

DOI: 10.12957/transversos.2021.57747

A FÉ QUE MOVE DESTROÇOS NUMA ÁFRICA INSUBMISSA:
RELIGIÃO E RESISTÊNCIA NA LITERATURA NIGERIANANAFAITH MOVING WRECKAGE IN INDOCILE AFRICA:
RELIGION AND RESISTENCE IN NIGERIAN LITERATURE

Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) - Brasil
barbarasimoes2005@uol.com.br

Robert Daibert Jr.

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) - Brasil
robertdaibert@uol.com.br**Resumo:**

Este texto tem como objetivo analisar, a partir das ideias propostas no livro *África Insubmissa* de Achille Mbembe, os significados da experiência religiosa como resistência ao processo de colonização cristã no continente africano, em contextos e construções narrativas pós-coloniais, em dois romances da literatura nigeriana: *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe e *Purple Hibiscus* de Chimamanda Ngozi Adichie. Desta forma, as releituras e apropriações religiosas e políticas construídas pelas duas narrativas pós-coloniais em questão serão investigadas, e nossa hipótese é de que o despedaçamento de um mundo cujos fragmentos circulam hoje nos países africanos independentes pode ser percebido como expressão de resistência nos textos literários.

Palavra-Chaves: Religião; Resistência; Literatura nigeriana; Pós-colonialidade.

Abstract

This essay aims to analyze the meanings of religious experience as resistance to the Christian colonizing process in the African continent based on the ideas proposed in Achille Mbembe's *Indocile Africa*. It does so within the context of postcolonial narrative constructions in two Nigerian novels: *Things Fall Apart* (Chinua Achebe) and *Purple Hibiscus* (Chimamanda Ngozi Adichie). Accordingly, I investigate the political and religious re-readings and appropriations at play in two postcolonial narratives. My hypothesis is that the shattering of a world whose fragments circulate at this time in independent African countries can be perceived as an expression of resistance in literary texts.

Keywords: Religion, Resistance, Nigerian literature, Postcoloniality.

1. Introdução

Em 26 de julho de 1860, o reverendo episcopal Alexander Crummell proferiu na África, um discurso que trazia novos elementos às teorias raciais então vigentes. Além de líder religioso, ele era também um abolicionista afro-americano que, após estudar na Universidade de Cambridge, na Inglaterra, mudou-se para a Libéria, dedicando-se a converter os africanos ao cristianismo. De acordo com Crummell, a população africana vivia em práticas de selvageria e promiscuidade, mas a explicação para isso não era o fato de serem negros e, portanto, membros de uma “raça inferior”. Seu “atraso” estaria, de outra forma, relacionado ao desconhecimento da língua inglesa, situação que impedia o acesso às “verdades superiores do Cristianismo”. (APPIAH, 1997: p.19). Em sua visão, caso aprendessem o idioma do colonizador, poderiam adquirir o

conhecimento da religião cristã e evoluiriam, deixando o “atraso” característico dos seus cultos africanos para trás.

Embora o discurso de Crummell certamente cause incômodo em atuais leitores nascidos em um mundo pós-colonial que discutem hoje os efeitos de movimentos tais como o recente “Black Lives Matter” e seus complexos desdobramentos no centro e na periferia, é preciso entender que o reverendo, embora localizado no século XIX, inova e desloca de certa forma o eixo da raça de uma visão negativa e puramente biológica para uma outra versão culturalista, em que a religião assume significado e relevância. (APPIAH, 1997: p.19). Crummell, em outras palavras, discorda de uma visão corrente em sua época, de que a transformação e civilização dos povos colonizados só poderiam ser alcançadas por uma sucessiva miscigenação até que o traço negro desaparecesse. Em seu lugar, o reverendo propõe os pressupostos básicos do pan-africanismo, ao afirmar e valorizar a raça africana como um conceito norteador positivo, uma unidade política natural, que unifica os africanos em qualquer lugar do mundo. (APPIAH, 1997: p.22). Ao pensar o *Futuro da África*, título do seu livro publicado em 1862, Crummell previa com entusiasmo que, por meio da conversão ao cristianismo, os negros africanos estariam redimidos, mesmo com sua cor e seu biotipo. Em suma, apenas se fossem alcançados pela língua de Shakespeare poderiam ser atingidos pelo poder transformador do Deus cristão. (CRUMMELL, 1969)

Assim como nos sermões de Crummell, a questão da religião aparece como um elemento central em vários projetos de colonização da África. O “horror” que o narrador-personagem de Joseph Conrad (2008) avistava em sua viagem pelo rio Congo precisava das luzes europeias e do evangelho, elementos vistos como potencialmente capazes de arrancar da prisão aquele “mundo escuro dos cultos pagãos”, onde estavam os africanos presos ao “atraso e à maldade”, no *Coração da Trevas*. De um modo geral, o projeto colonizador cristão na África idealizava o extermínio das tradições religiosas do continente, de modo que suas estruturas simbólicas, seus mitos e rituais deveriam ser destruídos, e seus destroços sepultados e eliminados.

De acordo com Achille Mbembe, os encontros entre as tradições cristãs e ancestrais ocorridos no passado, no contexto colonial africano, geraram sim, de fato, destroços e fragmentos. O autor ressalta, no entanto, que esses estilhaços e cacos são perceptíveis hoje, no presente, em experiências religiosas e políticas construtoras de sentidos e significados que afetam as relações entre sociedades e Estados Pós-coloniais na África. (MBEMBE, 2013) Ou seja, se por

um lado, houve de fato um certo despedaçamento das religiões africanas no contato com o cristianismo colonizador, por outro, é possível perceber que, apesar desse desmoronamento, seus destroços permanecem vivos e merecem estudo na dinâmica das sociedades pós-coloniais africanas.

Considerando que as previsões de Crummell, escritas no século XIX, para o *Futuro da África* não se cumpriram exatamente da forma como ele um dia imaginou, é preciso ainda hoje indagar, problematizar e conhecer melhor as dinâmicas inerentes ao encontro e às relações entre as religiões do colonizado e do colonizador naquele continente, bem como os significados, nas sociedades africanas contemporâneas, dos destroços sobreviventes advindos desse processo. Hoje, por meio da análise de textos literários africanos, bem como de reflexões propostas por autores como Achille Mbembe (2013), é possível investigar tais encontros marcados, de fato, por um lado, por destruições, desmoronamentos e despedaçamentos das tradições ancestrais em violências físicas e simbólicas, e, ao mesmo tempo, por outro lado, por experiências de resistências, resiliências, reconstituições e reafirmações contemporâneas de antigas vivências religiosas nativas.

A partir dessas reflexões, este artigo propõe analisar, com base nas ideias expressas no livro *África Insubmissa* (MBEMBE, 2013), as releituras e apropriações religiosas e políticas dessas experiências construídas por narrativas pós-coloniais na África. Vamos tratar aqui do despedaçamento de um mundo cujos fragmentos circulam hoje nos países africanos independentes e podem ser percebidos como expressões de resistência em textos literários como os de Chinua Achebe (1994) e Chimamanda Ngozi Adichie (2017). A alguns desses fragmentos voltamos no presente artigo, a fim de investigar possíveis relações entre religião, resistência e literatura na História da África Pós-colonial.

2. África Insubmissa

Nascido em 1957, na República dos Camarões, Achille Mbembe é hoje um dos intelectuais africanos de maior projeção no mundo contemporâneo. Após concluir o PhD em História pela Universidade de Sorbone (França), atuou como professor de História e Ciência Política, na África do Sul, e lecionou também em diversas universidades nos Estados Unidos. Atualmente, ele ocupa o cargo de professor-investigador na Universidade de Harvard. Em suas obras, Mbembe destaca-se pela crítica ao imaginário ocidental sobre o continente africano, que ao longo dos séculos tentou estabelecer como parâmetro universal sua própria cultura local. (ILGES, 2016: p. 168-170) Nos últimos anos, o autor tem se destacado por suas críticas ao

capitalismo global, ao articular em suas análises as dimensões da violência de Estado, do racismo, da necropolítica e das formas contemporâneas de subjugação.

No livro *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Achille Mbembe (2013) dedica-se a explorar a capacidade criativa dos africanos no campo religioso e a fazer uma crítica política do cristianismo africano pós-colonial, nas suas relações com o poder, o Estado e as sociedades do continente. Diante das tentativas do colonizador cristão em construir sua hegemonia, “as sociedades africanas só transigiram nos domínios para os quais necessitavam de um acréscimo de magias para negociar com as novas estruturas coercitivas.” (MBEMBE, 2013: p. 15). As conversões seguiam uma lógica seletiva, seguindo uma estratégia em que estavam em jogo ganhos materiais e simbólicos decorrentes de determinadas trocas circunstanciais dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas da religião do colonizador.

Em muitos países africanos independentes ocorreram, segundo o autor, formas variadas, complexas e ambíguas de enfreamento entre os Estados Pós-coloniais e as sociedades Pós-coloniais. Após as independências, muitos países passaram por golpes de Estado cujas análises primaram por explicações de fatores externos. Mbembe chama atenção para uma dimensão interna ainda pouco considerada nos estudos dessas conjunturas, com destaque para os “reajustamentos impostos à economia simbólica das sociedades pós-coloniais, pela gestação difícil das sociedades que, até então, viviam coladas ao Estado e vice e versa.” (MBEMBE, 2013: p. 23)

Nas sociedades pós-coloniais africanas ocorre o que Mbembe chama de uma “saída do Estado”, uma espécie de vingança do paganismo por meio de uma reconfiguração de estruturas simbólicas contra as imposições sofridas desde o período colonial. Este processo é marcado, segundo o autor, por dois fatores principais: “a apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade e o regresso exponencial do seu gênio pagão.” (MBEMBE, 2013: p. 24) Ou seja, o campo religioso é fator fundamental das estratégias de sobrevivência e resistência dos africanos diante do processo de colonização e de seus desdobramentos posteriores em Estados autoritários que pretendem impor o cristianismo à sociedade. As sociedades africanas “tomaram mensagens e imagens das ofertas cristãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com a sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com que se deparavam.” (MBEMBE, 2013: p. 26)

Tanto no período colonial quanto no período pós-colonial, os regimes simbólicos ancestrais estabelecem oposição ao cristianismo por meio de movimentos de indisciplina. As conversões eram movidas por artimanha e cálculo. A aparente derrota dos deuses dos nativos e de seus códigos de referência diante das tentativas de imposição do cristianismo colonial era movida por uma cota de ilusão e de teatralização, uma simulação de derrota cujo drama trazia em si uma série de ambiguidades. (MBEMBE, 2013: p. 64-65)

Com base em suas cosmologias tradicionais, os africanos acreditavam poder prever o futuro, controlar acontecimentos e explicar situações de seu meio social. Antes do contato com o cristianismo e com o islamismo, houve no nível local (microcosmo) uma proliferação de crenças em torno de espíritos domésticos como resposta aos conflitos e sofrimentos da vida cotidiana como doenças, sofrimentos, tabus). Já o contato com o Ser Supremo com atributos mais cósmicos (macrocosmo) era até então bastante esporádico. No entanto, o sistema religioso era flexível o bastante para se alterar-se conforme mudanças no ambiente social, uma vez que estavam amplamente abertas suas potencialidades de adaptação. Diante da expansão das religiões do Livro, houve uma dilatação da unidade doméstica (microcosmo), afetando a relação dos nativos com seus espíritos domésticos, afastando-os dos assuntos dos homens, retirando-lhes a responsabilidade pelos infortúnios decorrentes da invasão colonial. Esse “afastamento” possibilitou a expansão de um conceito mais totalizante e requintado de Ser Supremo. Logo, a conversão ao cristianismo se deve tanto ao trabalho dos missionários quanto a uma espécie de desenvolvimento interno das cosmologias ancestrais, numa espécie de flexibilização orientada de modo condicional e seletivo. (MBEMBE, 2013: p. 65-66)

Segundo Mbembe, a palavra de ordem era: “De manhã na missa e à noite no curandeiro.”. (MBEMBE, 2013: p. 67) Diante dos impasses inerentes à transição dos regimes simbólicos ancestrais para os regimes simbólicos do cristianismo houve estratégias de jogo duplo, pelas quais os colonizados simulavam uma certa submissão como um meio de consolidar táticas de seleção, descartes e concessões ao colonizador. Sem abandonar completamente suas redes de sentido nem seus modos de existir, os colonizados encenavam adesões aparentes de modo a negociar e a garantir a hibernação e a sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais. Sua adesão verbal aos novos registros simbólicos era uma forma de se protegerem-se dos mecanismos de correção do sistema colonial. (MBEMBE, 2013: p.66-68)

Achille Mbembe relativiza a capacidade efetiva do cristianismo de destruir, por seus próprios meios, as lógicas ancestrais. Ao contrário, segundo o autor, as sociedades indígenas africanas só aceitaram enunciados cristãos que lhes traziam benefícios domésticos. Em suas palavras:

elas perderam aquilo de que se podiam desfazer (ou trocar por novos dispositivos simbólicos) sem provocar efeitos incontrolláveis que colocassem em risco a sua sobrevivência. Apenas se permitiram perder na medida em que consideravam o desapossamento administrável. Em contrapartida, só retiraram dos enunciados cristãos aquilo que, segundo elas, poderia reforçar a eficácia das magias de que dispunham, ou adquiriram aquilo que lhes faltava e cuja posse lhes permitir-lhes-ia maximizar as suas capacidades de resposta às constrições impostas pelo acontecimento colonial. (MBEMBE, 2013: p. 68-69)

Por meio da insubmissão dos colonizados, suas configurações simbólicas ancestrais como mitos e crenças permaneceram em suas mentalidades e mesmo em suas práticas após a conversão ao cristianismo. Mais do que isso, muitas vezes os africanos alojaram seus procedimentos e antigos registros religiosos no seio de suas novas práticas cristãs, de modo que a existência de um estava associada à sobrevivência de outro. Mbembe ressalta ainda que essa “conversão” ao cristianismo não foi de forma alguma definitiva nem integral, sendo inclusive renegociada em diversos momentos, sobretudo quando “a pressão colonial atenuou e a perseguição dos cultos outrora proscritos abrandou, deixando livre o campo das propostas de sentido.” (MBEMBE, 2013: p. 69)

A resistência dos africanos, chamada por Mbembe de indisciplina cultural, contra o cristianismo Ocidental foi, segundo o autor, bastante eficaz no período da colonização, mas adquiriu reforços e contornos ainda mais expressivos após os processos de independências. Neste novo contexto, houve a expansão do espaço para outras propostas de sentido em experiências religiosas que passaram a fazer alianças com as dimensões da inteligência ancestral, antes rerpimidas reprimidas pelo colonizador. Esse “gênio do paganismo” assume assim a condução de uma rebelião silenciosa e criativa que, por meio da indisciplina e da indocilidade, resistiu e reagiu não só contra a hegemonia do Cristianismo, mas também contra o Estado e contra projetos econômicos das elites. (MBEMBE, 2013: p. 69-70)

Ainda hoje nas sociedades africanas, não se pode compreender a piedade popular sem considerar o peso do imaginário onírico, a importância dos sonhos, das visões noturnas, das premonições. Na África Pós-colonial ocorre o que Mbembe (2013: p. 96-97) chama de “efervescência onírica e desenfreamento da piedade popular”, de modo que o “espaço do invisível reorganiza-se.” Em suas palavras, “o ‘além’ cristão não conquistou nem subjulgou os quadros

espaço-temporais herdados dos antepassados. O onirismo popular remete para dois registros e, mesmo estando em contato com o cristianismo, o indígena [africano] ainda pode recorrer às categorias da ‘noite’ e do ‘invisível’ para espacializar e localizar as suas crenças.” (MBEMBE, 2013: p. 97)

Nos espaços pós-coloniais, diversos grupos populares, pobres e marginalizados apesar de, por um lado, manterem um contato formal com os registros islâmicos e cristãos, por outro deram curso ao que Mbembe chama de vingança do paganismo, uma fragmentação do patrimônio religioso construído nas sociedades coloniais, acompanhado de uma multiplicação e diversificação de oportunidades de reprodução simbólica. Ocorre assim a possibilidade de acumulação de recursos simbólicos em uma esfera heterogênea, fluida e incontrolável marcada pela expansão de experiências classificadas pejorativamente como seitas pelas igrejas. Essa expansão agrega movimentos diversos, e entre eles inclui-se também a “persistência histórica ou a reativação de procedimentos religiosos propriamente autóctones.” (MBEMBE, 2013: p. 79-80)

Segundo Achille Mbembe, as “práticas do êxtase, os transes, as profecias, falar noutras línguas, as práticas de desencantamento, em suma, o maravilhoso cujo crescimento se observa nas sociedades pós-coloniais, prendem-se diretamente com a forma como o indígena entende a noção da ordem e da desordem. Por isso, (...) para considerar validamente a inteligência da ‘vingança’ das sociedades em relação ao Estado pós-colonial cristão, a análise política deveria contemplar seriamente as ‘leituras do interior’, a partir das quais o indígena tenta encontrar explicação para a repetição, aparente e longamente injustificada, de uma dada categoria de infortúnios.” (MBEMBE, 2013: p. 159) Assim, essa expansão de experiências religiosas ocorre no sentido de explicar, construir significado e inscrever no entendimento dos nativos uma determinada interpretação das forças materiais e simbólicas que operam nas sociedades africanas como “forças anormais”. (MBEMBE, 2013: p. 159)

3. O mundo se despedaça

Considerado o primeiro escritor de maior importância na Nigéria, Chinua Achebe publica *Things Fall Apart* em 1958, inaugurando a literatura moderna nigeriana. O autor escreve, portanto, em um contexto de luta anticolonial e diante já da constatação das contradições e dos paradoxos das pretensas luzes ocidentais e de seus efeitos nas aldeias e cidades africanas. O próprio título de seu romance (*O mundo se despedaça*) chama atenção para o desmoronamento, “imagem metonímica do aniquilamento cultural promovido pelos ingleses e seus missionários”

(PARADISO, 2014: p. 12). Achebe constrói, portanto, uma narrativa de denúncia do fracasso das promessas civilizatórias cristãs na África e das consequências disso em seu continente.

Leila Hernandez, em *A África na sala de aula* (2005: p. 515), afirma que o africano idealizado pelos europeus era o “assimilado”, que teria todas as benesses do reino e da civilização, bastando para isso que renunciasse a seu modo de vida tribal. Sabemos que na prática isso significava o abandono de seus deuses, sua religião, seus costumes, suas danças, sua língua. Tudo em nome de uma pretensa evolução alcançada pelo aprendizado das “verdades superiores do cristianismo”. O sujeito colonial, ao aprender esse novo jeito de se portar e de estar no mundo, teria os mesmos direitos e seria um igual ao cidadão da metrópole e do reino em um e outro caso. Na prática, isso jamais aconteceu, porque os postos de trabalho e as posições administrativas de primeiro escalão seriam sempre reservados àquele que, para além de todas as características de um assimilado, tivesse a cor civilizada e apropriada ao exercício dos postos de poder. Por outro lado, bastava apenas um deslize para que o assimilado fosse rebaixado.

Em suma, o cristianismo entra em muitas cidades e aldeias da África subsaariana como “fagulha de luz” e promessa de forma de evolução e forma de acesso às maravilhas de uma vida de civilizados cidadãos de um mundo melhor. Em seu romance, Achebe denuncia a falsidade de tais promessas e reflete sobre o despedaçamento e as rupturas nas comunidades ibo e a consequente perda de lugar desse novo sujeito pós-colonial. Segundo o autor, os chamados assimilados jamais foram iluminados e sim subalternizados, prova viva de que a teoria de Crummell, na prática, trazia destroços demais e igualdade racial de menos.

Albert Chinualumogu Achebe (1930-2013), filho de uma professora e um missionário convertidos ao protestantismo, cresceu em um ambiente híbrido na Nigéria, onde recebeu uma educação britânica e cristã em meio a uma cultura ibo. Desde criança, ele se interessava pelas máscaras em cerimônias religiosas em que eram invocados espíritos ancestrais. Na escola, Achebe presenciava discussões polêmicas entre os catequistas cristãos e ibos apóstatas da nova religião, que questionavam os dogmas do religião do colonizador. Embora matriculado no curso de medicina na universidade, ele se dedicou a estudar história comparada das religiões e teologia, com ênfase nas religiões tradicionais africanas, base para seus primeiros contos, voltados para a temática da relação entre a vida tradicional nigeriana e o cristianismo. Achebe se tornou um grande crítico da presença inglesa na Nigéria e, como resistência, abandonou seu primeiro nome (Albert) de matriz anglo-cristã e passou a assinar como Chinua Achebe, dando ênfase à sua

identidade africana. Seu primeiro romance (*Things Fall Apart*) foi traduzido para 45 idiomas e vendeu cerca de 11 milhões de cópias. (PARADISO, 2014: p. 23-24)

A história narrada em *Things Fall Apart* (*O mundo se despedaça*) se passa em 1890 e aborda a trajetória do personagem principal, Okonkwo e de sua comunidade em Umuofia. A obra se divide em três partes, que retratam três diferentes fases do processo de colonização. Dasas, a primeira mostra o sucesso de Okonkwo como guerreiro e líder de seu clã, descrevendo costumes, rituais e práticas religiosas tradicionais das tribos ibo. A segunda parte do romance descreve um segundo momento: a entrada dos missionários britânicos e os primeiros conflitos entre o antigo mundo e a nova ordem que querem impor. O protagonista passa por um exílio e, na terceira parte, retorna a Umuofia, encontrando sua aldeia profundamente transformada pela inserção do cristianismo e pela presença de estrutura colonial que transforma a lógica do mundo anterior de Okonkwo. O protagonista de Achebe segue a jornada de um herói mítico, cuja identidade é confundida ou dilacerada pelo colonizador cristão, em um percurso cíclico dos mitos religiosos. Nesse sentido, em sua saga, o personagem sai de sua terra-lar, passa pelo exílio, cumpre tarefas, volta para casa e se sacrifica, doando sua vida. (PARADISO, 2014: p. 98)

Sem referências, ele encontra na morte o fim de sua vertigem, no abismo do mundo que gira despedaçado à sua volta, vertigem semelhante à do eu-poético de Yeats no poema *The Second Coming*, que inspira o título da obra de Achebe¹.

¹ 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,

Escrito em 1919, o poema do escritor irlandês Yeats, cujos primeiros versos são também a epígrafe do romance *Things Fall Apart*, focalizam o desespero do fim de uma era, da ruptura com as tradições do pós-guerra e do desejo de salvação, cuja certeza é perdida para sempre na modernidade. Do outro lado do mundo de Yeats, bem ao sul do equador, Okonkwo e sua perda de referência na nova religião e na nova lógica trazida pelos ingleses é a metáfora da impossibilidade de conciliação tranquila da realidade pós-colonial. Nesse sentido, o próprio suicídio do personagem Okonkwo é um ato de resistência radical ao mundo que se despedaça.

Por fim, Okonkwo morre também como vítima do ódio que internalizou aos missionários ingleses. O protagonista do romance, como uma espécie de cópia invertida do colonizador, resiste à alteridade e desenvolve um orgulho que ofende suas próprias divindades, rompendo a harmonia religiosa de seu povo e morrendo como um herói trágico, deixando em aberto um vir a ser, algo inacabado. Seu suicídio o afasta também da sacralidade de sua comunidade, uma vez que este tipo de morte era visto como abominável aos olhos dos seu povo, restando-lhe o mesmo tipo de sepultamento destinado aos cães, sem as devidas honras e cerimônias sagradas. (PARADISO, 2014: p. 98, 142 e 146) Paradoxalmente, o personagem, ao

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

A Segunda Vinda

Gira e gira no vértice 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 enchem 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 Scandolaro)

recusar adesão às estruturas simbólicas cristãs, acaba também afastado e impossibilitado de participar de seu próprio universo de sentido religioso.

De acordo com Achille Mbembe, na lógica colonial, o sucesso da divindade Ocidental e sua penetração nas mentalidades africanas se daria dar-se-ia por meio da perseguição às religiões ancestrais e seus deuses, num processo entendido como de confronto e exclusão do outro. Em seguida, a pretensão de sucesso vinha viria acompanhada de uma tentativa de construção de legitimidade, pautada na formação de novas estruturas de percepção, identificação do universo, em novos modos de entendimento do tempo, do espaço e da história. Por meio de uma política de poder marcada pela força mas também pela violência simbólica, o cristianismo tentou impor a ideologia da universalidade cristã, tentando subordinar as sociedades africanas, bem como suas formas culturais e religiosas consideradas diferentes, ao modelo de um Deus revelado (MBEMBE, 2013: p. 40-44). Na visão de Achebe, em seu romance, aqueles que se recusam a aderir à estrutura de percepção cristã estão destinados à exclusão e à morte.

4. Hibisco Roxo

Segundo Achille Mbembe, em *Áfricas Insubmissas*, ainda em meio aos fragmentos decorrentes da ação violenta do colonizador sobre as tradições africanas, apesar de valores irreconhecíveis e confusos, ocorre uma nova adequação, desdobramentos que surgirão como forma de sobrevivência àqueles que não escolhem a extrema via e se matam como o protagonista de Achebe. De acordo com Mbembe, para se livrar do peso da supremacia religiosa imposta pelo domínio colonial, os africanos promoviam uma adesão ao cristianismo marcada pela indocilidade e pela indisciplina, em uma conversão nada neutra ou gratuita. Neste sentido, o autor afirma que o cristianismo falhou em sua tentativa de imposição de uma hegemonia simbólica sobre a África. (MBEMBE, 2013: p. 16) Mbembe destaca ainda que esse encontro entre colonizador e colonizado foi marcado pela violência de ambos os lados, já que a resistência dos indígenas (designação dada pelo autor aos nativos africanos) era constante e demonstrava sua não passividade diante da dominação europeia.

Partindo-se da premissa de Mbembe, de que “nenhuma sociedade histórica existe sem uma dimensão fundadora do sagrado” (MBEMBE, 2013: p. 20-21), é preciso relacioná-la ao processo de fragmentação e de resistência pela via da religião, em meio aos destroços herdados do processo de imposição do cristianismo colonial. Desta forma, se por um lado, autores da literatura africana como o nigeriano Achebe refletem sobre o ato de resistência extrema – o

suicídio – de um herói de seu povo que não se reconhece mais no mundo interferido pelo cristianismo, outros autores identificam resistências e resiliências a partir da sobrevivência desses destroços, herdados do processo de desabamento do antigo mundo sagrado africano. Nesse sentido, a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie publica *Purple Hibiscus (Hibisco Roxo)* em 2003, abordando a violência doméstica em uma família negra na Nigéria em meio aos desdobramentos do mundo que desabava em Achebe em 1958. Em 1980, tempo retratado no romance dessa autora, das ruínas desse mundo fragmentado aparecem destroços insubmissos que promovem a resistência continuada ao colonialismo.

Chimamanda Ngozi Adichie nasceu em 1977, em Enegu, na Nigéria, onde cresceu em um ambiente acadêmico. Seus pais trabalhavam na Universidade de Nsukka. Aos 19 anos, Adichie mudou-se para os Estados Unidos, onde graduou-se em Comunicação e Ciência Política (Universidade de Connecticut) e fez mestrado em Estudos Africanos (Universidade de Yale). A escritora é hoje reconhecida como uma das grandes vozes da literatura africana contemporânea, destacando-se sobretudo por defender a descolonização do feminismo e lutar pela (re)definição de categorias como gênero e raça em uma perspectiva não ocidentalizada. (CALLEGARI, 2017: p. 6-7, 59)

Em *Purple Hibiscus (Hibisco Roxo)*, romance escrito por Chimamanda Adichie, acompanhamos a trajetória da garota Kambili, da família Achike, composta pelo seu pai empresário Eugene, sua mãe Beatrice e seu irmão Jaja. É pelo ponto de vista da personagem adolescente Kambili que conhecemos a realidade da Nigéria entre 1980 e 1990, supostamente livre do domínio colonial. A realidade pós-colonial do romance entretanto vai se revelando atravessada por golpes políticos e pela violência, interferida por conflitos causados pela imposição do cristianismo, mas também permeada pelas resistências pagãs em seu interior, que o modificam e, de alguma forma, se mantêm no mundo despedaçado.

De fato, para Mbembe, mesmo em situações em que as sociedades passem por transformações que as descolem de uma lógica religiosa de base colonial, tal fato não implica necessariamente o desvanecimento do sagrado, o descomprometimento com o invisível ou o desinvestimento em relação a uma das questões centrais de toda a existência humana. Para o autor, portanto, a religião não é expressão de uma consciência alienada a ser superada pelo desenvolvimento e pelo progresso. Ao contrário, em sua visão, religião produz sentido e ordenação para expressões sociais. Nas palavras do autor, “em África, o campo religioso

representa um horizonte ineliminável e, por isso, incontornável na análise e compreensão das sociedades actuais.” (MBEMBE, 2013: p. 21) Trata-se, portanto, de entender o fator religioso como uma “dimensão constitutiva da vida” e, como tal,

deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos. É uma das exigências para quem pretende compreender as modalidades da sua existência e a maneira como constroem o social, o político ou o econômico. (MBEMBE, 2013: p. 21)

Mbembe interpreta que o campo religioso e simbólico africano não é um mero produto de seu meio, mas sim um fator que permeia as relações sociais, tem impacto, determinação na estruturação daquelas sociedades e configura-se como uma dimensão essencial do ser humano.

Assim, em *Purple Hibiscus*, Eugene é o negro com posição social importante em uma Nigéria dos anos 1980, que entende que deve manter e defender seu radicalismo cristão até o ponto de torturar fisicamente sua família para afastá-la do pecado. Ele rompe com seu pai, Papa Knukwu, de quem afasta quase completamente seus filhos para evitar a “contaminação” com o paganismo dele, já que o avô de Kambili segue cultuando as divindades locais. Adepto de uma fé extremamente excludente, Eugene busca eliminar de sua casa e da criação de seus filhos qualquer influência do paganismo africano, e o faz com extrema violência. (ADICHIE, 2016).

Entretanto, e apesar do esforço de Eugene, sua filha, nos únicos minutos permitidos de convivência com o avô, vê o altar que Papa-Knukwu mantém para suas divindades e percebe semelhanças com os objetos cristãos de devoção:

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 palm fronds. It looked like the grotto behind St. Agnes, the one dedicated to Our Lady of Lourdes” (ADICHIE, 2017: p.67).²

O esforço de Eugene pela pureza do cristianismo livre de interferências pagãs se mostra inútil, quando, mais tarde, a filha começa a conviver com a tia Ifeoma, que, cristã, mantém uma ponte com a fé nativa. É assim que Kambili será levada pela tia e ver o avô em oração e ver os rituais que ele faz ao despertar. O idoso traça uma linha no chão e faz orações a Chineke, o Ser Supremo.

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

² “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 à Nossa Senhora de Lourdes.” (Tradução Júlia Romeu. ADICHIE, 2016: p. 74).

“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).³

Aos poucos, a tia introduz e apresenta outras práticas rituais nativas aos sobrinhos, que passam a conhecer o universo das divindades do avô, que Eugene tentara a todo custo manter a distância. Quando o avô Papa Nnukwu adoece, a tia Ifeoma diz a Kambili que Nossa Senhora irá interceder por ele, e a garota questiona a ideia, uma vez que aprendera com o pai Eugene que a santa não poderia interceder por um pagão. 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).⁴

Eugene, ainda que negro, é adepto do cristianismo do padre Benedict, que se difere do cristianismo do padre negro Amadi. A origem das escolhas de Eugene, porém, está nos missionários que ele seguiu, como afirma o avô Papa-Nnukwu: “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)⁵. Lamentando o rompimento do filho com ele, o idoso se lembra da chegada dos cristãos em sua vila chamada Abba e do início do “despedaçamento” da ordem de seu mundo:

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!

³ “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.” (Tradução Júlia Romeu. ADICHIE, 2016: p.178-179).

⁴ “(...) 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.” (Tradução Júlia Romeu. ADICHIE, 2016: p. 177).

⁵ “- *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.” (Tradução Júlia Romeu. ADICHIE, 2016: p.92).

Do you not see? That is why Eugene can disregard me, because he thinks we are equal (ADICHIE, 2017: p. 84).⁶

O cristianismo entra então na vila, mas, enquanto Eugene é radical e praticante de sua versão mais opressora a ponto de torturar fisicamente seus filhos e sua esposa, o padre negro Amadi mostra a Kambili uma forma diferente da religião de seu pai, mais aberto a interferências e ao diálogo com a velha ordem do mundo pagão do avô de Kambili. Amadi é o padre negro que dialoga com o avô de Kambili, assim como Ifeoma é cristã e entende que Papa-Nnukwu será abençoado por Nossa Senhora mesmo que reze a suas divindades.

Mbembe valoriza os modos populares de ação religiosa e criação simbólica. (MBEMBE, 2013: p. 73) O autor entende que o conjunto das orientações ancestrais e cristãs eram reinterpretadas à luz da conjuntura colonial. É neste processo de reinterpretação conjunta que se forma uma memória africana do cristianismo, cujos elementos estruturantes atuam como modos cognitivos e referências às instrumentalizações africanas dos recursos simbólicos e dos saberes cristãos. Ainda hoje, em um processo aberto e inacabado, as sociedades africanas seguem interpretando livremente a religião do colonizador por meio de apropriações feitas pelos agentes locais que o submetem a seus fins, promovem adaptações e usos instrumentais em conformidade com suas realidades, construindo um cristianismo africano. (MBEMBE, 2013: p. 74)

Para Achille Mbembe, importa perceber as posições e ações dos africanos diante dos fluxos simbólicos que lhes são propostos. Nestse sentido, segundo o autor, deve-se interrogar: “como se comporta? Quais são as suas motivações? O que não afirma, mas pratica? O que afirma, mas não pratica? O que espera ganhar? O que está disposto a perder para atingir esse fim?” Em sua compreensão, essas questões permitem perceber que o imaginário ancestral se recompõe em novas redes de sentido, de modo constante, de acordo com novas conjunturas e interesses (MBEMBE, 2013: p. 76) O autor ressalta ainda o fato de que as estratégias de sobrevivência inerentes às apropriações do cristianismo são acompanhadas de uma reclassificação da economia simbólica das sociedades africanas. Assim, no período pós-colonial, o que o autor chama de

⁶ “Lembro do primeiro que apareceu em Abba, o que chamavam de Padi John. O rosto dele era vermelho como dandê; 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” (Tradução Júlia Romeu. ACHIDIE, 2016: p.93).

“vingança das sociedades africanas” incide “ao mesmo tempo, sobre a formação e o controle dos capitais simbólicos e os modos de equipamentos cognitivos a partir dos quais os indígenas se constituem operadores históricos.” (MBEMBE, 2013: p. 79)

5. Considerações finais

No mundo africano pós-colonial, as danças, o transe, a possessão, as bênçãos, as maldições e as releituras das experiências religiosas ancestrais assumem uma dimensão de resistência à dominação colonial e suas heranças, muitas vezes expressas em Estados Pós-coloniais autoritários. Tais práticas conduzem uma efetiva inversão de papéis, transformando nativos objetificados pelo poder colonial em sujeitos que, por meio de seus deuses, magia, encantos e rituais, transformam o colonizador em figuras inferiores, frágeis, silenciadas, ridicularizadas e enganadas. Dessa forma, a experiência religiosa africana pós-colonial, revelada em textos literários, mesmo despedaçada e atravessada pelo cristianismo branco dos novos Estados, torna-se uma arma de resistência e resiliência cultural e ao mesmo tempo discursiva e política. (PARADISO, 2014: p. 153-154)

O que os africanos muitas vezes têm enfrentado na pós-colonialidade é a necessidade de elaborar e contar sua própria história, com destaque para a colonização e para a escravidão. Em muitos casos, eles encontram obstáculos ou mesmo censuras impostas pelos próprios Estados pós-coloniais, cujas alianças com o cristianismo os transformaram em Estados Teológicos e Estados Historiadores, detentores do que pode ser dito e de queditando a forma como pode deve ser dito. (MBEMBE, 2013: p. 82-83) Um dos grandes desafios da pós-colonialidade no continente é a formação de uma consciência histórica africana, que se atrela à, rearticulação deando narrativas que permitam ao africano contar sua história e assim encontrar novas maneiras de ser e estar no mundo. Para isso, é preciso reinterpretar, recuperar e reordenar sentidos em oposição a Estados autoritários e violentos que tentam silenciar vozes dissidentes. (MBEMBE, 2013: p. 84)

Tratam-se, portanto, de novas operações identitárias, que articulam temporalidades diferentes em um amálgama, combinando repertórios diferentes tanto do imaginário ancestral quanto dos novos objetos e práticas das sociedades contemporâneas, (re)construindo significados e resistências. Nesse sentido, diversas narrativas literárias, como as de Chinua Achebe e Chimamanda Adichie, têm cumprido esse papel. Esses escritos traduzem, recriam e reafirmam o poder desses destroços ancestrais nas sociedades africanas contemporâneas, demonstrando o potencial de resistência presente na recomposição do maravilhoso e na linguagem da magia.

Conforme demonstram os textos literários, os africanos vivem e interpretam o contexto pós-colonial muitas vezes como doença e buscam, nas novas religiosidades combinadas com a recomposição de modalidades religiosas ancestrais, estratégias terapêuticas como forma de enfrentar realidades desordenadas e encontrar coerência entre acontecimentos dispersos que marcam sua vida. (MBEMBE, 2013: p. 99) Esse aspecto é particularmente evidente, como vimos, no em *Purple Hibiscus* de Chimamanda Adichie (2017).

Ao fim de sua análise, Achille Mbembe afirma que, na África, nem o Estado colonial nem o Estado independente tiveram sucesso em seu projeto. Não conseguiram criar uma sociedade estável sob uma ideologia única, que abrigasse um conjunto uniforme de costumes, crenças e rituais. Ambos faliram em suas pretensões hegemônicas. (MBEMBE, 2013, p. 160) Na visão de Mbembe, o ressurgimento de um gênio pagão nas sociedades africanas é interpretado como uma resposta às tentativas de negação das virtudes pluralistas do continente impostas pelos grupos políticos e religiosos que tentavam eliminar dissidências como meio de construção de sua hegemonia. Para o autor, os “novos costumes inventados pelo indígena, [africano] a sua aptidão para produzir o divino (ou seja, para refutar a hegemonia profana, para se colocar sob a proteção do invisível e transferir a sua mais fervorosa fidelidade para uma autoridade que escapa à égide estatal) e a sua apetência histórica para a indisciplina provocam a crise da austeridade dos sistemas de pensamento e das práticas estatais.” (MBEMBE, 2013, p. 160)

Conforme vimos, as narrativas literárias pós-coloniais apresentam uma multiplicidade de situações decorrentes do violento encontro entre as tradições religiosas africanas e o cristianismo europeu. Muito mais do que as narrativas historiográficas, a literatura africana tem contribuído para expressar e divulgar ao mundo o poder de diversas formas de resistência dos destroços sagrados, sobreviventes da história colonial na África. Assim, a trágica trajetória do personagem de Chinua Achebe, que se mata diante da interferência do cristianismo e das mudanças que ele traz a seu mundo e ao desencalhe provocado por este esse processo se difere bastante da trajetória de Ifeoma (de Chimamanda Adichie), que se adapta, assim como o padre Adagi, a um cristianismo que conserva o jogo e a interferência com o mundo da ancestralidade.

Por outro lado, o personagem Eugene é o resultado da força bruta do projeto colonial em sua forma mais alienada. Eugene é o personagem que acredita no projeto colonial e nega suas tradições, a fim de garantir a civilização e o cristianismo à sua volta contra a pretensa barbárie dos cultos praticados por seu pai. Ironicamente, é ele quem se transforma no maior agressor, pai e

marido violento e responsável por sucessivos abortos de sua esposa, vítima de sua violência doméstica. Negando sua ancestralidade, defende a tríade “religião cristã, língua inglesa e pele branca”, confirmando a ideia de Edward Said, de que, na dureza do processo colonial, há “potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação” (SAID, 2005: p. 40).

De fato, longe de resolver a questão da desigualdade racial e promover os africanos a uma “evolução” e à igualdade, como queria Crummell em seu discurso de 1860, a introdução do cristianismo na África trouxe outras variáveis, desde resistências como o suicídio do personagem Okonkwo de Achebe até a alienação, como Eugene, de Adichie. Mas também trouxe possibilidades de jogo e resiliência, como Ifeoma e o padre Adadi, que ensinam a Kambili uma religião com seu próprio corpo africano e negro, e uma possibilidade, ainda que precária, de existência em um mundo que se despedaça, em cujos destroços entretanto é preciso, sobretudo, (r)existir.

Referências Bibliográficas

- ACHEBE, Chinua. *Things Fall Apart*. Nova Iorque: Anchor Books, 1994.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Purple Hibiscus*. Londres: 4th Estate, 2017.
- _____. *Hibisco Roxo*. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- CALLEGARI, Lara da Rocha. *Identidades plurais e em trânsito no romance Americanah de Chimamanda Ngozi Adiche intersecções de gênero e raça*. Dissertação de mestrado em Estudos de Cultura, Literatura e Línguas Modernas. Universidade de Coimbra, 2017.
- CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CRUMMELL, Alexander. The English Language in Liberia. In: _____. *The future of Africa: being addresses, sermons delivered in the Republic of Liberia (1862)*. Detroit: Negro History Press, 1969.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- ILGES, Michelle Cirne. *A produção de ciências sociais no continente africano e a agência CODESRIA*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo, USP, 2016.
- PARADISO, Silvio Ruiz. *Religião e religiosidade nas literaturas africanas pós coloniais: um olhar em Things Fall Apart, de Achebe e o Outro Pé da Sereia, de Mia Couto-2014.320f*. Tese (Doutoramento em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.
- MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulembo, 2013.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

THIONG'O, Ngugi wa. *Writing Against Neocolonialism*. New Jersey: The Red Sea Press, 1989.

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: 28 jan 2021.

YATES, William. *The second coming*. Disponível em: <<https://www.poetryfoundation.org/poems/43290/the-second-coming>> Acesso em 28 jan 2021.

Sobre os autores:

Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert: Possui graduação em Letras - Língua Inglesa e suas Literaturas - Língua Portuguesa e suas Literaturas - Língua Latina e suas Literaturas pela UFJF (1999). É mestre em Letras - Teoria da Literatura pela UFJF (2002) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF) (2009). Atualmente é Professora Associada I na UFJF, onde atua como professora no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários.

Robert Daibert Jr.: Licenciado e Bacharel em História pela UFJF (1998), Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (2001) e Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2007). Professor Associado III UFJF, onde atua no Programa de Pós-graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

Artigo recebido para publicação em: 12 de fevereiro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 22 de agosto de 2021.

Como citar:

DAIBERT, Bárbara Inês Ribeiro Simões; DAIBERT JR., Robert. A fé que move destroços numa África insubmissa: religião e resistência na literatura nigeriana. *Revista Transversos*. Dossiê: Africanizar: resistências, resiliências e sensibilidades. Rio de Janeiro, n.º. 22, 2021. pp. 325-343. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2021.57747

