



ARTIGO/DOSSIÊ

ATITUDE DECOLONIAL E GIRO ESTÉTICO DECOLONIAL EM *O MUNDO SE DESPEDAÇA*, DE CHINUA ACHEBE

CLÁUDIO R. V. BRAGA
LUCAS DOURADO DOS SANTOS

Cláudio R. V. Braga

Doutor em literatura comparada pela UFMG, 2010. Pós-doutoramentos na Unicamp (2023), na USP e na University of Leeds (2016-17). Professor da Universidade de Brasília (UnB). Líder do grupo de pesquisa Mayombe. Pesquisador e orientador no Programa de pós-graduação em literatura POSLIT/UnB.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4006703147439147>.

Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-0687-8415>.

E-mail: claudiobraga@unb.br.

Lucas Dourado dos Santos

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB. Especialista em Linguagem, Letramento e Cibercultura na Educação Básica pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Licenciado em Letras pela UEG. Docente substituto no curso de Letras da UEG Campus Nordeste/Formosa. Membro do grupo de pesquisa Mayombe.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7544572859066059>.

Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-8228-573X>.

E-mail: lucas.dourado@ueg.br.

Resumo: Este artigo propõe uma “análise conversacional” com o romance *O mundo se despedaça* (2009), de Chinua Achebe (1930-2013), escritor e ativista político nigeriano. Discute-se alguns aspectos histórico-culturais, literários e políticos, selecionados a partir da representação literária achebiana, com ênfase no processo de violência colonial sofrido pela etnia Ibo, na África Ocidental. Para tanto, utiliza-se o ferramental teórico, político e epistemológico do pensamento decolonial, no sentido de fazer coro à crítica da “modernidade/colonialidade” (QUIJANO, 1992, 2005, 2009; MIGNOLO, 2017; BALLESTRIN, 2013, 2017), a essa “violência” (CÉSAIRE, 1978; FANON, 2008; 2010) que vem sendo praticada contra os “Outros” durante os últimos 500 anos (DUSSEL, 2012). Propõe-se a leitura de *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009) como uma “atitude decolonial” que performa um “giro estético decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020), como forma de resistência ao “perigo de uma história única” (ADICHIE, 2019). Conclui-se que a potência da visão artístico-literária achebiana, capaz de registrar com efetividade as violências que o colonialismo impôs às populações colonizadas, permanece relevante e ganha novos contornos quando discutida a partir da perspectiva decolonial.

Palavras-Chave: Conversa. Chinua Achebe. Atitude decolonial. Giro estético decolonial. Modernidade/colonialidade.

Abstract: This article proposes a “conversational analysis” with the novel *Things fall apart* (2009), by Chinua Achebe (1930-2013), Nigerian writer and political activist. Some historical-cultural, literary and political aspects are discussed, selected from the Achebian literary representation, with emphasis on the process of colonial violence suffered by the Ibo ethnic group in West Africa. To this end, the theoretical, political and epistemological tools of decolonial thought are used, in order to echo the criticism of “modernity/coloniality” (QUIJANO, 1992, 2005, 2009; MIGNOLO, 2017; BALLESTRIN, 2013, 2017), of this “violence” (CÉSAIRE, 1978; FANON, 2008, 2010) that has been practiced against the “Others” during the

last 500 years (DUSSEL, 2012). The reading of *Things fall apart* (ACHEBE, 2009) is proposed as a “decolonial attitude” that performs a “decolonial aesthetic turn” (MALDONADO-TORRES, 2020), as a form of resistance to the “danger of the single story” (ADICHIE, 2019). It is concluded that the power of the Achebian artistic-literary view, capable of effectively recording the violences that colonialism forced to colonized populations, remains relevant and acquires new contours when discussed from the decolonial perspective.

Keywords: Talk. Chinua Achebe. Decolonial attitude. Decolonial a esthetic turn. Modernity/coloniality.

“SEM A CONVERSA, NÃO É POSSÍVEL ESCUTAR”¹

Este artigo busca abordar o romance *O mundo se despedaça* (2009), escrito pelo nigeriano Albert Chinualumogu Achebe, ou apenas Chinua Achebe, por meio de um “método conversacional”, inspirado inicialmente por Carlos Skliar (2012). Para este autor, a conversa é um meio de interação e produção coletiva do processo de ensino-aprendizagem (2012), premissa que trazemos do campo da educação para o da interpretação literária, na linha do pensamento decolonial, visando renovar a leitura de tão relevante romance.

Neste sentido, propomos uma análise focada na representação da organização socioeconômica, cultural e política de Umuófia, território de aldeias que compõem a etnia Ibo, ilustrando o exercício do poder político pelos homens, e, em contrapartida, a subjugação das mulheres, e o sistema social de títulos honoríficos. Além disso, averiguamos a narrativa achebiana sobre o processo de colonização

1 A afirmação é do argentino Carlos Skliar, do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Tecnológicas da Argentina, vinculado ao Instituto de Pesquisas Sociais da América Latina e da área de Educação da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – FLACSO Argentina.

dos Ibo pelo então Império Britânico no século XX, por exemplo, a respeito da ação missionária e escolar, da nova forma de governança e do sistema de justiça impostos pelo colonizador, aspectos ilustrados no romance. Tal iniciativa insere-se, portanto, no contexto de um exercício de resgate, proteção e fortalecimento da memória histórico-cultural, literária e política afrodiáspórica².

O mundo se despedaça (2009) foi publicado pela primeira vez em 1958, dois anos antes da independência nigeriana do domínio britânico. Achebe (1930-2013), nigeriano que nasceu na aldeia de Ogidi, etnia ibo, estudou Teologia, História e Língua e Literatura Inglesas na University College of Ibadan. Viveu também nos Estados Unidos, onde exerceu a docência em Estudos Africanos na Universidade de Connecticut. Ganhador de vários títulos de doutor *Honoris Causa* mundo afora, produziu uma obra relevante na qual se destaca, além de *O mundo se despedaça*, *A paz dura pouco*, publicado em 1960 e *A flecha de Deus*, em 1964. Os três romances compõem uma *trilogia africana* (MORTARI; GABILAN, 2017, p. 64).

Entendemos o romance aqui discutido, no contexto das literaturas africanas e afrodiáspóricas, como uma contribuição na abertura de espaços para a apreciação da história desses corpos negros historicamente invisibilizados pela “modernidade/colonialidade” (QUIJANO, 1992, 2005, 2009; MIGNOLO, 2017; BALLESTRIN, 2013). Consideramos, ainda, que esse entendimento na contemporaneidade também tem potencial pedagógico para suscitar uma “atitude

2 A primeira versão deste texto teve origem no I Seminário Brasileiro sobre Estudos Linguísticos, Literários, Educacionais e Novas Tecnologias – I SeBLinLEduTec – que ocorreu remotamente entre os dias 10 e 12 de agosto de 2022, quando apresentamos o minicurso *Olhares decoloniais na educação: formação conceitual e antirracista*. O evento foi realizado pelo Instituto Federal de Goiás, organizado pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguagem (NEP-Linguagem) do Campus Valparaíso de Goiás.

decolonial”, um “giro estético decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020), obstando-se à hegemonia da civilização burguesa e ocidental, combatendo ao que se chama de “o perigo de uma história única” (ADICHIE, 2019). Assim, trata-se de (re)conhecer, valorizar, respeitar, pautar perspectivas de ver, viver e ser no mundo que não sejam apenas aquelas autorizadas pela “modernidade/colonialidade/imperialidade” (BALLESTRIN, 2017).

Neste sentido, Achebe e a sua obra possuem relevância para a memória histórico-cultural, literária e política dos povos africanos, em especial para o contexto nigeriano. Em seu corpo negro e sua literatura, compromissados com a “negritude” (CÉSAIRE, 2010), estão imortalizados os costumes ancestrais da etnia ibo, as tradições de comunidades então (pré)coloniais, e o processo da chegada e avanço da colonização da população ibo pelo Império Britânico na primeira metade do século XX. Desse modo, a discussão feita neste artigo também avalia como o romance de Achebe consegue reaver parte deste passado, (re)contando tal momento histórico pela perspectiva do próprio escritor africano.

Este trabalho se divide em três partes. Na primeira seção, intitulada “O perigo de uma história única”, estabelecemos alguns pressupostos teórico-metodológicos específicos ao pensamento decolonial. Em seguida, em “Ele [homem europeu] precisou ouvir a África falar com sua própria voz”, sentamo-nos com Chinua Achebe para escutá-lo falar sobre a África e a etnia ibo. Na terceira seção, “A Europa é indefensável”, aprofundamos o diálogo com o escritor, analisando a sua representação sobre o processo de colonização – dominação/exploração – que envolve, de um lado, comunidades da África Ocidental, como a etnia ibo, e, do outro, o Império Britânico.

Ao retomarmos um romance já largamente estudado, esperamos contribuir com o campo dos estudos literários por meio da abordagem decolonial, “em direção a um novo humanismo [...]” (FANON, 2008, p. 25), nas palavras de Frantz Fanon, acreditando ser possível cooperar, a partir da literatura e seu estudo, com a superação de paradigmas que sustentam uma visão ocidentocêntrica de mundo.

O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA

Propondo uma definição de si mesma, Chimamanda Ngozi Adichie, mulher negra e escritora nigeriana, declara: “sou uma contadora de histórias. Gostaria de contar a vocês algumas histórias pessoais sobre o que gosto de chamar de ‘o perigo da história única’” (ADICHIE, 2019, p. 11, grifos da autora). A escritora pronunciou tais palavras na abertura de uma palestra para o programa *Ted Talk*, em 2009, tornando-se a partir daí mais conhecida no Brasil e no mundo. Sua fala se transformou em livro homônimo, publicado em 2019. Desta palestra, interessa-nos aqui o argumento de Adichie (2019) de que histórias, como as que são contadas sobre o continente africano, nunca podem ser únicas, já que pontos de vista singulares tendem a levar a incompletudes ou até às distorções. A autora então reivindica o direito dos africanos de contarem as próprias histórias, ao mesmo tempo em que afirma o poder que narrativas podem exercer sobre a dignidade das nações e dos povos.

A importância que Adichie confere à contação de histórias nos leva a retomar a noção de conversa como método; reiteramos que, para Carlos Skliar, “sem a conversa, não é possível escutar. Se não escutamos, não há conversa. Há depoimento, há discurso, mas não há conversa” (ESTEBAN; SAMPAIO, 2012, p. 319). Nesta proposta, o

autor deseja aludir, em primeiro lugar, à realidade de que há produção de conhecimento a partir de conversações, como se verifica, por exemplo, em inúmeras culturas orais, em geral invisibilizadas por uma visão de conhecimento eurocêntrica. A conversa como método também significa uma visão e uma atitude igualitária que rejeita a superioridade do analista, que passa a ser aquele que escuta e que aprende no diálogo. Esta premissa se coaduna com o pensamento decolonial. Portanto, buscamos analisar a representação literária achebiana, com foco no modo de organização social da sociedade ibo, por meio desta noção de conversa.

O *insight* da análise conversacional como abordagem metodológica surge de uma entrevista de Skliar, concedida a Maria Teresa Esteban e Carmen Sanches Sampaio³, intitulada *Provocações para pensar em uma educação outra: conversa com Carlos Skliar*. Nas palavras das entrevistadoras, “um encontro constituído por um falar pausado, com pausas, silêncios, pensares, afetos. Uma conversa sobre temas conhecidos que vêm exigindo pensares outros, de lugares outros. Uma conversa sobre formação, experiências, encontros [...]” (ESTEBAN; SAMPAIO, 2012, p. 311). Nesse diálogo, os assuntos emergem com naturalidade, focando o tema da educação, mas cujo formato detectamos ser possível também no campo dos estudos literários, daí nossa intenção de promover uma análise conversacional de posicionamento ético para com o romance de Achebe.

Assim, por meio dessa conversação ética com o “Outro”, vale a pena analisar a representação literária achebiana concernente ao perfil da personagem principal do romance, Okonkwo – já que entendemos que ele expressa parte significativa dos valores da

3 Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24287/17266>. Acesso em: 19 jun. 2023.

comunidade ibo –, à subjugação das mulheres em uma sociedade de característica patriarcal e edificada com base em um sistema social de títulos honoríficos. Além disso, discutimos como Achebe ilustra no romance a colonização da etnia ibo pela Inglaterra no século XX, como operou o governo britânico e quais resultados legou aos povos africanos. Tal discussão, realizada em diálogo com o pensamento decolonial, explicita, ao final, o papel histórico-político da literatura de Chinua Achebe.

Dialogar com *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009), a partir do campo teórico, epistêmico e político decolonial, significa (re) conhecer, de um lado, a necessidade da reescrita anti-imperialista da história do mundo moderno (ACHEBE, 2012; ADICHIE, 2019; FANON, 1968, 2008, 2020; CÉSAIRE, 1978, 2010) e, por outro, a colonialidade como um fenômeno intrínseco à modernidade (QUIJANO, 1992, 2005, 2009; MIGNOLO, 2017; BALLESTRIN, 2013, 2017). Modernidade/colonialidade inventora da ideia de raça (QUIJANO, 1992, 2005, 2009) e que ao longo dos últimos cinco séculos tem produzido o encobrimento do Outro (DUSSEL, 2012). Tal conjuntura apresenta-se, portanto, na condição de uma civilização “decadente”, “enferma” e “moribunda” (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

A civilização que o pensador negro martinicano Aimé Césaire critica, a Europa colonizadora, fabricou, com o advento da modernidade/colonialidade, a narrativa de que tudo relacionado aos africanos é inferior – selvagem, irracional, anticientífico, incivilizado, mau – quando comparado ao Ocidente, às culturas europeia e estadunidense. Em contraste com essa visão dicotômica de mundo, que apenas busca elevar o enunciador europeu, vale destacar a necessidade do reconhecimento da multiplicidade das histórias,

que nunca poderiam ser simplificadas como pertencentes a um de apenas dois lados.

A fim de desfazer o(s) “ponto[s] cego[s] sobre a África”, portanto, é urgente “ouvir a África falar com a sua própria voz, depois de toda uma vida ouvindo os outros falarem dela” (ACHEBE, 2012, p. 59). O resultado dessa prática secular de falar *sobre* a África, de um ponto de vista eurocêntrico e estadunidense, aparece na violenta condição de desumanização imposta às populações africanas e afrodiaspóricas. Logo, uma conversa como a nossa, com o escritor nigeriano, vai na contramão de uma história oficial documentada pelo colonizador, constituindo nosso esforço para uma “atitude decolonial”, sobretudo, buscando realizar um “giro estético decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020).

Em contato com *Pele negra, máscaras brancas*, obra clássica do pós-colonialismo martinicano de Frantz Fanon, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres concebe as noções de “atitude decolonial” e “giro estético decolonial” como imprescindíveis ao projeto de superação da modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2020). Maldonado-Torres pondera que “com amor e raiva, o condenado emerge como um pensador, um criador/artista, um ativista” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 46), nos colocando diante da possibilidade de “os condenados da terra”, em alusão à outra famosa obra de Frantz Fanon, surgirem como questionadores, inventores, defensores de outros mundos possíveis na luta anticolonialista.

Neste contexto, Maldonado-Torres apresenta o argumento no qual a criação artística como “atitude decolonial” e como “giro estético decolonial” é imprescindível ao projeto decolonial (MALDONADO-TORRES, 2020), posto que:

Criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas. A decolonialidade requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separação. A criação artística decolonial busca manter o corpo e a mente abertos, bem como o sentido aguçado de maneira que melhor possam responder criticamente a algo que objetiva produzir separação ontológica [...]. (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 48)

Pensando nos termos de Maldonado-Torres, o fazer literário de Achebe constitui uma arte claramente crítica, autorreflexiva e propositiva de novos modos de “conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade”. Em *O mundo se despedaça* (2009), por exemplo, a partir da segunda parte, Achebe faz uso da ficção para criticar a ação colonizadora do Império Britânico em comunidades da África Ocidental na primeira metade do século XX, focalizando a etnia ibo. Para, além disso, *O mundo se despedaça* (2009) dá vida a comunidades que se relacionam com o tempo e o espaço de modo distinto das maneiras como são observadas na experiência ocidental.

Assim, quando consideramos que “o giro estético decolonial é um distanciamento da colonialidade da visão e do sentido” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 48), também interpretamos a literatura achebiana como “atitude decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020). Lemos *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009), por conseguinte, como uma produção artística tridimensional: obra de um corpo que (se) questiona, emergindo das fissuras abertas pelas contradições coloniais; criação analítica, performativa e poética que ilustra a imposição da lógica colonial como uma proposta desumanizadora; e, assim como o são

as duas anteriores, uma “atitude decolonial”, já que agenciamento de um ativista político que não se rende à cultura do universal e absoluto.

Cabe considerar também mais dois apontamentos complementares. Em primeiro lugar, interpretar *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009) como “atitude decolonial” e “giro estético decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020), segundo propomos, significa dizer que se trata de uma contranarrativa àquela inventada e propagada a partir do ponto de vista do colonizador britânico (SANTOS, 1995). Isto é, trata-se da intenção de inscrever a história da identidade e da cultura pluralista de parte dos povos africanos em conformidade com a ótica central dos próprios africanos. E concerne à busca por enfatizar a pluralidade de etnias e comunidades linguísticas – como os lorubá, Ibo, Edo, entre tantas outras – que povoam a Nigéria como síntese da diversidade e riqueza que constitui o continente africano (SANTOS, 1995).

Um segundo apontamento diz respeito a como o primeiro trabalho literário de Achebe é “considerado por vários críticos⁴ como o romance de referência da literatura nigeriana em língua inglesa” (NUNES, 2005, p. 2). Neste contexto, são estabelecidas possíveis relações envolvendo as noções de “discurso fundador”, a “ideia de invenção da nação” e “identidade” a partir do exame de *O mundo se despedaça* (2009). Assim sendo, interpretar o romance “na literatura africana de língua inglesa deve ser visto sob a perspectiva das configurações de um discurso fundador, na compreensão de que a construção de uma literatura nacional atingiria a culminância simbólica do processo descolonizador” (NUNES, 2005, p. 29).

4 A pesquisadora menciona os nomes de “Benedict Anderson, Homi Bhabha, Stuart Hall e Edward Said, pois será com eles que dialogaremos em busca de respostas para a leitura deste romance enquanto possuidor de características fundantes da língua nigeriana de língua inglesa; não será esquecida também a contribuição de Kwame A. Appiah sobre *Things fall apart*” (NUNES, 2005, p. 29).

Como ativista, Achebe achava, de fato, que uma literatura nacional nigeriana seria fundamental para “resistir aos golpes lançados pela longa tradição literária colonial, resgatando os costumes e tradições de seu povo, reconfigurando e ressignificando a identidade Igbo, além de eliminar a imagem da África distorcida pela colonização” (CHAGAS, 2022, p. 75). Assim, pode-se identificar, na iniciativa do escritor, uma “atitude decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020), assim como também em seu universo ficcional, como apresentamos a seguir.

“ELE [HOMEM EUROPEU] PRECISOU OUVIR A ÁFRICA FALAR COM SUA PRÓPRIA VOZ”

A afirmativa que dá título a esta seção, de autoria do próprio Achebe, é por si só suficiente para explicitar a urgência e a relevância da análise literária decolonial, mas necessita ser contextualizada. Está registrada no ensaio “Viajando ‘em branco’”, de 1989, em que Achebe relembra ter conhecido em 1960 um juiz alemão, Wolfgang Zeidler, que “planejava, com muito entusiasmo, emigrar para a Namíbia depois de se aposentar, aceitando uma oferta de trabalho como consultor constitucional do regime namíbio” (ACHEBE, 2012, p. 58). Ali ele pretende, segundo a narrativa achebiana, residir e desfrutar dos privilégios de sua aposentadoria.

No entanto, tal pretensão chega ao fim após o juiz fazer a leitura de *O mundo se despedaça*, romance de Achebe, para quem se faz necessário enunciar algumas perguntas:

Mas como é possível que esse eminente jurista alemão tivesse um tal ponto cego sobre a África durante toda a sua vida? Será que não lia os jornais? Por que precisou de um romance africano para lhe abrir os olhos? Minha teoria é que ele precisou ouvir a África falar com sua própria voz, depois de toda uma vida ouvindo os outros falarem dela. (ACHEBE, 2012, p. 59)

Os questionamentos e a resposta formulados nesta passagem suscitam três interpretações; elas, por sinal, orientam o nosso posicionamento neste artigo. Primeiro, constata-se que, por intermédio do eurocentrismo, à África e às populações africanas foi imposto um longo processo de falseamento, quando não apagamento, de sua(s) história(s). Justamente por isso, em segundo lugar, torna-se fundamental “ouvir a África falar com sua própria voz, depois de toda uma vida ouvindo os outros falarem dela” (ACHEBE, 2012, p. 59). O terceiro entendimento, que também é compartilhado pelo próprio Achebe ao final do ensaio, explicita o potencial da literatura como meio de transformação social e política.

É consenso que este potencial transformador da literatura tem em *O mundo se despedaça* (2009) um de seus principais atores. O romance é dividido em três partes. Na primeira, o narrador nos insere em Umuófia, território integrado pelos povos igalas, idomas, binis, ecóis, efiques, ibíbios, ijós e ibos. Descreve-se a rigidez da estrutura social na qual costumes e tradições parecem se perpetuar a cada geração. Na parte dois, narra-se a chegada do homem branco, o invasor britânico, e o início de um processo de desintegração sociocultural e econômica de Umuófia e de todo o território circunvizinho. Finalmente, na terceira parte, a narrativa aborda o aprofundamento dessa crise e o despedaçamento do mundo das pessoas africanas literariamente representadas. No exercício desta conversa analítica com o romance, é preciso discutir alguns dos principais aspectos de cada parte, explicitando as complexidades da sociedade africana e da chegada do invasor colonizador e as consequências disso, visando não incorrer no mesmo erro do alemão Wolfgang Zeidler: o de não escutar, com a devida atenção, a voz da África.

A primeira parte descreve Umuófia, lugar onde vive Okonkwo, protagonista do romance. É um espaço-tempo predominante na narrativa, habitado pelo povo Ibo, onde “predominou um sistema social baseado nos laços familiares, no clã e na linhagem, um sistema em que existe grande correspondência entre a proximidade do parentesco, a da moradia e a dos deveres coletivos” (SILVA, 2009, p. 8). Há, inclusive, um sistema de títulos que organiza o poder político da aldeia, demarcado pelo uso de alguns objetos – tamborete, tornozeleira, bastão – que simbolizam o nível do *status* social dos homens ibos. Podemos inferir, portanto, que estamos tratando de uma comunidade cujas regras são estáticas.

Nesta parte também é descrita a personalidade de Okonkwo, um homem agressivo, de comportamentos simplórios, mas também de notáveis atributos, como o talento para lutar e guerrear (ACHEBE, 2009, p. 23):

Era um homem alto, grandalhão, a quem as sobrancelhas espessas e o nariz largo davam um ar extremamente severo. Sua respiração era forte, pesada, e dizia-se que, quando dormia, suas mulheres e filhos podiam ouvi-lo ressonar, mesmo das casas ao lado. Ao caminhar, seus calcanhares quase não se apoiavam no solo – parecia andar sobre molas, como se estivesse prestes a saltar sobre alguém. E, na verdade, com frequência ele investia sobre as pessoas. Sofria de uma leve gagueira e, quando se zangava e não conseguia pronunciar as palavras que desejava com suficiente rapidez, costumava, em vez delas, usar os punhos. Não tinha paciência com os homens que falhavam. Não tinha paciência com o próprio pai. (ACHEBE, 2009, p. 24)

Como se vê, Okonkwo ilustra valores de liderança e de uma masculinidade agressiva, presentes entre os ibos. Ele é forte e seu *chi*,

espírito guardião, análogo a um anjo da guarda, parece estar disposto a guiá-lo rumo a um futuro glorioso. Desde jovem, demonstra ter disposição para o trabalho: cuida de suas roças, principalmente da plantação de inhame, alimento predominante entre os ibos, enche seu celeiro, constrói seu *obi*, casa masculina, onde o vemos venerar o seu *ikenga*, isto é, imagem de madeira entalhada que representa tudo aquilo que é só de si e que nada deve aos antepassados ou pais. Ele ergue as moradias de suas esposas e demais compartimentos de sua habitação, o *compound*, que é “aquele pedaço de terra redondo e cercado por um muro de barro, muro cuja matéria de que é feito (argila, varas, esteira, pedra) varia de região para região na África, mas por toda a parte concentra, resguarda e protege a comunidade familiar” (SILVA, 2009, p. 10).

Desde as páginas iniciais da narrativa, Okonkwo é retratado como o herói de Ibolândia, que goza de elevado prestígio em sua aldeia por ser guerreiro de altiva bravura e detentor de valioso cabedal, inclusive uma robusta família com três esposas e vários filhos. No entanto, durante uma homenagem póstuma, Okonkwo dispara a própria arma acidentalmente contra um dos seus conterrâneos, matando-o: “O crime podia ser de dois tipos, masculino ou feminino. O que Okonkwo cometera era feminino, porque fora por acaso. Por isso, passados sete anos, ele poderia retornar ao clã” (ACHEBE, 2009, p. 143).

O exílio marca o início da derrocada de Okonkwo, em razão do cometimento de um crime acidental. Além disso, chama a atenção também a classificação dos crimes em duas categorias, o masculino e o feminino, que explicitam uma condição de inferioridade da figura feminina no seio do sistema social de Umuófia. A conexão da mulher com a ideia de crime acidental, possivelmente cometido por imperícia,

negligência ou fraqueza, é vista em oposição ao crime masculino, que alude à coragem, força, atitude deliberada, logo, superior ao erro praticado pela mulher. Portanto, evidencia – se que – é necessário marcar este entendimento – em Umuófia há uma questão de gênero que incide opressão sobre o corpo e as ações do feminino.

O perfil de Okonkwo, assim como a categorização dos tipos de crime nesta sociedade, deixa claro que Achebe não busca transfigurar um mundo ibo idealizado e pacífico, tampouco primitivo ou simplório, mas, um espaço-tempo singular e complexo. Ibolândia constitui uma sociedade com desigualdades sociais distintas e de gênero, inserida em contextos de conflitos com outros povos, dos quais resultam condições de subjugação e escravidão⁵, dentre vários outros aspectos. A empresa colonial, como se sabe, tirou proveito das rivalidades e contradições existentes entre as/os colonizadas/os, não raro alimentando a discórdia interna a fim de enfraquecer as estruturas sociais tradicionais.

Okonkwo é também uma personagem útil para ilustrar a representação das elites sociais em Umuófia. Grande parte dos papéis sociais dos homens é determinado pelo (in)sucesso que alcança nas plantações de inhame, o que determina a obtenção ou não de títulos honoríficos nessa sociedade. Apenas aqueles cujas plantações agrícolas prosperam e geram excedentes de inhame, proporcionando barganhá-lo, possuem condições de acessar os mais variados bens comercializados na região. Assim, “só eles podiam favorecer os familiares e os amigos, e criar ao seu redor uma numerosa clientela, dar as grandes festas com as

5 A escravidão que identificamos em Umuófia, contudo, é diferente do sistema de escravidão transatlântica. Neste sentido, sugerimos ler *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano, escrita por ele mesmo*, texto publicado pela primeira vez em 1789.

quais se construíam fama e prestígio, e, finalmente, ter acesso aos mais altos títulos da aldeia” (SILVA, 2009, p. 9).

Desde o começo de sua vida adulta, Okonkwo prospera pelos próprios esforços, ganhando prestígio em todo o clã. E “se alguém merecera o êxito”, o mérito pelo próprio progresso, “esse alguém fora Okonkwo” (ACHEBE, 2009, p. 47). Isso porque o “inhame era o símbolo da virilidade, e aquele que fosse capaz de alimentar a família com os inhames de uma colheita à outra era realmente um grande homem” (ACHEBE, 2009, p. 53). Okonkwo, com sua roça de inhame bem-sucedida, constrói seu caminho para a obtenção das honrarias típicas de seu povo.

Os títulos que adquire com seu trabalho na agricultura têm relações que vão além do sistema econômico. Okonkwo também tem participação no sistema político-religioso de Umuófia, que é estruturado em bases sólidas, passando pela influência dos oráculos, rituais conciliatórios, judicantes e punitivos. É Okonkwo quem personifica um dos principais espíritos antepassados da aldeia, que encarnam em homens mascarados, os chamados *egwugwus*, um de “aspecto horripilante”, cuja “cabeça era encimada por dois enormes chifres” (ACHEBE, 2009, p. 109).

No tocante ao poder político, o sistema de títulos honoríficos resulta em uma oligarquia, muito embora a influência dos homens de mais idade seja respeitada – como se observa quando o “homem mais velho da aldeia de Umuófia”, Ogbuefi Ezeudu, se dirige à habitação de Okonkwo para informá-lo sobre a decisão de tirar a vida de Ikemefuna, jovem que há três anos está sob os seus cuidados (ACHEBE, 2009, p. 76). No momento seguinte, Okonkwo recebe também “um grupo de anciãos provenientes das nove

aldeias de Umuófia” (ACHEBE, 2009, p. 76), para consolá-lo. Assim, os detentores de títulos possuem mais prestígio social e poder de decisão nas questões coletivas.

Dois exemplos de honrarias existentes na aldeia, símbolos de poder, são o *Ozo* e o *Ogbuefi*, altas designações que só os muito abastados podem conseguir. Inobstante notável prestígio, Okonkwo não chega a alcançar tais insígnias, apesar de ser “considerado um dos maiores homens de seu tempo” (ACHEBE, 2009, p. 28). Vale ressaltar que o sistema de títulos que determina o *status* social dos homens e hierarquiza a sociedade ibo é acompanhado pela propriedade e exposição pública de outros adereços do poder como tamborete, bastão e tornozeleira. Okonkwo possui o seu banco que costuma usar “nas grandes reuniões na cidade” e em “festas comunitárias em homenagem aos ancestrais” (ACHEBE, 2009, p. 48)⁶.

“A EUROPA É INDEFENSÁVEL”

Pouco depois do “crime feminino” que resulta no exílio de Okonkwo para a sua terra natal, “que era uma aldeia pequenina, chamada Mbanta, pouco além dos limites de Mbaino” (ACHEBE, 2009, p. 144), narra-se a notícia do primeiro aparecimento do homem

6 Em um de seus textos, Achebe menciona *A interessante narrativa da vida de Oludah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano, escrita por ele mesmo* e afirma se tratar da obra de um conterrâneo seu (ACHEBE, 2012, p. 78). A parte inicial do livro de Oludah Equiano descreve e explica o funcionamento da sua terra natal, localizada no reino do Benin, no território africano conhecido como Guiné: “esse reino é dividido em muitas províncias, ou distritos, e foi em uma das mais remotas e férteis (denominada Eboe) onde nasci, no ano de 1745, num encantador vale fértil chamado Essaka” (EQUIANO, 2022, p. 16-17), ou seja, trata-se de uma região da Ibolândia. Em todo caso, é possível estabelecer muita semelhança entre a sociedade ibo representada em *O mundo se despedaça* (2009) e os relatos de Oludah Equiano.

7 Aimé Césaire, para quem “a Europa é indefensável”, faz essa fulminante afirmação em seu famoso *Discurso sobre o colonialismo*, publicado pela primeira vez em 1950, após classificar a civilização europeia como “decadente”, “enferma” e “moribunda”, respectivamente (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

branco em uma aldeia distante da região – Abame – e, como efeito, a destruição desse lugarejo. Tem-se início a segunda parte de *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009). A informação é levada a Okonkwo por seu maior amigo em Umuófia, Obierika, já no seu segundo ano de desterro. Sobre o caso, Obierika relata ao amigo que “os anciãos consultaram o Oráculo e este declarou que aquele homem estranho causaria a ruína do clã e espalharia a ruína entre eles [...] ele disse também que mais homens brancos estavam a caminho” (ACHEBE, 2009, p. 158-159).

O momento de profecia do Oráculo estabelece-se como prenúncio da tragédia que estava por vir em Abame. Obierika segue com o relato:

Certa manhã, três homens brancos, guiados por um grupo de homens comuns, como nós, chegou à tribo [...] apenas um pequeno número de pessoas viu esses tais brancos e seus acompanhantes. Durante muitas semanas de mercado, nada aconteceu. Costumava haver uma grande feira em Abame nos dias de *afo*, quando todo o clã, como vocês sabem, ali se reunia. E foi justamente num desses dias que aconteceu a tragédia. Os três homens brancos e um grande número de outros homens cercaram o mercado. Certamente devem ter empregado um feitiço muito poderoso, que os tornou invisíveis até o mercado ficar cheio de gente. Nesse momento, começaram a atirar [...]. (ACHEBE, 2009, p. 159)

O morticínio ilustra o poderio bélico e a violência do homem branco. Quem não é assassinado nesse evento, foge para outros clãs. Na sequência da narrativa, vemos o avanço desse estrangeiro rumo a outras aldeias, também sobre Umuófia, que, por sua vez, recebe refugiados sobreviventes de Abame. Daí em diante, Achebe retrata o acirramento desse choque entre mundos antagônicos em que o

invasor – com os seus missionários e a igreja, novas instituições como a escola e o quartel-general, nova forma de governo, um tribunal de justiça – vai, gradual e lentamente, realizando “*A pacificação das tribos primitivas do Baixo Niger*”⁸ (ACHEBE, 2009, p. 231).

Além do poderio bélico empregado nas ações de violência, o romance descreve também como o colonialismo se impõe sobre os ibos através da ação evangelizadora como meio de dominação. Este processo aparece tanto na escrita achebiana quanto na narrativa historiográfica. Em *O mundo se despedaça*, depois de transcorrido quase dois anos desde o encontro em Mbanta, Obierikas e dirige mais uma vez a Okonkwo, com novas informações: “os missionários tinham chegado a Umuófia. Ali construíram uma igreja, lograram algumas conversões e já começavam a enviar catequistas às cidades e aldeias vizinhas” (ACHEBE, 2009, p. 163). Com efeito, as igrejas se multiplicam por toda parte e, assim, muita gente é, dia após dia, convertida ao monoteísmo cristão.

Entretanto, o conjunto de medidas implementadas no processo de colonização apresenta, além da violência militar e a imposição da aceitação ao cristianismo, a inserção de escolas pelo Império Britânico (ACHEBE, 2009, p. 171-173). Em outras palavras, o homem branco lança mão da educação com o propósito de minar a resistência da população colonizada. Como legado, “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30), impondo-lhe à condição de não-humano, através do instituto do colonialismo.

As estratégias, não raro, se interseccionam. Na escola colonial, por exemplo, além das disciplinas europeias, professores

8 O comissário que comanda a ofensiva colonizadora do governo britânico em África pretende escrever um livro – cujo título deve ser *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Niger* – a fim de contar os acontecimentos mais destacados dessa empreitada “civilizatória”.

missionários ensinam o cristianismo e também as bases do quarto elemento do sistema de dominação: o poder judiciário colonial: “os homens brancos trouxeram também uma forma de governo. Tinham construído um tribunal, onde o comissário atuava como juiz. Tinha guardas sob suas ordens, que lhe levavam os indivíduos a serem julgados” (ACHEBE, 2009, p. 196). Por conseguinte, instituem um novo sistema de controle, julgamento e punição distinto do que existe em Umuófia e outras aldeias. Condenam e enfraquecem, por exemplo, os julgamentos realizados pelos espíritos mascarados, os *egwugwus*, dos quais Okonkwo personifica o segundo ancestral mais velho da aldeia.

Este conjunto de estratégias implementadas pelo colonizador funciona, portanto, em planos e níveis diferentes, como instrumento de subjugação sem os quais os efeitos da colonização não são alcançados a contento. No tocante aos meandros referentes à aplicação destas medidas, a relação entre Akunna e Brown, duas lideranças religiosas, é bastante elucidativa. Akunna é um líder importante de uma das aldeias e Brown é missionário branco responsável pela evangelização dos locais. Estrategista, Brown aprende com Akunna sobre o quanto as crenças espirituais estariam arraigadas na mente dos ibos; portanto, atacá-las não traria um bom resultado para a empresa colonial:

Então, [o sr. Brown] construiu uma escola e um pequeno hospital em Umuófia. Foi de família em família, suplicando às pessoas que mandassem os filhos à sua escola. A princípio, porém, elas se limitavam a mandar-lhe os escravos ou, algumas vezes, os filhos que eram mais preguiçosos. O sr. Brown suplicou, discutiu e profetizou. Disse que os futuros líderes da região seriam os homens e as mulheres que tivessem aprendido a ler e a escrever. Se o povo de Umuófia

se negasse a mandar seus filhos à escola, viriam forasteiros de outras áreas para governá-la. Podiam verificar que isso estava realmente acontecendo, pelo exemplo do tribunal da cidade, onde o comissário distrital estava rodeado de forasteiros que falavam a língua dele. (ACHEBE, 2009, p. 203)

Na passagem acima, vê-se que Brown faz uso do convencimento retórico, de chantagem e de ameaças para forçar pais e mães a matriculem a nova geração na escola. Ele compreende que uma mudança no campo mental dos habitantes locais, que pudesse favorecer os objetivos da empresa colonial, somente seria alcançada com eficiência por meio da doutrinação no ambiente escolar, com vista à manipulação do pensamento. Brown ameaça os mais indecisos com a implementação recente do tribunal e a presença de estrangeiros. Nota-se, além disso, a recorrente ironia achebiana no argumento chantagista de Brown. Caso se negue “a mandar seus filhos à escola”, Umuófia corre o risco de que “forasteiros de outras áreas” apareçam “para governá-la”, quando, de fato, ele mesmo é um forasteiro, representante do recém instituído sistema colonial, ali implantado para dominar e governar Umuófia.

Ainda sobre a passagem acima, nota-se que o processo de adesão da população à escola é gradual: a princípio, são “escravos” e “crianças”, mais tarde, “jovens” e “adultos”. O efeito da mudança no campo mental dos alunos, entretanto, parece ser rápido, como pondera o narrador, para quem “a escola do sr. Brown produzia resultados rápidos” (ACHEBE, 2009, p. 204). Da escola sairá um sujeito novo que, na realidade, preenche os requisitos básicos e imediatos da colonização: “mensageiro”, “funcionário de escritório do tribunal” e “professores” (ACHEBE, 2009, p. 204). Forma-se, assim, não apenas

um quadro de mão de obra que atende aos interesses do sistema colonial, mas também um grupo de indivíduos cuja mentalidade agora é aderente à empresa colonial.

Esse processo de instalação do sistema colonial está em diálogo direto com o título da obra. Aos poucos, “o mundo se despedaça” na medida em que o colonizador se instala, estabelecendo a sua hegemonia e, ao mesmo tempo, minando as forças de resistência dos colonizados. Como avalia Alberto da Costa e Silva, “O europeu instalara-se no vilarejo, com sua crença e suas leis, e com as armas para impô-las. Tão distante era a sua cultura da cultura ibo, que entre elas o único aperto de mãos possível era aquele da queda de braço [...]” (SILVA, 2009, p. 13).

O orgulhoso Okonkwo percebe com maior nitidez a instalação da nova ordem. O exílio de sete anos que sofre se configura em uma estratégia literária de Achebe para amplificar o impacto das mudanças na percepção de seu protagonismo. Seu retorno de Mbanta para Umuófia, é narrado na terceira parte do romance: “Umuófia não parecia ter dado nenhuma atenção especial ao retorno do guerreiro. O clã sofrera tão profundas mudanças durante seu exílio, que estava quase irreconhecível” (ACHEBE, 2009, p. 205). A ausência de uma recepção adequada para um “grande guerreiro” é o primeiro dos desapontamentos de Okonkwo, um marcador do abandono de comportamentos esperados, nos termos dos valores tradicionais, em função dos novos valores.

O ápice da ruptura entre a tradição e a nova ordem no romance de Achebe é o evento que narra uma escalada do conflito “entre a igreja e o clã em Umuófia” (ACHEBE, 2009, p. 208): o desrespeito máximo ao já citado ritual sagrado dos espíritos antepassados, personificados por um

grupo de homens mascarados. No ano da volta de Okonkwo, quando é chegado o dia da celebração, Enoch, um recém convertido ao Cristianismo, resolve profanar os velhos costumes herdados dos antepassados: “um dos maiores crimes que alguém podia cometer era tirar a máscara de um *egwugwu* em público ou, então, dizer ou fazer alguma coisa que pudesse diminuir seu prestígio imortal aos olhos dos não iniciados. E foi isso o que Enoch fez” (ACHEBE, 2009, p. 208). O ocorrido gera perplexidade na aldeia e a fúria dos *egwugwus*, que, liderados por Ajofia, em contrarresposta à ação profana do mais novo e fervoroso seguidor da crença do homem branco, incendeiam a habitação de Enoch e também a igreja local, chefiada pelo reverendo James Smith.

Nessa ocasião, estabelece-se a crise mais aguda: a de cunho religioso, entre o colonizador cristão, que já tem a seu lado um grupo significativo de nativos convertidos, e os residentes de Umuófia e de clãs circunvizinhos que ainda acreditam e professam os rituais religiosos tradicionais. O ataque à igreja e à casa de Enoch resulta na prisão de seis lideranças de Umuófia, incluindo Okonkwo. Além de encarcerados, eles têm suas cabeças raspadas em um ato de humilhação e são fisicamente agredidos pela força policial colonial. A prisão de homens localmente importantes é uma mensagem forte, que amedronta a sociedade, de modo que “Umuófia estava como um animal assustado, de orelhas em pé, a farejar o ar silencioso e agourento, sem saber para que lado fugir” (ACHEBE, 2009, p. 218).

A lógica colonialista de repressão de insurgências está ilustrada nas palavras do comissário distrital, quando se dirige às seis lideranças de Umuófia, no momento em que recebem a voz de prisão:

– Não pretendemos fazer-lhes nenhum mal – disse-lhes mais tarde o comissário – desde que vocês

concordem em cooperar conosco. Nós trouxemos aos senhores e a este povo uma administração pacífica, para que todos possam ser felizes. Se alguém maltratar qualquer um de vocês, estamos dispostos a prestar ao ofendido o nosso auxílio. Porém, não permitiremos que nenhum de vocês maltrate os outros. Temos um tribunal que julga os casos e administra exatamente da mesma maneira que se faz em meu país, que é governado por uma grande rainha. (ACHEBE, 2009, p. 216)

O trecho acima ilustra a emboscada discursiva que caracteriza a lógica binária da violência colonial. Como observa Fanon, “o mundo colonial é um mundo maniqueísta” (FANON, 1968, p. 30), simplificado em dois lados opostos. Neste sentido, o comissário distrital, que representa o colonizador europeu, branco e cristão, assume a condição do civilizador que vem salvar o colonizado, declarado selvagem, primitivo e inferior, impondo-se como norma a ser seguida. Os seis homens de Umuófia são as representações dos colonizados, vistos como entes opostos, não-europeus, não-brancos e não-cristãos, isto é, não-humanos.

Reforçando esta constatação, Dussel (2012) pondera que a Europa dá início à trama maniqueísta desde 1492, aprisionando grande parte do mundo na relação binária em que se imagina como o estágio mais elevado da civilização e cola em si o rótulo de “humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2020, p. 11). A explicação enunciada pelo comissário distrital exemplifica a visão de que os europeus são necessários para se fazer justiça por meio de seu tribunal, na falsa suposição de que os africanos não poderiam estabelecer pacto social, algo que é desmentido pela primeira parte do romance. O

maniqueísmo europeu também é reforçado pelo imperialismo, já que o lado branco, colonizador e dominador é “governado por uma grande rainha”, elemento que se junta aos demais em um discurso que justifica as imposições e as violências coloniais.

Para aumentar a humilhação, o comissário distrital impõe aos seis líderes presos uma fiança de duzentos sacos de cauris, a ser paga pelo povo, expandindo assim a humilhação a toda a comunidade: “[...] vocês se reuniram para causar dano a outras pessoas, queimaram-lhes a casa e a igreja. Isso não deve acontecer nos domínios da nossa rainha, a mais poderosa governante do mundo” (ACHEBE, 2009, p. 216). Nesta fala, Umuófia é abertamente tratada como propriedade do Império Britânico, encontrando-se nos domínios da “mais poderosa governante do mundo”.

Estar nessa condição apriorística de subalternidade, de acordo com o ideário colonialista, confere direito, outorgado divinamente à rainha, de determinar o modo de vida e a subjetividade das populações colonizadas. Em *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico*, Achebe ajuíza: “A meu ver, é um grave crime qualquer pessoa se impor a outra, apropriar-se de sua terra e de sua história, e ainda agravar esse crime com a alegação de que a vítima é uma espécie de tutelado ou menor de idade que necessita de proteção” (ACHEBE, 2009, p. 17). Nesta reflexão, o autor parece ponderar sobre o próprio romance, na passagem aqui destacada.

O grave crime colonial descrito por Achebe é também identificado por outros pensadores, como Aimé Césaire, para quem na relação entre o colonizador e o colonizado “só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a

suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 1978, p. 25). Em outros termos, a violência é condição *sine qua non* do colonialismo, sem a qual os propósitos da matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2017) não poderiam ser implementados. De todo modo, além de concordar com a afirmação que iguala “o colonialismo” à “negação da dignidade humana e do valor do ser humano” (ACHEBE, 2012, p. 31), acrescentamos que tampouco é menos danosa a manutenção das lógicas coloniais, não obstante a formalização da descolonização⁹.

Desonrados, ao final de alguns dias de prisão, os seis líderes são libertados, mediante o pagamento da fiança pelo povo de Umuófia. Perplexa, a sociedade começa a se conscientizar que havia subestimado a gravidade da incorporação dos forasteiros brancos à região. Assim, reúnem-se na praça do mercado, a fim de decidirem quais providências tomar. Presente no encontro, Okonkwo deposita suas esperanças na declaração de uma guerra contra o homem branco. De súbito, porém, a congregação é interrompida pela aproximação de cinco guardas, cujo líder tenta dispersar a multidão, quando: “imediatamente, Okonkwo desembainhou o facão. O guarda agachou-se para evitar o golpe. Foi inútil. O facão de Okonkwo abateu-se sobre ele duas vezes, e a cabeça do guarda rolou pelo chão ao lado do corpo” (ACHEBE, 2009, p. 226). Nesse momento, as expectativas do protagonista são frustradas ao ver a inação de sua própria gente, que afinal demonstra com clareza o medo de enfrentar o forasteiro em uma guerra.

A decisão do povo necessita ser entendida como estratégica. Já é de amplo conhecimento que o poderio bélico dos invasores é

9 Consideramos oportuno frisar que “a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 28).

infinitamente superior, e que uma resistência desordenada e explícita poderia significar seu genocídio. Assim, o povo das nove aldeias de Umuófia se vê forçado a se submeter às regras do Império Britânico, resistindo mais de maneira tácita do que declarada. Isolado em sua atitude de enfrentamento, e prevendo que seria preso e ainda mais desonrado, Okonkwo suicida-se. Nem o atentado contra a própria vida, entretanto, livra-o da completa desonra, já que entre os ibos o ato de suicidar-se é considerado abominável, uma ofensa contra a terra.

Ao término da narrativa, *O mundo se despedaça* (2009) pode dar para alguns leitores a impressão de que o processo entre a chegada do homem branco e a efetiva instalação da dominação colonial tenha ocorrido de modo acelerado. No que se refere especificamente à religião, o próprio Achebe reflete:

Na realidade, o cristianismo não se alastrou pela terra dos igbo como um incêndio na mata. Um exemplo deve bastar. Os primeiros missionários chegaram à cidade de Onitsha, no rio Níger, em 1857. Desse ponto avançado, acabaram alcançando minha cidade, Ogidi, em 1892. Vejam: a distância entre Onitsha e Ogidi é de apenas onze quilômetros. Onze quilômetros em trinta e cinco anos, ou seja, um quilômetro e meio a cada cinco anos. Isso não é nenhum furacão. (ACHEBE, 2012, p. 17)

Por meio desta reflexão, Achebe deseja combater a versão de que os processos de dominação colonial, incluindo a imposição religiosa, tenham sido implementados sem a resistência do povo ibo. Como vimos na visão do missionário Brown, os colonizadores se utilizam, paralelamente à violência, da doutrinação gradual pela escola, algo que o narrador de Achebe reforça: “desde os primeiros tempos, a religião e a educação andaram de mãos dadas” (ACHEBE,

2009, p. 204). Evidenciamos, ainda, na argumentação achebiana, a “atitude” de resistência no povo ibo na metáfora do casamento, que consideram “uma coisa difícil” comparado ao domínio colonial. “Os igbo lutaram contra ele no campo de batalha e perderam. Ergueram todas as barricadas possíveis para detê-lo, e perderam novamente” (ACHEBE, 2012, p. 16), mas não sem a devida resistência.

Para além do que está representado no romance, é possível afirmar também que a própria escritura e a publicação de *O mundo se despedaça* (2009) expressam a magnitude de tal resistência. Neste sentido, “a escrita para muitos intelectuais negros e de cor é um evento fundamental. A escrita é uma forma de reconstruir a si mesmo e um modo de combater os efeitos da separação ontológica e da catástrofe metafísica” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 47). Assim, *O mundo se despedaça* (2009), romance que reflete o ponto de vista artístico de um homem-negro-ibo-intelectual, corresponde à “atitude decolonial” de um “pensador”, “criador/artista” e “ativista” (MALDONADO-TORRES, 2020).

“EM DIREÇÃO A UM NOVO HUMANISMO...”¹⁰

O colonialismo, que se inicia com a Idade Moderna, e vice-versa, há mais de 500 anos conectou todo o planeta em uma trama perversa: a “modernidade/colonialidade” (QUIJANO, 1992, 2005, 2009; MIGNOLO, 2017; BALLESTRIN, 2013, 2017). Neste artigo, em que tivemos o romance *O mundo se despedaça* como foco, tal condição foi detectada e analisada a partir da arte literária. Pelo recorte escolhido, destacamos na obra a representação sociocultural da etnia Ibo, juntamente com o processo de colonização imposto pelo

10 Frantz Fanon registra essa frase nas primeiras linhas da introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, obra publicada originalmente em 1952.

então Império Britânico. Em conversa com o romance, realizada com o suporte do pensamento decolonial, pudemos detectar a potência da representação das múltiplas violências que o colonialismo impõe às populações colonizadas, entendidas como manifestações características da modernidade/colonialidade, a partir da visão artístico-literária achebiana.

Na proposta de uma análise conversacional, buscamos demonstrar que *O mundo se despedaça* manifesta uma “atitude decolonial” e um “giro estético decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2020), conforme discussão desenvolvida na seção “O perigo de uma história única”. A análise do texto literário teve como premissa a noção achebiana de que é preciso “ouvir a África falar com sua própria voz”. Sobre a primeira parte do romance, enfatizamos aspectos voltados à organização sociocultural de Umuófia antes da chegada do colonizador europeu. Com efeito, evidenciamos o funcionamento de um sistema complexo, preexistente à colonização, na sociedade Ibo, literariamente representado em suas nuances. No reconhecimento de suas tradições e organização sociocultural, a representação achebiana não tende à parcialidade, não deixando de expor questões internas como a opressão feminina, o sistema de títulos e a escravização, dentre outros.

Em “A Europa é indefensável”, seção inspirada por Aimé Césaire, a análise enfatizou o processo de colonização de Umuófia pelo Império Britânico. Nesse caso, demonstramos e discutimos as artimanhas do colonizador para enfraquecer a resistência do colonizado, em especial a doutrinação tanto pela Igreja quanto pela escola, a repressão por meio de um novo sistema de justiça, com força policial e prisão. Nesse processo, ressaltamos a resistência do colonizado como “atitude”

ante a violência praticada pelo colonizador.

Conclui-se, portanto, que o diálogo com o romance *O mundo se despedaça*, realizado com o auxílio do ferramental teórico, político e epistemológico do pensamento decolonial, na crítica à modernidade/colonialidade, proporcionou (re)conhecimento, valorização, respeito no tocante a perspectivas *outras*; elas ensinam novas maneiras de interação entre humanos e destes com o planeta, extrapolando as que seriam apenas oriundas do imperialismo europeu e estadunidense. A análise conversacional também convida, por sua vez, a uma leitura comparativista entre o romance e as demais histórias de luta e resistência de outras populações africanas, bem como as afrodiaspóricas de outros continentes, atravessadas pelo colonialismo.

REFERÊNCIAS

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

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico: ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história*. TED. Youtube, 7 out. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg+>. Acesso em: 02 ago. 2023.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CHAGAS, Alessandra Santos. *Literatura, imagem e resistência: O mundo se*

despedaça e o resgate das memórias ancestrais. *Sankofa*, v. 15, n. 26, p. 74-93, 2022.

DUSSEL, Enrique. *1942, el encubrimiento del otro*. Buenos Aires: Docencia, 2012.

EQUIANO, Olaudah. *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano, escrita por ele mesmo*. São Paulo: Editora 34, 2022.

ESTEBAN, Maria Teresa; SAMPAIO, Carmen Sanches. Provocações para pensar em uma educação outra: conversa com Carlos Skliar... *Revista Teias*, v. 13, n. 30, p. 311-325, 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24287/17266>. Acesso em: 19 jun. 2023.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

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

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, p. 27-53, 2020.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 maio 2023.

MORTARI, Cláudia; GABILAN, Katarina Kristie Martins Lopes. “Concordo, claro, que uma boa arte muda as coisas”. A escrita literária de Chinua Achebe e a crítica a colonialidade. *Sankofa*, v.10, n. 20, p. 56-73, 2017.

NUNES, Alyxandra Gomes. *Things fall apart de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa*. 2005. 138fls. Dissertação (Mestrado em Literatura Geral e Comparada) – Mestrado em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciência sociais perspectivas latino-americana*. Buenos Aires: Clacso, p. 117-142, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Célia Regina. *Decolonizing African discourse: the work of Chinua Achebe*. 1995. 125fls. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Pós-Graduação em inglês e literatura correspondente, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

SILVA, Alberto da Costa e. Introdução: este livro de Chinua Achebe. In: ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das letras, p. 7-15, 2009.