entre pós-colonialismo e feminismo. Desta forma, serão salientadas, através do estudo das obras em questão, possíveis mudanças e semelhanças entre tempos pré-coloniais e a contemporaneidade.

4. O LUGAR DA MULHER

Em dezembro de 2012, Chimamanda Ngozi Adichie proferiu uma palestra intitulada *We should all be feminists*, em que versava sobre os estereótipos ainda ligados ao conceito de feminismo e buscava estimular a reflexão sobre estes chavões, relatando situações ocorridas na sua Nigéria natal e nos Estados Unidos, onde é radicada.

Em seu discurso, Adichie define o feminismo como a busca por igualdade social, política e econômica entre os sexos, e chama de feminista aquele, seja mulher ou homem, que admite que exista uma “questão de gênero” e que busca soluções para mudar este quadro:

Some people ask: “Why the word feminist? Why not just say you are a believer in human rights, or something like that?” Because that would be dishonest. Feminism is, of course, part of human rights in general—but to choose to use the vague expression human rights is to deny the specific and particular problem of gender. It would be a way of pretending that it was not women who have, for centuries, been excluded. It would be a way of denying that the problem of gender targets women. That the problem was not about being human, but specifically about being a female human. For centuries, the world divided human beings into two groups and then proceeded to exclude and oppress one group. It is only fair that the solution to the problem acknowledge that (ADICHIE, 2012).¹¹⁰

De fácil compreensão e disponível gratuitamente em plataformas digitais, o sucesso da palestra da escritora ajudou a trazer as discussões sobre o feminismo de volta aos holofotes. A fala de Adichie foi impressa em camisetas e incluída em apresentações da popular cantora Beyoncé, tornando sua mensagem mais acessível para aqueles sem acesso aos círculos acadêmicos. As origens do feminismo estão, todavia, temporalmente e geograficamente distantes de Adichie.

A Primeira Onda do movimento feminista teve início nos Estados Unidos e Reino Unido no final do século XIX. Sob a égide dos direitos civis, as primeiras mulheres a se organizarem lutavam pelo direito de votar. Já a Segunda Onda teria

¹¹⁰Algumas pessoas me perguntam “Por que a palavra feminista? Por que não dizer que você acredita nos direitos humanos, ou algo desse tipo?” Porque isso seria desonesto. O feminismo faz, é claro, parte dos direitos humanos em geral - mas escolher fazer uso da vaga expressão “direitos humanos” é negar os problemas particulares de gênero. Seria uma forma de fingir que mulher não fora, por séculos, excluída. Seria uma forma de negar que os problemas de gênero têm como alvo a mulher. Seria negar que o problema não era por ser humanos, mas por ser um humano do sexo feminino. Durante séculos, o mundo dividiu os seres humanos em dois grupos, e então excluiu e oprimiu um grupo. É justo que a solução para o problema tenha consciência sobre isso (ADICHIE, 2012 – tradução minha).

perdurado de, aproximadamente, 1960 a 1980, visando combater as disparidades de acesso à política e cultura que se definiam de acordo com o sexo. A Terceira Onda teria começado por volta de 1990, como resposta à falha da fase anterior em representar outra que não a mulher branca e de classe média. Dentro desta terceira fase, nasce uma miríade de vertentes, incluindo o feminismo que se volta para as questões específicas da mulher negra e/ou africana (EMMANUEL, 2017).

bell hooks faz em *Feminism is for everybody* (2000) um apanhado histórico dos percursos desses entroncamentos e confirma que houve polarização desde o início. Sem dividir o movimento em fases, hooks descreve e reflete sobre as relações fiadas ao longo do tempo entre as políticas feministas e as diversas frações da experiência da mulher, passando por assuntos como amor, religiosidade, raça, trabalho e libertação sexual.

hooks (2000) explica que os grupos de luta pelos direitos da mulher tiveram início divididos entre os revisionistas e os revolucionários. O feminismo revisionista buscava igualdade entre os gêneros, com salários iguais em cargos iguais e divisão de tarefas domésticas. Já a corrente revolucionária, da qual Hooks faz parte, pregava não apenas modificações no sistema vigente, mas a total transformação do mesmo, alardeando a necessidade de dar fim ao patriarcado e ao sexismo.

Embora mulheres negras estejam ligadas aos grupos feministas desde que estes foram estabelecidos, suas imagens eram comumente abafadas pelas feministas brancas de condição social privilegiada e pelos interesses destas últimas. A percepção de que algumas mulheres brancas exploravam as companheiras negras ou de condição social menos favorecidas conforme conquistavam poder tornou necessário que se abrissem discussões que abrangessem gênero, raça e classe (HOOKS, 2000).

A vertente de estudos que une feminismo e questões de raça é ainda recente, mas, de qualquer forma, a perspectiva centrada nas questões de gênero vem se tornando cada vez mais importante. Fortes paralelos podem ser traçados na busca por reestabelecer o marginalizado em relação ao dominante e repensar estruturas de dominação. Dessas associações surge, através de escritoras como Jean Rhys, Doris Lessing, Toni Morrison, Paule Marshall, e Margaret Atwood, a imagem da mulher como sujeito duplamente colonizado, vistas as analogias traçadas entre mulher/colônia e patriarcado/colonizador, e reconhecendo que a mulher sob domínio colonial sofre opressão/repressão tanto do poder imperial, quanto do patriarcado (ASCHCROFT et al, 1991).

Embora teorias pós-coloniais e feministas tenham em comum não somente o esforço por discutir as estruturas de poder vigente, mas os questionamentos às constituições de modelos político-sociais, as ponderações destas correntes teóricas parecem caminhar paralelamente na maior parte do tempo.

Um dos temas que mais gera divergências entre pós-colonialismo e feminismo é o debate a respeito da dita “mulher do Terceiro Mundo”. Chandra Talpade Mohanty, em *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1982), critica o uso do termo, alertando que o sujeito feminino é aí representado de forma homogeneizante, plana, fetichizada e vitimizada. A noção acaba por adequar-se ao sistema colonial, silenciando esta mulher nativa. A indiana Gayatri Spivak, em *Pode o subalterno falar?* afirma:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da ‘mulher do Terceiro Mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização (SPIVAK, 2010, p. 119).

Mohanty aponta ainda que a expressão parece designar uma mulher necessitada, sem educação formal e excessivamente ligada às tradições, em contraste com uma mulher abastada, educada, moderna e segura de si. Essa noção cria dissensões dentro do próprio movimento feminista, ao criar um “Outro”, uma irmã desafortunada, a quem a euro-americana deve auxiliar (GANDHI, 1998, MOHANTY, 1982).

Esses desacordos compactuam para firmar a ideia de que as teorias feministas não se aplicam aos contextos do continente africano. Para muitos, o feminismo seria uma ideologia importada e que ameaçaria sufocar os “verdadeiros” valores africanos, como a importância da maternidade e do casamento entre homem e mulher (BAMISILE, 2013).

Percebe-se, então, que o entendimento do feminismo e das questões de gênero nas relações sociais é assunto espinhoso até os dias de hoje. Mulheres nos mais diversos contextos são oprimidas, silenciadas, agredidas e comparadas a um modelo de como *devem* agir, sem serem reconhecidas pelo que *são*, afastando-se da leveza de não terem que cumprir com as expectativas alheias. Sujeitos femininos advindos de sociedades fortemente patriarcais, caso das comunidades nigerianas, veem-se numa situação particularmente delicada, sendo ainda mais gravemente reprimidas, violentadas e

subjugadas à invisibilidade, sem que, muitas vezes, sejam capazes de discernir uma realidade diferente daquelas em que vivem.

Sunday Adetunji Bamisile (2013) explora algumas das várias alternativas, tais quais o *Motherism* e o *Womanism*, considerados por alguns como opções que se adaptam melhor às realidades das mulheres africanas do que o feminismo euro-americano. O *Motherism*, levantado pela nigeriana Caterine Acholonu, tem como tônica a valorização da mãe e da maternidade. Acholonu é radical ao afirmar que aqueles que se dizem feministas estão negando sua “africanidade” e assumindo uma postura ocidental. A estudiosa coloca-se terminantemente contra as feministas, que alega serem “anti-homens” e a favor de relações lésbicas (BAMISILE, 2013).

Já o *Womanism* é termo compartilhado por Alice Walker e por Chikwenye Okonjo Ogunyemi, conquanto cada uma tenha premissas diferentes. O *womanism* de Walker busca congrega todas as mulheres, qualquer que seja sua cor, condição social ou orientação sexual; embora reconhecendo a necessidade de se pensar nas particularidades da mulher negra; já Ogunyemi vê o *womanism* como um feminismo expandido que vai além das questões de gênero, raça e classe social, e advoga pelo fim da opressão política, econômica, cultural, social, física e fisiológica (BAMISILE, 2013).

A existência de tamanho desacordo dentro daquela que poderia ser uma mesma luta é desvendada por hooks (2000) quando a ativista explica que enquanto as discussões sobre feminismo forem divulgadas somente através de uma mídia de massa essencialmente patriarcal, a imagem será sempre de uma feminista “anti-homem” e que joga por terra valores sociais ainda fundamentalmente religiosos.

Esse desconhecimento ou as polêmicas em torno destas discussões fazem com que autoras de grande projeção como Flora Nwapa, Paulina Chiziane e Buchi Emecheta titubeiem em se identificarem como feministas, mesmo que suas obras lancem olhar crítico sobre a situação da mulher (BAMISILE, 2013).

bell hooks admite que o acesso a informações diferentes das divulgada pelas mídias de massa está disponível apenas para aqueles que são altamente letrados, escolarizados e, normalmente, socialmente privilegiados. Ela prossegue mencionando que trabalhos seus que oferecem uma visão libertadora da mulher nunca receberam divulgação e, portanto, não foram rejeitados, pois não chegaram mesmo a ser

conhecidos: “Masses of people have not heard of this book. They have not rejected its message, they do not know what the message is” (HOOKS, 2000, p.5).¹¹¹

A ativista deseja que se entenda o feminismo como a luta pelo fim do sexismo, seja partindo de homem ou de mulher, de adulto ou criança; e vota pela volta de um objetivo que possa congrega as pessoas e dar força ao movimento:

Feminist politics is losing momentum because feminist movement has lost clear definitions. We have those definitions. Let’s reclaim them. Let’s share them. Let’s start over. Let’s have T-shirts and bumper stickers and postcards and hip-hop music, television can radio commercials, ads everywhere and billboards, and all manner of printed material that tells the world about feminism. We can share the simple yet powerful message that feminism is a movement to end sexist oppression. Let’s start there. Let the movement begin again (HOOKS, 2000, p.3)¹¹²

No artigo *African “Authenticity” and the Biafran Experience* (2008), Chimamanda Adichie discorre sobre a necessidade de identificar o outro como ser humano e revela ter sentido a necessidade de se pensar em classe, raça e gênero ao refletir sobre o conceito de “humanidade”:

I was particularly interested in class and gender and race, which I think affect everything about life in every part of the world – in some ways, the amount of humanity and dignity the world allows depends on what race and class and gender you are (ADICHIE, 2008, p.51).¹¹³

Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* desafia aqueles que produzem conhecimento a questionarem seus próprios conceitos e indagarem as narrativas hegemônicas, formando um sujeito atuante e questionador, que provoque e transforme a maneira como compreendemos a contemporaneidade. Sandra Regina Goulart Almeida, no prefácio brasileiro à obra citada, diz que o intento de Spivak é “principalmente

¹¹¹Massas de pessoas nunca ouviram falar deste livro. Eles não rejeitam sua mensagem, eles não sabem qual é a mensagem (HOOKS, 2003, p.2 – tradução minha).

¹¹²As políticas feministas estão perdendo impulso porque o movimento feminista perdeu suas definições. Nós perdemos estas definições. Vamos retoma-las. Vamos compartilha-las. Vamos recomeçar. Vamos fazer camisetas e adesivos para carro e cartões-postais e hip-hop, comerciais para rádios e televisão, propagandas e outdoors, e todo tipo de material impresso que conte ao mundo sobre o feminismo. Nós podemos compartilhar a mensagem simples, porém poderosa de que o feminismo é um movimento para acabar com a opressão sexista. Vamos começar por aí. Que o movimento recomece (HOOKS, 2003, p.2-tradução minha).

¹¹³Eu estava particularmente interessada em classe, gênero e raça, o que acredito que afete tudo na vida em todas as partes do mundo – de alguma forma, a quantidade de humanidade e dignidade que o mundo te permite ter depende da sua raça, sua classe e seu gênero (ADICHIE, 2008, p.51 – tradução minha).

pensar a teoria crítica como uma prática intervencionista, engajada e contestadora” (ALMEIDA in SPIVAK, 2010, p. 8),

A obra de Spivak dá início aos Estudos Subalternos, sendo o objeto principal de exame aquele sujeito cuja voz não é ouvida, isto é, aquele que pertence às:

camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante (SPIVAK, 2010, p.12).

Para dar voz àquele que não é ouvido é preciso pensar em uma revisão do cânone literário. Este é um campo no qual as reflexões feministas e pós-colonialistas convergem, mas pouco se tocam. Mesmo que ambos tencionem repensar a constituição dos padrões literários, expondo o preconceito de suas bases, as interpelações acabam sendo diferentes. Se o pós-colonialismo pergunta onde estão os autores não-ocidentais nas eleições dos clássicos da literatura mundial, a crítica feminista indaga onde estão as obras de autoria feminina em nível global ou mesmo regional.

Neste sentido, a estruturação de tradição literária nigeriana proposta por Thiong’o (1989) e apresentada no capítulo anterior deixa ver que o cânone é composto por leituras e hipóteses que privilegiam a estrutura patriarcal. bell hooks afirma que o sexismo é o responsável por relegar o trabalho produzido por mulheres ao segundo plano : “In all spheres of literary writing and academic scholarship works by women had historically received little or no attention as a consequence of gender discrimination.” (HOOKS, 2000, p.20)¹¹⁴.

Uma das maiores críticas à sistematização de Thiong’o vem de Chikwenye Okonjo Ogunyemi, que caracteriza a literatura nigeriana como:

phallic, dominated as it is by male writers and male critics who deal almost exclusively with male characters and male concerns, naturally aimed at a predominantly male audience (OGUNYEMI, apud HEWETT, 2005, p.77)¹¹⁵.

¹¹⁴Em todas as esferas da escrita literária e da academia trabalhos produzidos por mulheres historicamente receberam menos atenção ou nenhuma atenção em função da discriminação de gênero. (HOOKS, 2000, p.20 – tradução minha).

¹¹⁵...fálica, já que dominada por escritores e críticos do sexo masculino que lidam quase exclusivamente com personagens masculinos e interesses masculinos, voltados para uma audiência masculina (OGUNYEMI, apud HEWETT, 2005, p.77 – tradução minha)

Uma forma de modificar esta construção é revisar os autores considerados exemplares, inserindo produções femininas ignoradas pela hierarquia dominante; assim como reler obras canônicas, reconstruindo o olhar do leitor e legitimando novas formas de interpretação.

Escritora que pode ser inserida na terceira geração de autores nigerianos, Toyin Adegale se pergunta "Where are my literary foremothers and sisters?" (ADEWALE apud HEWETT, 2005) ¹¹⁶. Sua indagação permite várias respostas. Pode-se dizer que as escritoras foram excluídas do cânone; que as mulheres encontraram obstáculos relativos ao gênero – quer econômicos, culturais ou psicológicos – que dificultaram ou impossibilitaram que escrevessem, ou, finalmente, que uma combinação de ambos tenha excluído e silenciado a autoria feminina (HEWETT, 2005).

Considerando a sistematização de Thiong'o, caberia incluir, por exemplo, Flora Nwapa na primeira geração de escritores nigerianos. Publicando *Efum* oito anos depois de *Things Fall Apart*, Nwapa questiona as idealizações sobre a maternidade, como aquelas colocadas por Achebe, e o fato de ter incluída sua produção em uma tradição teria dado maior espaço às vivências e aos escritos femininos. O desafio de tornar públicas as verdades sobre o papel de mãe é carregado para a segunda geração de escritores nigerianos por Buchi Emecheta em *The Joys of Motherhood* (HEWETT, 2005), também ignorada por Thiong'o.

Heather Hewett (2005) evoca *Purple Hibiscus* argumentando que a obra tem aspectos em comum com livros de escritoras de diferentes origens, como as zimbabuanas Tsitsi Dangarembga e Yvonne Vera, ou a haitiana Edwidge Danticat, e que delinear essas ligações é admitir que exista uma tradição literária de mulheres negras que se estende pelo globo. Posicionar a literatura de Adichie na tradição literária negra feminina nos permite ver os imbricamentos dessas conexões intertextuais. Essa rede demonstra a complexidade de se limitar tradições literárias a gerações puras e claramente demarcadas, qualquer que seja a nação em questão, já que nenhuma literatura é totalmente hermética. A criatividade faz com que o autor transcenda fronteiras, fiando conexões antes inexistentes e permitindo afirmar que o estabelecimento de genealogias não captura adequadamente as capacidades transgressivas da literatura (HEWETT, 2005).

¹¹⁶Onde estão minhas ancestrais e irmãs literárias? (ADEWALE apud HEWETT, 2005 - tradução minha).

Uma proposta de resposta à pergunta de Adewale sobre o paradeiro de suas antecessoras, é demonstrar que ressoam em Adichie os escritos de Flora Nwapa, Yvonne Vera, Tsitsi Dangarembga, Edwidge Danticat, Maya Angelou e Sapphir, concluindo: “not all of one's family lives at home”¹¹⁷(HEWETT, 2005, p.89).

Hewett não busca diminuir a necessidade de ter mais mulheres no cânone nigeriano, mas afirmar que a contemporaneidade faz com que um autor que esteja em contato com outros escritos possa encontrar em nações diversas os ancestrais de que precisa. A ensaísta então inclui *Purple Hibiscus* na tradição da literatura africana, literatura africana feminina, literatura de mulheres negras, literatura americana e, por que não, na terceira geração da tradição literária nigeriana, pelo alinhamento com homens e mulheres de seu tempo.

Embora não seja possível cobrir toda a pluralidade de experiências das mulheres nigerianas, as obras aqui estudadas revelam aspectos da situação feminina que se fazem presentes do passado pré-colonial de Achebe à contemporaneidade de Adichie. Na sessão que se segue, será possível perceber que se as esposas de Okonkwo “cannot yet find a mouth with which to tell the story” (ACHEBE, 1994, p.48)¹¹⁸, Kambili dará voz às suas vivências, tirando-as da invisibilidade.

4.1 – VIOLÊNCIA

O papel da mulher na sociedade pré-colonial retratada por Achebe é notadamente subserviente. Pouco depois da primeira década de vida, a jovem deveria se preparar para ser uma noiva desejável, de forma a atrair pretendentes escolhidos por seus familiares tendo como base o valor de dote que estariam dispostos a pagar. Chinua Achebe descreve em sua obra prima a cena em que uma jovem é disposta para apreciação para que se decida quanto pagar por ela. O noivo, 25 anos, acompanhado pelo pai e por um tio, avaliam o corpo da noiva, Akueke, de 16 anos, para se assegurarem de sua beleza e desenvolvimento: “She was about sixteen and just ripe for marriage. Her suitor and his relatives surveyed her young body with expert eyes as if to

¹¹⁷ Nem todos de uma família moram num mesmo lar (HEWETT, 2005, p.89 – tradução minha).

¹¹⁸ Ainda não conseguiram encontrar uma boca com que contar a história (ACHEBE, 1994, p.48 – tradução minha).

assure themselves that she was beautiful and ripe”(ACHEBE, 1994,p. 71)¹¹⁹. O corpo da menina é besuntado de óleo e são feitos desenhos em sua pele para enfeitar o que está sendo ofertado. Sua participação na cerimônia é mínima: seu corpo é avaliado, há um cumprimento passivo e ela então retorna para a cozinha: “When she had shaken hands, or rather held out her hand to be shaken, she returned to her mother’s hut to help with the cooking” (ACHEBE, 1994, p.71)¹²⁰

Após o casório, a mulher seria responsável por dar à luz ao máximo possível de filhos, zelar por cada um deles (embora caiba frisar que os filhos “pertencem” ao pai), cozinhar, cuidar de criações de animais, como galinhas e vacas, e de plantações de cultivo próprio para mulheres, tais como frutas. Masculinidade e poder estavam diretamente ligados ao domínio do patriarca sobre esposas e filhos: “No matter how prosperous a man was, if he was unable to rule his women and his children (and specially his women) he was not really a man” (ACHEBE, 1994, p.53)¹²¹, por isso a um homem só era cassado o direito de agredir sua esposa durante sete dias por ano, a dita Semana da Paz. Como coloca Hooks (2000), neste momento o corpo feminino pertence ao homem.

A naturalidade com que mulheres sofrem violência torna-se evidente no episódio em que Okonkwo bate em uma das esposas por ter se irritado com o atraso de uma refeição, assim como no julgamento requisitado por um homem cuja companheira fora levada de casa pelos familiares e que gostaria de reaver o valor do dote. O irmão da mulher então explica as razões que os levaram a tirar a parenta do marido:

My sister lived with him for nine years. During those years no single day passed in the sky without his beating the woman. We have tried to settle their quarrels time without number (...)
 “Two years ago” continued Odukwe, “when she was pregnant, he beat her up until she miscarried”. (...)
 “Last years when my sister was recovering from an illness he beat her up again so that if the neighbors had not gone in to save her she would have been killed. We heard of it and did as you have been told. The laws of Umuofia is that if a woman runs away from her husband her bride-price is

¹¹⁹Ela tinha mais ou menos 16 anos e estava pronta para o casamento. Seu pretendente e os parentes dele inspecionaram seu corpo jovem com olhos experientes como que para se assegurarem de que ela era linda e com corpo maduro”(ACHEBE, 1994,p. 71 – tradução minha).

¹²⁰Quando apertaram as mãos, ou melhor quando deixou sua mão ser apertada, ela retornou para a cabana de sua mãe para ajuda-la com as comidas”(ACHEBE, 1994,p. 71 – tradução minha).

¹²¹Não importa o quão próspero um homem fosse, se ele fosse incapaz de dominar suas mulheres e suas crianças (especialmente suas mulheres) ele não era verdadeiramente um homem (ACHEBE, 1994, p.53 – tradução minha).

returned. But in this case she ran away to save her life” (ACHEBE, 1994, p.92).¹²²

A decisão tomada pelo tribunal de anciãos é que a esposa deve voltar para a casa do marido. Como punição pelas agressões que impingiu à esposa, o réu deve pedir desculpas e pagar um jarro de vinho aos familiares da mulher.

À brutalidade que vem de dentro do próprio lar, hooks (2000) dá o nome de “violência patriarcal”, que conceitua como agressões baseada na noção de que é aceitável que um indivíduo mais poderoso, seja home ou mulher, controle outros através de variadas forma de coerção. A autora opta por não utilizar a expressão “violência doméstica”, pois tenta enfatizar que os ataques são causados pelo sexismo e pelo pensamento sexista.

Things Fall Apart deixa ver a força da objetificação do sujeito feminino quando algumas daquelas casadas com Okonkwo não tem nem seus nomes próprios indicados, sendo referenciadas como “a mãe de Nyowe” ou “a primeira esposa”.

O desprezo pelo sujeito feminino na tribo se mostra até mesmo na linguagem. Não há ofensa maior do que dizer que um homem “se assemelha a uma mulher”, como aparente em numerosos trechos da obra de Achebe: “you have become a woman indeed” (ACHEBE, 1994, p.65)¹²³. Em sua decepção com a falta de agressividade do filho Nwoye, Okokwo chama-o “degenerado e afeminado” e se pergunta “How could he have begotten a woman for a son?” (ACHEBE,2016, p.153).¹²⁴ bell hooks (2000) confirma que, por vezes, meninos tornam-se alvos de violência por não atenderem aos conceitos sexistas de masculinidade dos pais.

Ainda em relação a seus filhos, o protagonista de *Things Fall Apart* lamenta que Ezinma, aquela que mais lhe agradava em sua prole, não fosse um menino e reflete

¹²²Minha irmã viveu com ele durante nove anos. Durante todos esses anos não houve um único dia que se passasse sem que ele batesse em sua mulher. Nós tentamos resolver as brigas um sem número de vezes. “Dois anos atrás” continuou Odukwé, “quando ela estava grávida, ele bateu nela até que perdesse a criança”.

“Ano passado quando minha irmã estava se recuperando de uma doença ele bateu nela de novo de forma que, se os vizinhos não tivessem ido salva-la, ela teria sido assassinada. Nós ouvimos sobre o que havia acontecido e fizemos o que já te disseram. A lei de Umuofia diz que se uma mulher foge do marido seu dote é devolvido. Porém, nesse caso ela fugiu para salvar sua vida” (ACHEBE, 1994, p.92 – tradução minha).

¹²³...você se tornou mesmo uma mulher (ACHEBE, 1994, p.65 – tradução minha).

¹²⁴ Como pode ele ter gerado uma mulher como filho? (ACHEBE, 2016, p.153 – tradução minha).

sobre a alegria que esta mudança lhe traria: “If Ezinma had been a boy I would have been happier” (ACHEBE, 2016, p.66).¹²⁵

Considerando todas as referências aos insultos e desmandos direcionados às mulheres na tribo de Umuofia, é possível constatar que a fertilidade está ligadas às raízes do patriarcalismo.

A única figura feminina que é respeitada em Umuofia é Chielo, a sacerdotisa responsável por falar pelo oráculo de Agbala. A cartilha *Igbo Cultural Orientation* expõe alguns dos papéis que as mulheres podem hoje desenvolver dentro da estrutura religiosa do Odinani:

(...)women perform crucial tasks in public ceremonies. They provide the majority of items used in public ceremonies. They are the custodians of female deity effigies and are responsible for carrying them to the shrines for ceremonies. Women also maintain and clean public shrines. They stage dances that are held at ritual celebrations. In Odinani, most sacrificial rites deal with fertility, the realm of women. (DLIFLC, 2012).¹²⁶

Chielo é a sucessora de Chika, mulher lembrada por ser poderosa e temida: “She was full of the power of her god, and she was greatly feared” (ACHEBE, 2016, p.17)¹²⁷, e é aquela que primeiro consegue enxergar as consequências da chegada do colonizador, ao deixar falar por sua boca o Oráculo que afirma que o homem branco traria a destruição do clã de Umuofia.

Nos tempos pré-coloniais, a sacerdotisa era considerada a intermediária entre os deuses e os mortais, e suas ordens eram acatadas de imediato. Aquela através de quem fala o oráculo tinha tanto poder que poderia até mesmo impedir que um povo entrasse em guerra. A autoridade de Chielo se faz ver por ser, por exemplo, é a única figura em todo *Things Fall Apart* a quem Okonkwo roga alguma coisa e por ser também aquela que ameaça o guerreiro de forma mais contundente: “ ‘ Beware, Okonkwo!’ she

¹²⁵Se Ezinma fosse um menino, eu seria mais feliz (ACHEBE, 2016, p.66 – tradução minha).

¹²⁶...mulheres têm tarefas cruciais em cerimônias públicas. Elas providenciam a maioria dos itens utilizados nas cerimônias. Elas têm a custódia das éfiges das deusas e são responsáveis por leva-las para as cerimônias. As mulheres também são responsáveis pela limpeza e conservação dos santuários públicos. Elas performam danças em rituais. No Odinani, a maioria dos ritos de sacrifícios se dedicam a fertilidade, reino das mulheres (DLIFLC, 2012- tradução minha).

¹²⁷Ela era cheia do poder de seu deus e grandemente temida (ACHEBE, 2016, p.17- tradução minha).

warned. ‘Beware of exchanging words with Agbala. Does a man speak when a god speaks? Beware’ ”(ACHEBE, 2016, p.101)¹²⁸.

Outro aspecto destacável da relação com o feminino nas sociedades tribais é o fato de que quando Okonkwo tem que se exilar de Umuofia é à terra de sua mãe, figura mencionada apenas uma vez em toda obra, que o personagem deve retornar. Mais tarde, seu tio explica as razões por trás deste costume:

It’s true that a child belongs to its father. But when a father beats his child, it seeks sympathy in its mother’s hut. A man belongs to his fatherland when things are good and life is sweet. But when there is sorrow and bitterness he finds refuge in his motherland. Your mother is there to protect you (ACHEBE, 2016, p.134).¹²⁹

Desta forma, pode-se entender que à progenitora cabia criar e proteger um filho, mesmo que não lhe pertencesse.

Dentre as numerosas correlações possíveis de se estabelecer entre *Things Fall Apart* e *Purple Hibiscus*, a situação da mulher é uma das mais relevantes. Embora separadas por um século, o sofrimento e apagamento das mulheres de Umuofia encontram eco na Nigéria contemporânea de Adichie.

Se *Purple Hibiscus* demonstra que a inferiorização da mulher ainda desponta na língua do dia a dia na sociedade contemporânea, seja na forma com que Papa-Nnukwu trata a filha: “But you are a woman. You do not count.” (ADICHIE, 2017, p.83)¹³⁰ ou na repreensão a Jaja: “Don’t speak like a woman!” (ADICHIE, 2017, p.87)¹³¹, nada mais natural do que constatar que as mulheres que tomaram parte no processo de libertação da Nigéria raramente tem seus feitos lembrados.

Houve movimentos como a União das Mulheres de Egba, em que mulheres comerciantes se rebelaram contra medidas políticas que atrapalhavam sua atividade profissional. Este grupo buscou conscientizar a categoria, através da alfabetização das mesmas e do confronto com o chefe político local, apoiado pelo poder colonial (REIS, 1999). Houve também a chamada *Women’s War* ou *Aba Riots*, como colocado pelos

¹²⁸“Cuidado, Okonkwo”, ela alertou “Cuidado ao se dirigir a Agbala. Um homem fala quando um deus fala? Cuidado” (ACHEBE, 2016, p.101 – tradução minha).

¹²⁹É verdade que uma criança pertence ao pai. Mas quanto o pai bate na criança, é na casa da mãe que ela busca consolo. Um homem pertence à terra de seu pai quando as coisas estão bem e a vida é doce; mas quando há tristeza e amargura, ele busca refúgio na terra de sua mãe. Sua mãe está lá para te proteger (ACHEBE, 2016, p.134- tradução minha).

¹³⁰“Mas você é mulher. Você não conta” (ADICHIE, 2016, p.92).

¹³¹“Você está falando como uma mulher!” (ADICHIE, 2016, p.96).

britânicos, onde de novembro a dezembro de 1929 mulheres sobrecarregadas pela necessidade de dar suporte a toda a família e sofrer com o pagamento de pesadas taxas pilharam fábricas e destruíram repartições públicas e residências de nativos ligados ao sistema colonial. Cinquenta e cinco mulheres foram assassinadas neste período. Ter essa guerra sido organizada e levada a cabo por mulheres sem acesso ao sistema de educação europeu era um sinal da profunda insatisfação da mulher nigeriana para com o sistema colonial (FALOLA, HEATON, 2008).

Beatrice Achike, a mãe de Kambili e Jaja, é um exemplo daquele subalterno mudo que Spivak retrata e cuja “voz-consciência” nunca é ouvida (SPIVAK, 2010). Personificação da ideia de mulher africana tradicional, Mama não tem controle sobre as próprias ideias e sobre o próprio corpo.

Logo no início do romance, Kambili relata o momento em que sua mãe revela, aos bocadinhos, pois pouco costumava falar, que estava esperando uma criança (ADICHIE, 2016). Beatrice sente-se grata pelo marido não tê-la abandonado por não ter dado à luz a mais filhos, capacidade que se mostra ainda muito valorizada:

God is faithful. You know after you came and I had the miscarriages, the villagers started to whisper. The members of the Umunna even sent people to your father to urge him to have children with someone else. So many people had willing daughters, and many of them were university graduates, too. They might have borne many sons and taken over our home and driven us out, like Mr. Ezendu's second wife did. But your father stayed with me, with us (ADICHIE, 2017, p.20)¹³²

O trecho em destaque revela também que algumas sociedades *ibos* ainda praticam a poliginia, isto é, o ato de um homem casar-se com múltiplas esposas. No contexto atual, é comum que um homem se case com uma primeira esposa na Igreja e com outras mulheres em cerimônias tradicionais da etnia *ibo* (DLIFLC, 2012). Ainda em defesa do marido, Beatrice deixa ver que persiste o hábito de se pagar o dote por uma noiva: “Do you know how many asked him to impregnate them, even, and not to bother paying a bride price?” (ADICHIE, 2017, p.250)¹³³.

¹³²“Deus é fiel. Depois que você nasceu e eu sofri aqueles abortos, o povo da vila começou a falar. Os membros da nossa *umunna* até mandaram pessoas para falar com seu pai e insistir que ele tivesse filhos com outra mulher. Tinham tantas filhas disponíveis, muitas das quais formadas em universidades e tudo. Elas poderiam ter parido muitos filhos, tomado conta da nossa casa e nos expulsado, como a esposa do senhor Ezendu fez. Mas seu pai ficou comigo, ficou conosco” (ADICHIE, 2016, p.26).

¹³³“Sabe quantas pediram que ele engravidasse suas filhas, sem nem precisar se incomodar em pagar o preço de uma noiva?” (ADICHIE, 2016, p.265).

Kambili concorda que “Papa deserved praise for not choosing to have more sons with another woman, of course, for not choosing to take a second wife” (ADICHIE, 2017, p.20)¹³⁴, embora mostre, em conversa com o irmão, entender que os abortos sofridos pela mãe não eram tão naturais quanto a progenitora afirmava.

O fato de que Kambili elogia o pai mesmo sabendo das agressões sofridas pela mãe fazem lembrar a afirmativa de McClintock trazida por Leela Gandhi, que une a exaltação à maternidade e o controle da sexualidade feminina ao domínio imperial: “Controlling women’s sexuality, exalting maternity and breeding a virile race of empire builders was widely perceived as the paramount means for controlling the health and the wealth of the male imperial body” (MCCLINTOCK apud GANDHI, 1998, 98).¹³⁵

Em dado momento, após a missa dominical da qual Padre Benedict se ausentara, Eugene deseja levar a família para visitar o religioso. Beatrice, todavia, sente-se mal e manifesta o desejo de aguardar no carro:

Papa turned to stare at her. I held my breath. (...) “Are you sure you want to stay in the car?” Papa asked.
Mama was looking down; her hands were placed on her belly, to hold the wrapper from untying itself or to keep her bread and tea breakfast down. “My body does not feel right”, she mumbled. “I asked if you were sure you wanted to stay in the car”. Mama Looked up. “I’ll come with you. It’s really not that bad” (ADICHIE, 2017, p.29)¹³⁶

A ameaça neste momento é velada, mas, à mesa do almoço, Eugene ora rogando que Deus perdoe os pecados de sua esposa: “ he asked God to forgive those who tried to thwart His will, who had put selfish desires first and had not wanted to visit His servant after Mass” (ADICHIE, 2017, p.32)¹³⁷.

¹³⁴“Papa merecia elogios por não escolher ter mais filhos com outra mulher, é claro, por não escolher ter outra esposa” (ADICHIE, 2016, p.26).

¹³⁵Controlar a sexualidade da mulher, exaltar a maternidade e a reprodução de uma raça viril de construtores do império eram largamente percebidos como meios essenciais para controlar a saúde e a riqueza do corpo imperial masculino (MCCLINTOCK apud GANDHI, 1998, 98 – tradução minha).

¹³⁶“ Papa se virou para encará-la. Eu preendi a respiração(...) – Tem certeza que quer ficar no carro?Mama estava olhando para baixo; ela pousara as mãos sobre a barriga, para impedir que o nó de sua canga se desfizesse ou para impedir que o pão e o chá que tomara saíssem pela boca.

- Meu corpo não está bem – murmurou ela.

- Eu perguntei se você tem certeza de que quer ficar no carro.

Mama olhou para ele.

- Não, vou com vocês. Não está tão ruim assim. (ADICHIE, 2016,p.36)”

¹³⁷“que Deus perdoasse aqueles que haviam tentado se opor à Sua vontade, que haviam colocado seus desejos egoístas em primeiro lugar e não quisesses visitar Seu servo após a missa” (ADICHIE, 2016, p.38).

De noite, Kambili escuta pancadas vindas do quarto dos pais. Com medo, a menina busca se distanciar do que está acontecendo ao seu redor: “I sat down, closed my eyes, and started to count. Counting made it seem not that long, made it seem not that long” (ADICHIE, 2017, p.33)¹³⁸. Terminado o barulho, Kambili e Jaja saem de seus quartos e veem o pai descendo as escadas da mansão carregando a esposa sobre os ombros:

Mama was slung over his shoulder like the jute sacks of rice his factory workers brought in bulk to Seme Border. He opened the dining room door. Then we heard the front door open, heard him say something to the gate man, Adamu.

“There’s blood on the floor,” Jaja said. “I’ll get the brush from the bathroom”.

We cleaned up the trickle of blood, which trailed away as if someone had carried a leaking jar of red watercolor all the way downstairs. Jaja scrubbed while I wiped.” (ADICHIE, 2017,p.33)¹³⁹

A desenvoltura com que Kambili e o irmão reagem à violência demonstra intimidade com agressões físicas sofridas pela mãe. Na casa dos Achike ainda não se questiona o poder dos maridos sobre as esposas, assim como não se questionava nas tribos pré-coloniais. Em *Feminism is for Everybody* (2000), hooks afirma que uma criança é violada não somente quando é alvo da barbaridade patriarcal, mas também quando é forçada a testemunha atos violentos.

Beatrice retorna dias depois, diferente, mas ainda incapaz de colocar a verdade em palavras:

Her eyes were vacant, like the eyes of those mad people who wandered around the roadside garbage dumps in town, pulling grimy, torn canvas bags with their life fragments inside.

“There was an accident, the baby is gone,” she said. (ADICHIE, 2017, p. 34)¹⁴⁰.

¹³⁸“Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia o tempo passar mais rápido, fazia com que aquilo não fosse tão ruim” (ADICHIE, 2016, p.39).

¹³⁹“Mama estava jogada sobre seu ombro como os sacos de juta cheios de arroz que os empregados da fábrica dele compravam aos montes na ferira com Benin. Ele abriu a porta da sala de jantar. Ouvimos a porta da frente sendo aberta e o ouvimos dizer algo para o homem que guardava o portão, Adamu.

- Tem sangue no chão – disse Jaja. – Vou pegar a escova no banheiro.

Limpamos o filete de sangue, que fez uma trilha no chão como se alguém houvesse carregado uma jarra furada de tinta vermelha lá para baixo. Jaja escovou o chão e eu passei um pano depois.” (ADICHIE, 2016, p.39).

¹⁴⁰“Os olhos de Mama estavam sem expressão, como os olhos daqueles loucos que vagueiam pelos lixões que há na beira das estradas da cidade, arrastando bolsas de lona imundas e rasgadas com os fragmentos de suas vidas guardados dentro.

- Eu sofri um acidente e o bebê se foi – disse ela.” (ADICHIE, 2016, p.41)

Mama tinha muito apreço por delicadas estatuetas de bailarinas que mantinha em uma estante. Gradualmente, Kambili começa a compreender o que se esconde por trás do cuidado com as delicadas figuras e percebe que depois de uma surra, Beatrice sempre se dedica a polir meticulosamente figuras:

Years ago, before I understood, I used to wonder why she polished them each time I heard the sounds in their room, like something being banged against the door. Her rubber slippers never made a sound in the stairs, but I knew she went downstairs when I heard the dining room door open. I would go down to see her standing by the étagère with a kitchen towel soaked in soapy water. She spent at least a quarter of an hour on each ballet-dancing figurine. The last time, only two weeks ago, when her swollen eye was still the black-purple color of an overripe avocado, she had rearranged them after she polished them. (ADICHIE, 2017, p.10-11).¹⁴¹

As estatuetas podem ser vistas como um símbolo de submissão e silêncio. Quando Eugene quebra as porcelanas ao lançar seu missal sobre Jaja, e Beatrice diz que não vai substituí-las, é possível imaginar que já esteja planejando se livrar da relação abusiva à qual ela e os filhos estavam subjugados.

Se as violências começam a ser representadas de forma velada, sutil, ao longo do romance, Kambili vai revelando mais, conforme a menina e a mãe travam relações com outras realidades. Se a princípio adolescente só menciona o andar manco de Mama e dedo mindinho deformado de Jaja, depois ela descreve o episódio ocorrido quando o menino tinha dez anos e, ao tirar o segundo lugar na turma de catecismo, é levado pelo pai para um quarto, de onde sai segurando a mão direto para o hospital. Se o aborto acima descrito é tratado como um acidente, o próximo incidente é mencionado com todas as letras:

“You know that small table where we keep the family Bible, *nne*? Your father broke it on my belly.” She sounded as if she were talking about someone else, as if the table were not made of sturdy wood. “My blood finished on that floor even before he took me to St. Agnes. My doctor said there was nothing he could do to save it.(...) “To save it?” Auty Ifeoma whispered.” What do you mean?”

¹⁴¹“ Anos antes, quando eu ainda não entendia, eu me perguntava por que ela limpava as estatuetas sempre depois de eu ouvir aquele som vindo do quarto deles, um som que parecia ser alguma coisa batendo na porta pelo lado de dentro. Os chinelos de borracha de Mama não faziam barulho nos degraus, mas eu sabia que ela havia ido lá para baixo quando ouvia a porta da sala de jantar sendo aberta. Eu descia e a via parada ao lado da estante de vidro com um pano encharcado de água e sabão. Ela dedicava pelo menos quinze minutos a cada estatueta de bailarina. Nunca havia lágrimas em seu rosto. Da última vez, há apenas duas semanas, quando seu olho inchado ainda estava de cor preta-arroxeadada de um abacate maduro demais, Mama rearrumara as estatuetas depois de limpá-las” (ADICHIE, 2016,p.17).

“I was six weeks gone.” (ADICHIE, 2017,p.249)¹⁴²

A violência chega ao auge quando Kambili fica à beira da morte após uma surra. Beatrice então opta por envenenar o marido para proteger a si e a seus filhos. Quando tem a notícia de que a autópsia revelou que seu pai fora assassinado, Kambili estuda a confissão da mãe:

“Poison?” I said.

Mama tightened her wrapper, then went to the Windows; she pushed the drapes aside, checking that the louvers were shut to keep the rain from splashing in the house. Her movements were calm and slow. “I started putting the poison in his tea before I came to Nsukka. Sisi got it for me; her uncle is a powerful witch doctor” (ADICHIE, 2017, p.290)¹⁴³

hooks (2000) assevera que a cultura da dominação faz com que a violência seja vista como meio aceitável de controle social. O dominador mantém o poder com a ameaça da punição que será utilizada caso as estruturas hierárquicas sejam ameaçadas, quer em relacionamento homem-mulher ou pai-filho.

A professora afirma ainda que a violência doméstica foi considerada um tipo mais “ameno” de violência, menos ameaçador e menos brutal do que a agressão que ocorre fora de casa, mas que esta percepção não é verdadeira, pois mais mulheres são agredidas e assassinadas dentro da própria casa do que fora dela (HOOKS, 2000). A colocação de bell hooks tem confirmação nos dados da pesquisa *Fact and Figures: Ending violence against women* divulgados pela ONU, que estima que metade das mulheres assassinadas ao redor do globo em 2012 tiveram suas vidas ceifadas por companheiros ou membros de sua família, em comparação a 6% de homens nas mesmas condições. A pesquisa publica também que 70% das mulheres sofrem abusos físicos, verbais ou sexuais de companheiros ao longo da vida.

¹⁴²“- Sabe aquela mesinha onde guardamos a Bíblia da nossa casa, *nne*? Seu pai quebrou-a na minha barriga – disse, como se estivesse falando de outra pessoa, como se a mesa não fosse feita de madeira pesada. – Meu sangue escorreu todo por aquele chão antes mesmo de ele me levar ao St.Agnes. Meu médico disse que não pôde fazer nada para salva-lo.(...)”

- Salva-lo? – sussurou tia Ifeoma. – O que você quer dizer?

- Eu estava grávida de seis semanas”. (ADICHIE, 2016, p.262).

¹⁴³“- Veneno? – repeti.

Mama amarrou melhor a canga e foi até as janelas; abriu as cortinas e verificou se os basculantes estavam fechados, impedindo que a chuva entrasse em casa. Seus movimentos eram tranquilos e lentos. Quando ela falou, sua voz também estava tranquila e lenta.

- Comecei a colocar veneno no chá dele antes de ir para Nsukka, Sisi arrumou-o para mim; o tio dela é um curandeiro poderoso” (ADICHIE, 2016,p.305)

Quando se pensa em relações abusivas, é comum que a agressão física venha à mente, no entanto, vale destacar que cercear a liberdade ou os desejos de outrem pode ser um ataque tão danoso quanto aquele direcionado ao corpo, como será apontado nos próximos parágrafos.

4.2 – SILENCIAMENTO

A riqueza do enredo de *Purple Hibiscus* possibilita diferentes leituras. É possível observar a luta de Beatrice e a “libertação” da mesma através do assassinato do marido; assim como é possível acompanhar as descobertas e o desenvolvimento da jovem Kambili Achike, sujeito em busca da própria voz e cuja história pessoal fala muito sobre a natureza da tirania da Nigéria pós-colonial.

Alude-se tanto ao silêncio na obra de estreia de Chimamanda Adichie, que a ausência de som parece tornar-se um personagem do romance:

“The silence was broken only by the whir of the ceiling fan as it sliced the still air”; “The silence stretched out even longer”, “Silence hung over the table like the blue-black clouds in the middle of rainy season” (ADICHIE, 2017).¹⁴⁴

Não é coincidência que a segunda parte do livro, aquela que relata a vida dos Achike antes da primeira ida a Nsukka, seja intitulada “Speaking with our spirits” já que Kambili afirma que ela, o irmão e a mãe falavam mais com a alma do que com os lábios que o mando de Eugene selava.

A ausência de fala é onipresente na vida da família Achike e atrofia a capacidade de expressão de Kambili. Quando a jovem tenta se comunicar, sua garganta se fecha e as palavras não vêm. Existem momentos em que, com muito esforço, ela tenta falar, mas saem somente murmúrios, sussurros e acessos de tosse, sintomas da luta física para se pronunciar. Na maioria das vezes, no entanto, ela não é compreendida. Os colegas de classe acham que a garota é esnobe, e os adultos acreditam que seja quieta e tímida, sem imaginar a batalha travada dentro dela.

¹⁴⁴“O silêncio era quebrado apenas pelo zumbido do ventilador de teto que cortava o ar parado.” “O silêncio se estende ainda mais”; “O silêncio pairava sobre a mesa como as nuvens azul-enebrecidas que há no meio da estação das chuvas” (ADICHIE, 2017).

A garota une os lábios para não revelar os segredos da família, como perceptível na enunciação em que lamenta a perda das estatuetas da mãe: "I meant to say I am sorry Papa broke your figurines, but the words that came out were, 'I'm sorry your figurines broke, Mama,'" (ADICHIE, 2017, p.10)¹⁴⁵. A alienação linguística é resultado de seu isolamento pessoal.

Silenciar é uma efetiva ferramenta de controle patriarcal. Eugene cala não somente as vozes, mas as vontades de seus familiares. A rotina da casa gira em torno das vontades de Papa e os demais não têm o direito de fazer qualquer tipo de questionamento ou modificação, isto é, são totalmente apagados. O cotidiano dos Achike é engessado em seus mínimos detalhes e não há refeição, horários de estudo ou de descanso que não estejam rigorosamente previstos. Não há espaço para criatividade e leveza no ritmo industrial que rege a mansão.

Sobre o termo “silenciar”, Pauline Ada Uwakweh (1998) explica:

Silencing comprises all imposed restrictions on women's social being, thinking and expressions that are religiously or culturally sanctioned. As a patriarchal weapon of control, it is used by the dominant male structure on the subordinate or muted female structure (UWAKWEH, 1998, p.75).¹⁴⁶

Elaine Showalter complementa a compreensão da expressão da seguinte maneira:

o termo ‘silenciado’, (...) sugere problemas tanto de linguagem quanto de poder. Os grupos silenciados tanto quanto os dominantes geram crenças ou ideias ordenadas da realidade social no nível inconsciente, mas os grupos dominantes controlam as formas ou estruturas nas quais a consciência pode ser articulada (SHOWALTER, 1994, p.47).

A mansão da família é uma prisão onde os Achike são protegidos da violência política, mas também isolados de qualquer pessoa que pudesse ajudá-los. Kambili, Jaja e a mãe Beatrice usam o mutismo, a obediência e anulação de seus desejos como

¹⁴⁵ “Eu quis dizer que sentia muito por Papa ter quebrado as estatuetas dela, mas as palavras que saíram foram: - Sinto muito que suas estatuetas tenham quebrado, Mama” (ADICHIE, 2016, p.16-17)

¹⁴⁶ O silenciamento compreende todas as restrições impostas na vida social, no pensamento e nas expressões da mulher que são religiosamente ou culturalmente sancionadas. Como ferramenta patriarcal de controle, é usado pela estrutura masculina dominante na estrutura feminina subordinada ou emudecida (UWAKWEH, 1998, p.75 – tradução minha).

estratégia para sobreviverem no ambiente hostil em que vivem, de forma a causar o mínimo de perturbação, o que coloca o silêncio como um dos aspectos mais presentes na formação de Kambili. A força aterradora da presença de Eugene encobre todos os demais membros da família e transforma a residência dos Achike em um túmulo:

We went upstairs to change, Jaja and Mama and I. Our steps on the stairs were as measured and as silent as our Sundays: the silence of waiting until Papa was done with his siesta so we could have lunch; the silence of reflection time, when papa gave us a scripture passage or a book by one of the early church fathers to read and meditate on; the silence of evening rosary; the silence of driving to the church for benediction afterward. Even our family time on Sunday was quiet, without chess games or newspaper discussions, more in tune with the Day of Rest. (ADICHIE, 2017, p.31).¹⁴⁷

Muitas vezes, a única forma possível de comunicação entre os familiares se dá “com os olhos”, tamanho o medo de que planos e desejos sejam exteriorizados:

“And with his eyes he said, *We can spend time together then.*”; “He knew that I was looking at him, that my shocked eyes begged him to seal his mouth, but he did not look at me”; “Jaja spoke with me with his eyes: *What if she vomits?*” (ADICHIE, 2017)¹⁴⁸

Ao longo do romance *Purple Hibiscus*, vemos o desabrochar da protagonista. Uma viagem para a casa de sua tia Ifeoma, mulher independente e de presença forte, suscita uma onda de mudanças que incentivam Kambili a deixar a sombra opressora de seu pai, e a se descobrir enquanto corpo e vontade.

A viagem para a casa da irmã do pai, na cidade universitária de Nsukka, é o momento de revelação da jovem. Logo ao chegar, a garota repara que lá as palavras saíam aos borbotões das bocas de todos, e que os primos pareciam falar o tempo todo. Kambili, que a princípio fala apenas através de sussurros, começa a nutrir o desejo de se comunicar, mas ainda permanece receosa:

¹⁴⁷“Jaja, Mama e eu fomos lá para cima nos trocar. Nossos passos na escada eram tão contidos e silenciosos quanto nossos domingos; o silêncio de esperar que Papa acordasse da sesta para que pudéssemos almoçar; o silêncio da hora de reflexão, quando Papa nos dava uma passagem da Bíblia ou um livro de um dos Pais da Igreja para que lêssemos e pensássemos sobre ele; o silêncio do rosário da noite; o silêncio de ir de carro até a igreja para receber a benção depois. Mesmo nessa hora, a família era silenciosa aos domingos, sem jogos de xadrez ou discussões sobre os jornais, mais apropriada para o Dia do Descanso.” (ADICHIE, 2016, p.37)

¹⁴⁸“Com os olhos, Jaja disse: ‘Nessa hora, vamos poder ficar juntos’”, “Ele sabia que eu estava olhando para ele, que meus olhos chocados lhe imploravam para fechar a boca, mas ele não me encarou”, “Jaja falou comigo com os olhos: *E se ela vomitar?*” (ADICHIE, 2016).

I wanted to talk with them, to laugh with them so much that I would start to jump up and down in one place the way they did, but my lips held stubbornly. I did not want to stutter, so I started to cough and then ran out and into the toilet (ADICHIE, 2017, p.141)¹⁴⁹

Eventualmente, incentivada pela tia, Kambili, consegue responder a um comentário da prima que lhe “alfinetava”:

Aunty Ifeoma’s eyes hardened – she was not looking at Amaka, she was looking at me. “*O ginidi*, Kambili, have you no mouth? Talk back to her!” I watched a wilted African lily fall from its stalk in the garden. The crotons rustled in the late morning breeze. “You don’t have to shout, Amaka,” I said, finally. “I don’t know how to do the orah leaves, but you can show me.” I did not know where the calm words had come from. I did not want to look at Amaka, did not want to see her scowl, did not want to prompt her to say something else to me, because I knew I could not keep up. I thought I was imagining it when I heard the cackling, but then I looked at Amaka – and sure enough, she was laughing.

“So your voice can be this loud, Kambili,” she said. (ADICHIE, 2017, p.170)¹⁵⁰.

Mudanças vão se efetivando, e Kambili, enfim, liberta sua risada: “I laughed. It sounded strange, as if I were listening to the recorded laughter of a stranger. I was not sure I had ever heard myself laugh” (ADICHIE, 2017, p.179)¹⁵¹.

As linhas que se seguem irão ressaltar duas figuras basilares no processo de transformação da protagonista Kambili, Padre Amadi e Tia Ifeoma, e os efeitos que acarretam na vida dos Achike.

4.3 - LIBERTAÇÃO

Para além da consciência sobre a ânsia por se manifestar, é na viagem à casa da tia em Nsukka que Kambili começa a perceber o próprio corpo. A menina e o irmão,

¹⁴⁹“Querida conversar com elas, rir com elas, rir tanto até começar a pular no mesmo lugar como elas faziam, mas meus lábios insistiam em permanecer fechados. Como eu não quis gaguejar, comecei a tossir e corri para o banheiro” (ADICHIE, 2016, p.152).

¹⁵⁰“Não sei de onde surgiram aquelas palavras tranquilas. Não quis olhar para Amaka, não quis ver a expressão de desprezo em seu rosto, não quis incita-la a dizer outra coisa para mim, pois sabia que não ia conseguir retrucar. Achei que estava imaginando coisas quando ouvi o som, mas então olhei para Amaka – e ela estava mesmo rindo.

- Então você sabe falar alto, Kambili” (ADICHIE, 2016, p.181).

¹⁵¹“Eu ri. O som foi esquisito, como se estivesse ouvindo a risada de um estranho numa gravação. Acho que nunca tinha me ouvido rir antes” (ADICHIE, 2016, p.191).

Jaja, vivem sob um rígido regime, que não lhes permite qualquer tipo de privacidade ou contato com a pele em que vivem.

Papa usa a religião cristã como forma de impor sua soberania sobre a família e a comunidade. Quando Jaja pede ao pai que lhe dê a chave de seu quarto, Eugene imagina que o jovem queria “pecar contra seu próprio corpo” (ADICHIE, 2016, p.204), o que, revela, foi um erro que cometeu no passado e que o “bondoso padre” com quem morava na escola missionária corrigiu queimando suas mãos com água fervente. Kambili, completamente descolada de sua pele, deve estar com os cabelos sempre tampados, as pernas cobertas por longas saias e o rosto livre de qualquer tipo de maquiagem.

A conduta de Eugene reflete o comportamento do patriarcado, definido como forma de dominação masculina, seja na liderança política, no controle da propriedade ou no privilégio social:

Patriarchy as a specific form of male dominance is not only the oldest and the most universal structure of supremacy but the primary form of female oppression and the model for all others. It indulges in an obsolete age-long myth that found form in the binary oppositions of superiority/inferiority of the sexes, now foregrounded by the feminist myth of gender equality in all spheres of life (EMMANUEL, 2017p.2).¹⁵²

As origens do patriarcado estariam no desenvolvimento da propriedade privada, o que trouxe a necessidade de garantir a legitimidade dos herdeiros. A forma de assegurar sua linhagem foi o domínio da sexualidade da mulher dentro de casa ou na sociedade de forma geral.

As descobertas de Kambili vão se processando de forma gradual. O reconhecimento de seu corpo começa pela observação do corpo do outro. Apesar de ter sido criada com o preceito de que é pecado ver a nudez alheia, em Nsukka, a adolescente tem a oportunidade de ver a prima Amaka em trajes íntimos. Kambili se deslumbra com o tom de sua pele e com sua esbelteza, mas logo desvia o olhar. Em outra situação, a jovem flagra o avô orando no raiar da manhã. O velho senhor se despe, e desta vez ela se permite observar a cena: “I did not look away, although it was sinful

152 O patriarcado como forma de dominação masculina é não apenas a mais antiga e universal estrutura de supremacia, mas a principal forma de opressão feminina, modelo para todas as outras. Esta estrutura aquece ao mito obsoleto e antiquado da oposição binária superioridade/inferioridade entre os sexos, agora encoberto pelo mito feminista de igualdade de gênero em todas as esferas da vida (EMMANUEL, 2017 p.2 – tradução minha) .

to look upon another person's nakedness" (ADICHIE, 2017, p.168)¹⁵³. O que Kambili talvez perceba é que até a nudez pode ser uma ferramenta espiritual.

A adolescente, então, começa a voltar-se para a própria carne. O reconhecimento não deixa de ser conflituoso, fato possível de ser notado no momento em que a tia lhe empresta um short, vestimenta que não possuía, para que pudesse praticar atividade física, e a garota reflete sobre o pecado da vaidade: "I took my time putting on the shorts, but I did not stand in front of the mirror for too long, as Amaka did, because guilt would nibble at me. Vanity was a sin" (ADICHIE, 2017, p.174).

¹⁵⁴Ainda cerceada pelo medo de pecar, a protagonista começa a reparar também que seus compridos e cheios cabelos são motivo de admiração (ADICHIE, 2016, p.152).

Eventualmente, a menina se interessa por experimentar as maquiagens da prima, e uma luta interna se dá:

I took Amaka's lipstick from the top of the dresser and ran it over my lips. It looked strange, not as glamorous as it did on Amaka; it did not even have the same bronze shimmer. I wiped it off. My lips looked pale, a dour brown. I ran the lipstick over my lips again, and my hands shook. (...) I wiped the lipstick away with the back of my hand and left the room. (ADICHIE, 2017, p.174)¹⁵⁵

Um importante elemento de mudança com o qual Kambili entra em contato em Nsukka é Amadi, o jovem padre da congregação que Ifeoma frequenta. Amadi é o extremo oposto do religioso com quem Kambili tem maior contato, Padre Benedict. Amadi é negro, bondoso, risonho e leve.

A atração física que Kambili sente pelo padre não pode ser negada. A jovem lhe observa a pele sedosa, os cabelos, as pernas. Acompanhando o padre no seu treino de futebol, ela percebe:

His shorts seemed longer the last time I saw him in them, well past his knees. But now they climbed up to expose a muscular thigh sprinkled with dark hair. The space between us was too small, too tight. I was always a penitent when

¹⁵³“Não desviei o olhar, embora fosse pecado ver a nudez de outra pessoa” (ADICHIE, 2016,p.179).

¹⁵⁴“Eu me demorei vestindo o short, mas não fiquei muito tempo na frente do espelho, como Amaka fazia, pois ia sentir a culpa me beliscando. A vaidade era pecado” (ADICHIE, 2016, p.185).

¹⁵⁵“Peguei o batom de Amaka de cima da penteadeira e passei-o nos lábios. Ficou estranho, não tão glamoroso quanto ficava em Amaka; nem tinha o mesmo brilho cor de bronze. Esfreguei a boca para tirá-lo. Meus lábios ficaram pálidos, de um marrom sem graça. Passei o bato de novo e minhas mãos tremeram. (...). Tirei o batom com as costas da mão e sai do quarto” (ADICHIE, 2016, p 186).

I was close to a priest at confession. But it was hard to feel penitent now, with Father Amadi's cologne deep in my lungs. (ADICHIE, 2017, p.175)¹⁵⁶

A sexualidade é apresentada aqui de forma velada, não-erótica, já que é o olhar inexperiente da jovem que guia o leitor:

“You have good legs for running. You should practice more,” he said. I looked away. I had never heard anything like that before. It seemed too close, too intimate, to have his eyes on my legs, on any part of me. (ADICHIE, 2017, p.176.)¹⁵⁷

A expressão de seus desejos, no entanto, vai se tornando mais clara, como na cena em que o padre lhe toca os cabelos:

He was looking right in my eyes. He was too close. His touch was so light I wanted to push my head toward him, to feel the pressure of his hand. I wanted to collapse against him. I wanted to press his hand on my head, my belly, so he could feel the warmth that coursed through me. (ADICHIE, 2017, p.227)¹⁵⁸.

Mesmo sendo uma relação que não irá se realizar, Amadi tem o importante papel de despertar a sexualidade de Kambili e estimulá-la a buscar desenvolver suas potencialidades.

Outro papel muito relevante e que leva os ventos da mudança para Beatrice, Kambili e Jaja é o de tia Ifeoma.

Se foram descritas até agora situações de opressão, subserviência e maus-tratos, Ifeoma retrata a mulher que, ciente do próprio valor e poder, eleva as pessoas ao seu redor e as encoraja a despertarem.

¹⁵⁶“Seu short me parecera mais comprido da última vez em que eu o vira, passando bastante da altura do joelho. Mas agora ele estava encolhido, expondo uma coxa musculosa e pontilhada de pelos negros. O espaço entre nós era pequeno demais, estreito demais. Foi sempre na condição de penitente que eu me aproximara tanto assim de um padre, durante a confissão. Mas era difícil me sentir penitente agora, com a colônia do padre Amadi fundo em meus pulmões.” (ADICHIE, 2016, p.186).

¹⁵⁷“- Você tem boas pernas para correr. Devia praticar mais. Desviei o olhar. Ninguém jamais me dissera algo parecido. Parecia próximo demais, íntimo demais, que os olhos dele estivessem nas minhas pernas, em qualquer parte do meu corpo” (ADICHIE, 2016, p.188).

¹⁵⁸“Estava olhando bem nos meus olhos. Estava próximo demais. Seu toque era tão leve que eu quis empurrar minha cabeça contra sua mão para sentir melhor sua pressão. Quis desmaiar sobre ele. Quis apertar sua mão contra minha cabeça e minha barriga, para que ele sentisse o calor que me percorria” (ADICHIE, 2016, p.239).

Com o falecimento do marido Ifediora, Ifeoma comanda sua casa sozinha. A mulher é responsável por dar abrigo, alimento, vestimenta, educação e amor para seus três filhos. Pesa sobre a maternidade africana a tarefa de formar cidadãos bem sucedidos: a falha do filho é comumente considerada falha daquela que o gerou.

A primeira perspectiva em que Ifeoma difere dos demais é que parece ser a única que não teme e não superestima Eugene. Ela surpreende a sobrinha ao se dirigir ao irmão com seus lábios cobertos por batom cor de bronze e usando um tom “atrevido” que não deixava ver o sinal de admiração com que geralmente tratavam o empresário: “she did not seem to recognize that it was Papa, that he was diferente, special” (ADICHIE, 2017, p.77)¹⁵⁹. Kambili a descreve como possuidora do andar firme de que sabe onde está indo, exuberante e destemida: “Her whisper was like her – tall, exuberant, fearless, loud, larger than life.” (ADICHIE, 2017, p.96)¹⁶⁰.

O desacordo com Eugene no tratamento concedido ao pai de ambos afastam os irmãos e privam os sobrinhos de crescerem ao lado da tia e dos primos. Ifeoma é quem zela pela saúde e bem estar do pai, e quem agrega o idoso às atividades com os netos. É ela também quem, sozinha, organiza o funeral de Papa-Nnukwu, renegado pelo filho varão até o leito de morte. É pertinente aludir ao fato de que Papa-Nnukwu, não obstante grato pelos cuidados da filha, demonstrava grande tristeza por não manter contato com o Eugene, mostrando valorizar mais a relação pai-filho do que a pai-filha.

Ifeoma entra na vida dos Achike num período de trégua, logo leva os filhos de Eugene para sua casa e faz com que, rapidamente, se integrem à sua vida privada.

Dentro de casa, todos, meninos e meninas, partilham as tarefas de manutenção da residência, seja cozinhando, lavando louças ou arrumando a mesa de refeições. Apesar dos desafios criados pela falta de recursos financeiros, permanece o clima de leveza na residência de Nsukka. Ifeoma sempre encoraja aqueles a seu redor a se expressarem, quer animando Amaka a pintar, oferecendo-se para arrumar um treinador para que Kambili desenvolva sua recém descoberta habilidade para a corrida ou instigando a conversa entre seus filhos, orgulhosa: “Aunty Ifeoma sat back and watched them, eating slowly. She looked like a football coach who had done a good job with her

¹⁵⁹ “tom atrevido; ela não parecia reconhecer que aquele era Papa, que ele era diferente, especial” (ADICHIE, 2016, p.85)

¹⁶⁰ “Seu sussurro era como ela – alto, exuberante, destemido, maior que o mundo” (ADICHIE, 2017, p.104)

team” (ADICHIE, 2017, p.121)¹⁶¹. Quando instiga que Kambili responda às alfinetadas de Amaka, está incutindo na sobrinha a coragem e ousadia de ter a própria personalidade (EMMANUEL, 2017).

Ifeoma busca impulsionar não somente os mais jovens, sendo uma grande companheira para a cunhada, a quem chama carinhosamente de “*nwunye m*” ou “minha esposa”, num resgate da cultura ancestral que considerava que todos os parentes se casavam com aquela que entrava na família. Quando Beatrice ressentia aqueles que torciam para que Eugene se casasse com outras mulheres, Ifeoma enaltece a esposa do irmão: “Stop it, stop being grateful. If Eugene had done that, he would have been the loser, not you.” (ADICHIE, 2017, p. 75)¹⁶². Diante da discordância de Beatrice, Ifeoma mostra um ponto de vista que difere do tradicionalismo de Eugene e que a cunhada chama de “conversa de Universidade”:

“So you say. A woman with children and no husband, what is that?”
 “Me.”
 Mama shook her head. “You have come again, Ifeoma. You know what I mean. How can a woman live like that?” Mama’s eyes had grown round, taking up more space in her face.
 “*Nwunye m*, sometimes life begins when marriage ends”
 “You and your university talk. Is this what you tell your students?” Mama was smiling.
 (ADICHIE, 2017, p.75)¹⁶³

Ifeoma não cede à tirania do irmão e busca resgatar aqueles que não têm forças para resistir à pressão efetuada por Eugene. Mesmo passando por percalços financeiros, recusa-se a ceder aos caprichos do irmão em troca de benefícios:

“Have you forgotten that Eugene offered to buy me a car, even before Ifediora died? But first he wanted us to join the Knights of St. John. He wanted us to send Amaka to convent school. He even wanted me to stop wearing makeup! I want a new car, *nwunye m*, and I want to use my gas cooker again and I want a new freezer and I want money so that I will not

¹⁶¹“tia Ifeoma apenas olhava, comendo devagar. Ela parecia um técnico de futebol que treinara bem seu time” (ADICHIE, 2016, p.131).

¹⁶² “ – Pare com essa gratidão. Se Eugene tivesse feito isso, a perda teria sido dele, não sua.” (ADICHIE, 2016,p.83)

¹⁶³ “ - Isso é o que você diz. Uma mulher com filhos e sem marido é o quê?

- Eu.

Mama balançou a cabeça.

- Lá vem você de novo, Ifeoma. Você sabe o que eu quis dizer. Como uma mulher pode viver assim? – Perguntou Mama. Seus olhos estavam arregalados, ocupando mais espaço em seu rosto.

- *Nwunye m*, as vezes a vida começa quando o casamento acaba.

- Você e essa conversa de universidade. É isso que diz para suas alunas? – perguntou Mama, sorrindo” (ADICHIE, 2016,p.83).

have to unravel the seams of Chima’s trousers when he outgrows them. But I will not ask my brother to bend over so I can lick his buttocks to get this things” (ADICHIE, 2017, p.95)¹⁶⁴

Quando colocada a par dos abusos físicos e psicológicos que imperavam na privacidade do lar de Eugene, Ifeoma incita Beatrice a não voltar para o marido e buscar a separação:

“*Ginidi*, what are you saying?” Aunty Ifeoma swiped impatiently at an insect that flew close to her ears. “When Ifediora was alive, there were times, *mwunye m*, when the university did not pay salaries for months. Ifediora and I had nothing, eh, yet he never raised a hand to me” (...)”Where would I go if I leave Eugene’s house? Tell, where would I go?” (...) “And so? I ask you – and so?” Aunty Ifeoma was shouting now. (ADICHIE, 2017, p.250)¹⁶⁵

Beatrice não se deixa convencer pela fala da cunhada, que repete tratar-se de “conversa de Universidade”.

Em sua prática como professora, busca manter constante diálogo com os discentes e lamenta que um número cada vez maior de alunas deixe os estudos para se casarem. No entanto, em conversa com a cunhada Ifeoma, demonstra compreender que o contexto de tirania da sociedade nigeriana impulsiona mulheres a buscarem o matrimônio como alternativa à miséria: “ ‘A husband crowns a woman’s life, Ifeoma. It is what they want’. It is what they think they want. But how can I blame them? Look at what this military tyrant is doing to our country’ ” (ADICHIE, 2017, p.75).

Ifeoma mostra ser também alguém que respeita as opções religiosas das pessoas ao seu redor, mesmo sendo cristã. Ela acata a decisão do pai de se manter fiel às crenças autóctones e repreende a postura inclemente do irmão: “ God is big enough to do his own job. If God will judge our father for choosing to follow the way of the ancestors,

¹⁶⁴ “ – Você esqueceu que Eugene se ofereceu para me comprar um carro até antes de Ifediora morrer? Mas ele queria que entrássemos para a Ordem de São João. Queria que mandássemos Amaka para um colégio de freira. Queria até que eu parasse de usar maquiagem! Eu quero um carro novo, *nwunye m*, quero voltar a usar meu fogão a gás, quero um freezer novo e quero dinheiro para não precisar desfazer a bainha das calças de Chima sempre que ele cresce. Mas não vou pedir para que meu irmão se incline para eu puxar o saco dele e poder ganhar essas coisas” (ADICHIE, 2016, p.104).

¹⁶⁵ “ – *Ginidi*, o que está dizendo? – perguntou tia Ifeoma, dando um tapa impaciente num inseto que voou perto de sua orelha. – Quando Ifediora estava vivo, houve época, *nwunye m*, em que a universidade passou meses sem pagar nosso salários. Ifediora e eu não tínhamos nada, mas ele nunca ergueu a mão para mim”. (...)

‘ – Para onde eu vou se sair da casa de Eugene? Diga, para onde eu vou?’ (...) ‘ – E daí: Diga... e daí?’ – retrucou tia Ifeoma’ “ (ADICHIE, 2016, p.264-265).

then let God do the judging, not Eugene” (ADICHIE, 2017, p.95-96).¹⁶⁶. Quando anuncia a morte do pai, não consegue conter sua ira diante do desejo do irmão de que o genitor tenha um funeral cristão:

Aunty Ifeoma got up and started to shout. Her voice was unsteady. “I will put my dead husband’s grave up for sale, Eugene, before I give our father a Catholic funeral. Do you hear me? I said I will sell Ifediora’s grave first! Was our father a Catholic? I ask you, Eugene, was he a Catholic? *Uchu gba gi!*” Aunty Ifeoma snapped her fingers at Papa; she was throwing a curse at him. Tears rolled down her cheeks (ADICHIE, 2017, p.189)¹⁶⁷

A tia de Kambili tolera também que a filha Amaka não tome parte no batismo da igreja que frequentam, já que a jovem discorda da cerimônia que muda os nomes dos fiéis.

É através de Ifeoma também que surge a imagem fortemente simbólica do hibisco roxo que dá título ao romance. Nas primeiras páginas, Kambili descreve o jardim da mansão em que vive, percebendo que os arbustos do exótico hibisco roxo estão florescendo, a despeito das constantes podas de Mama. A relação com a flor começou tempos antes, na primeira visita que os jovens fazem à Nsukka. Na visita à casa da tia, Jaja fica encantando com a tonalidade das plantas no jardim:

‘That’s a hibiscus, isn’t it, Aunty?’ Jaja asked, staring at a plant close to the barbed wire fencing. ‘I didn’t know there were purple hibiscuses.’ Aunty Ifeoma laughed and touched the flower, colored a deep shade of purple that was almost blue. ‘Everybody has that reaction the first time. My good friend Phillipa is a lecturer in botany. She did a lot of experimental work while she was here. Look, here’s white ixora, but it doesn’t bloom as fully as the red.’ Jaja joined Aunty Ifeoma, while we stood watching them. ‘*O maka*, so beautiful,’ Jaja said. He was running a finger over a flower petal. (ADICHIE, 2017, p.128).¹⁶⁸

¹⁶⁶ “ ‘ Deus é grande o suficiente para fazer seu próprio trabalho. Se Deus for julgar nosso pai por escolher o caminho de nossos ancestrais, então Ele que faça o julgamento, não Eugene’ “ (ADICHIE, 2016, p.105).

¹⁶⁷ “Eu prefiro vender o túmulo do meu marido morto, Eugene, a fazer um enterro católico para o nosso pai. Ouviu bem? Eu disse que prefiro vender o túmulo de Ifediora! O nosso pai era católico? Eu estou lhe perguntando, Eugene, ele era católico? *Uchu gba gi!*

Tia Ifeoma estalou os dedos para Papa; ela estava jogando uma maldição nele. As lágrimas rolavam por sua face” (ADICHIE, 2016, p.201).

¹⁶⁸ “- Isso é um hibisco, não é, tia? – perguntou Jaja, olhando uma planta que havia perto da cerca de arame farpado. – Não sabia que existiam hibiscos roxos.

Tia Ifeoma riu e tocou a flor, que era de um tom púrpura tão fechado que chegava quase a ser azul.

- Todo mundo tem essa reação quando vê essas flores pela primeira vez. Minha amiga Phillipa é professora de botânica. Ela fez alguns experimentos na época em que morava aqui. Olhe, essas são ixoras brancas, mas elas não abrem tanto quanto as vermelhas.

Jaja foi para perto de tia Ifeoma, enquanto nós ficamos parados, observando os dois.

O garoto leva da casa da tia uma muda de hibisco para ser plantada em Enugu e a consciência de que existe uma realidade diferente daquela que vivem junto ao pai. Uma realidade em que existe alegria, risada, companheirismo e criatividade.

Assim que tem a oportunidade de falar com Ifeoma, o garoto diz que as flores foram plantadas, mas que ainda seria muito cedo para dizer se iriam resistir, enquanto dentro dele vai se fortalecendo o desejo por mudança.

A rara tonalidade da flor pode ser relacionada ao uso do roxo na liturgia cristã. A cor é utilizada durante o período do Advento, quando fiéis preparam-se para o nascimento de Jesus Cristo, e durante a Quaresma, momento que precede a Páscoa e celebra a ressurreição do Salvador. Desta forma, o roxo representa na cristandade a esperança e o preparo que antecede um grande acontecimento. Não coincidentemente, a flor púrpura de Adichie torna-se o símbolo da busca por liberdade e por coragem para mudar.

Quando o adolescente diz para a irmã: “See, the purple hibiscuses are about to bloom” (ADICHIE, 2017, p. 254)¹⁶⁹, a decisão já está madura. No dia seguinte, Domingo de Ramos, festa que acontece uma semana antes da Páscoa cristã, Jaja se recusa a receber a comunhão, ao que o seu pai responde lhe lançando o pesado missal que quebra as estatuetas da mãe. Aí se dá o início da desintegração da frágil estrutura da família Achike. Após o primeiro confronto, o irmão mais velho de Kambili mostra-se transformado em um homem firme e disposto a enfrentar o pai:

“We are going to Nsukka. Kambili and I,” I heard him say. I did not hear what Papa said, then I heard Jaja say, “We are going to Nsukka today, not tomorrow. If Kevin will not take us, we will still go. We will walk if we have to” (ADICHIE, 2017, p.261).¹⁷⁰

Posteriormente, já com o pai falecido, a mãe severamente debilitada e o irmão na prisão, Kambili resgata a conexão entre as flores e os acontecimentos que se seguiram:

- *O maka*, tão lindo – disse Jaja.

Ele passava um dedo sobre uma pétala de flor. (ADICHIE, 2016, p.139).

¹⁶⁹“- Viu, os hibiscos roxos estão prestes a florescer – disse Jaja quando saímos do carro.” (ADICHIE, 2016, p.267).

¹⁷⁰ “- Eu e Kambili vamos para Nsukka.” – ouvi-o dizer.

Não ouvi o que Papa disse, mas Jaja respondeu:

‘ - Nós vamos para Nsukka hoje, não amanhã. Se Kevin se recusar a nos levar, vamos assim mesmo. Vamos andando se for preciso’”(ADICHIE, 2016, p.275).

Nsukka started it all; Aunty Ifeoma's little garden next to the verandah of her flat in Nsukka began to lift the silence. Jaja's defiance seemed to me now like Aunty Ifeoma's experimental purple hibiscus: rare, fragrant with the undertones of freedom, a different kind of freedom from the one the crowds waving green leaves chanted at Government Square after the coup. A freedom to be, to do. But my memories did not start at Nsukka. They started before, when all the hibiscuses in our front yard were a startling red (ADICHIE, 2017, p.16).¹⁷¹

Indo visitar na prisão o irmão que tomara a responsabilidade pela morte do pai, a jovem planeja um novo jardim com pés de laranja, ixioras e hibiscos roxos plantados por Jaja.

Em *Feminism is for everybody*, de 2000, bell hooks (2000) afirma que ofeminismo ensina a amar a justiça e a liberdade como meios de fomentar a vida. Considerando estes aspectos, é possível encaixar Ifeoma no espectro do pensamento feminista.

Para além de fatores que seriam comumente relacionados a uma mulher feminista, como o fato de trabalhar em ambiente acadêmico, ser financeiramente independente e criar sozinha seus filhos; o que melhor qualifica Ifeoma é a forma como empodera as pessoas ao seu redor, e, sobretudo, a sororidade para com as mulheres que estimula a livrarem-se das violentas amarras da dominação pelo outro.

O ato da escrita, por estar histórico e socialmente inserido, tem a potencialidade de reavaliar experiências humanas, representar realidades, renegociar identidades, libertar. Assim, é possível enquadrar a primeira obra de Chimamanda como parte da luta contra as tendências socio-políticas desumanizadoras do patriarcado.

A escritora atuaria em acordo com o que Spivak coloca na “ordem do dia”:

Relatar, ou melhor ainda, participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sob opressão de classe no Terceiro Mundo está inegavelmente na ordem do dia. Devemos acolher também toda recuperação de informações silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na ciência política, na história, na sociologia (SPIVAK, 2010, p.86).

¹⁷¹ “Nsukka começou tudo; o jardimzinho de tia Ifeoma perto da varanda de seu apartamento em Nsukka começou a romper o silêncio. A rebeldia de Jaja era como os hibiscos roxos experimentais de tia Ifeoma: rara, com o cheiro suave da liberdade, uma liberdade diferente daquela que a multidão, brandindo folhas verdes, pediu na Government Square após o golpe. Liberdade para ser, para fazer. Mas minhas lembranças não começavam em Nsukka. Começavam antes, quando todos os hibiscos do nosso jardim da frente ainda eram de um vermelho chocante” (ADICHIE, 2016, p.22).

A intenção desta pesquisa não é que a obra em estudo seja considerada pura descrição das argúrias sofridas por mulheres no continente africano, reforçando o complicado conceito de Mulher do Terceiro Mundo, e sim reforçar a visão de que se trata de um retrato de sujeitos femininos deixando a subordinação e ficando seu lugar em uma sociedade fortemente dominada por homens.

O desenvolvimento de Kambili pode ser uma representação do desenvolvimento da própria Nigéria, saindo de um contexto de dominação e brutalidade e aprendendo a escrever a própria história entre discursos e identidades fragmentadas.

A escrita de Chimamanda Adichie conscientiza a sociedade sobre a discriminação baseada em gênero e colabora para a transformação social a que bell hooks alude:

Imagine living in a world where there is no domination, where females and males are not alike or even always equal, but where a vision of mutuality is the ethos shaping our interaction. Imagine living in a world where we can all be who we are, a world of peace and possibility. Feminist revolution alone will not create such a world; we need to end racism, class elitism, imperialism. But it will make it possible for us to be fully self-actualized females and males able to create beloved community, to live together, realizing our dreams of freedom and justice, living the truth that we are all “created equal.” Come closer. See how feminism can touch and change your life and all our lives. Come closer and know first-hand what feminist movement is all about. Come closer and you will see: feminism is for everybody (HOOKS, 2000, p.X)¹⁷²

A sociedade patriarcal cria um sujeito naturalmente sexista. Mulheres são educadas para se sentirem inferiores aos homens, para sentirem que estão em constante competição com outras mulheres pela benevolência patriarcal, para olharem umas para as outras com inveja, medo e ódio. O sexismo faz ainda com que mulheres tratem umas às outras sem compaixão e punam umas às outras duramente (HOOKS, 2000).

¹⁷² Imagine viver em um mundo em que não haja dominação, onde homens e mulher não são iguais, ou mesmo semelhantes, mas onde a visão de mutualidade é o éthos que molda nossas relações. Imagine viver em um mundo em que todos possam ser quem são, um mundo de paz e possibilidade. A revolução feminista sozinha não vai criar esse mundo; precisamos acabar com o racismo, o elitismo de classe, o imperialismo. Mas ela vai tornar possível que sejamos mulheres e homens auto-atualizados, capazes de criar uma comunidade amada, viver juntos, realizando nossos sonhos de liberdade e justiça, vivendo a liberdade de que somos todas “criaturas iguais”. Chegue mais perto. Veja como o feminismo pode tocar e mudar sua vida e todas as nossas vidas. Chegue mais perto e conheça em primeira mão sobre o que é o movimento feminista. Chegue mais perto e você vai ver: o feminismo é para todos. (HOOKS, 2000, p.X – tradução minha).

Traçar nestas poucas linhas um plano de inclusão da mulher na historiografia e na tradição literária da Nigéria, assim como tomar consciência de algumas das diferentes situações a que sujeitos femininos são expostos diariamente ao redor do globo é um primeiro passo da procura por questionar e diminuir o pensamento opressor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2009, a escritora Chimamanda Ngozi Adichie proferiu uma palestra intitulada *The Dangers of a Single Story*, versando sobre a gravidade de se tomar como definitiva uma visão unilateral sobre determinada situação ou povo.

De forma a exemplificar o que acontece quando seres humanos complexos são reduzidos a uma única narrativa, Adichie relata o que lhe ocorrera ao mudar-se da República Federal da Nigéria para os Estados Unidos, visando frequentar a Universidade. A escritora surpreendeu-se ao notar que os novos colegas se espantavam que falasse inglês e usasse calças jeans, além de constatar a decepção dos companheiros ao descobrirem que não escutava “música tribal”. Adichie percebe, então, que os colegas de faculdade haviam tido acesso apenas a uma história sobre a África; uma história de problemas socioeconômicos, guerras civis e derrota. Toda a diversidade de seu continente fora reduzida a alguns poucos estereótipos.

A Nigéria é casa de vasta pluralidade cultural, seja através de sua profusão de idiomas, da variedade de grupos étnicos, das numerosas religiões, das construções sociais ou dos diversos regimes políticos. É lugar também de grandes contrastes socioeconômicos, realidade tão semelhante àquela encontrada em solo brasileiro.

O domínio colonial está estreitamente ligado à noção de identidade. Oprimir uma nação através da religião, da língua e da afirmação de superioridade de um tom de pele é lhes negar o amor pela própria diversidade.

O período de dominação britânica sobre a Nigéria chegou ao fim, mas as consequências desta política destrutiva ainda se fazem presentes no cotidiano daquele povo. Sendo central o papel das narrativas no enraizamento da estrutura colonial, a literatura pode também converter-se em valioso instrumento para que os indivíduos se libertem da sujeição.

Chinua Achebe e Chimamanda Adichie compartilharam em diversos veículos que seus primeiros escritos se assemelhavam muito às histórias com que eles, pertencentes à classe média nigeriana, se deleitavam: seus personagens eram brancos, tinham olhos azuis e brincavam na neve. As histórias que valiam ser contadas nunca traziam peles negras comendo mangas sob o sol, não traziam inhames e cabelos trançados.

Mais tarde, libertos das amarras das avaliações eurocêntricas, escreveram romances que versam sobre as belezas e mazelas de uma Nigéria real, exibindo as

complexidades de sua terra e deslocando o tom reducionista com que sua cultura fora traduzida pelo olhar externo.

Things Fall Apart e *Purple Hibiscus* trazem reflexões sobre a atuação europeia no continente africano e divulgam suas implicações em diferentes momentos da história da Nigéria. Em uma passagem do livro, em uma cena de conversa entre Okonkwo e seu amigo Okierika, os homens questionam o conhecimento do homem branco sobre seus costumes, tendo em vista a falta de domínio sobre a língua *ibo*. Seguem discutindo que ainda assim o homem branco afirma que as práticas ancestrais são ruins e concluem que o europeu foi esperto ao trazer sua religião, e, silenciosamente, fazer com que irmãos se voltassem contra os outros. Os amigos resumem: “He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart.” (ACHEBE, 1994, p.176).¹⁷³

A sentença final do romance, a decisão do Comissário de nomear seu livro como *The Pacification of the Primitive Tribes of the Lower Niger*, ou “A Pacificação das Tribos Primitivas do Baixo Níger”, satiriza toda a etnografia ocidental que entende o imperialismo como projeto cultural. Definir como “pacificação” o movimento que dizimou populações ou descrever como “primitiva” uma sociedade tão rica e complexa deixa clara a ignorância do colonizador diante do mundo que buscava dominar.

Da mesma forma, Kambili Achike busca compreender as razões pelas quais Irmã Veronica, a religiosa irlandesa que trabalha na escola cristã que frequenta, critica o hábito do retorno anual dos *ibo* às suas comunidades de origem durante a época do Natal, se esta não é a cultura da freira: “I often wondered why Sister Veronica had to understand it, when it was simply the way things were done” (ADICHIE, 2017, p.53).¹⁷⁴

A escrita desta dissertação visava investigar as diversas facetas do processo de colonização britânica sobre a Nigéria e suas consequências na sociedade contemporânea. Buscava também caminhar em direção à proposta de Gayatri Spivak (2010) de acolher e recuperar informações comumente silenciadas, além de colocar sob nova perspectiva os relatos do colonizador. Juntava-se a isso o desejo de divulgar, ainda que em pequena escala, obras literárias tão valiosas, tomando parte nas discussões sobre pós-colonialismo e feminismo.

¹⁷³ Ele rompeu aquilo que nos mantinha unidos e nós nos despedaçamos (ACHEBE, 1994, p.176-tradução minha).

¹⁷⁴ “Eu sempre me perguntava por que irmã Veronica precisava entender aquilo, quando era simplesmente o nosso jeito de fazer as coisas” (ADICHIE, 2016, p.60)

A enorme dificuldade de encontrar material, mesmo em língua estrangeira, que verse sobre a história e as tradições nigerianas, demonstra a necessidade de mais estudos que se ocupem das riquezas desta nação. Surpreende também que obras canônicas como *Things Fall Apart*, *The Empire Strikes Back* ou *Feminism is for Everybody* não tenham sido traduzidos para a língua portuguesa, dificultando o acesso do brasileiro não somente à obras literárias consagradas, mas as necessárias discussões sobre pós-colonialismo e feminismo.

Pode-se dizer que o objetivo pretendido tenha sido alcançado, mesmo que parcialmente. Longe de esgotar o assunto, este trabalho deixa diversas lacunas que pesquisas futuras podem vir preencher.

Uma proposta para trabalhos vindouros seria apurar e esquadrihar a autoria feminina nigeriana que o cânone silenciou, bem como seguir explorando as múltiplas situações da mulher, assuntos nos quais este trabalho apenas resvalou. Seria possível ainda, avaliar os entrelaçamentos entre a situação da escrita feminina nigeriana e a brasileira, tendo a possibilidade de gerar valiosas reflexões.

Resta ainda muito a ser investigado sobre as literaturas africanas, sobre a autoria feminina e situação da mulher contemporânea, sobre as profundas marcas deixadas pelos períodos de dominação colonial e, particularmente, sobre a Nigéria. Este trabalho empenhou-se, reconhecendo suas muitas limitações, a enaltecer a riqueza da cultura nigeriana e tenciona abrir caminhos para o aprofundamento das pesquisas sobre “O Gigante da África”.

REFERÊNCIAS:

ACHEBE, Chinua. The African Writer and the English Language. *Wrighting Language*. Disponível em: <http://wrightinglanguage.weebly.com/uploads/2/4/0/5/24059962/achebe_englishandafricanwriter.pdf> Acesso em 06 jun 2018.

_____. *Things Fall Apart*. Nova Iorque: Anchor Books, 1994.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *We should all be feminists*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hg3umXU_qWc>. Acesso em 06 jun 2018.

_____. African “authenticity” and the Biafran Experience. *Transition*. V. 99, p. 42-53, 2008.

_____. *Hibisco Roxo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Purple Hibiscus*. Londres: 4th Estate, 2017.

_____. *The dangers of a single story*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em 06 jun 2018.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW; BALOGUN, AGUESSY, DIAGNE. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977; p.95-136.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Londres: Routledge, 2002.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

BMASILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. *Via Atlântica*. São Paulo, n. 24, p. 257-279, 2013.

BONNICI, Thomas. Introdução ao estudos das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v.19, n.1, p.07-23, 1998. Disponível em: <https://secure.usc.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998_art_01.pdf>. Acesso em 06 jun 2018.

DAIBERT, Bárbara I. R. Simões. *Nas dobras da linguagem: interrupções e narrativas nacionais*. No prelo.

DAIBERT, Bárbara Simões; DAIBERT JÚNIOR, Robert. Entre os restos e o vento: o anjo da história e outras narrativas possíveis. *Contemporâneos*, nº9, p.1-10,2011. Disponível em: <<http://1.droppdf.com/files/noC4Z/encyclopedia-of-western-colonialism-since-1450.pdf>> Acesso em 07 nov 2017.

DLIFLC, *Igbo Cultural Orientation*. Disponível em: <http://fieldsupport.dliflc.edu/products/Igbo/co_jb_igbo/Igbo.pdf>. Acesso em: 06 jun 2018.

ELIOT, T.S. Tradição e talento individual. In: ELIOT, T.S. *Ensaaios*. São Paulo: Art, 1989.

EMMANUEL, Ima Usen. “But your’re a woman. You do not count”. Does the woman count? A Study of Chimamanda Nogy Adichie’s Purple Hibiscus. *International Journal of Social Research*. Disponível em: <<http://docplayer.net/73056093-But-you-are-a-woman-you-do-not-count-does-the-woman-count-a-study-of-chimanande-ngozi-adichie-s-purple-hibiscus.html>>. Acesso em 06 jun 2018.

EMECHETA, Buchi. *The Joys of Motherhood*. New York: Braziller, 1979.

FALOLA, Toyin; HATON, Matthew. *A History of Nigeria*. Nova Iorque: Cambridge University, 2008. Disponível em: <http://www.sahistory.org.za/archive/history-nigeria-toyin-falola-and-matthew-m-heaton>. Acesso em 07 nov 2017

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

GANDHI, Leela. *The Postcolonial Theory: A critical introduction*. Columbia: New York, 1998.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2012.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. UFMG: Belo Horizonte, 2013.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história*

contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HEWETT, Heather. Coming of Age: Chimamanda Ngozi Adichie and the Voice of the Third Generation. *English in Africa*. 2005, v.32, n°1, P.73-97, maio.2005

HOOKS, bell. *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge: South End Press, 2000.

KURTZ, Roger J. The Intertextual Imagination in Purple Hibiscus. *ariel: a review of international english literature*. v.42, n°2, p.23-42, 2012.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

MOHANTY, Chandra Tapalde. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, Basingstoke, n. 30, p. 61-88, 1988. Disponível em: <http://weldd.org/sites/default/files/Mohanty_Under_Western_Eyes_240914.pdf> Acesso em: 06 jun 2018

NWAPA, Flora. *Efuru*. London: Heinemann, 1966

NWAUWA, Apollos O. Education, Western Africa. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, Macmillan, p. 345-353, 2007.

ONU. *Fact and Figures: Ending violence against women*. Disponível em <<http://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#notes>>. Acesso em 06 jun 2018.

PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, Viera. Christian missions in Africa and their role in the transformation of African societies. *Asian and African Studies*. v.16, n°2, p.249-260, 2007.

PEW RESEARCH CENTER. *Appendix B: Religious Demography of Sub-Saharan Africa*. Disponível em <<http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-appendix-b.pdf>> Acesso: 07 nov 2017

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-Colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural: A Literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
_____. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

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

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. Trad. Deise Amaral.
In: HOLLANDA, Heoisa Buarque. *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006.

THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonising the mind: The Politics of Language in African Literature*. London: J.Currey, 1986

_____. *Writing Against Neocolonialism*. New Jersey: The Red Sea Press, 1989.

UWAKWEH, Ada Pauline. Debunking Patriarchy: The Liberation Quality of Voicing in Tisitsi Dengarembga's "Nervous Conditions". *Research in African Literatures*. Vol.26, n1, 1995, p.75-84.

YATES, William. *A segunda vinda*. Tradução de Adriano Scandolara. Disponível em: <<https://escamandro.wordpress.com/2013/09/01/a-segunda-vinda-de-yeats-na-eutomia/>>. Acesso em: 06 jun 2018.

YATES, William. *The second coming*. Disponível em: <<https://www.poetryfoundation.org/poems/43290/the-second-coming>>. Acesso em 06 jun 2018.