



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB INSTITUTO DE LETRAS – IL  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS – TEL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA – POSLIT

**Atitude Decolonial, Descolonização Cultural e [R]existência  
feminina em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe**

LUCAS DOURADO DOS SANTOS

Brasília  
2025

LUCAS DOURADO DOS SANTOS

**Atitude Decolonial, Descolonização Cultural e [R]existência  
feminina em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, UnB, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Literatura.

Área de concentração: Literatura e Práticas Sociais

Linha de Pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

Brasília  
2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

DD739aa      Dourado dos Santos, Lucas  
                 Atitude Decolonial, Descolonização Cultural e  
                 [R]existência feminina em O mundo se despedaça, de Chinua  
                 Achebe / Lucas Dourado dos Santos; orientador Cláudio  
                 Roberto Vieira Braga. Brasília, 2025.  
                 148 p.

                 Dissertação (Mestrado em Literatura) Universidade de  
                 Brasília, 2025.

                 1. Colonialismo, Colonialidade e Decolonialidade. 2.  
                 Atitude Decolonial e Giro Estético Decolonial. 3. Writing  
                 Back e Descolonização Cultural. 4. Coletivivência. 5.  
                 Patriarcado e [R]existência feminina. I. Vieira Braga,  
                 Cláudio Roberto, orient. II. Título.

LUCAS DOURADO DOS SANTOS

**Atitude Decolonial, Descolonização Cultural e [R]existência  
feminina em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, UnB, na Linha de Pesquisa Representação na Literatura Contemporânea, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Literatura.

Defendida em 27 de março de 2025.

Banca examinadora formada pelos professores:

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga (TEL/UnB)

(Orientador e Presidente da Banca)

Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia (Fup/UnB)

(Membro Interno)

Prof<sup>a</sup>. Dra. Dayse Rayane Silva e Muniz (UnDF)

(Membro Externo)

Prof<sup>a</sup>. Dra. Regilane Barbosa Maceno (UEMA)

(Suplente)

Aos meus ancestrais,

À Tônia, minha mainha,

A Erasmo, meu painho,

À Noely, minha inestimável companheira,

Por estarem sempre ao meu lado nessa vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Meus sinceros agradecimentos ao corpo docente do Departamento de Educação do Centro de Educação, Comunicação e Artes da Universidade Estadual de Londrina, pela contribuição dada na origem desta dissertação, quando ainda era um projeto de pesquisa;

Aos professores e às professoras do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, em especial aos queridos Alexandre Pilati e Paulo Petronílio, pela partilha de seus conhecimentos, uma arte do magistério;

Ao professor Cláudio Braga, meu orientador, por seu comprometimento com a realização desta pesquisa, sempre instigando em mim o desejo de fazer um bom trabalho;

A todos os colegas que tive a oportunidade de conhecer e conversar nas aulas do Pós-lit, em especial Ana Luiza, Adelaide, Liara, Luciano;

Aos membros do agora desativado Grupo de Pesquisa Mayombe: Literatura, História e Sociedade, coletivo no qual estive integrado como participante em 2023, pela oportunidade de ampliar a minha compreensão a respeito das literaturas africanas;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de bolsa para fomento da pesquisa;

Ao casal de amigos mais solidário e leal que conheci nos últimos tempos, talvez ao longo de toda a minha vida até agora, a camarada Frida (Anabela) e o camarada Che (Janderson), pela camaradagem desinteressada. Anabela e Janderson tiveram grande influência sobre mim durante essa travessia do mestrado, sendo ela e ele, portanto, cruciais;

Ao professor, amigo e compadre Roni, meu orientador durante a graduação e a especialização na Universidade Estadual de Goiás (UEG), com quem aprendo muito sempre que temos a oportunidade de conversar, e não foram raras as vezes que dialogamos enquanto esta dissertação estava em curso;

À professora e amiga Islara, com quem tive o prazer de trabalhar na UEG Câmpus Formosa-Go, por ter compartilhado comigo a sua experiência de aprovação no começo do mestrando no Pós-lit, o que me ajudou a também alcançar a minha aprovação;

À camarada Kátia e aos camaradas Márcio e Milton Cássio, no caso deste último, um antigo, profundo e inestimável afeto, por me proporcionarem momentos de aprendizado durante conversas envolvendo o tema objeto desta investigação;

À minha companheira de caminhada nessa vida, Noely, pois não foram poucas as vezes que a importunei para desabafar e compartilhar os obstáculos, assim como os achados deste trabalho de pesquisa, com quem também aprendo muito.

A todos e todas, muito obrigado!

O homem branco é muito esperto. Chegou calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens dele e permitimos que ficasse em nossa terra. Agora, ele conquistou até nossos irmãos, e o nosso clã já não pode atuar como tal. *Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos, e nós nos despedaçamos.*

Chinua Achebe, *O mundo se despedaça* (2009)

## RESUMO

Esta dissertação analisa o romance *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe, originalmente publicado em 1958, à luz de teorias pós-coloniais, decoloniais e feministas, principalmente dos conceitos de atitude decolonial, giro estético decolonial, Descolonização Cultural e patriarcado. No decorrer da pesquisa, buscou-se destacar a relevância de uma narrativa sobre o funcionamento da comunidade igbo (pré)colonial, com suas virtudes e contradições, assim como da colonização britânica daquele povo, nos séculos XIX e XX, literariamente representados no romance achebiano, dando ênfase ao realismo histórico que permeia sua poética. Em vista disso, questões relacionadas à tradição, colonização, patriarcado e resistência são priorizadas, evidenciando aspectos culturais em Igbolândia, os instrumentos do colonialismo, a igreja, a escola e o tribunal de justiça, mas também a [R]existência feminina às violências de natureza patriarcal em Umuófia, espaço predominante da narrativa. Composta de três capítulos, a dissertação desenvolve ideias centrais ao pensamento pós-colonial, decolonial e feminista, amalgamadas pela tradição literária africana por meio da análise realizada. No primeiro capítulo, mostra-se o romance de Achebe como “atitude decolonial” de um “condenado da terra”, nos termos de Maldonado-Torres (2020) e Fanon (1968). No segundo, com o auxílio de Achebe (2012), Mudimbe (2022), Adichie (2019), Mortari (2016), Braga (2019) e Said (2011), *O mundo se despedaça* é apresentado como tentativa de “equilíbrio das histórias” e “Descolonização cultural”. No terceiro, examina-se o patriarcado e a [R]existência feminina representados no romance em questão, especialmente sob a ótica do feminismo negro, com o auxílio de Vergès (2020), Lugones (2014), Segato (2022), Carneiro (2005), hooks (2019), Lorde (2019, 2020), Kilomba (2019), Collins (2020) e Oyěwùmí (2020). Nas considerações finais da dissertação, a partir da abordagem de *O mundo se despedaça*, destaca-se a viabilidade de aplicar as perspectivas pós-colonial, decolonial e feminista no campo dos Estudos Literários, uma vez que pode contribuir para descolonizar a pesquisa em literatura, já que ainda se trata de uma área dominada pelo euro-eua-centrismo.

**Palavras-chave:** Chinua Achebe; atitude decolonial; Descolonização Cultural; patriarcado; [R]existência feminina.



## ABSTRACT

This dissertation analyzes the novel *Things Falls Apart*, by Chinua Achebe, originally published in 1958, in light of postcolonial, decolonial and feminist theories, mainly the concepts of decolonial attitude, decolonial aesthetic turn, Cultural Decolonization and patriarchy. During the research, we sought to highlight the relevance of a narrative about the functioning of the (pre)colonial Igbo community, with its virtues and contradictions, as well as the British colonization of that people, in the 19th and 20th Centuries, literarily represented in the Achebian novel, emphasizing the historical realism that permeates its poetics. In view of this, issues related to tradition, colonization, patriarchy and resistance are prioritized, highlighting cultural aspects in Igboland, the instruments of colonialism, church, school and the legal system, but also the female [R]existence to patriarchal violence in Umuófia, the predominant space of the narrative. Made of three chapters, the dissertation develops central ideas in post-colonial, decolonial and feminist thought, amalgamated by the African literary tradition through the analysis carried out. In the first chapter, Achebe's novel is shown as a “decolonial attitude” of a “condemned man of the earth”, in the terms of Maldonado-Torres (2020) and Fanon (1968). In the second, with the help of Achebe (2012), Mudimbe (2022), Adichie (2019), Mortari (2016), Braga (2019) and Said (2011), *Things Falls Apart* is presented as an attempt at “balancing stories” and “Cultural Decolonization”. In the third, the patriarchy and female [R]existence represented in the novel in question are examined, especially from the perspective of Black Feminism, with the help of Vergès (2020), Lugones (2014), Segato (2022), Carneiro (2005), hooks (2019), Lorde (2019, 2020), Kilomba (2019), Collins (2020) e Oyěwùmí (2020). In the conclusion of the dissertation, based on the approach of *Things Falls Apart*, the viability of applying post-colonial, decolonial and feminist perspectives in the field of Literary Studies is highlighted, since it can contribute to decolonizing research in literature, an area still dominated by euro-usa-centrism.

**Key-words:** Chinua Achebe; decolonial attitude; Cultural Descolonization; patriarchy; female [R]existence.

## SUMÁRIO

<b>“SEM A CONVERSA, NÃO É POSSÍVEL ESCUTAR”</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1. PÓS-COLONIAL, PÓS-COLONIALIDADE E A GUINADA DECOLONIAL: DAMNÉ, ATITUDE DECOLONIAL E O GIRO ESTÉTICO DECOLONIAL EM O MUNDO SE DESPEDAÇA</b>	<b>21</b>
1.1 “Muita milonga prá uma mironga só”	21
1.2 Conhecendo o verdadeiro nome de nosso adversário	23
1.2.1 O pós-colonial e a pós-colonialidade	23
1.2.2 O pós-colonial e a guinada decolonial: contraponto e desvinculação	29
1.2.3 A modernidade/colonialidade no centro da análise	34
1.2.4 Os condenados da terra e a atitude decolonial	40
1.3 O mundo se despedaça: território das meditações achebianas	46
1.3.1 “Ele [homem europeu] precisou ouvir a África falar com sua própria voz”	49
1.3.2 “A Europa é indefensável”	54
“Os cristãos que são mono, só podem ser cristãos”	61
<b>CAPÍTULO 2. O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA REQUER O EQUILÍBRIO DAS HISTÓRIAS: WRITING BACK E DESCOLONIZAÇÃO CULTURAL EM O MUNDO SE DESPEDAÇA</b>	<b>63</b>
2.1 “Semear palavras”	63
2.2 O perigo de uma história única	66
2.3 O equilíbrio das histórias	73
2.4 Resgate e humanização da ancestralidade africana através da literatura	79
2.4.1 Representação da coletivivência da etnia igbo (pré)colonial: parte I	82
2.4.2 Representação da coletivivência da etnia igbo (pré)colonial: parte II	91
“Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade”	101
<b>CAPÍTULO 3. O PATRIARCADO E A [R]EXISTÊNCIA DAS MULHERES IGBOS EM O MUNDO SE DESPEDAÇA</b>	<b>104</b>
3.1 “Minhas palavras estarão lá”	104
3.2 Feminismos de política decolonial: uma mirada a partir do Sul global	106
3.3 Silêncio! As militantes e intelectuais negras vão falar	110
3.4 Epistemologia feminista negra e a questão de gênero no contexto africano	117
3.5 As mulheres em O mundo se despedaça: “Onde há opressão, há resistência”	121
“Cumé que a gente fica?”	130
<b>“INÍCIO, MEIO, INÍCIO”</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIA</b>	<b>141</b>

## “SEM A CONVERSA, NÃO É POSSÍVEL ESCUTAR”<sup>1</sup>

Entre os anos de 2022 e 2023, o *Departamento de Educação do Centro de Educação, Comunicação e Artes da Universidade Estadual de Londrina (UEL)* ofereceu um curso à distância, sob o título “Perspectivas de(s)coloniais para a educação”, no qual a minha participação como um dos membros determinou a origem desta pesquisa. À época, residindo no entorno de Brasília, participava de reuniões virtuais aos sábados pela manhã com pessoas de várias cidades do Brasil, e até de nações vizinhas do nosso país, para conversar e escutar uns aos outros a partir de uma perspectiva decolonial. Em razão disso, externo o meu agradecimento à UEL por proporcionar aquele período de significativo aprendizado.

Em um destes encontros, ouvi falar pela primeira vez em *O mundo se despedaça*, romance do escritor nigeriano Chinua Achebe. Logo de início, o texto impressionava pela capacidade de representação da comunidade igbo pré-colonial habitante da atual Nigéria e sua colonização pela Inglaterra. Além dele, nessas reuniões, conheci o livro *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020), cujo capítulo “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básica”, escrito pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, fez-me pensar no romance de Achebe como uma “atitude decolonial” e um “giro estético decolonial” de um *damné*.

Dito de outra forma, reconheci em *O mundo se despedaça* a produção literária de um condenado da terra, nos termos de Frantz Fanon (2008), marcado pela condição da colonialidade, isto é, pelo processo do colonialismo e do imperialismo. Nesse ínterim, visitei pensadores e obras do Grupo Modernidade/Colonialidade e do pós-colonialismo, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo e Edward Said. Graças ao curso promovido pela UEL, além disso, tive acesso ao pensamento do pesquisador argentino Carlos Skliar, por meio de uma entrevista na qual se discute acerca da educação. Para ele, a *conversa* pressupõe muito mais do que a fala, ela requer a capacidade de *escuta*. Então, pensei: por que não escutar o que Achebe tem a nos dizer em seu primeiro romance?

Neste sentido, tendo conhecido o texto de Achebe (2009) e de Maldonado-Torres (2020), trilhando em leituras pós-coloniais e decoloniais, assim como interessado na ideia da escuta de Skliar, movi-me na elaboração de um projeto de pesquisa na área da literatura, o qual submeti, ainda em 2022, à apreciação do Programa de Pós-graduação em Literatura da UnB (Poslit). Em 2023, já como aluno regular do Poslit, cursei as disciplinas “Estudos do

---

<sup>1</sup> Frase retirada de: ESTEBAN, Maria Teresa; SAMPAIO, Carmen Sanches. Conversa com Carlos Skliar... provocações para pensar em uma educação outra. **Revista Teias**, v. 13, n. 30, p. 265-283, 2012.

Gênero e Teorias Literárias Feministas” e “Tópicos Especiais em Teoria da Literatura”, o que ampliou a minha compreensão sobre a modernidade/colonialidade, sob uma ótica decolonial.

Naquele período, manifestei o desejo de pensar a modernidade/colonialidade a partir do evento histórico da “descoberta” da América e do nascimento da “ideia de raça” como elementos fundantes na constituição do sistema mundial colonial/moderno (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2003, 2017; Maldonado-Torres, 2020). Daí em diante, o percurso da pesquisa levou ao entendimento do “perigo de uma história única” (Adichie, 2019) e do impacto de uma “biblioteca colonial” no processo de subjugação de povos não-europeus e seus territórios através do colonialismo, imperialismo e capitalismo. Ademais, com o auxílio das feministas, em especial pelas vozes negras dos feminismos (Carneiro, 2003, 2005; hooks, 2019; Lorde, 2019, 2020; Kilomba, 2019; Collins, 2020; Oyěwùmí, 2020), a reta final da investigação mostrou que não se deve negligenciar o problema do patriarcado, a “ordem mais antiga do mundo” (Segato, 2022), o que justifica a resistência das mulheres.

Orientado por tais premissas, portanto, dediquei-me a construir uma leitura atenciosa de *O mundo se despedaça*, justamente por reconhecer o seu valor enquanto objeto de estudo dentro do contexto já informado. Neste sentido, junto-me ao entendimento de que a abordagem dessa forma romanesca africana pode impulsionar “a ampliação e a reavaliação do repertório crítico disponível, no intuito de buscar novas abordagens conceituais e novas contingências de interpretação a um dos gêneros literários de maior vigor inventivo na contemporaneidade, destacadamente em África” (Leite *et al.*, 2022, p. 14). Além do mais, aproveito a oportunidade para frisar, em consonância com Moretti (2013 *apud* Leite *et al.*, 2022, p. 25), que abordo *O mundo se despedaça* a partir de uma “leitura distante”, ou seja, trata-se da análise de um “romance africano visto de longe”, sob a ótica de um sujeito latino-americano, um brasileiro andante pelas terras da Bahia, Goiás e Tocantins.

Segundo dados da obra *The fiction of Chinua Achebe: a reader's guide to essential criticism*, do autor Jago Morrison (2007), Achebe nasceu em 1930 na vila igbo de Nneobi, hoje Nigéria. Filho de Isaiah Achebe e Janet Achebe, ele foi o quinto de seis irmãos. Teve a infância marcada tanto pela influência cultural da aldeia ancestral de seu pai em Ogidi, como pelo colonialismo britânico com seu braço cristão. Toda a educação escolar e universitária de Achebe se deu nesse ambiente tradicional e, ao mesmo tempo, colonial. Após se formar na faculdade em Ibadan, ao tentar ingressar na pós-graduação em Cambridge, Londres, foi rejeitado, sendo obrigado a abandonar a carreira universitária. Teve, deste modo, que seguir outro caminho.

Ainda conforme Morrison (2007), após recomendações de pessoas poderosas, Achebe consegue trabalho no serviço de radiodifusão nigeriano, em Lagos, a partir de onde estabelece contato com a *British Broadcasting Corporation* (BBC) em Londres, o que se revelou um fator relevante para a publicação do seu primeiro romance, *Things Fall Apart*<sup>2</sup>. Além do talento como escritor, já comprovado por toda a sua obra, a sorte e a ajuda de pessoas influentes foram determinantes para o sucesso literário de Achebe. A sua emergência como escritor literário no final da década de 1950 foi um sucesso imediato, o que se mostra verdadeiro na volumosa quantidade de cópias vendidas à época, dois mil exemplares, além das traduções feitas para vários países, como França, Rússia, Espanha, Itália e Alemanha.

*O mundo se despedaça* é uma das obras mais conhecidas de Achebe. Publicada dois anos antes da descolonização oficial da atual Nigéria, o texto representa um marco para a literatura moderna nigeriana de língua inglesa. Hoje, a obra é o que se chamaria, não sem ser problematizado, de um romance canônico. Sobre isto, fala-se que ele permanece como o mais canônico dos textos africanos (Morrison, 2007)<sup>3</sup>. Consagrado com o prêmio *Man Booker International Prize*, em 2007, e com diversos títulos de doutor *Honoris Causa* ao redor do mundo, Achebe era um contador de histórias, dentre as quais se destacam, além de *O mundo se despedaça*, o “Outro” com quem conversamos adiante, *A paz dura pouco*, publicada em 1960, e *A flecha de Deus*, em 1964. As três obras reunidas compõem uma “trilogia africana” (Mortari; Gabilan, 2017, p. 64). Além destas, citamos ainda as obras *A man of the people* (1966) e *Anthills of the Savannah* (1987), nunca traduzidas para a língua portuguesa.

Como explicado por Cristina Pinto no artigo “*Things fall apart* de Chinua Achebe – texto orgulhosamente negro”, desde 1958 até o seu falecimento, em 2013, achebe contribuiu, por meio da publicação de ensaios, poemas, contos e romances, “para a afirmação e autonomização das literaturas africanas, em geral, e da literatura nigeriana, em particular” (Pinto, 2024, p. 25). Por causa disso, com certa normalidade, a Achebe se atribui a alcunha de pioneiro na história da literatura da África, sendo reconhecido pela capacidade de se apropriar do romance como um instrumento de reorganização e recriação das culturas africanas. Para

---

<sup>2</sup> Publicado em língua inglesa como *Things Fall Apart*, em 1958, o romance já foi traduzido para a língua portuguesa como *Quando tudo se desmorona* e *O mundo se despedaça*. Nesta dissertação, usamos a tradução intitulada *O mundo se despedaça*, publicada em 2009 pela Editora Companhia das Letras.

<sup>3</sup> Não pretendemos avançar nesse tema, porém, com base em Roberto Reis (1992), é necessário lembrar que a língua mantém uma estreita relação com o poder e o que se entende como cânone literário, uma das formas da linguagem, deve ser debatido no contexto das relações de poder. Além disso, pode-se dizer que “o cânone é uma construção social contextualizada” e a “sua principal característica está na importância que detém para uma determinada comunidade” (Mibielli, 2021, p. 14). Para se aprofundar nesse debate, sugerimos a leitura dos textos “*Cânon*”, escrito por Roberto Reis, presente na obra *Palavras da crítica* (1992), organizada por José Jobim; e “*Cânone*”, do autor Roberto Mibielli, que integra o livro *(Novas) palavras da crítica* (2021), obra organizada por José Jobim, Nabil Araújo e Pedro Sasse.

Cristina Pinto (2024), o legado dele se conecta à tentativa de promover identidades culturais pós-coloniais sustentáveis em uma África marcada pelo colonialismo.

Na mesma linha de raciocínio de Pinto (2024), que se ampara na crítica de Yousaf Nahem (2003), Fernanda Pereira (2008) explica que toda a obra de Achebe é considerada como uma narrativa nacional da Nigéria. Neste sentido, o romance *O mundo se despedaça* é visto como parte de uma tentativa de construir uma tradição literária nigeriana, mas também como integrante de um amplo projeto comprometido com a construção e valorização das literaturas do continente africano. Já em sua tese de doutorado, defendida em 2012, ela frisa que:

Naquele momento, era imperativo construir referências literárias para as gerações futuras. Era preciso dar ao público nigeriano, assim como ao público da África ocidental, material literário no qual os habitantes dessa região pudessem se reconhecer. Para tecer um retrato da condição social desses países africanos, era preciso colocar em cena uma perspectiva interna que marcasse o começo de um projeto de construção de identidade literária nacional, impulsionando também os movimentos de independência (Pereira, 2012, p. 26).

A partir do exposto por Pereira (2012), pode-se dizer que a literatura achebiana deixou às gerações futuras um “antídoto” contra o “esquecimento” provocado pelo cânone literário europeu. Ela legou aos seus contemporâneos e sucessores africanos, em especial aos igbos, uma memória, o direito a ter uma história. Desde criança, a visão de mundo de Achebe recebeu a influência cultural dos seus antepassados da etnia igbo, como os saberes transmitidos através da oralidade. Da mesma forma, sofreu uma forte ingerência do eurocentrismo, uma vez que o autor foi educado sob o protetorado britânico, como discute em textos do seu último livro<sup>4</sup>. Por isso, ele sabia da necessidade de se conhecer o outro lado da história: aquela, em grande medida, apagada pela narrativa do colonizador europeu.

Apesar da obra literária de Achebe olhar para frente, desejando contribuir na construção – da ideia – de uma África nova, um estado-nação soberano, mas que se sabe preso às consequências da colonização, ela não renuncia ao passado. Pelo contrário, segundo Pinto (2024), um acerto de contas com a história se torna imprescindível, o que justifica o fato de *O mundo se despedaça* dedicar a maior parte de sua narrativa para resgatar e valorizar a tradição, a memória da etnia igbo pré-colonial. Neste sentido, ao se debruçar sobre o passado pré-colonial, “Achebe teve de ler os textos europeus de modo diferente” (Pinto, 2024, p. 27), o que o fez perceber a necessidade de recontar a história, só que agora de um ponto de vista oposto ao olhar do colonizador.

---

<sup>4</sup> ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Nesse contexto, a dita *questão da língua* surgiu, e ainda persiste, como um impasse. Considerando o interesse dos escritores africanos no século XX, como Achebe, em seus projetos que visavam a construção de narrativas literárias nacionais, mas que também fossem capazes de expressar as diversas realidades da África, agora sob o olhar dos africanos, uma vez que tal papel vinha sendo desempenhado pelos europeus, deparamo-nos com a polêmica em torno do uso ou não da língua do colonizador para produzir as obras literárias. A esse respeito, ao examinar o pensamento de Achebe acerca do assunto, Pereira (2008, p. 4) afirma que “o importante para ele é manipular a língua inglesa para que ela se torne um instrumento capaz de expressar o espírito africano, ou no caso de Achebe, o espírito igbo”.

Em sua tese de doutorado, a pesquisadora brasileira volta a discutir sobre o tema do uso da língua inglesa na literatura achebiana. Ao discutir a respeito da influência das obras de Achebe na escrita de autores africanos posteriores a ele, ela afirma que, “de fato, o traço de realismo, a necessidade de expor as características da cultura africana pré-colonial e a forma como ele manipula a língua do colonizador são elementos muito importantes na composição dos romances e contos de Achebe” (Pereira, 2012, p. 27). Segundo a interpretação dela, portanto, a posição do romancista nigeriano com relação ao uso da língua é instrumental, isto é, nas obras de Achebe, a língua do colonizador é manipulada a favor da valorização dos povos africanos.

Para Elidete Hofius (2015), *O mundo se despedaça* foi escrito em inglês para tornar conhecida a história do seu povo, igbo, dando-lhe voz, uma vez que este direito lhe foi negado pelo cânone literário europeu. Deste ponto de vista, por meio da forma do romance e da língua inglesa, Achebe ilustrou “como o mando do colonizador e a ocupação das terras foi catastrófica para quase todo o povo ibo” (Hofius, 2015, p. 16). Neste sentido, com base em Magalhães e Santos (2019), vale a pena dizer que a obra literária de Achebe é classificada como pós-colonial, pois, em síntese, carrega as marcas da experiência da colonização. Assim sendo, ao expor o ponto de vista dos africanos, no caso do povo igbo, acerca do período (pré)colonial, em nítida contradição com a tradição literária europeia, *O mundo se despedaça* se configura como uma literatura de resistência.

A esse respeito, Cláudio Braga (2019) lembra que a crítica pós-colonial busca refutar premissas eurocêntricas, como a ideia da superioridade cultural da Europa aos demais continentes. Neste sentido, ele argumenta que as literaturas pós-coloniais, como a de Achebe, reagem à tradição literária europeia. Além disso, ao discutir sobre a questão da língua, o pesquisador brasileiro demonstra coerência com os pontos de vista das fontes mencionados anteriormente. Partindo de uma análise que considera a língua como algo mutável, que,

portanto, pode ser adaptada conforme as necessidades reais do seu uso, ele entende que o posicionamento de Achebe, ao escolher usar a língua inglesa para escrever suas obras literárias, é “prático” e “estratégico”. Nas palavras de Braga (2019, p. 32), “o escritor [Achebe] defende o uso da língua inglesa pelos escritores africanos por questões práticas, como a impossibilidade de se aprender dezenas de línguas africanas diferentes, e pela visibilidade que uma língua mundial dá aos textos literários de escritores africanos”.

Em consonância com o exposto, para Ilauanna Silva (2019), o primeiro romance de Achebe tenciona apresentar uma representação literária contra-colonialista do sujeito africano. Na visão dela, por exemplo, *O mundo se despedaça* oferece uma leitura divergente daquela apresentada no romance colonialista de Joseph Conrad, *Coração das trevas* (1899). Quanto à estrutura diegética, entretanto, ela argumenta que o texto achebiano não escapa do modo tradicional do Ocidente de representação realística pela literatura. Apesar de buscar valorizar a sociedade igbo pré-colonial por meio da narração de seus costumes, humanizando os seus antepassados até então desumanizados pela literatura do colonizador, fala-se que o romancista nigeriano revela também as contradições de seu povo ancestral ao centralizar a narrativa em Okonkwo, o anti-herói cuja representação evidencia um perfil agressivo e misógino.

No contexto dessa discussão, Silva (2019) analisa as representações achebianas em torno de Okonkwo. Para a pesquisadora:

Inicialmente temos um Okonkwo forte, admirado e respeitado pelo seu clã, a verdadeira representação dos homens da sua comunidade, marcado por seus feitos, nos negócios, na família e na bravura, acentuando, inclusive, a virilidade. Por outro lado, temos um homem imparcial, inflexível e temperamental, cujas esposas viviam sob um regime sexista e patriarcal, e seus filhos à sombra de espancamentos como forma de correção. Além disso, evidenciamos um clã tão falho quanto o próprio Okonkwo, pois a comunidade ignorava o fato do trágico (anti)herói ter uma vida à base da violência (Silva, 2019, p. 73).

Segundo a análise realizada por Silva (2019), Okonkwo é representado por Achebe como alguém de dupla personalidade, um homem portador tanto de altas virtudes quanto de gravíssimos vícios. Olhando de uma perspectiva mais ampla, para ela, o personagem é o reflexo particular de toda a sociedade em análise, isto é, nele estão agrupadas as boas qualidades, mas também os piores defeitos da comunidade igbo. Conforme a percepção dela, portanto, nisso reside a contradição da escrita literária de Achebe em *O mundo se despedaça*, já que o romancista nigeriano tem como objetivo apresentar uma literatura de valorização da etnia igbo pré-colonial, mas acaba descrevendo também as anomalias daquele sistema social, como a prática de violências contra crianças e mulheres.



Assim sendo, Silva (2019) argumenta que a escrita achebiana em *O mundo se despedaça* se revela, do ponto de vista do discurso e dos sujeitos representados, tão problemática quanto *Coração das trevas*, de Conrad. Ao considerar o perfil de Okonkwo como o reflexo da sociedade igbo, ela atribui à participação dele no assassinato de um jovem de outra etnia, ao espancamento de uma de suas esposas na Semana da Paz e o próprio suicídio, no final do romance, como características de uma cultura selvagem. “Nos questionamos”, diz a pesquisadora, “se seria essa a imagem real do africano que Achebe tanto critica” (Silva, 2019, p. 76). Em outro trecho, afirma-se: “Com esses pressupostos, ainda nos questionamos sobre os fundamentos em que Achebe embasa sua visão de racismo em *Coração das trevas*, quando a sua própria obra é inconsistente” (Silva, 2019, p. 78).

A despeito da coerência que as interpretações de Silva possam demonstrar, não tem sido convencional, por parte da crítica literária, afirmar que a escrita de *O mundo se despedaça* se iguala à forma como *Coração das trevas* descreve o sujeito africano. Ao contrário disso, de acordo com Cláudio R. V. Braga (2023), a literatura de Achebe se caracteriza pela busca de uma representação contra-colonialista dos povos da África, contrapondo-se às narrativas tradicionais eurocêntricas fundamentadas no princípio do desvio africano. Pautar-se na busca por uma contra-representação dos estereótipos eurocêntricos, entretanto, não impediu que o romancista nigeriano tenha, de um ponto de vista crítico, descrito as contradições da sociedade igbo pré-colonial (informação verbal)<sup>5</sup>.

A obra *O mundo se despedaça* está estruturada em três partes, sendo que a primeira delas possui treze capítulos; a segunda e a terceira têm seis cada uma. De início, Achebe apresenta uma caracterização detalhada das estruturas sociais de Umuófia, espaço predominante da narrativa, um território habitado por vários grupos étnicos representativos dos povos da África Ocidental, entre eles o igbo. Protagonizado por Okonkwo, que desde o início do texto é ilustrado como um homem bem-sucedido, mas de perfil intransigente e agressivo, o romance descreve os costumes tradicionais da etnia igbo pré-colonial. Neste sentido, entra neste rol de descrição a competição de lutas entre aldeias, os relacionamentos diários entre membros da comunidade, as reuniões para tratar de assuntos sensíveis, como conflitos entre aldeias vizinhas, as festividades religiosas em homenagem a divindades, como *Ani*, a negociação de noivado e do casamento, os julgamentos realizados pelos *egwugwus*, entre outros aspectos.

---

<sup>5</sup> Informação dada em aula do curso *Tópicos Especiais em Teoria da Literatura*, pelo professor Cláudio R. V. Braga, em novembro de 2023.

A segunda parte da obra, por sua vez, inicia-se com o aparecimento do homem branco na narrativa, o colonizador britânico, logo depois do exílio de Okonkwo para a terra natal da sua mãe, em decorrência de um crime involuntário cometido na aldeia onde até então vivia. A partir disso, o narrador apresenta uma série de mudanças perturbadoras para a gente daquela região. Entre elas, a presença de uma nova religião, o cristianismo, a implantação da instituição escolar e de um novo aparato de justiça que aos poucos substitui os julgamentos pelos *egwugwus*. O que se sucede, já na terceira parte do romance, é o retorno de Okonkwo à aldeia, depois de sete anos de exílio, quando este se depara com uma realidade bastante transformada pelo empreendimento colonial. Como um dos líderes entre os nativos da etnia igbo no contexto de uma crise aguda frente os colonizadores ingleses, Okonkwo percebe o despedaçamento de Igbolândia, levando-o a escolher o suicídio.

A escolha dessa obra se deve, em primeiro lugar, ao fato de que ela ilustra um enredo (pré)colonial, cujo protagonismo recai sobre a etnia igbo, por meio do qual são descritos os métodos da colonização, assim como os seus desdobramentos. Em segundo, porque consiste em um relato histórico-literário inédito e detalhado sobre a organização comunal de uma das etnias africanas antes do empreendimento colonial na África Ocidental, mas também porque é descrita sob a ótica de um africano, e não a partir do euro-eua-centrismo. Além disso, é o primeiro romance de Chinua Achebe, um dos escritores mais aclamados da África, considerado por parte da crítica literária como o fundador da literatura moderna nigeriana. No mais, a relevância desta pesquisa reside na oportunidade de atualizar a crítica literária de *O mundo se despedaça*.

Esse trabalho de Chinua Achebe emergiu em um contexto de bastante efervescência política em grande parte da África no século XX; o momento era de luta pela descolonização. A esse respeito, em especial depois da Segunda Guerra mundial, vários povos africanos, como o igbo, conquistaram a emancipação político do imperialismo britânico, fundando suas nações soberanas. Publicado no ano de 1958, pouco tempo antes da oficialização da independência da Nigéria, ocorrida em 1º de outubro de 1960, não há dúvidas de que *O mundo se despedaça* tem uma relação profunda com aquele momento histórico. Neste sentido, o romance é visto “como um texto de seu próprio tempo, intimamente ligado às aspirações e ambições da Independência da Nigéria” (Morrison, 2007, p. 40, tradução nossa)<sup>6</sup>.

Além disso, a despeito de ser lida, de certo ponto de vista, como a representação do choque cultural entre a etnia igbo e os colonizadores britânicos a partir de um fatídico

---

<sup>6</sup> O texto de Morrison, na íntegra: “Secondly, this chapter explores *Things Fall Apart* as a text of its own time, one intimately tied to the aspirations and ambitions of Nigeria Independence”.

(des)encontro ocorrido no final do século XIX, a composição da obra teria sido motivada por acontecimentos entre 1900 e 1920. Para Morrison (2007), citando a análise de Robert Wren em *Achebe's World* (1980), foi naquele período que os ingleses fizeram incursões violentas na Igbolândia, assassinando padres igbos por enforcamento e incendiando edifícios religiosos. Estes acontecimentos, a propósito, foram ilustrados no romance, quando Okonkwo encontra-se exilado na aldeia natal de sua mãe e recebe a visita de um amigo, Obierika, que lhe conta sobre o massacre cometido pelo homem branco em Abame. Portanto, “o contexto específico em que o livro de Wren coloca *O mundo se despedaça* é o da doutrina colonial britânica da ‘pacificação’ à qual o final do romance alude ironicamente” (Morrison, 2007, p. 41, tradução nossa, grifo do autor)<sup>7</sup>.

Neste trabalho, pesquiso o conjunto das representações literárias na obra *O mundo se despedaça* (Achebe), porque desejo investigar a descrição da etnia igbo (pré)colonial, com suas virtudes e contradições, assim como a representação do processamento da colonização britânica daquele povo, entre os séculos XIX e XX, para que possamos conhecer mais sobre este processo histórico, tendo a oportunidade de analisar os acontecimentos a partir de uma perspectiva africana. Neste sentido, pergunto: como Achebe ilustra o funcionamento da comunidade igbo, como a “questão feminina” e o patriarcado? Como é descrito o primeiro contato entre os nativos e os colonizadores? Quais as estratégias usadas pelos colonizadores para atingirem os seus objetivos? E a etnia igbo, como teria reagido ao avanço da colonização? Estas são algumas das perguntas que movem este trabalho de pesquisa.

No primeiro capítulo, que se segue, a princípio proponho apresentar e examinar conceitos como pós-colonial, pós-colonialidade, modernidade/colonialidade, atitude decolonial, com ênfase na perspectiva dita decolonial. Nessa discussão, conto com trabalhos de Brugioni (2022), Braga (2019), Quijano (1992a, 2005, 2009), Dussel (1993), Mignolo (2003, 2017), Maldonado-Torres (2007, 2008, 2016a, 2020), Fanon (1968, 2008), do próprio Achebe (2012), entre outros. Em seguida, quando apresento uma análise literária centrada em fragmentos de *O mundo se despedaça*, destaco o romance como “atitude decolonial” de um “condenado da terra”, nos termos discutidos por Maldonado-Torres e Fanon, respectivamente.

No segundo capítulo, analiso o que vem sendo chamado de perigo de uma história única, abordando alguns aspectos da longa tradição de difamação e desumanização das populações africanas, consolidada com a contribuição do cânone literário europeu. A discussão nos direciona para a ideia do equilíbrio das histórias, assim como para a

---

<sup>7</sup> “The specific context within which Wren's book places *Things Fall Apart* is that of the British colonial doctrine of ‘pacification’ to which the end of the novel ironically alludes”.

necessidade de descolonização da cultura, tendo em vista a permanência do sistema mundial colonial/moderno. Para tanto, recorro ao auxílio de vozes da África, como Achebe (2012), Mudimbe (2022) e Adichie (2019), além dos apontamentos de Mortari (2016), Braga (2019) e Said (2011). Depois de mostrar que houve um apagamento das histórias africanas ao longo do tempo, mas que ainda há uma herança literária ancestral viva na escrita achebiana, como a memória oral, abordo a representação da *coletivivência* presente em *O mundo se despedaça*.

O terceiro capítulo aborda o tema do patriarcado e a [R]existência das mulheres, discutindo sob uma perspectiva feminista, com ênfase nos feminismos decolonial e negro. A discussão conta com trabalhos de Vergès (2020), Lugones (2014), Segato (2022), Carneiro (2005), hooks (2019), Lorde (2019, 2020), Kilomba (2019), Collins (2020) e Oyěwùmí (2020). Com o acionamento deste arcabouço teórico, busco reforçar a ideia da necessidade de “enegrecer o feminismo”, nos termos defendidos por Sueli Carneiro. Por último, examino a representação do patriarcado descrito em *O mundo se despedaça*, assim como apresento uma análise focada nas personagens femininas da família de Okonkwo, a fim de evidenciar se elas sofrem ou não violências e como [R]existem a elas.

As considerações finais encerram esta pesquisa com uma explanação sobre o que é possível ou não dizer a respeito do romance achebiano *O mundo se despedaça*, uma conclusão a que chegamos por meio das análises do funcionamento da etnia igbo pré-colonial, assim como do processo de colonização daquela comunidade pelos britânicos, desenvolvidas ao longo dos capítulos desta dissertação. Nesse comentário final, procuramos discutir aspectos relacionados à pertinência dos estudos chamados de pós-coloniais e decoloniais, e da necessidade de impulsioná-los. À importância de se buscar uma “atitude decolonial” e um “giro estético decolonial” por meio da ressignificação das linguagens contemporâneas. À imprescindibilidade das ideias feministas, dos feminismos de política decolonial, com ênfase nas vozes das mulheres negras latinoamericanas e africanas, para a superação do patriarcado.

## **CAPÍTULO 1. PÓS-COLONIAL, PÓS-COLONIALIDADE E A GUINADA DECOLONIAL: *DAMNÉ*, ATITUDE DECOLONIAL E O GIRO ESTÉTICO DECOLONIAL EM *O MUNDO SE DESPEDAÇA***

### **1.1 “Muita milonga prá uma mironga só”<sup>8</sup>**

O ato de se infiltrar nas trincheiras inimigas para conhecer e, até mesmo, atacar o adversário tem se mostrado uma estratégia usual e antiga. Reza a lenda que, devido à dificuldade de abater as forças de defesa do exército troiano, liderado pelo valente príncipe Heitor, os gregos ofereceram um presente aos rivais, sinalizando um acordo de paz. O “cavalo de Tróia”, como ficou conhecida aquela oferenda, não passava de um plano para adentrar e atacar as impenetráveis muralhas do inimigo. Essa história milenar, hoje (re)contada de formas variadas, como na dramaturgia e na música<sup>9</sup>, encontra-se registrada nos famosos versos épicos do poeta grego Homero, em *Iliada*.

Afinal de contas, o que podemos depreender da lenda do “cavalo de Tróia”, dessa narrativa que remonta ao tempo da Grécia Antiga? De certo ponto de vista, ressaltamos que ela mostra a astúcia de um povo que, sendo representado por seus soldados e generais em uma guerra sangrenta, articula uma estratégia inusitada e, por meio dela, atinge o ponto fraco de seu oponente, vencendo-o. Por outro lado, seguindo a trilha do pensador negro, professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, Paulo Petronílio Correia, é preciso “borrar” a nossa perspectiva, pois, em grande medida, ela se revela eurocêntrica.

Dito de outro modo, precisamos buscar o deslocamento, a desterritorialização e a descolonização do “olhar que o Ocidente criou e com isso fez nascer toda narrativa que nos anulou e nos invisibilizou ao longo da existência enquanto corpo negro, ao inferiorizar e bestializar nossos corpos” (Correia, 2023, p. 249-250). Partindo desta premissa, o autor de “Poética de Exu: o mais alegre dos trágicos” busca dar um “giro”, afrontando a visão hegemônica Ocidental para a qual os deuses gregos representam a fonte da tragédia, enquanto eleva Exu à condição de “herói trágico afro-brasileiro que nos faz dar um duplo sim à vida” (Correia, 2023, p. 249).

No ensaio “O nome difamado da África” (Achebe, 2012), por sua vez, conta-se uma história sobre a “descoberta” da atual região africana do Congo pelos navegantes portugueses

---

<sup>8</sup> Título de uma das seções de “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, artigo escrito e apresentado por Lélia Gonzalez pela primeira vez em 1980, na reunião do Grupo de Trabalho “Temas e problemas da população negra no Brasil”, no âmbito do *IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais*, Rio de Janeiro. O título sugere uma noção de complexidade e o usamos na introdução do capítulo justamente para sinalizar essa ideia de complexidade.

<sup>9</sup> Mencionamos o filme *Tróia*, lançado em 2004 e dirigido por Wolfgang Petersen, assim como a música *Mulher nova, bonita e carinhosa*, escrita por Otacílio Batista e Zé Ramalho e interpretada por Amelinha.

sob o comando de Diogo Cão. Segundo o texto, o capitão português soube da existência de um poderoso reino nas proximidades do rio Congo, “onde deixou quatro monges franciscanos estudando a situação e prosseguiu no objetivo principal de sua expedição” (Achebe, 2012, p. 88). Ao “estudar a situação” daquela região por meio da “espionagem” dos monges franciscanos, pode-se imaginar, com o conjunto das representações histórico-literárias que se têm hoje, quais os interesses da expedição portuguesa.

Ao retornar depois de um tempo, Diogo Cão procurou os quatro monges, mas eles haviam sumido. Então, a resposta dada pelo capitão português foi estratégica e, pelo visto, eficiente. Ainda segundo o texto:

Em retaliação, fez vários reféns africanos, levou-os para Lisboa e os entregou a dom Manuel de Portugal. Esse malfadado início da aventura europeia no coração da África foi logo reparado quando Diogo Cão voltou ao Congo pela terceira vez, em 1487, trazendo de volta seus reféns africanos, que nesse meio-tempo tinham aprendido o idioma português e a religião cristã. Cão foi levado à presença do rei, o Mweni-Congo, sentado em um trono de marfim, rodeado por seus cortesãos. Os monges de Diogo Cão lhe foram devolvidos, e tudo acabou bem. Seguiu-se um período extraordinário, em que o rei do Congo se tornou cristão, com o título de dom Afonso I (Achebe, 2012, p. 88).

A lição que se pode extrair desse fragmento: não é só pela “força bruta” que se derrota um adversário. Desde o início, o projeto colonial/moderno, quer seja no caso da América, quer seja na África, compreendeu essa máxima e, ao invés de subjugar as suas vítimas apenas pelo uso intenso da força, ensinou o seu idioma e a sua religião aos povos colonizados. Neste sentido, o imaginário também se revela um campo em disputa. Consciente disso, mas pensando do ponto de vista do colonizado, o escritor Chinua Achebe faz uma importante observação, resumindo a história. Em “Dizendo nosso verdadeiro nome”, ele afirma: “Em qualquer disputa, aquele que não conhece o nome verdadeiro de seu adversário se coloca em risco” (Achebe, 2012, p. 63).

Deste modo, o conselho de Achebe para “conhecer o nome verdadeiro de seu adversário”, em nosso caso, a “modernidade/colonialidade”, é um de nossos principais objetivos na tarefa de questionar a hegemonia do euro-eua-centrismo<sup>10</sup>. Neste sentido, o romance *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009), uma obra artístico-literária que carrega consigo as digitais do colonialismo moderno na Nigéria, oferece a oportunidade de compreender sobre a natureza desse inimigo. Com efeito, o texto de Achebe apresenta um recorte da comunidade igbo (pré)colonial habitante da atual Nigéria, com uma série de

---

<sup>10</sup> Ao lado da Europa, hoje os Estados Unidos da América exercem grande controle do imaginário colonial/moderno, de modo que, talvez, fosse mais assertivo usar a expressão euro-eua-centrismo. Daqui em diante, no entanto, optamos por usar o termo “eurocentrismo”, pelo menos na construção deste primeiro capítulo, para guardar coerência com a forma de escrita da maioria das fontes consultadas.

“tradições”, impactada pela presença repentina do colonizador britânico que, por sua vez, aciona um conjunto de estratégias para implantar um sistema colonial.

O primeiro capítulo desta dissertação está dividido em duas partes principais, uma de discussão teórica, outra de análise literária, cada uma delas com suas devidas subdivisões. Na parte de teorização, em 1.2 Conhecendo o verdadeiro nome de nosso adversário, oferecemos as seções 1.2.1 O pós-colonial e a pós-colonialidade; 1.2.2 O pós-colonial e a guinada decolonial: contraponto e desvinculação; 1.2.3 A modernidade/colonialidade no centro da análise; e 1.2.4 Os condenados da terra e a atitude decolonial. Para esta discussão teórica, onde apresentamos noções e conceitos que visam fundamentar a análise literária que oferecemos em seguida, contamos com as contribuições de Brugioni (2022), Braga (2019), Quijano (1992a, 2005, 2009), Dussel (1993), Mignolo (2003, 2017), Maldonado-Torres (2007, 2008, 2016a, 2020), Fanon (1968, 2008), o próprio Achebe (2012), entre outros.

Com 1.3 *O mundo se despedaça*: território das meditações achebianas, onde são reforçadas algumas formas de interpretação do romance achebiano, como aquela que o associa à “atitude decolonial” (Maldonado-Torres, 2020), iniciamos a transição, de fato, até a análise literária. Assim sendo, em 1.3.1 “Ele [homem europeu] precisou ouvir a África falar com sua própria voz” e 1.3.2 “A Europa é indefensável”, apresentamos fragmentos e análises da literatura de Chinua Achebe por meio dos quais o escritor nigeriano da etnia igbo ilustra o antes e o transcorrer da colonização britânica.

## **1.2 Conhecendo o verdadeiro nome de nosso adversário**

### **1.2.1 O pós-colonial e a pós-colonialidade**

As principais discussões teóricas que apresentamos mais adiante a respeito da colonialidade do poder (Quijano, 1992a, 2005, 2009), do mito da modernidade (Dussel, 1993), do sistema mundial colonial/moderno (Mignolo, 2003, 2017), da catástrofe metafísica (Maldonado-Torres, 2020), entre outras formas de se referir ao mesmo fenômeno, isto é, a modernidade/colonialidade, requerem um debate anterior em torno da “questão” pós-colonial e decolonial. Esse esforço prévio visa desanuviar o nosso ponto de partida, possibilitando demarcar a base conceitual deste capítulo.

Neste sentido, é preciso reconhecer, antes de tudo, a existência de numerosos debates intitulados pós-colonial e decolonial que circulam fora e dentro do Brasil, dentro e fora da academia, e com inevitável penetração na sociedade civil na atualidade. A esse respeito, por

exemplo, basta fazer uma simples busca em canais *online* de acesso a artigos científicos<sup>11</sup>, teses e dissertações<sup>12</sup>, com palavras-chave como pós-colonialidade, pós-colonial, decolonialidade e decolonial, para confirmar a profusão de trabalhos acadêmicos elaborados no contexto de tais discussões.

Não é raro observar, além disso, a ocorrência de uma diversidade de *lives* na *internet*, sejam elas restritas a um público específico, sejam abertas à sociedade em geral. Nelas vemos uma oportunidade de efetivar a decolonialidade como um projeto político, ou seja, capaz de causar intervenções na estrutura social por meio da atitude das pessoas, distanciando-se da possibilidade da decolonialidade vir a ser um projeto acadêmico de baixa capilaridade social, o que aparece entre as preocupações de pensadores do Sul global<sup>13</sup>. Apesar desse debate dito pós-colonial e decolonial vir se expandindo em escala global ao longo das últimas décadas, ele ainda carece de certos avanços no solo brasileiro, como aponta a pesquisadora italiana Elena Brugioni (2022).

Estudiosa de literaturas africanas e teoria pós-colonial, Brugioni (2022) traça um valioso quadro geral em que explica o pós-colonial como *perspectiva crítica*, bem como o que tem sido chamado de *guinada decolonial*, que discutiremos mais adiante. Sobre a constituição histórico-crítica do campo de estudo pós-colonial, a pesquisadora aponta para o seu surgimento em academias europeias e norte-americanas, nas décadas de 1980 e 1990, mas que “atravessa hoje momentos e processos de instabilidade conceitual e metodológica significativos” (Brugioni, 2022, p. 215). Para ela, o pensamento pós-colonial surge nas academias brasileiras na década de 1990, entretanto ainda padece de institucionalização, já que não possui um sistema com áreas de estudos, programas de pós-graduação, entre outros aspectos, o que já não acontece nas academias norte-americanas ou europeias (Brugioni, 2022, p. 215-216).

Para além desse primeiro momento de afirmação no exterior, seguido de sua aparição no contexto brasileiro, constata-se que, no Brasil, os estudos pós-coloniais passam por “uma fase de ambiguidade e instabilidade determinada primeiramente por uma quase total ausência institucional” (Brugioni, 2022, p. 216). Ao mesmo tempo, ainda para Brugioni (2022), essa fase ambígua e instável é motivada por “uma vacilação conceitual e metodológica evidente e sugerida em primeiro lugar pela instabilidade do significado do próprio termo

<sup>11</sup> Disponível em: <https://www.scielo.br/>. Acesso em: 26 out. 2023.

<sup>12</sup> Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 26 out. 2023.

<sup>13</sup> A preocupação de que a decolonialidade venha a se tornar um projeto acadêmico de baixa capilaridade social aparece, por exemplo, nas reflexões que Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2020) apresentam na introdução de *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*.



pós-colonial/pós-colonialidade/pós-colonialismo” (Brugioni, 2022, p. 216). De todo modo, mesmo não podendo dizer que se trata de uma Teoria com “T” maiúsculo, a abordagem pós-colonial assume uma perspectiva crítica.

O sentido de pós-colonial como uma perspectiva crítica, nos termos de Brugioni (2022), embasa a leitura que realizamos de *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009) como uma produção artístico-literária pós-colonial. A definição que Brugioni (2022) ainda sugere ao termo passa pela noção de *contraponto*, conceito atribuído ao palestino Edward Said, que consideramos outra característica fundamental do romance de Chinua Achebe. Nas palavras da pesquisadora:

O que define o significado crítico e metodológico da perspectiva pós-colonial é, em primeiro lugar, a escolha consciente e deliberada de um *ponto de observação* a partir do qual é possível enxergar e interrogar cânones estabelecidos – históricos, literários, culturais – sem nunca perder de vista sua inevitável e forçosa sobreposição, como histórias, discursos e sujeitos produzidos a partir de sujeitos e lugares que se inscrevem na “situação colonial” cuja leitura obriga a um indispensável, demorado e contínuo “contraponto” (Brugioni, 2022, p. 219).

Dessa definição, cabe ressaltar a ideia cuja abordagem contrapontista emerge como uma atitude crítica motivada por uma escolha consciente e deliberada que explicita um outro “lugar de fala”, que, em última análise, desestabiliza cânones. Assim se poderia interpretar *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009), romance que analisamos mais à frente: obra literária emergente de uma situação colonial que interpela a compreensão predominante acerca de noções como civilidade, humanidade, sociedade, poder, dominação, exploração, colonização, ou seja, é um *outro ponto de observação*.

As reflexões de Cláudio Braga (2019), professor e pesquisador do Departamento de Teoria Literária da Universidade de Brasília (UnB), enriquecem essa discussão. Ao examinar a ideia de pós-colonialidade, Braga (2019) analisa obras de estudiosos do tema, como Kwame Appiah, Rajagopalan Radhakrishnan, Narasingha Sil e Biodun Jeyifo, antes de cunhar a sua própria definição para o termo. Neste sentido, Braga (2019, p. 35) depreende “que a pós-colonialidade, no sentido atribuído por Appiah, é essa condição de teorização feita dentro de universidades do ocidente, por um grupo de pensadores privilegiados, o que, por consequência, excluiria o subalterno”. A esse sentido conferido ao pós-colonial, pode-se fazer uma comparação com um projeto acadêmico e elitista, limitado em seu potencial de intervenção social.

Radhakrishnan esboça, em sintonia com Appiah, uma crítica sobre como o termo vem sendo usado no âmbito acadêmico europeu e norte-americano: como a expressão de um movimento, em grande medida, incapaz de fazer frente à continuidade das relações de base

colonial. O impasse para Radhakrishnan, segundo Braga (2019, p. 36), está na elaboração de “um diálogo consistente com as muitas localidades que teriam algo a dizer sobre o ‘depois’ da pós-colonialidade. Esse diálogo está ligado a matérias variadas referentes à heterogeneidade de identidades, de nacionalismos e de hibridismos”. Para Braga (2019), Radhakrishnan desaprova a tentativa de monopolização do debate pós-colonial, rejeitando qualquer pretensão de fixar uma visão geral a partir da qual se poderia falar em nome da subalternidade.

Eis que se mostra o caráter multifacetado da pós-colonialidade pensada por Radhakrishnan, como é apresentado por Braga (2019). A esse respeito, vale a pena abrir um parêntesis para destacar a “sabedoria de um velho” contida em *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*, livro do teólogo e pensador brasileiro Leonardo Boff, para quem é importante valorizar a diversidade das experiências humanas: “Todo ponto de vista é a vista de um ponto” (Boff, 2014, 15). Após escrutinar as ideias de Appiah e Radhakrishnan, Braga reconhece a relevância das contribuições de ambos os pensadores, “embora seja notório que eles priorizam a pós-colonialidade como um campo de estudos” (Braga, 2019, p. 37).

Braga (2019), por sua vez, afasta-se da compreensão da pós-colonialidade como um campo de estudos, ou melhor, como Estudos Pós-Coloniais, como o fazem Appiah e Radhakrishnan, dando-a um sentido contemporâneo e de alcance mundial. De acordo com ele, “há autores que, como eu, compreendem a pós-colonialidade como fenômeno majoritariamente pós-independência, e o fazem porque desejam focar aspectos específicos, relativos às circunstâncias mais recentes” (Braga, 2019, p. 37). A essa ideia, porém, Braga acrescenta o seu argumento em defesa do estudo dos aspectos históricos do colonialismo – não caindo na armadilha que alhures se chamou de presentismo<sup>14</sup>, no sentido de estar preso no presente pelo desejo de esquecimento do passado – e o faz com o auxílio do historiador indiano Narasingha Sil.

Ao ponderar sobre a questão da memória em diálogos realizados entre Sil e outros teóricos pós-coloniais, Braga (2019, p. 38) faz lembrar que a tentativa de impor o esquecimento das dores decorrentes da colonização não implica em cura dos traumas coloniais, tratando-se mesmo de um “projeto impossível”. Reafirma-se, além disso, “que lembrar é um exercício fundamental na pós-colonialidade” (Braga, 2019, p. 38). O pesquisador brasileiro ainda alerta sobre o perigo de cair em uma armadilha: asfixiar o

---

<sup>14</sup> A noção de “presentismo” é explicada no artigo intitulado “Tempo e patrimônio”, escrito pelo historiador francês François Hartog e publicado em 2006 na Revista virtual da UFMG Varia História, disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/qlLrpqw77Bgwq8Gv3wbRX4x/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 nov. 2023. Em síntese, o termo expressa a ideia de que a percepção de muitos historiadores contemporâneos está presa no “presente onipresente”, ao que parece porque perderam a capacidade de reconhecer o passado como tempo integrante do regime de historicidade.

passado colonial pode fazer parte de uma trama que, no contexto dos Estados-Nações recém-criados, pode encobrir os reais propósitos de dominação pelas novas classes dominantes.

Ainda a esse respeito, é válido recorrer ao pensamento do sociólogo austríaco Michael Pollak (1989), para quem são complexas as relações entre memória, esquecimento e silêncio. Para Pollak (1989), a memória está sempre em processo de disputa: a “memória oficial”, de um lado, e a “memória subterrânea”, do outro, estão sempre ali em conflito, às vezes de modo acirrado, às vezes de maneira contida; ora revisitando os traumas e as dores do passado, ora fazendo “vistas grossas” e mantendo uma relativa coesão social. Em todo caso, ao “fingir esquecimento”, não é raro a “sobrevivência, durante dezenas de anos, de lembranças traumatizantes, lembranças que esperam o momento propício para serem expressas”, como explica Pollak (1989, p. 5).

Nesse processo, Pollak (1989) diz haver uma constante presença de silêncios, de ressentimentos, de lembranças subterrâneas, isto é, de “não-ditos”. Estes, por sua vez, antagonizam com a memória oficial, aquela consciência inscrita e legitimada pelos grupos dominantes no interior das relações de poder. Em outras palavras, Pollak (1989, p. 8) crê na “vivacidade das lembranças durante dezenas de anos, e até mesmo séculos”, assim como na transmissão desses não-ditos através das redes informais familiares e em grupos políticos marginalizados. Presentes em qualquer tempo e organização social, as memórias subterrâneas emergem diante de certas condições históricas e interrogam a memória oficial, sendo também um fator imprescindível na pós-colonialidade discutida por Braga (2019).

Antes de apresentar a sua conceituação final do termo, o pesquisador brasileiro oferece uma última avaliação teórica pautada nas ideias do nigeriano Biodun Jeyifo. Com base em Braga (2019), é necessário constar que Jeyifo pensa a pós-colonialidade através de duas concepções diferentes: a pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica e a pós-colonialidade intersticial e liminar. Com relação à primeira, aponta-se para a questão do discurso do escritor ou crítico pós-colonial “como representante de um novo Estado-Nação independente, que é a reunião de uma grande comunidade nacional, multiétnica e multirracial, incluindo terras natais e diásporas” (Braga, 2019, p. 38).

Diante disso, como explica Braga, são comuns os posicionamentos que propõem a volta ao passado pré-colonial, à uma época de ouro, um “retorno às raízes culturais” (Braga, 2019, p. 38), com o pressuposto de resgatar as tradições originais maculadas pelo colonialismo. Nesse contexto, reivindica-se que o “escritor” ou “crítico pós-colonial” se comprometa a exercer o papel de representante popular, fazendo uso dos seus escritos para

ensinar as culturas dos povos tradicionais. A pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica, portanto, aparece como síntese da expectativa de que o “escritor” ou “crítico pós-colonial”, como sugere Braga (2019, p. 39), fale “em nome de seus povos” e em detrimento da cultura do colonizador.

Com relação à pós-colonialidade intersticial e liminar, nos termos de Jeyifo (1991), citado por Braga, trata-se de uma abordagem mais flexível do que a discutida anteriormente, haja vista que “abarca a noção de sensibilidade híbrida” (Braga, 2019, p. 39). Ao considerar o pensamento de Jeyifo a propósito do interstício ou liminaridade, com base na leitura de Braga (2019, p. 39), é possível associar o escritor ou crítico pós-colonial à posição de entrelugar, isto é, aquela que se situa entre os pólos, a linha do meio: “Nem no Primeiro e nem no Terceiro Mundo, nem segura e presunçosamente na metrópole e tampouco assumindo a condição terceiro-mundista de forma assertiva e combativa” (Jeyifo, 1991, p. 53 *apud* Braga, 2019, p. 39).

Nesse entrelugar, o “lugar de fala” do escritor ou crítico pós-colonial, posicionado não só no centro, nem apenas nas margens, mas na condição fronteiriça – compreendida como uma condição multifacetada, atravessada pela globalização e pela diáspora (Braga, 2019) –, não se limita a falar em nome de um povo em detrimento de outro. Diferentemente da pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica, portanto, essa segunda abordagem de Jeyifo “implica uma visão mais inclusiva e flexível de pós-colonialidade” (Braga, 2019, p. 39).

Essa (in)flexibilidade aparece em torno da polêmica questão da língua, havendo tanto os defensores da defenestração do idioma do colonizador, quanto os mais tolerantes à sua presença. Em “Política e políticos da língua na literatura africana”, Chinua Achebe discute sobre o assunto. Neste texto, percebe-se que ele defende a tolerância com relação aos vários idiomas, inclusive com o do colonizador. Sobre a “questão do uso de uma língua nativa ou europeia por escritores africanos”, ele afirma: “Eu sempre considerei *as duas*” (Achebe, 2012, p. 101). A propósito, as duas abordagens da pós-colonialidade de Jeyifo não são antagônicas ou excludentes, mas, ao contrário, com frequência “vêm justapostas e entrelaçadas em um mesmo texto” (Quayson, 2000 *apud* Braga, 2019, p. 39), indicando que o pensamento do teórico nigeriano não se ancora em bases binárias.

Após chegar à conclusão de que as ideias de Appiah (1991), Radhakrishnan (1996), Sil (2008) e Jeyifo (1991), a respeito de certos aspectos da pós-colonialidade, restringem-se aos “estudiosos”, Braga (2019) abre divergência com esses teóricos. O autor reconhece as contribuições desses estudos, mas afirma estar mais interessado nas “pós-colonialidades dos

cidadãos comuns, dos sujeitos pós-coloniais das mais diversas nações que foram colônias” (Braga, 2019, p. 39-40). Além do mais, chama a nossa atenção a amplitude e a temporalidade que Braga atribui ao sentido de pós-colonial, distanciando-o do campo dos estudos, isto é, dos Estudos Pós-Coloniais.

Se para Braga (2019) o pós-colonial não se limita ao universo acadêmico, muito menos ele subscreve a hipótese da superação da lógica colonial. Ao contrário, considera-se a pós-colonialidade como uma condição abrangente, atual e heterogênea na qual o mundo inteiro permanece implicado. Neste sentido, o pesquisador argumenta:

Defino a pós-colonialidade como uma condição mundial contemporânea multifacetada, surgida a partir da extinção da colonização formal, em parte determinada pelo sistema mundial de Estados-Nações, que se caracteriza pela presença persistente e até o reforço de preceitos e valores culturais disseminados por colonizadores, porém hibridizados de maneira complexa tanto com preceitos e valores pré-coloniais – que resistiram, apesar da violência da colonização –, como também com preceitos e valores contemporâneos de culturas terceiras. Em outras palavras, há, na pós-colonialidade, uma complexa justaposição espaço-temporal (Braga, 2019, p. 40).

Dessa definição, é importante frisar que, embora a posteridade advinda dos processos de independência político-econômica das ex-colônias apareça como uma nova realidade em vários lugares do mundo, a lógica colonial permanece existindo nesses territórios. Agora, porém, integrada em uma conjuntura atravessada pela complexidade, onde a tradição se mistura com o moderno, e vice-versa, isto é, um contexto heterogêneo marcado pela tensão que, por isso, demanda uma contínua necessidade de negociação entre as forças que compõem uma dada realidade. A conceituação conferida à pós-colonialidade, “como uma condição mundial contemporânea e multifacetada” (Braga, 2019, p. 40), portanto, põe este assunto na pauta do tempo presente.

### 1.2.2 O pós-colonial e a guinada decolonial: contraponto e desvinculação

Considerando o pós-colonial como uma *perspectiva crítica contrapontista* (Said, 1979, 2007b *apud* Brugioni, 2022) e a pós-colonialidade como uma *condição humana contemporânea, global e heterogênea* (Braga, 2019), passamos a discutir sobre “a derivação latino-americana dos estudos pós-coloniais” (Brugioni, 2022, p. 220), ou guinada decolonial, que atende também pelos termos giro decolonial, projeto decolonial, decolonialidade (Ballestrin, 2013, 2017; Oliveira; Lucini, 2021). Sublinhamos que o debate acerca do pensamento decolonial se soma à análise literária de *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009), que apresentamos mais adiante, na tarefa de questionar a hegemonia do eurocentrismo.

Considerando a discussão realizada por Brugioni (2022), pode-se dizer que “o decolonial” e “o pós-colonial” se assemelham em alguns aspectos, desde a enfática crítica que ambos fazem à colonização e ao colonialismo, ao eurocentrismo, até a origem geográfica e a filiação ideológica heterogêneas de seus pensadores. Entretanto, é um equívoco considerá-los como conceitos sinônimos, a exemplo do que não raro vem ocorrendo no Brasil. Não obstante, é necessário ressaltar que a guinada decolonial se desenvolve na esteira do pós-colonialismo, desenvolve-se no bojo de uma tradição do pensamento crítico, teórico, epistemológico e político que remonta, com mais nitidez, ao século XX (Ballestrin, 2013; Oliveira; Lucini, 2021).

Em uma primeira análise, se se pode observar o caráter contrapontista da perspectiva pós-colonial, por outro lado, a abordagem decolonial é marcada por priorizar – se não eleger de forma exclusiva – sujeitos e vozes localizados na marginalidade do sistema mundial colonial/moderno, nos termos de Walter Mignolo (2003) – cujas ideias veremos com mais detalhes na próxima seção –, e marcados pela colonialidade. Propondo situar uma ideia prévia da colonialidade, já que adiante se examina esse conceito com maior profundidade, pode-se dizer que “como sujeitos modernos respiramos colonialidade o tempo todo e todos os dias” (Maldonado-Torres, 2007, p. 243, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Brugioni (2022) enaltece o propósito dessa abordagem, da valorização de sujeitos e vozes marginalizados, inclusive nos estudos literários, mas não poupa críticas à “opção” decolonial. Neste sentido, ela avalia que, até o momento, o decolonial tem tomado mais a forma de um projeto político do que conceitual e teórico. A esse respeito, caberia ponderar se a força da opção decolonial não está nesse aspecto específico, já que ela aponta, segundo Catherine Walsh (2018), para a *práxis*; não apenas teorizar sobre a decolonialidade, mas também demonstrar como fazê-la de modo prático. Assim, a pedagoga estadunidense radicada no Equador defende o entendimento da decolonialidade “como uma *práxis* – como caminhar, perguntar, refletir, analisar, teorizar e agir – em contínuo movimento, disputa, relação e formação” (Walsh, 2018, p. 19, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Avaliando ainda as diferenças de ambas as perspectivas, a pós-colonial e a decolonial, Brugioni (2022) as sintetiza em dois conceitos, no mínimo, conflitantes: *contraponto* e *desvinculação*, respectivamente. Assim sendo, em primeiro lugar, a autora apresenta uma certa perspectiva pós-colonial tributária de Edward Said que “obriga a repensar

<sup>15</sup> A frase na íntegra: “In a way, as modern subjects we breath coloniality all the time and everyday”.

<sup>16</sup> “[Decoloniality, this understood] as a praxis – as a walking, asking, reflecting, analyzing, theorizing, and actioning – in continuous movement, contention, relation, and formation”.

os repertórios literários e culturais e as tradições intelectuais sempre a partir da sua intrínseca pluralidade e mundanidade (*worldliness*)” (Brugioni, 2022, p. 221), explicitando a sua faceta conciliadora com as demais cosmologias, *inclusive com o eurocentrismo*, apesar das críticas que lhe são feitas.

Na contramão dessa visão, bastante influenciada por Mignolo, a opção decolonial objetiva “promover uma total desvinculação do Ocidente (*dewesternization*), do ser, do saber e do poder” (Brugioni, 2022, p. 221-222), justamente por entender que é necessário romper com o padrão de poder/saber que tomou a forma do ocidentalismo (Mignolo, 2003, p. 45-46). Na opinião de Brugioni, entretanto, desse posicionamento, visto com certa desconfiança, emerge uma visão etnocêntrica que, em última análise, levaria à repetição do discurso colonial fundado na dicotomia “Nós” *versus* “eles”. Apesar deste alerta, não se pode ignorar a necessidade de “sair da ilha para ver a ilha”, como propõe o escritor português José Saramago, em *O conto da ilha desconhecida*, publicado em 1997.

Ainda sobre a opção decolonial, tem-se, em especial, uma certa preocupação a respeito da aplicação de “critérios decorrentes de âmbitos políticos” estranhos ao estudo literário, quando a partir disso os resultados são mais originados “por solidariedades políticas do que por razões abertamente críticas ou estéticas, desembocando, desse modo, em *concordâncias* que, por vezes, se transformam em *coerção*” (Brugioni, 2022, p. 224). Para todos os efeitos, porém, a autora sugere que os impasses críticos e metodológicos decorrentes da guinada decolonial, guardadas as devidas proporções, presentes também no campo dos estudos pós-coloniais, habitam a natureza contraditória e produtiva da discussão pós-colonial. Ambas as perspectivas, portanto, podem se beneficiar desse debate.

De todo modo, se se critica os ditos “particularismos locais e etnocêntricos” das “epistemologias decoloniais” (Brugioni, 2022, p. 224), se se enfatiza a necessidade de uma “consistente crítica ao eurocentrismo” (Said, 1995, p. 5 *apud* Brugioni, 2022, p. 224), essa espécie de universalismo abstrato<sup>17</sup>, Brugioni os faz apontando para a atual relevância da perspectiva crítica pós-colonial, mesmo aquela(s) emergente(s) das entranhas eurocênicas. A pesquisadora conclui:

---

<sup>17</sup> A discussão sobre o universalismo abstrato e o universalismo concreto aparece na introdução de *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020). Em poucas palavras, discute-se a ideia do universalismo abstrato como um particularismo que se torna hegemônico, impondo uma forma de pensar e agir tida como verdadeira, como o eurocentrismo. O universalismo concreto, ao contrário, considera como legítimo os particularismos existindo de uma maneira horizontal. Pode-se observar, portanto, que o universalismo concreto, cuja essência é a coexistência entre as particularidades, é o cenário social ideal defendido pelos autores do referido texto.

Portanto, a *crítica consistente ao eurocentrismo* sobre o qual se alicerça a ordem colonial, seus discursos e reverberações – sobretudo no campo da crítica literária e cultural – parece se configurar ainda como a grande tarefa do pensamento pós-colonial em suas diversas perspectivas teóricas e conceituais, um trabalho crítico demorado e contínuo – isto é, um processo – que hoje, cada vez mais, precisa interrogar seus próprios objetos de análise e metodologias – a colonialidade, o Ocidente, o eurocentrismo, o outro –, desfazendo (*unpacking*) conceitos e reorientando perspectivas para que estes sejam capazes de analisar e refletir criticamente (sobre) *as diversas situações pós-coloniais em que todos nós contemporâneos, de forma diferente, nos encontramos* (Brugioni, 2022, p. 225).

Dessa conclusão de Brugioni (2022), vale ressaltar a ideia da relevância do “pensamento pós-colonial” como potência crítica ao eurocentrismo – que continua sendo talvez o mais grave problema do nosso tempo –, seja ele derivado dos Estudos Pós-Coloniais dentro ou fora do eurocentro, seja através da guinada decolonial na América Latina. Neste sentido, é preciso uma contínua reavaliação dessas perspectivas críticas para que possam dar conta de analisar a pós-colonialidade, no sentido conferido por Braga (2019)<sup>18</sup>, quiçá resolver os distúrbios econômicos, políticos e sociais que lhe são intrínsecos. Ainda vale mencionar, conforme Brugioni (2022) deixa subentendido, que pouco importa a origem geográfica do pensamento pós-colonial, ou sua filiação ideológica, ele é legítimo, desde que seja capaz de criticar a hegemonia eurocêntrica.

Quanto a isso, é importante invocar um argumento de Walter Mignolo (2003, p. 65), um dos expoentes da guinada decolonial, para quem é necessário “refletir além da linearidade da história e além do mapeamento geoistórico ocidental” para visualizar a íntegra do sistema mundial colonial/moderno, e suas implicações contemporâneas. Nesse contexto, lembrando o imortal José Saramago, reiteramos a necessidade de “sair da ilha para ver a ilha”. Caso contrário, segundo o semiologista argentino, não se consegue perceber e teorizar o “monstro de quatro cabeças e duas pernas” (Mignolo, 2017). Está aí, para Mignolo, a limitação das teorias ocidentais modernas, mesmo a crítica pós-colonial baseada em Said; pois, sobretudo, desconsideram “o momento crucial e constitutivo da modernidade/colonialidade que foi o século 16” (Mignolo, 2003, p. 66).

Conectado a essa conjuntura, o Grupo Modernidade/Colonialidade nasce no final dos anos 1990: um coletivo de intelectuais, do qual Mignolo faz parte, comprometido com as singularidades da América Latina, cujos alguns teóricos e ideias centrais serão abordados na próxima seção. Para a cientista política brasileira Luciana Ballestrin (2013, 2017), pelo menos três fases devem ser recortadas como as mais importantes para compreender o seu surgimento. Em primeiro lugar, do ponto de vista teórico e político, é preciso considerá-lo

---

<sup>18</sup> Reiteramos que Braga (2019) define a pós-colonialidade como uma condição mundial, contemporânea e heterogênea. Para saber mais, (re)veja a seção anterior.



como parte de um *continuum* dialético, isto é, dentro do pós-colonialismo. Este, um processo “feito a muitas mãos” que se destaca, no século XX, na obra intelectual e militante de Albert Memmi, Aimé Césaire e Frantz Fanon, “os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak” (Ballestrin, 2013, p. 92).

Depois desse “pós-colonialismo anticolonial” (Ballestrin, 2017, p. 509), uma segunda fase forma-se com a criação do Grupo Asiático de Estudos Subalternos, na década de 1970, tendo Ranajit Guha como seu fundador e Gayatri Chakrabarty Spivak como sua principal intelectual. Spivak, aliás, adquire renome mundial após a publicação do hoje clássico pós-colonial, *Pode o subalterno falar?* (Ballestrin, 2013). “O ‘pós-colonialismo canônico’ ou ‘pós-estrutural’”, pseudônimos dessa fase, “foi inaugurado em 1978, com a obra definitiva de Edward Said *Orientalismo*” (Ballestrin, 2017, p. 509). Conforme Ballestrin (2017, p. 509), nesse livro o objetivo de Said consiste em “demonstrar, através da análise discursiva de textos literários e culturais europeus, a invenção do Oriente pelo Ocidente como um estereótipo estratégico para a manutenção do poder colonial e imperial europeu”.

Como ainda explica Ballestrin (2013), antes dessa discussão ser enriquecida na América Latina, por meio de um olhar decolonial, o debate pós-colonial se desenvolveu em setores universitários na Inglaterra e nos Estados Unidos, nos anos 1980. Nesse contexto, o pós-colonialismo contou com as formulações teóricas de pensadores como o indiano Homi Bhabha, o jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Gilroy. Além disso, outro fator importante desse processo ocorreu nos Estados Unidos, em 1992, quando “um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que lá viviam fundou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos” (Ballestrin, 2013, p. 94), tendo como referências os estudos de Foucault, Derrida, Gramsci e Guja.

Assim, a América Latina adentra o debate pós-colonial. No entanto, após se aprofundarem as divergências teórico-metodológicas no interior desse grupo latino, segundo a explicação de Ballestrin (2017):

Uma terceira fase do pós-colonialismo, a “decolonial”, foi desenvolvida a partir da dissolução da versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos (1992-1998) e a criação do programa de investigação M/C, em 1998. A perspectiva decolonial procura recuperar as contribuições latino-americanas do pós-colonialismo anticolonial, ao mesmo tempo em que pretende se afastar do cânone pós-colonial, inserindo a América Latina no debate e radicalizando a crítica à modernidade e ao eurocentrismo (Ballestrin, 2017, p. 510).

Dessa argumentação, é necessário ressaltar que a apresentação dessas três fases constitui uma tentativa – despretensiosa – de apresentar o processo de desenvolvimento do pós-colonialismo, até ele desembocar na guinada decolonial no final dos anos 1990. É

provável, portanto, que o quadro adotado tenha lacunas, já que se trata apenas de um recorte. A despeito da emergência do movimento teórico-político decolonial no término do século XX, por outro lado, é importante frisar que “a decolonialidade tem uma história, *a história dela*, e uma práxis de mais de 500 anos” (Walsh, 2018, p. 16, tradução nossa)<sup>19</sup>. A constatação da (r)existência dos povos indígenas e negros no século XXI, depois de uma longa história de genocídios, exemplifica essa *práxis decolonial*.

É necessário enfatizar, além disso, a manobra diferencial realizada pelo coletivo Modernidade/Colonialidade: a radicalização da crítica à modernidade e à hegemonia do eurocentrismo (Ballestrin, 2013, 2017). O referido coletivo tem se caracterizado pela diversidade geográfica e teórica de seus pensadores, em grande medida, ilustrando as singularidades da América Latina. Da Argentina, Brasil, República Dominicana, México, Costa Rica, Peru, apenas para listar alguns países, vêm surgindo ao longo das três últimas décadas reflexões críticas importantes “para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI” (Ballestrin, 2013, p. 89).

Oriundos desse *lôcus* enunciativo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo têm se notabilizado por dar grandes contribuições teóricas para essa renovação crítica, sendo até chamados de “clássicos” do pensamento decolonial (Ballestrin, 2013, 2017; Oliveira; Lucini, 2021). O próprio Mignolo, discutindo sobre a subalternização do pensamento, reconhece que “não há dúvida de que Quijano, Dussel e eu estamos reagindo, não apenas contra a força de um imaginário histórico, mas também contra a atualidade desse imaginário hoje” (Mignolo, 2003, p. 93). Passamos a discutir, a partir da seção seguinte, a respeito das contribuições teóricas desses pensadores.

### **1.2.3 A modernidade/colonialidade no centro da análise**

O Grupo Modernidade/Colonialidade, que passou a realizar vários eventos e debates em torno das questões históricas da América Latina desde o final dos anos 1990, conta hoje com um significativo ferramental teórico capaz de ajudar a pensar não só o tempo passado, mas também o presente. Nesse sentido, as reflexões contidas nas obras de Aníbal Quijano (1992a, 2005, 2009), Enrique Dussel (1993) e Walter Mignolo (2003, 2017) são indispensáveis. A partir delas podemos discutir, por exemplo, conceitos como colonialidade do poder, modernidade/colonialidade, mito da modernidade, sistema mundial colonial/moderno, ocidentalismo, transmodernidade, entre outras noções importantes para o pensamento decolonial.

---

<sup>19</sup> “Decoloniality has a history, *herstory*, and praxis of more than 500 years”.

Em 1992, o sociólogo peruano Aníbal Quijano publicou um artigo considerado importante para a guinada decolonial: “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Nesse texto, o autor trata de um processo – o colonialismo moderno – que desemboca, 500 anos depois de seu início, em um poder mundial que articula todo o planeta: a colonialidade do poder. Em outros termos, trata-se de um fenômeno contemporâneo, e de alcance global, no qual “os explorados e dominados de América Latina e de África são as principais vítimas” (Quijano, 1992a, p. 11, tradução nossa)<sup>20</sup>. Em termos didáticos, a colonialidade do poder alude à continuidade da lógica colonial em todas as dimensões da vida individual e coletiva até hoje, mesmo onde foram findadas as relações oficiais do colonialismo<sup>21</sup>.

A esse respeito, Maldonado-Torres (2020) explica que os esforços pela descolonização e independência político-econômica não bastam, já que tais estágios, apesar de fundamentais, não asseguram a liberdade dos territórios e das populações colonizadas. Apesar dessas conquistas, como concordam Maia e Melo (2020, p. 231-232), o fato é que a dominação colonial permanece viva “através de um sistema mundo de poder que define os mais diversos padrões do que é válido e o que não é”. Portanto, a luta deve ser em nome da libertação, que, para tanto, precisa “combater a linearidade da temporalidade que integra a lógica das ciências europeias: historicismo, empirismo e positivismo” (Maldonado-Torres, 2020, p. 29).

Segundo Quijano (1992a, 2005, 2009), o início do processo que culmina na colonialidade do poder remonta à época da “descoberta” da América, na virada do século XV, quando foram estabelecidas relações de dominação e exploração inteiramente novas cujo funcionamento só tendeu a solidificar-se até aqui. Neste sentido, a “descoberta” da América, a primeira (id)entidade da modernidade – esta, apenas um dos lados da moeda, como veremos adiante –, colocou conquistadores e conquistados frente a frente e de lados opostos. Assim, “estabeleceu-se uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (Quijano, 1992a, p. 11, tradução nossa)<sup>22</sup>.

Além da invenção da América, esse espaço-tempo da modernidade onde se articulam todas as formas históricas de controle do trabalho, seus recursos e produtos, a “raça” foi outra invenção desse processo colonial (Quijano, 1992a, 2005, 2009). Nessa perspectiva, a ideia de raça surge como um parâmetro de classificação social tanto dos corpos e saberes das

---

<sup>20</sup> “Los explotados y dominados de América Latina y de Africa, son las principales víctimas”.

<sup>21</sup> Colonialismo, colonialidade, colonização e descolonização não têm sentidos idênticos, logo não se referem aos mesmos processos. Leia Maldonado-Torres (2007, 2020) para saber mais.

<sup>22</sup> “[...] Fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”.

populações colonizadas, quanto dos colonizadores. A partir dela, a raça/cor e o fenótipo do colonizador o colocam em condição de *superioridade* em relação ao conquistado; a raça/cor e o fenótipo do conquistado, por sua vez, colocam-no em condição de *inferioridade* frente ao conquistador. Como argumenta Quijano (2005, p. 122), “sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica” e, vale acrescentar, estruturante das sociedades coloniais/modernas.

As ideias do filósofo argentino Enrique Dussel, outro expoente do pensamento latino-americano e decolonial, estão em consonância com as reflexões de Quijano, e vice-versa. Neste sentido, Dussel (1993) argumenta que 1492 simboliza o momento do “nascimento” da modernidade, isto é, o começo de uma história de encobrimento do Outro inferiorizado e desumanizado – o não-europeu. Nas palavras do filósofo:

A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu (Dussel, 1993, p. 8).

Nessa história que já ultrapassa meio milênio, consoante Quijano (1992a, 2005, 2009) e Dussel (1993), a Europa Ocidental se roga como o estágio mais evoluído da humanidade, como espelho para o mundo, impondo aos Outros – América, África e Ásia – os estereótipos de bárbaros, primitivos, entre tantos outros estigmas, sempre segundo a lógica do maniqueísmo, ou seja, superiores *versus* inferiores. Assim, tem invocado para si a falácia de humanizar e civilizar aqueles que, não sendo mais do que a projeção rejeitada do Eu europeu por si próprio, até hoje são vistos como selvagens. Os Outros, por outro lado, vêm tomando consciência de que a verdadeira “missão” da Europa Ocidental ao longo do tempo, para além da aparência, guia-se pelo objetivo de dominar e expropriar outros povos e os territórios onde habitam.

Em decorrência desse (des)encontro de mundos e povos antes desconectados, certos corpos, saberes e vivências passaram a ser estigmatizados, demonizados em todos os aspectos da vida individual e coletiva. A partir desse (des)encontro, desenvolve-se uma percepção de que há uma forma verdadeira, universal e absoluta de performar a sexualidade, produzir o conhecimento, firmar um pacto sociopolítico, relacionar-se com a terra, isto é, de se viver a vida corretamente. Tal percepção disforme da complexidade da existência humana e do

mundo está incorporada na forma do eurocentrismo, cuja pedra angular é o pensamento do matemático francês René Descartes, delineado já no século XVII. Com efeito, “no momento da formulação do *Discurso do Método*, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações políticas” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, p. 11).

De um ponto de vista decolonial, compreende-se que a tradição do pensamento cartesiano, traduzido no axioma *cogito ergo sum*, fixou as bases de sustentação do mundo maniqueísta onde uns ocupam a condição de Ser, enquanto Outros são empurrados para a “zona de não-ser” (Fanon, 2008, p. 26). Com o “penso, logo existo”, não é difícil deduzir que Descartes, síntese do homem branco cristão heterossexual europeu, tenha enxergado a si mesmo como um Ser pensante, enquanto projetou no não-ser a incapacidade de pensar e produzir conhecimento. Ao tentar esquematizar um quadro referente à constituição da subjetividade moderna, logo, do eurocentrismo, de maneira lúcida e irônica, Dussel (1993) não deixa de apontar a “soberba europeia” e o legado de Descartes, Kant e Hegel.

Segundo Quijano (2009), a tradição da racionalidade eurocêntrica como visão de mundo, e como espelho para o mundo, torna-se ainda mais consistente com o Iluminismo, no século XVIII, responsável por solidificar a falácia cuja Europa e os europeus atingiram o estágio mais bem desenvolvido da história humana. Na visão de Quijano, o movimento iluminista fixa outro pilar básico da “colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2009, p. 75). O que está no âmago dessa discussão, portanto, é o entendimento da existência de uma trama perversa que, graças à Europa Ocidental, teceu a divisão maniqueísta do mundo colonial/moderno, posicionando o europeu – e seu filho dileto, o estadunidense – do lado positivo da existência, enquanto empurra o resto do mundo para a “zona de não-ser” (Fanon, 2008).

Reverter essa história do “Mito da Modernidade”, do encobrimento do Outro, e do eurocentrismo é uma forma de mostrar que ela não se trata de um processo exclusivamente europeu, mas que também envolve a produção da periferia e da subalternidade mundiais (Dussel, 1993, p. 7). Corresponde, ainda, à necessidade de ver a modernidade ocidental para além da visão linear que lhe é própria (Mignolo, 2003, p. 80-81). Esse “giro decolonial” favorece a compreensão de que nós, a América Latina, “fomos a *primeira* ‘periferia’ da Europa moderna: quer dizer, sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de ‘modernização’ (embora naquele tempo não se usasse esta palavra) que depois

se aplicará à África e Ásia” (Dussel, 1993, p. 16). Assim, junto com essa modernização, no confronto com a Europa, o Outro pôde ser controlado, vencido e violentado (Dussel, 1993).

A compreensão desse cenário somado com a percepção de que ele ainda vigora, no entanto, coloca-nos diante de um enorme desafio, isto é, a superação desse paradigma do controle e da violência torna-se uma indiscutível necessidade. Para tanto, Dussel (1993, p. 8) propõe a transmodernidade: “Um projeto futuro”. Para o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2008, p. 139), “ao contrário do projecto de Habermas, em que o objectivo é concretizar o incompleto e inacabado projecto da modernidade, a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projecto novecentista da descolonização”. Depreende-se dessa explicação, aliás, que a descolonização formal não pode ser um fim em si mesma, mas um momento de passagem em direção à transmodernidade. Já para Maldonado-Torres (2007, p. 261), a transmodernidade consiste em um convite ao diálogo e à reflexão crítica a respeito da modernidade/colonialidade a partir de um ponto de vista plural e subalterno.

Atento aos fatores de classificação social com base nos critérios de raça/cor/fenótipo e – ausência de – humanidade, Maldonado-Torres (2020, p. 30) chama a nossa atenção para a necessidade de “refletir criticamente” a respeito dos estereótipos: civilizados, selvagens, primitivos, entre outros. Para tanto, assim como Quijano e Dussel, Maldonado-Torres (2020, p. 32) afirma que “a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da ‘descoberta’, tornou-se colonial desde seu nascedouro”, isto é, desde 1492 (Dussel, 1993). Desse modo, o ponto de partida dessa reflexão crítica proposta por Maldonado-Torres deve principiar da compreensão cuja constituição da América e da Europa, a emergência do colonialismo como estrutura política, econômica e cultural, junto com a modernidade, são processos interconectados.

De posse desse ponto de vista, deslocando o nascimento da modernidade da Europa em direção à invenção da América e do Outro na virada do século XV, visualiza-se o “monstro de quatro cabeças e duas pernas” (Mignolo, 2017, p. 5). Esse monstro não raro encontra-se escondido atrás de uma certa ideia de modernidade. Ainda segundo a explicação de Maldonado-Torres:

Isso leva a uma mudança no modo de se referir à modernidade ocidental: de modernidade simplesmente, como oposto ao pré-moderno ou não moderno, para modernidade/colonialidade, como oposto ao que está além da modernidade. É esse “além da modernidade”, em vez de simplesmente independência, que se torna o principal objetivo da decolonialidade (Maldonado-Torres, 2020, p. 32).

Desse modo, o deslocamento crítico rumo à origem da modernidade faz aparecer o que ela esconde: a colonialidade. Em outras palavras, aparece a expropriação, dominação, exploração, tortura, estupro, entre outras formas de violência. É preciso reiterar, este é o contexto de surgimento da modernidade/colonialidade: guerra, conquista da América e genocídio (Maldonado-Torres, 2007, p. 246). A não identificação desses dois processos que constituem a modernidade, as invenções da América (Latina) e da ideia de raça, entretanto, impedem a visualização completa do padrão de poder *capitalista, mundial, eurocentrado e colonial/moderno* (Quijano, 2009, p. 81), condição indispensável para analisar os acontecimentos do nosso tempo.

A despeito dos progressos sociais decorrentes das revoluções no campo econômico ao longo desses últimos 500 anos de história, a modernidade não pode ser desvinculada de sua face oculta, a colonialidade, sob pena de perder de vista os males históricos desencadeados desse processo. Essa tese é defendida por Walter D. Mignolo, para quem “a colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 2). Portanto, a despeito de qualquer ideia de progresso, é preciso afirmar que a modernidade/colonialidade é responsável também pela invenção do racismo, atualização do patriarcado, destruição da natureza em escala global, pelo encobrimento do Outro, dentre outras dinâmicas sociais em vigência.

Se é possível constatar que a colonialidade é o lado mais escuro da modernidade (Mignolo, 2017), que “o fundamento da modernidade/colonialidade está no descobrimento e na invenção da América – para Dussel, Mignolo, Quijano/Wallerstein” (Ballestrin, 2013, p. 102) – e na invenção da ideia de raça, que desempenha, desde o início, a função de classificação social (Quijano, 1992a, 2005, 2009), é porque o pensamento se deslocou dos limites do ocidentalismo. Para Mignolo (2003, p. 48), o ocidentalismo é “uma metáfora dominante para o imaginário do sistema mundial colonial/moderno”. Neste sentido, o imaginário, que, por sua vez, assume uma natureza tanto simbólica quanto concreta, revela-se como sendo o próprio ocidentalismo e o sistema mundial colonial/moderno com todas as suas fronteiras internas e externas.

Acerca disso, adotar o argumento do sistema mundial colonial/moderno auxilia a não cair na armadilha da leitura linear da temporalidade ocidental (Mignolo, 2003, p. 65; Maldonado-Torres, 2020, p. 29). Através dele, compreende-se que a modernidade/colonialidade toma forma, em seu primeiro estágio, a partir da “descoberta” da América, quando, já no século XVI, inicia-se um “novo circuito comercial” envolvendo o “Mediterrâneo com o Atlântico” (Mignolo, 2003, p. 81). Neste sentido, o primeiro império

constituído foi o ibérico: Espanha e Portugal. Caso caísse na cilada da interpretação linear da história, como ironiza Mignolo (2003, p. 43), “começar no século 18 seria excluir-me do jogo”.

Segundo Mignolo (2003), o segundo estágio desse sistema se desenvolve em decorrência de uma série de fatores novos e em compasso com o avanço do capitalismo. Primeiro por causa do enfraquecimento do imperialismo hispano-português, já no século XVII, devido ao “empobrecimento” das colônias ocidentais. Além disso, as revoluções nos Estados Unidos, Haiti, França, juntamente com a força do Iluminismo, todos no século XVIII, influenciaram a emergência de um novo imperialismo, o euro-estadunidense. Só depois dessa trajetória que se constata uma corrida “com a Inglaterra e a França se expandindo na direção da Ásia e da África” (Mignolo, 2003, p. 87), nos séculos XIX e XX, com o suposto propósito de “humanizar” e “civilizar” os asiáticos e os africanos.

O colonialismo moderno, a tradição do pensamento cartesiano, o eurocentrismo, é preciso reiterar, deram lastro a uma série de intervenções colonialistas em territórios e populações da América, África e Ásia ao longo da modernidade/colonialidade. Para justificar tais intervenções, tornou-se comum empregar o argumento da “humanização”, “civilização”, “salvação” da escuridão da irracionalidade. Registrado na literatura, o romance *Coração das trevas* (Conrad, 1899) é uma das criações literárias que melhor ilustra o ideário por trás do argumento salvacionista do colonizador europeu. Como contraponto (Said, 1979, 2007b *apud* Brugioni, 2022) ao texto de Conrad e à falácia do salvacionismo, apontamos *O mundo se despedaça*, de Achebe.

#### **1.2.4 Os condenados da terra e a atitude decolonial**

Anteriormente, buscamos apresentar um quadro teórico com base em uma perspectiva mais longa da história da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2020). Neste sentido, imaginamos ter demonstrado a pertinência de considerar a “descoberta” da América e a invenção da ideia de raça como parâmetro de classificação social na formação das identidades individuais e coletivas globais, além da hegemonia do eurocentrismo enquanto imaginário a ser questionado (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2017, 2003). Além disso, esperamos ter mostrado que desse processo histórico emergiu, de um lado, o humano na zona do Ser, ou o europeu, e, por outro, o sujeito na zona do não ser, ou o Outro (Fanon, 2008; Dussel, 1993).

Em concordância com a afirmação feita por Josilene Pinheiro-Mariz, professora da Universidade Federal de Campina Grande, hoje se constata certa tendência em “pensar a



partir do hemisfério sul” e, no caso do Brasil, de “(re)construir uma episteme que valorize saberes tradicionais como os indígenas e os afro-brasileiros” (Pinheiro-Mariz, 2022, p. 343). A comunidade LGBTQIAPN+, trabalhadores e camponeses em geral, as mulheres, as pessoas sem-teto e sem-terra, os imigrantes, entre outros, constituem também coletivos de luta por empoderamento. Pensando desse lugar, portanto, busca-se adotar, em um sentido amplo, a perspectiva “dos ‘condenados da terra’” (Pinheiro-Mariz, 2022, p. 344), como revela a professora brasileira ao abordar a literatura da autora mauriciana Ananda Devi.

Essa perspectiva, a dos condenados da terra, guarda uma relação direta com o legado teórico e político deixado pelo psiquiatra martiniquense Frantz Fanon, autor de *Os condenados da terra*, livro publicado em 1961. A vida desse pensador e militante negro foi marcada pela luta comprometida contra o colonialismo moderno, tanto no plano teórico como no campo de batalha propriamente dito. Em Fanon, o tema da descolonização é recorrente, já que ele a considera como o meio necessário para a “criação de homens novos” (Fanon, 1968, p. 26). Fanon compreende que a humanidade está presa em um “mundo cindido em dois”, colonizado *versus* colonizador, um mundo marcado pela violência (Fanon, 1968, p. 28-29), que, portanto, precisa de ser superado através da descolonização.

Ao final de *Os condenados da terra*, suplica-se: “Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo” (Fanon, 1968, p. 275). No âmago dessa prece está a fonte do desejo pela liberdade de todos os povos oprimidos do mundo, isto é, a libertação dos condenados da terra. Fanon, caso ainda estivesse vivo, possivelmente concordasse que a descolonização se trata de um estágio – de grande importância – dentro do processo de libertação, mas não um fim em si mesmo. Afinal de contas, apesar da superação formal do colonialismo, os traços coloniais podem continuar existindo como parte de um “presente vivo” (Maldonado-Torres, 2020, p. 28).

Outro valioso livro de Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, publicado em 1952, busca denunciar e destruir o “complexo psicoexistencial” do “mundo do esquizofrênico”, este onde uns habitam uma “zona de Ser”, a raça branca e europeia, enquanto outros são marcados pela “zona de não-ser”, a raça negra e não-europeia (Fanon, 2008). Para a libertação deste mundo colonial/moderno, onde “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30), a dimensão da linguagem é indispensável – é o que Fanon explica em “O negro e a linguagem”. Neste sentido, o reino infinito e criativo da linguagem, apresenta-se como uma fonte de transformação das estruturas socioculturais, o que justifica “tomar posição diante da linguagem” (Fanon, 2008, p. 34).

O autor de *Pele negra, máscaras brancas* relata uma circunstância fundamental para o início da tomada de consciência de si: “Preto sujo!” e “Olhe, um preto” (Fanon, 2008, p. 103). Andando na rua, uma criança junto a sua mãe, ambas brancas, revela-o a sua identidade no mundo da branquitude<sup>23</sup>; não um ser humano na sua plenitude, porque “aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (Fanon, 2008, p. 104). Aos olhos dele, entretanto, agora tudo se torna visível. A descoberta que faz e descreve em “A experiência vivida do negro”, em todo caso, deixa-o desorientado.

Ao mesmo tempo, o pensador e militante negro conjectura na linguagem poética – da ancestralidade negra e da “negritude”<sup>24</sup> – uma possível maneira de interromper o jogo de “gato e rato” desse mundo cindido em dois. Ao fazê-lo, coloca-se de pé e de mãos dadas com pensadores, escritores e militantes do tamanho de Léopold Senghor e Aimé Césaire. Assim sendo, Fanon deixa-se ser atravessado pelo “ritmo” vivo das palavras rítmicas de Senghor (Fanon, 2008, p. 113), assim como escuta e é embalado pelo som do toque do “atabaque” de Césaire (Fanon, 2008, p. 114).

O resultado desse *frenesi*? Fanon explica-o para nós: “Sangue! Sangue!... Nascimento! Vertigem do devir! Em três quartos de mim, danificados pelo aturdimento do dia, senti-me avermelhar de sangue. As artérias do mundo arrancadas, desmanteladas, desenraizadas, voltaram-se para mim e me fecundaram” (Fanon, 2008, p. 115). Vê-se o surgimento de um novo homem graças ao reconhecimento da viva potência poética da ancestralidade negra e da “negritude” fundidas em Senghor e Césaire, da capacidade criativa da linguagem (re)interpretativa do mundo à luz dos condenados da terra. Em suma, nas palavras do próprio Fanon (2008, p. 118), “eu me assumia como o poeta do mundo”.

A vida e obra de Fanon, que morreu prematuramente em 1961, aos 36 anos, até hoje serve de inspiração para muitas pessoas. Em vários dos seus textos, por exemplo, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, cujas contribuições teóricas são fundamentais neste trabalho de pesquisa, demonstra o seu máximo apreço por Fanon (Maldonado-Torres, 2007, 2008, 2016a, 2020). Ao refletir a respeito da colonialidade do Ser, que ao lado da colonialidade do poder e colonialidade do saber são conceitos basilares do pensamento

---

<sup>23</sup> O termo *branquitude* atualmente vem sendo usado em complemento a *pacto* – formando “pacto da branquitude” – pela mulher negra e psicóloga brasileira Maria Aparecida da Silva Bento, ou apenas Cida Bento, para se referir à cumplicidade compartilhada pelas pessoas brancas em torno do racismo estrutural. Para saber mais, recomendamos a leitura do livro *O pacto da branquitude* (Bento, 2022).

<sup>24</sup> No *Discurso sobre a negritude*, pronunciado por Aimé Césaire em fevereiro de 1987 em Miami, antes de vir a público em versão impressa, o escritor e militante negro martiniquense, em um memorável discurso, explicou o termo “negritude”. Assim sendo, pode-se tentar resumir a “negritude” como uma comunidade negra: “Bem entendido, e em sua honra, ela é uma comunidade de resistência contínua, de luta tenaz pela liberdade e de indubitável esperança” (Césaire, 2010, p. 108).

decolonial, Maldonado-torres revela a influência que sofreu do pensador martiniquense (Maldonado-Torres, 2007, p. 242-243).

Em “On the coloniality of being: contributions to the development of a concept”, de certa forma, avalia-se as premissas da epistemologia de Descartes, assim como da ontologia de Heidegger, figuras de renome da tradição do pensamento europeu, sendo “possível apontar o que tanto Descartes como Heidegger perderam nas suas visões filosóficas” (Maldonado-Torres, 2007, p. 252, tradução nossa)<sup>25</sup>. Segundo Maldonado-Torres (2007, p. 252), as formulações filosóficas de ambos não foram capazes de constatar a possibilidade de produção do conhecimento e a existência do Ser fora dos limites da civilização ocidental moderna. A razão: ausência de racionalidade e humanidade, diriam eles.

Agora não resta dúvida a respeito do sentido do *cogito, ergo sum* cartesiano. Por trás do “penso, logo existo”, existe a percepção de que *outros* não pensam, logo não existem, ou não devem existir. Essa forma de pensar vem justificando ações de caráter colonialistas ao redor do mundo ao longo dos últimos 500 anos. Atento a essa discussão, o filósofo porto-riquenho assume como seu o “território das meditações fanonianas” ante a epistemologia de Descartes e a ontologia de Heidegger. Em outras palavras:

Dessa forma, das *Meditações* de Descartes passamos para o território das “meditações Fanonianas”. Os negros, as pessoas de cor e os colonizados tornam-se os pontos de partida radicais para qualquer reflexão sobre a colonialidade do Ser. Seguindo Fanon, utilizarei um conceito que se refere ao sujeito colonial, equivalente de alguma forma ao Dasein [heideggeriano], mas marcando os aspectos da colonialidade do Ser: o maldito ou condenado da terra (Maldonado-Torres, 2007, p. 253, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Através desta tomada de decisão, assumir o “território das meditações fanonianas” significa considerar a existência dos condenados da terra enquanto plenamente humanos e, ao mesmo tempo, reconhecê-los como corpos-e-mentes capazes de produzir conhecimento, assim como os europeus ou quaisquer povos do mundo. Ora, Fanon dá o recado: “É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra!” (Fanon, 2008, p. 116). Assim, Fanon tenta explicar ao branco europeu que os condenados da terra não são apenas racionais, como se roga a razão cartesiana, mas também são seres irracionais, emocionais, dos sentidos, do contato com o sobrenatural, com o cosmos, isto é, são plenos da existência humana tal qual o branco, porém marcados pela colonialidade.

<sup>25</sup> “[...] It is possible to point out what both Descartes and Heidegger missed in their philosophical views”.

<sup>26</sup> “In this way, from Descartes’s *Meditations* we move to the territory of ‘Fanonian meditations’. the black, people of color, and the colonized become the radical points of departure for any reflection on the coloniality of Being. Following Fanon, I will use a concept that refers to the colonial subject [...] marking the aspects of the coloniality of Being: the *damné* or condemned of the earth”.

Como destaca Maldonado-Torres (2008) em outro texto seu, “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade”, Fanon reivindicava um mundo onde a diferença humana fosse reconhecida e, para tanto, considerando a peculiaridade da experiência colonial, a descolonização se tratava de um requisito indispensável para alcançar tal objetivo. Nesse sentido, ainda para Maldonado-Torres (2008, p. 83), “Fanon propôs-se dar uma resposta responsável aos *condenados da terra*”, diferente do que reflete a tradição do pensamento filosófico europeu, como em Heidegger e em Lévinas, o “*esquecimento da condenação*”.

No entanto, dialogar com o *damné*, como o faz Fanon, não tem sido uma tarefa das mais fáceis, o que em si já desnuda, ao olhar atento, a colonialidade do poder, do saber e do ser. O *damné*, palavra francesa que significa pessoa maldita, amaldiçoada ou condenada, é a expressão proposta por Maldonado-Torres (2020, p. 44), seguindo Fanon, para se referir ao “sujeito colonizado”. Se o conhecimento verdadeiro é atribuído a um *centro* específico, a um *fenótipo* particular, ou seja, se o normal consiste em ter o eurocentrismo como interlocutor ideal do pensar e do agir, conversar e muito menos ouvir o maldito pode parecer um comportamento herético, logo indesejado. Ao mesmo tempo, contudo, mostra-se um possível caminho para se buscar atingir o calcanhar de Aquiles desse mundo onde “o branco está fechado na sua brancura” e “o negro na sua negrura”, constituindo um “duplo narcisismo” (Fanon, 2008, p. 27).

Em outras palavras, para transgredir a hegemonia das fronteiras e perspectivas eurocentradas, “teremos de introduzir ideias nascidas da experiência da colonização e da perseguição de diferentes subjetividades” (Maldonado-Torres, 2008, p. 96). Essa postura diante da modernidade/colonialidade, da invisibilidade e da interdição<sup>27</sup> do discurso do *damné*, caracteriza-se como uma “atitude decolonial” (Maldonado-Torres, 2016a, 2020). Nesses termos, a existência do mundo colonial/moderno, a realidade de um estado de coisas em que o condenado da terra é colocado abaixo da linha do humano, impõe a necessidade de uma *atitude* de oposição à continuidade da lógica da colonialidade do poder, do ser e do saber.

Em “Transdisciplinaridade e decolonialidade”, Maldonado-Torres (2016a) põe-se a refletir sobre a ideia da atitude como requisito para a produção do conhecimento e a continuidade do projeto de decolonização, estabelecendo um diálogo, no campo da filosofia, com Husserl, Habermas e Foucault. Assumindo-se como um pensador no “território das

---

<sup>27</sup> Usamos a ideia da interdição do discurso com base em Michel Foucault, para quem em um determinado arranjo social a produção do discurso é controlada, sendo que há os que são “permitidos” e, ao contrário, os “proibidos” de serem livremente enunciados. Para saber mais, recomendamos a leitura de *A ordem do discurso*, de Michel Foucault.

meditações fanonianas”, como já o revelou, o filósofo porto-riquenho desenvolve o conceito de atitude decolonial a partir da perspectiva do *damné*. Segundo Maldonado-Torres (2016a, p. 88), “o que chamo aqui de atitude decolonial encontra suas raízes nos projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder”.

Nesse sentido, a atitude decolonial pode emergir tanto da insurgência mais enfática, da resistência mais renhida, como se verifica, por exemplo, na Revolução Haitiana e na Guerra de Canudos, como da consciência crítica e criativa do *damné*. Neste caso, consciente do “lugar de fala” dos condenados da terra, o *damné* surge como alguém capaz de apreender a “lógica da colonialidade” (Maldonado-Torres, 2008, p. 95) e elaborar múltiplas e novas linguagens de resistência à opressão originária do sistema mundial colonial/moderno (Mignolo, 2003). Assim, a atitude decolonial do *damné* consiste em uma “parte do que podemos chamar de consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*)” (Maldonado-Torres, 2016a, p. 93).

A discussão de “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, de Maldonado-Torres (2020), proporciona um discernimento mais avançado a respeito da atitude decolonial. Nesse texto, são apresentadas dez teses: as cinco primeiras tratam de explicar as diferenças entre colonialismo, descolonização, colonialidade, entre outros conceitos, assim como os seus efeitos imediatos, como a ansiedade e a naturalização da guerra. As cinco últimas teses são elaboradas no plano conceitual da decolonialidade em conexão com a ideia da atitude decolonial:

Sexta tese: A decolonialidade está enraizada em um giro decolonial ou em um afastar-se da modernidade/colonialidade.

Sétima tese: Decolonialidade envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador.

Oitava tese: Decolonialidade envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador.

Nona tese: A decolonialidade envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social.

Décima tese: A decolonialidade é um projeto coletivo (Maldonado-Torres, 2020, p. 44-50).

Como se pode observar, o conjunto dessas cinco últimas teses direciona para caminhos que visam a superação da modernidade/colonialidade, explicitando a necessidade da realização de um movimento de distanciamento aqui representado pelo “giro”. Visto como capaz de realizar esse giro, o *damné*, o sujeito forjado nas adversidades da “lógica da condenação” (Maldonado-Torres, 2008, p. 95) que, apesar disso, desenvolve uma potente consciência crítica e artística. Ao mesmo tempo, torna-se sensível à interação com os outros condenados da terra, estimulando a criação de fissuras no mundo colonial/moderno. Como

reforça Maldonado-Torres (2020, p. 49), “a agência do condenado é definida pelo pensamento, pela criação e pela ação, de um modo que busque trazer juntas as várias expressões do condenado para mudar o mundo”.

De volta ao “território das meditações fanonianas”, cabe retomar *Pele negra, máscaras brancas*, em “À guisa de conclusão”, quando Fanon (2008, p. 191) diz: “Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”. Com essa súplica, finaliza-se aquela que talvez seja a obra prima de Fanon, a mais potente e criativa. Nela, Fanon clama ao próprio *corpo* – negro – que faça dele “um homem que questiona”. Neste sentido, pode-se interpretar que, através da súplica ao corpo e não a mente – esta última dimensão, segundo a filosofia cartesiana, é preconizada como a morada da razão, logo, única capaz de produzir conhecimento verdadeiro – Fanon atribui ao corpo, com todos os seus sentidos e funções, inclusive a mente, a fonte da produção do saber.

Portanto, é com o corpo em questionamento que Fanon se apresenta como um *damné* questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador (Maldonado-Torres, 2007, 2008, 2016a, 2020). Assim como ele, outros condenados da terra, marcados pela modernidade/colonialidade (Mignolo, 2003, 2017), assumem o seu “lugar de fala” na história. Circunscrito à “zona de não-ser” (Fanon, 2008) e marcado pela condição da “negritude” (Césaire, 2010), por exemplo, o escritor e ativista político nigeriano da etnia igbo Chinua Achebe, como *damné* e com sua atitude decolonial, “despedaçou” o mundo colonial/moderno com a sua literatura. Assim, do “território das meditações fanonianas”, gostaríamos de nos mover, por meio de uma atitude decolonial em uma conversação ética com o Outro, no “território das meditações achebianas”.

### **1.3 O mundo se despedaça: território das meditações achebianas**

Ao desenvolver uma conversação ética com *O mundo se despedaça*, é do nosso interesse 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 comunidade igbo –, assim como nos interessa examinar a 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 igbo 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*, 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; Fanon, 2008; Césaire, 1978, 2010) e, por outro, a colonialidade como um fenômeno intrínseco à modernidade (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Mignolo, 2003, 2017; Maldonado-Torres, 2007, 2008, 2016a, 2020). A Modernidade/colonialidade é a inventora da ideia de raça e que, ao longo dos últimos cinco séculos, tem produzido o encobrimento do Outro (Dussel, 1993). Tal conjuntura apresenta-se, portanto, na condição de uma civilização “decadente”, “enferma” e “moribunda” (Césaire, 1978, p. 13).

A civilização que o pensador negro martiniquense Aimé Césaire critica, a Europa colonizadora, fabricou com o advento da modernidade/colonialidade, é importante reiterar, 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 do mundo, que apenas busca elevar o enunciador eurocentrado, vale destacar a necessidade do reconhecimento da multiplicidade das histórias, que nunca poderiam ser simplificadas como pertencentes a um de apenas dois lados.

Para 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 Chinua Achebe, vai na contramão de uma história oficial documentada pelo colonizador, constituindo nosso esforço para uma “atitude decolonial” capaz de dar um “giro estético decolonial” (Maldonado-Torres, 2020).

É válido ressaltar que, em contato com *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 2008), Maldonado-Torres (2020) concebe as noções de “atitude decolonial” e “giro estético decolonial” como imprescindíveis ao projeto de superação da modernidade/colonialidade. Assim sendo, o filósofo porto-riquenho 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” 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 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*, por exemplo, a partir da segunda parte do romance, 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 igbo pré-colonial. Para além disso, *O mundo se despedaça* 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, propomos uma interpretação da literatura achebiana como “atitude decolonial” cujo “giro estético decolonial é um distanciamento da colonialidade da visão e do sentido” (Maldonado-Torres, 2020, p. 48). Por conseguinte, lemos *O mundo se despedaça* 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”. Ademais, pode-se dizer que o romance de Achebe revela a astúcia de um *damné* “questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador”, conforme propõe a sétima tese de Maldonado-Torres (2020, p. 46).

Cabe considerar mais dois apontamentos complementares. Em primeiro lugar, interpretar *O mundo se despedaça* 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). Com efeito, trata-se de uma obra com a intenção de inscrever a história da identidade e da cultura pluralista de parte dos povos africanos em conformidade com uma dentre várias perspectivas possíveis partindo dos próprios africanos. Além disso, o romance concerne à busca por enfatizar a pluralidade de etnias e comunidades linguísticas –



como os iorubá, igbo, edo, entre tantas outras – que povoam a atual Nigéria e seu passado (pré)colonial 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 críticos<sup>28</sup> 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*. 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).

Como ativista político, de fato, tudo indica que Achebe acreditava 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). A propósito, a tentativa de resgatar, do ponto de vista da representação literária, os “costumes” e “tradições” da etnia igbo pré-colonial e de corrigir a “imagem da África distorcida pela colonização”, como sugerido por Chagas (2022), são marcas registradas de *O mundo se despedaça*.

### 1.3.1 “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 de 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 trabalhar 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.

Aquele plano 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:

---

<sup>28</sup> A pesquisadora Alyxandra Nunes (2005, p. 29) 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 literatura nigeriana de língua inglesa; não será esquecida também a contribuição de Kwame A. Appiah sobre *Things fall apart*”.

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, que, por sinal, orientam o nosso posicionamento neste trabalho. 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”. O terceiro entendimento, que também é compartilhado pelo próprio autor ao final do ensaio, expõe o potencial da literatura como meio de transformação social e política.

É notório que este potencial transformador da literatura se verifica em *O mundo se despedaça*. A propósito, 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 igbos. Nela, o autor descreve 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. Na terceira e última parte, a narrativa aborda o aprofundamento dessa crise e o despedaçamento do mundo das personagens africanas literariamente ilustradas.

A primeira parte descreve Umuófia, lugar onde vive Okonkwo, protagonista do romance. Lá se representa o espaço-tempo mais longo da narrativa, vivenciado pelo povo igbo pré-colonial, 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 igbos. Assim, Umuófia é a ilustração de uma comunidade pré-colonial movida pela tradição que, é necessário pontuar, não apresenta as marcas da “pós-colonialidade” (Braga, 2019).

Desde a primeira parte se descreve 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). A caracterização de Okonkwo:

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 rressonar, 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).

Okonkwo ilustra valores de liderança, assim como uma masculinidade agressiva, o que se revela comum entre os igbos. 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 igbos, 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 aos pais. O líder guerreiro, aliás, é o oposto de seu pai, Unoka, considerado um arquétipo fracassado em Umuófia, o que representa o maior medo de Okonkwo.

Em *O mundo se despedaça*, vale a pena acrescentar, Okonkwo aparece erguendo as moradias de suas esposas e demais compartimentos de sua habitação, o *compound*. Com base em Silva (2009, p. 10), o *compound* 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). No *compound*, essa espécie de “lar dos igbos”, vemos a representação literária de diversas situações e cerimônias: conversas, tarefas domésticas, festas, negociações, entre outras. Desse modo, o texto é uma peça pós-colonial que apresenta uma “perspectiva crítica contrapontista” (Brugioni, 2022).

Desde as páginas iniciais da narrativa, Okonkwo é caracterizado como o herói de Igbolândia que goza de elevado prestígio em sua aldeia por ser guerreiro de altiva bravura e detentor de valoroso 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, intriga a classificação dos crimes em duas categorias, o masculino e o feminino, explicitando uma condição de inferioridade da figura feminina no

seio do sistema social de Umuófia. A conexão da mulher com a ideia de crime accidental, 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 que será retomado mais adiante – 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, revela que Achebe não apresenta um mundo igbo idealizado e pacífico, tampouco primitivo ou simplório, senão um espaço-tempo singular e complexo. Igbolândia constitui uma sociedade com desigualdades sociais distintas, como o problema de gênero, inserida em contextos conflituosos com outros povos, dos quais resultam condições de subjugação e escravidão<sup>29</sup>, 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 uma personagem ajustada 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 poder de barganha, 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 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

---

<sup>29</sup> Porém, a escravidão que identificamos em Umuófia é diferente do sistema de escravidão transatlântica. Neste sentido, a quem interessar saber mais sobre o assunto, sugerimos a leitura de *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano, escrita por ele mesmo*, texto publicado pela primeira vez em 1789.

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, embora a influência dos homens de mais idade seja bastante respeitada – como se observa quando o “homem mais velho da aldeia de Umuófia”, Ogbuefi Ezeudu, dirige-se 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 “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 o seu 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 igbo 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)<sup>30</sup>.

Apesar de não apresentar as marcas da “pós-colonialidade”, conforme o sentido dado ao termo por Braga (2019), *O mundo se despedaça* pode ser lido como uma peça pós-colonial que apresenta uma “perspectiva crítica contrapontista” (Brugioni, 2022). Em comum com a “opção decolonial” (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2003, 2017), não obstante as divergências que as distanciam, a literatura pós-colonial de Achebe oferece uma leitura alternativa à tradição literária colonialista, ao eurocentrismo, na medida em que caracteriza o não europeu na sua humanidade. Portanto, o “território das meditações

<sup>30</sup> Em um dos seus textos, Achebe menciona *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o Africano, escrita por ele mesmo*, dizendo se tratar da obra de um conterrâneo seu (Achebe, 2012, p. 78). A parte inicial do livro de Olaudah Equiano descreve e explica o funcionamento da sua terra natal, localizada no então 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 Igbolândia. Em todo caso, é possível estabelecer semelhanças entre a sociedade igbo representada em *O mundo se despedaça* (2009) e os relatos de Olaudah Equiano.

achebianas” humaniza os corpos-e-mentes do não-europeu, desumanizados ao longo de cinco séculos de história de difamação.

### 1.3.2 “A Europa é indefensável”<sup>31</sup>

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 branco em uma aldeia distante da região – Abame – e, como desdobramento disso, a destruição desse lugarejo. Desse modo, tem-se início a segunda parte de *O mundo se despedaça*. 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 *afọ*, 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 neste 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 descreve 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 Níger*”<sup>32</sup> (Achebe, 2009, p. 231). Assim sendo, o texto de Achebe se caracteriza como “atitude

<sup>31</sup> 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).

<sup>32</sup> O Comissário do governo britânico que comanda a exploração colonizadora em África pretende escrever um livro – cujo título já definido é *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger* – a fim de contar os acontecimentos mais destacados da empreitada “civilizatória”.

decolonial”, pois dialoga com o *damné* (Maldonado-Torres, 2008, 2016a, 2020) sobre a brutalidade do colonialismo.

Além do poderio bélico empregado nas ações de violência, o romance descreve como o colonialismo se impõe sobre os igbos 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, Obierika se 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 disso, “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. Ao desafio contemporâneo de desfazer este “mundo cindido em dois”, a dimensão da linguagem é indispensável, como o vimos em *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 2008) e está demonstrado na literatura de Achebe.

No romance de Achebe, as estratégias do colonialismo se interseccionam. Na escola colonial, por exemplo, além das disciplinas europeias, professores missionários ensinam o cristianismo e 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 o missionário branco responsável pela evangelização dos locais. Estrategista, Brown aprende com Akunna sobre o quanto as crenças espirituais estariam arraigadas na mente dos igbos; 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 matricularem 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.

O 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. Neste sentido, Silva (2009, p. 13) avalia que “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 igbo, que entre elas o único aperto de mãos possível era aquele da queda de braço [...]”. Assumindo o “território das meditações achebianas”, por conseguinte, torna-se possível acessar essa história do ponto de vista dos condenados da terra e não apenas a partir da longa tradição literária colonialista europeia.

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 a perplexidade da 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 (1968, p. 30), “o mundo colonial é um mundo maniqueísta”, simplificado em dois lados opostos. Neste sentido, o comissário distrital, que representa o colonizador europeu, branco e cristão, impondo-se como norma a ser seguida, assume a condição do civilizador que se roga o salvador do colonizado, que, por sua vez, é declarado selvagem, primitivo e inferior. Os seis homens de Umuófia são as representações dos colonizados, a *diferença*: não-europeus, não-brancos e não-cristãos; no final das contas, não-humanos. Como discutimos anteriormente, essa visão de mundo, o eurocentrismo, é o alvo da “perspectiva crítica contrapontista” (Brugioni, 2022), a mirada pós-colonial, assim como da guinada decolonial (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2003, 2017).

A propósito, Dussel (1993) 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. Ela 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. Além disso, 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, estendendo a vergonha à toda

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 tratada como propriedade do Império Britânico, encontrando-se nos domínios da “mais poderosa governante do mundo”. No entanto, a primeira parte de *O mundo se despedaça* refuta o argumento do comissário, pois descreve o funcionamento de uma comunidade preexistente ao Império Britânico, o que reforça a tese de que o romance é uma “contranarrativa” ao colonialismo (Santos, 1995; Chagas, 2022).

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, 2012, p. 17). Nesta reflexão, o autor parece ponderar sobre o próprio romance, *O mundo se despedaça*, uma obra “nascida da experiência da colonização” (Maldonado-Torres, 2008) que se caracteriza como uma “atitude decolonial” (Maldonado-Torres, 2016a, 2020) destinada à conscientização do *damné*.

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). Para outro autor, “no colonialismo, a violência não é circunstancial, episódica. É essencial, sistêmica, racial [...]” (Zamparoni, 2022, p. 137). Portanto, é necessário reiterar que a violência é condição indispensável do colonialismo, sem ela os propósitos do “sistema mundial colonial/moderno” (Mignolo, 2003, 2017) não poderiam ser implementados e mantidos a contento nos últimos cinco séculos.

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 herói são frustradas ao ver a inação de sua própria gente, que demonstra com clareza o medo de enfrentar o forasteiro em uma guerra.

A decisão do povo necessita de ser entendida como estratégica. Àquela altura, já se tem conhecimento da superioridade bélica dos invasores, dos novos mecanismos de punição do homem branco, e que uma resistência desordenada e explícita pode comprometer qualquer atitude da comunidade. Assim sendo, 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 aberta de enfrentamento, e prevendo que poderia ser preso e ainda mais desonrado, Okonkwo se suicida. Nem o atentado contra a própria vida, entretanto, livra-o da completa desonra, já que entre os igbos o ato de suicidar-se é considerado abominável, uma ofensa contra a terra.

Ao término da narrativa, *O mundo se despedaça* 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 caso específico da 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 coloniais, incluindo a imposição religiosa, tenham sido implementados sem a devida resistência do povo igbo. Como vimos na visão do missionário Brown, os colonizadores se utilizam, em compasso com a violência corporal, da doutrinação gradual pela escola, algo que o narrador de Achebe em *O mundo se despedaça* reforça: “Desde os primeiros tempos, a religião e a educação andaram de mãos dadas” (Achebe, 2009, p. 204). Nas reflexões de Achebe, entretanto, evidenciamos a “atitude” de resistência do povo igbo na metáfora do casamento, que, por sua vez, é considerado “uma coisa difícil”. Para Achebe, “os igbo lutaram contra ele [domínio colonial] no campo de batalha e perderam. Ergueram todas

as barricadas possíveis para detê-lo, e perderam novamente” (Achebe, 2012, p. 16), mas, vale reiterar, não sem a devida resistência.

Para além do que pode estar representado no romance, a própria escritura e a publicação de *O mundo se despedaça*, no contexto do colonialismo em vigência, reflete a “atitude decolonial” e o “giro estético decolonial” de seu autor (Maldonado-Torres, 2008, 2016a, 2020), o que, por si só, já expressa a resistência do *damné*. Neste sentido, é importante dizer que “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). Portanto, o romance de Achebe, um homem-negro-africano-igbo, revela a “atitude decolonial” de um *damné* “pensador”, “criador/artista” e “ativista” (Maldonado-Torres, 2020) que busca dialogar com outros condenados da terra.

### **“Os cristãos que são mono, só podem ser cristãos”<sup>33</sup>**

Neste capítulo, de abertura desta dissertação, em primeiro lugar, apresentamos uma discussão conceitual fundamental para demarcar as noções básicas que guiam os rumos desta pesquisa. Neste sentido, o conceito de “pós-colonial” aparece como uma perspectiva crítica (Brugioni, 2022) e a “pós-colonialidade” como uma condição mundial contemporânea e multifacetada (Braga, 2019). Ambas as ideias nos auxiliaram na leitura e interpretação do romance *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009), de um lado, visto como uma perspectiva crítica fora do cânone literário europeu/estadunidense e, por outro, como a representação literária de uma ordem global, vigente e complexa.

Em continuação, buscamos discutir sobre as convergências e as divergências teórico-metodológicas entre a perspectiva pós-colonial e a opção decolonial, ou decolonialidade, abordando as ideias centrais de cada uma delas, assim como o contexto histórico do qual emergiram. Diante disso, vimos que a primeira está associada à ideia do “contraponto”, de Said, enquanto a segunda remete à proposta da “desvinculação” (Brugioni, 2022). A decolonialidade, por isso mesmo, tem sido interpretada, em uma mirada latino-americana, como *práxis* radical (Walsh, 2018), pois propõe a ruptura profunda da

---

<sup>33</sup> Perguntado sobre a forte expansão do neopentecostalismo na América Latina, Bispo dos Santos *et al.* (2022) adverte que não se deve ignorar a atuação do catolicismo como agente central no projeto de colonização pela Europa. A partir disso, ele reflete sobre a relação entre os evangélicos e os quilombolas, à respeito da influência que um pode exercer sobre o outro, e vice-versa. Então, é neste contexto que Bispo dos Santos (2022, p. 40) diz: “Se nós somos poli, nós podemos ser, inclusive, cristãos. Os cristãos que são mono, só podem ser cristãos. Eles não podem ser mais que isso, mas nós podemos”.

conjuntura geopolítica e econômica atual, o euro-eua-centrismo, como forma de superação do sistema mundial colonial/moderno (Mignolo, 2003).

Em razão desta radicalização da crítica à modernidade e à hegemonia do eurocentrismo que se atribui à decolonialidade (Ballestrin, 2013, 2017), resolvemos avançar no escrutínio de suas principais ideias. Para tanto, discutimos uma série de conceitos, como “colonialidade do poder”, “modernidade/colonialidade”, “mito da modernidade”, “sistema mundial colonial/moderno”, entre outros (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2003, 2017). O objetivo central desta seção: mostrar a atualidade da modernidade/colonialidade e, por conseguinte, apontar a urgência da luta pela libertação.

Como vimos, para além da conquista da independência político-econômica, ou descolonização formal, a luta pela libertação demanda a superação do atual padrão de poder/saber, a modernidade/colonialidade, que beneficia a Europa e os Estados Unidos em detrimento do resto do mundo (Maldonado-Torres, 2020). Neste contexto, é preciso destacar que há um lugar especial para as histórias contadas a partir de um ponto de vista marginalizado, tendo em vista que elas são capazes de mostrar a face oculta do sistema mundial colonial/moderno: a colonialidade (Mignolo, 2003, 2017). Portanto, as reflexões promovidas pela decolonialidade, assim como a perspectiva de Achebe em *O mundo se despedaça*, ambas nascidas de um mundo em agonia porque opressor e excludente, têm um papel importante neste projeto de superação.

Em diálogo com o pensamento decolonial, especialmente com as ideias de Maldonado-Torres (2007, 2008, 2016a, 2020), que assume pensar a partir do “território das meditações fanonianas”, reconhecemos a importância de dialogar com os condenados da terra, o *damné*, e, por isso, movemo-nos para o “território das meditações achebianas” em *O mundo se despedaça*. Ao dar este “giro”, buscamos valorizar e propagar a dimensão criativa e combativa da linguagem literária de Achebe, mas também nos propomos a interpretar o mundo através de suas lentes. Com esta atitude decolonial, de parte a parte, tencionamos evidenciar novas linguagens, outras estéticas e éticas, capazes de nos levar à superação da modernidade/colonialidade.

## CAPÍTULO 2. O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA REQUER O EQUILÍBRIO DAS HISTÓRIAS: *WRITING BACK* E DESCOLONIZAÇÃO CULTURAL EM *O MUNDO SE DESPEDAÇA*

### 2.1 “Semear palavras”<sup>34</sup>

Há um provérbio africano que, em uma de suas versões, diz: “Enquanto os leões não escreverem sua história, prevalecerá a versão dos caçadores”<sup>35</sup>. Do nosso ponto de vista, este adágio tematiza o aspecto das relações de poder, uma vez que apresenta a alegoria de uma rivalidade entre leões e caçadores, e aponta para a possibilidade de construção de uma narrativa histórica uniforme, revelando um perigo. A partir da perspectiva dos caçadores, por conseguinte, a narrativa desse conflito atribui aos felinos a pecha de inferiores, enquanto que eles próprios, os predadores, são elevados à condição de superiores. Assim, apresenta-se uma parábola que, além de representar uma suposta superioridade de *um* em relação a *outro*, faz alusão ao privilégio de a história poder ser narrada sob a ótica dos vencedores, e não dos vencidos.

O mesmo ditado ainda pode ser interpretado como alegoria do adestramento e da colonização, nos termos usados por Antônio Bispo dos Santos em seu livro *A terra dá, a terra quer*, publicado em 2023. Ao explicar parte da sua trajetória de vida nesta obra, como quando tinha dez anos e começou a lidar com bois na roça, o escritor piauiense e filósofo quilombola revela ter aprendido “que adestrar e colonizar são a mesma coisa” (Bispo dos Santos, 2023, p. 11), destacando que ambas as ações concorrem para o mesmo fim e, portanto, estão fundadas em uma relação de violência. Analisando aquele provérbio, então, temos a representação de uma história violenta de adestramento e colonização dos leões pelos caçadores.

Em nosso ponto de vista, não há dúvidas de que aquele provérbio se trata de uma metáfora da dominação e subjugação do *outro* e que, por isso mesmo, pode ser aplicado ao contexto do colonialismo. A esse respeito, o escritor quilombola detalha como ocorre tal relação:

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Bispo dos Santos, 2023, p. 11-12).

<sup>34</sup> Título do capítulo inicial do livro de Antônio Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer* (2023). Para o autor, em suma, é preciso “semear palavras” a fim de ressignificar a gramática colonial que herdamos do colonialismo e que, em larga escala, ainda permanece viva em/entre nós.

<sup>35</sup> Em *A confissão da leoa* (2016), livro do escritor moçambicano Mia Couto, por exemplo, o referido provérbio, que aparece como epígrafe nas primeiras páginas da obra, recebe outra escritura: “Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”.

Ao examiná-las com atenção, as palavras de Nêgo Bispo, como também ficou conhecido o filósofo piauiense, descrevem a relação de violência entre colonizados e colonizadores, pautada na desterritorialização e na pilhagem, na imposição do monoteísmo cristão, entre outros mecanismos de domínio. Além desses métodos, tais palavras enfatizam a importância da “nomeação” e do “apagamento da memória” como táticas para sujeição do *outro*. É preciso realçar que, no contexto do (neo)colonialismo, ambas têm auxiliado na dominação e exploração de povos não europeus e não estadunidenses ao redor do mundo. Neste jogo da nomeação e do apagamento da memória, com efeito, distorcer, difamar e desumanizar os saberes, os corpos, as linguagens dos *outros* têm se revelado estratégias coloniais de poder e de dominação eficientes e duradouras, sobretudo na literatura.

Considerando o exposto até aqui, realçamos que a nomeação e o apagamento da memória de um povo exige uma simbolização por meio da linguagem, distorção e difamação de tudo o que se sabe sobre os seus costumes, seus modos de pensar e de agir. Neste sentido, a linguagem literária, em contextos históricos de colonização, vem cumprindo um papel crucial e ao mesmo tempo danoso ao desumanizar os saberes e os corpos dos *outros*. Consciente desta realidade, Nêgo Bispo, que defende a contracolônização, aponta o caminho para enfrentar toda esta maquinaria de opressão. Para ele, é necessário usar a mesma arma dos opressores, fazendo o que ele chama de “guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13). Assim, neste combate, que envolve o resgate das memórias ancestrais, “temos que enfeitiçar a língua” (Bispo dos Santos, 2023, p. 14), criando, torcendo e ressignificando as palavras.

Fazendo um recuo histórico, ao considerarmos o contexto da Grécia Antiga, pode-se dizer que Homero ocupa um lugar de relevância no campo da literatura, sendo visto como um “baluarte da narração”, praticamente um ídolo para o eurocentrismo<sup>36</sup>. Obras como *Odisseia* e *Iliada*, ambas atribuídas ao poeta grego, tornaram-se conhecidas por narrarem histórias heroicas que ilustram a força de um povo em relação a *outros*, quer seja em torno da superioridade de um mito humano, como Odisseu e Aquiles, quer seja em torno da força da própria ideia de povo, nesse caso, o grego. Para o imaginário moderno, então, ele ocupa um lugar fundamental na compreensão da história a partir de um ponto de vista europeu, uma vez que transmitiu à modernidade a representação da força da população grega ante *outros* povos

---

<sup>36</sup> Em *A poética clássica*, Aristóteles (1997, p. 22) enxerga Homero como o precursor da arte poética, o que hoje costumamos chamar de Literatura. Em grande medida ancorado na percepção aristotélica, o pensamento eurocêntrico vê na Grécia Antiga, isto é, na Europa, a origem da produção do conhecimento, uma superioridade civilizacional, relegando ao resto do mundo não europeu à condição de inferioridade.



à proporção que narrou seu heroísmo. Desta maneira, elevou a imagem do grego à condição de superior aos demais.

Por outro lado, o romance *Coração das trevas* (Conrad, 1899) vem sendo encarado como o ápice da construção difamatória do *outro africano*, com maior força, desde 1975, quando Chinua Achebe pronunciou a palestra “An Image of Africa: Racism in Conrad’s Heart of Darkness”, na Universidade de Massachusetts<sup>37</sup>. Para Achebe (2012, p. 85, grifo do autor), no ensaio “O nome difamado da África”, “Conrad conseguiu transformar elementos provenientes de séculos de textos transparentemente grosseiros e fantasiosos sobre os africanos em um texto de literatura permanente e ‘séria’”. Diante disso, a literatura de Conrad é um “perigo”, no sentido que Chimamanda Adichie (2019) atribui ao termo, se for considerada a única forma de representação da humanidade africana.

Para fins de entendimento da discussão principal do capítulo, que é sobre *O mundo se despeça*, torna-se necessário evidenciar alguns aspectos presentes em *Coração das trevas*. Em primeiro lugar, deve-se compreender que o texto de Conrad agrupa narrativas históricas acumuladas sobre o negro e a África. Ao mesmo tempo, é importante perceber que o romance, as falas e as personagens que aparecem nele, muitas vezes como um eco das ideias de Conrad e do imaginário coletivo da Europa do século XIX, evidenciam o olhar preconceituoso do europeu a respeito da pessoa africana. Em decorrência disso, a abordagem dessa obra, nos termos expressos aqui, é indispensável para o desenvolvimento desta dissertação.

*Coração das trevas* é produto de um processo em que estratégias narrativas de difamação e desumanização dos *outros* não europeus ganham força, a partir do colonialismo/imperialismo moderno na virada do século XV para o século XVI. Assim, a obra de Conrad se junta a uma vasta “biblioteca colonial” que, por sua vez, deve ser levada em conta na discussão da construção da “ideia de África” (Mudimbe, 2022). À proporção que se constrói uma ideia de África associada ao exotismo (Mudimbe, 2022), logo, distorcida da realidade, constata-se o apagamento das narrativas ancestrais africanas, em grande parte sobrevivendo na oralidade e na memória.

Dentre as narrativas contemporâneas que buscam resgatar ancestralidades apagadas, *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009) está entre as principais, como pretendemos evidenciar na análise literária deste capítulo, em um movimento de “equilíbrio das histórias”, nos termos de Cláudia Mortari (2016). A fim de destacar como o romance busca ilustrar a recuperação da

---

<sup>37</sup> O texto completo pronunciado por Achebe pode ser acessado no endereço virtual disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/612953>. Acesso em: 03 nov. 2024.

memória ancestral africana, dialogamos com Cláudio Braga (2019), que ressalta a crítica pós-colonial como *writing back*, isto é, a escrita como forma de resposta, conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2003, 2008), além de frisar a necessidade de descolonização da cultura.

A noção de “descolonização cultural” (Braga, 2019) emerge do diálogo com a obra *Cultura e imperialismo* do autor Edward Said (2011), para quem o romance figura como uma forma cultural importante para consolidar o paradigma imperialista, mas também para resistir às experiências imperiais. Neste sentido, *O mundo se despedaça* pode ser lido como uma forma cultural de resistência ao colonialismo/imperialismo na medida em que apresenta uma visão alternativa àquela narrativa expressa pela tradição literária europeia, que tem em *Coração das trevas* um de seus paradigmas.

Além disso, entendemos que *O mundo se despedaça* apresenta um conjunto de situações literárias representativas da experiência vital da etnia igbo (pré)colonial. A esse conjunto de textos damos, nesta dissertação, o nome de *coletivivência*, por entender que reúne a vivência coletiva daquela comunidade. Mais adiante, discutiremos trechos selecionados do romance que representam episódios da vida cotidiana da etnia igbo, como as conversas entre os homens, as competições de luta livre, as reuniões comunitárias e de negócios, os festivais, os casamentos arranjados, os julgamentos dos *egwugwus*, entre outros rituais.

Para isso, dividimos o presente capítulo em duas partes. Na primeira, dedicada à teorização, em 2.2 O perigo de uma história única, discutimos sobre a longa história de difamação e desumanização das populações africanas através da tradição literária europeia. Para tanto, contamos com o auxílio de vozes da África, como Achebe (2012), Mudimbe (2022) e Adichie (2019). Em 2.3 O equilíbrio das histórias, apontamos para a necessidade de descolonizar a cultura, tendo em vista que o paradigma colonial/imperial ainda vive, pelo menos, no âmbito cultural (Mortari, 2016; Braga, 2019; Said, 2011).

Na segunda e última parte deste capítulo, que se inicia em 2.4 Resgate e humanização da ancestralidade africana através da literatura, aproximamo-nos do momento da análise literária centrada em *O mundo se despedaça*. A nossa intenção inicial é mostrar que houve um apagamento das histórias africanas ao longo tempo, mas também existe uma herança literária presente na contemporaneidade que vem de longe. Só depois disso apresentamos uma análise do romance que se divide em duas etapas: 2.4.1 Representação da *coletivivência* da etnia igbo (pré)colonial: parte I e 2.4.2 Representação da *coletivivência* da etnia igbo (pré)colonial: parte II.

## 2.2 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). A escritora pronunciou essas 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, o que acabou revigorando a discussão sobre a fonte do preconceito.

No seio dessa discussão, é válido destacar 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 unilaterais tendem a levar a incompletudes, ou até distorções. Em face disso, a autora reivindica o direito dos africanos de contarem as próprias histórias, pois o que está em jogo é o poder que narrativas podem exercer sobre a dignidade das nações e dos povos. Assim, Adichie concorda com a proposta de Chinua Achebe: é preciso “ouvir a África falar com sua própria voz, depois de toda uma vida ouvindo os outros falarem dela” (Achebe, 2012, p. 59).

Assim como Chinua Achebe e Chimamanda Adichie, o escritor e filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe, importante pesquisador das culturas africanas, refuta a continuidade e a hegemonia de uma história única sobre a África. Autor de *A invenção da África*, publicado pela primeira vez em 1988, e *A ideia de África*, em 1994, dois estudos que se complementam, Mudimbe desnuda o processo de construção da noção de África como algo inferior. Em *A ideia de África*, ele explica que a ideia que se construiu da África e dos africanos tem sido associada ao exotismo, ao excêntrico, ao primitivo, atributos derivados de uma longa tradição literária produzida pelo Ocidente.

A ideia de África como exótica, de acordo com Mudimbe (2022), ancora-se na imagem distorcida do africano como selvagem, bárbaro, feiticeiro, entre outros estereótipos. O filósofo congolês explica a origem deste processo de estigmatização do *outro africano*: “Creio ter sido a Europa dos séculos XV e XVI que inventou o selvagem como uma representação de seu próprio duplo negado. Por meio dos escritos de viajantes e exploradores, uma ‘biblioteca colonial’ começa a tomar forma ao final do século XIX” (Mudimbe, 2022, p. 13).

A “biblioteca colonial” apontada por Mudimbe como mecanismo determinante na constituição da diferença, que contribui com a função de organizar a vida social dividida entre superiores e inferiores, possui um robusto acervo literário. A título de exemplo, podemos citar o romance *Robinson Crusoe* (1719), do escritor inglês Daniel Defoe, além de outras narrativas

originárias do velho continente, como *Mansfield park* (1814), de Jane Austen, *A feira das vaidades* (1847), de William Makepeace Thackeray e *Grandes esperanças* (1861), de Charles Dickens. Todas elas mostram, ao seu estilo, camadas e desdobramentos característicos do colonialismo/imperialismo moderno, como o salvacionismo, a pilhagem, a escravidão, o degredo, entre outros aspectos<sup>38</sup>.

Talvez aquela que mais evidencia a perspectiva colonial europeia a respeito do – continente – africano, pois parece reunir as narrativas históricas e depreciativas acumuladas sobre o negro e a África no intervalo de quatro séculos, seja *Coração das trevas* (1899), de Joseph Conrad, a quem vários críticos não poupam críticas. Para Achebe (2012, p. 85), “poucos tiveram tanta destreza e poder de prestidigitação como Joseph Conrad, e poucos deixaram uma assinatura tão profunda naquela árvore à beira da estrada”; a árvore é uma analogia à República Democrática do Congo. Com a publicação da obra *Coração das trevas*, com efeito, observa-se a assertividade da afirmação feita por Mudimbe (2022): o período dos oitocentos foi crucial para a formação de uma “biblioteca colonial”.

A propósito, chama a nossa atenção como Conrad, já nas páginas iniciais de *Coração das trevas*, dá voz à personagem Marlow para tentar explicar em que consistiria a diferença entre o conquistador romano e o colonizador britânico do século XIX: *a ideia*. Marlow comenta sobre o perfil dos romanos, que, segundo ele próprio, eram apenas ladrões, violentos e assassinos com o mero objetivo de conquistar, subjugar outros povos, sem qualquer propósito grandioso, o que, para a personagem, tornava-os diferentes do colonizador britânico. Conforme as palavras de Marlow:

A conquista da terra, o que na maioria das vezes significa tomá-la daqueles que têm compleição diferente ou narizes levemente mais achatados que o nosso, não é algo bonito quando se olha demais para ela. O que a redime é apenas a ideia. Uma ideia por trás; não uma pretensão sentimental, mas uma ideia; e uma crença altruísta na ideia – algo que se possa erigir, e diante da qual se curvar, e oferecer um sacrifício [...] (Conrad, 2021, p. 30).

Qual seria a “ideia”, que Marlow tanto venera nesta passagem, que tornaria o colonizador britânico diferente do conquistador romano? A conquista da terra, ainda que por meio da violência encarniçada, é considerada legítima, sob os olhos de Marlow, que no romance parece exprimir a voz de Joseph Conrad, desde que seja guiada por tal “ideia”? Seria, por acaso, a ideia de “humanizar” os ditos selvagens? Ou, ainda, “civilizar” e “salvar” os bárbaros? Seja como for, é possível sugerir que a “ideia”, da forma como enunciada por

<sup>38</sup> Para conhecer uma breve análise de cada uma dessas narrativas, recomendamos a leitura do artigo “‘Era preciso ter firmeza e eliminar os pormenores’. Imperialismo e colonização britânica da Nigéria em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe” (2024), sob a ótica do pesquisador brasileiro Adolfo André, assim como a “introdução” de *Cultura e imperialismo* (2011), do crítico literário palestino Edward Said.

Marlow e empregada no contexto literário do colonialismo, revela a subjetividade imperialista e colonialista da sua personagem.

*Coração das trevas* é uma obra que pode ser interpretada de forma variada. Na melhor das hipóteses, pode-se entendê-la como uma crítica ao colonialismo. Em contrapartida, o romance tem sido visto como um instrumento de dominação colonialista, desde a contundente denúncia feita por Achebe em sua palestra de 1975, intitulada “An image of Africa: Racism in Conrad’s *Heart of darkness*”. Nela, Achebe afirma que “*Coração das trevas* projeta a imagem da África como ‘o outro mundo’, a antítese da Europa e, portanto, da civilização, um lugar onde a alardeada inteligência e o refinamento do homem são finalmente ridicularizados pela bestialidade triunfante” (Achebe, 2016, p. 15, tradução nossa)<sup>39</sup>.

Em alinhamento com a perspectiva achebiana, para o pesquisador brasileiro Valdemir Zamparoni (2022, p. 138), parece certo que “Conrad considera a África e os africanos como a antípoda da Europa e dos europeus: a primeira, civilizada, progressista, culta; e a segunda, selvagem, atrasada, brutal, de modo semelhante a Hegel”. Além disso, como vemos em Said (2011, p. 18), é possível notar que “Conrad é o precursor das concepções ocidentais do Terceiro Mundo” e “escreve como homem cuja visão *ocidental* do mundo não ocidental está tão arraigada a ponto de cegá-lo para outras histórias, outras culturas e outras aspirações”.

A emergência e o desenvolvimento da chamada biblioteca colonial viabilizaram o projeto de poder da modernidade/colonialidade cuja arquitetura privilegiou a Europa em detrimento do resto do mundo. O acervo dessa biblioteca consiste em uma coleção de conhecimentos reunidos com o objetivo de descrever o não europeu, como o africano, tal qual um objeto a ser rigorosamente interpretado. Para Mudimbe (2022, p. 13), “ela realizou um projeto político no qual, supostamente, o objeto desvelaria seu ser, seus segredos, seus potenciais para um senhor que poderia, finalmente, domesticá-lo [...]”, o que disseminou “a noção de desvio como o melhor símbolo da ideia de África”.

Consciente de que a Europa inventou a imagem de África, distorcendo-a a fim de dominá-la, negando-lhe qualquer traço de humanidade que a tornasse respeitável aos olhos dos europeus, Achebe reflete sobre o porquê de tal invenção. Ao publicar o ensaio “O nome difamado da África” (1998), o escritor nigeriano nega ter se tratado de uma consequência da ignorância, ou apenas dela, mas que resulta de uma ação deliberada. Segundo ele, deriva de

---

<sup>39</sup> “*Heart of Darkness* projects the image of Africa as “the other world”, the antithesis of Europe and therefore of civilization, a place where man’s vaunted intelligence and refinement are finally mocked by triumphant bestiality”.

um processo que facilitou “dois gigantescos eventos históricos: o tráfico transatlântico de escravos e a colonização da África pela Europa, com o segundo evento seguindo de perto o primeiro, e os dois juntos se prolongando por quase meio milênio, desde aproximadamente 1500 d.c.” (Achebe, 2012, p. 83).

Deste modo, Achebe indica duas razões que levaram à difamação e desumanização da África: o nascimento de uma nova economia mundial ancorada na escravização negra e a sanha colonizadora europeia fora da Europa, no caso em solo africano. Exemplo de uma história conectada por esses dois fatores, escrita por Olaudah Equiano, *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o africano, escrita por ele mesmo* (2022) descreve, entre outras situações, o horror vivido em um navio negreiro. Equiano ainda era uma criança quando foi levado a um “túmulo”, onde havia “uma multidão de negros de todos os tipos acorrentados juntos, todos expressando melancolia e tristeza em seus semblantes” (Equiano, 2022, p. 54). Nesse livro, ele narra uma série de relatos estarrecedores, de “sofrimentos que são indissociáveis desse tráfico maldito” (Equiano, 2022, p. 59).

A construção de uma literatura de desvalorização da pessoa africana perdeu força desde o século XX, de modo que hoje, na terceira década do século XXI, retomar aquele procedimento de enunciação ou de representação do negro e da África, desumanizando-os, seria inadmissível. Ora, já não é mais necessário justificar o tráfico transatlântico de escravos, nem mesmo a colonização da África pela Europa. No entanto, não há como negar que séculos de uma tradição literária colonialista ainda reverberam entre nós, por exemplo, influenciando o cenário literário no que diz respeito à divulgação de obras de autores/as negros/as<sup>40</sup>.

Nesse contexto, é válido mencionar que há obras da literatura brasileira contemporânea, como *Olhos d'água* (2014), uma coletânea de contos da escritora negra Conceição Evaristo, que denunciam os desdobramentos da tradição literária colonialista, como o racismo e a pobreza. De modo geral, *Olhos d'água* apresenta uma série de experiências de personagens negros brasileiros e as formas sutis – e explícitas – do preconceito racial e de classe. No conto “Maria”, por exemplo, a protagonista que dá título ao texto sofre com a escassez de dinheiro e alimentos, além de ser fatalmente agredida no transporte público, podendo ser lida como ilustração de muitas mulheres negras trabalhadoras

---

<sup>40</sup> No Brasil, já houve casos de obras e autores/as negros/as atacados e até censurados, como *Quarto de despejo* (1960), de Carolina Maria de Jesus, *Becos da memória* (2006), de Conceição Evaristo e *Torto arado* (2019), de Itamar Vieira Junior. O caso mais recente, e de conhecimento público, de tentativa de censura envolve o romance *O avesso da pele* (2020), de Jeferson Tenório, como mostra a matéria disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/quem-tem-medo-de-literatura-negra-brasileira/a-68523907>. Acesso em: 03 nov. 2024. Em grande medida, a censura de obras e autores/as negros/as é efeito da tradição literária colonialista que consolidou um olhar preconceituoso sobre as pessoas negras e suas produções.

no Brasil. O racismo e a pobreza de pessoas negras, tão bem representados nos textos de Evaristo, estão conectados à maneira histórica de representação da “biblioteca colonial” (Mudimbe, 2022).

Assim como a literatura brasileira, a literatura nigeriana contemporânea de língua inglesa evidencia os efeitos da tradição literária colonialista, como o racismo, a pobreza, a xenofobia, entre outros preconceitos. Este é o caso de *Americanah* (2013), de Chimamanda Adichie, cuja protagonista, Ifemelu, ilustra a vida difícil de mulheres negras africanas vivendo como imigrantes nos Estados Unidos. Na condição de imigrante, Ifemelu passa por uma série de dificuldades desde que chega ao país hospedeiro, residindo em bairros pobres onde a maioria dos moradores é de gente negra que, inclusive, enfrenta obstáculos para encontrar emprego. Quando encontram, aliás, ocupam postos de trabalho em condições precárias, como é o caso de Ifemelu, que, à certa altura do romance, tem que, literalmente, deitar-se com um homem em troca de dinheiro para sobreviver.

Compreendidas a partir do conceito de “negritude” (Césaire, 2010), por denunciarem formas de opressão pós-coloniais, as literaturas de Evaristo (2014) e de Adichie (2013) não deixam de revelar legados da tradição literária colonialista como racismo, pobreza e xenofobia, que, em última análise, estão atrelados a um certo modo de se falar sobre o negro/africano, colocando-o em uma condição de inferioridade. Neste sentido, Achebe (2012, p. 84) lembra que “a obsessão que revelam pelos estereótipos escabrosos e degradantes da África passou para o cinema, o jornalismo, certos ramos da antropologia e até mesmo para o humanitarismo e o trabalho missionário”. Na esfera da teledramaturgia brasileira, por exemplo, tem sido corriqueira a forma de representar a figura do negro como um sujeito bestial, infantilizado, quando não violento<sup>41</sup>.

Ainda a propósito dos discursos que compõem a “biblioteca colonial” (Mudimbe, 2022), interessa-nos o que diz o crítico literário palestino Edward Said em *Cultura e imperialismo*, livro publicado pela primeira vez em 1993, segundo o próprio autor, como uma ampliação de *Orientalismo* (1978), talvez a sua maior obra. Para ele, o conjunto desses discursos, quer tenha sido produzido sobre o Oriente Médio, quer sobre a África, a Índia, a Austrália, entre outros territórios, é “parte integrante da tentativa europeia geral de dominar povos e terras distantes” (Said, 2011, p. 13). Para este fim, ao longo de meio milênio,

---

<sup>41</sup> Citamos as seguintes produções da teledramaturgia brasileira: os filmes *Cidade de Deus* (2002), dirigido por Fernando Meirelles e Kátia Lund; *Ó Paí, Ó* (2007), dirigido por Monique Gardenberg; e *Vai que cola* (2015), dirigido por César Rodrigues. Lembramos que os dois últimos filmes também são exibidos em formato de minissérie na televisão, mais precisamente em canais vinculados ao Grupo Globo de televisão.

investiram na construção de um acervo literário que representasse tão indignamente o não europeu. Conforme a explicação de Said:

O que há de marcante nesses discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre “o espírito africano” (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados (Said, 2011, p. 9-10, grifos do autor).

Para além de explicar, em *Orientalismo*, a invenção do Oriente pelo Ocidente, em *Cultura e imperialismo* Said reflete sobre como a Europa lançou mão de elementos da cultura, neste caso, da literatura por meio da forma estética do romance, para construir um império em que ela se tornou o centro do poder mundial. Com isso, não se está sugerindo, em hipótese alguma, que se deve apenas ao romance a existência do imperialismo, mas que ele desempenhou uma função fundamental na consumação deste processo. Em outras palavras, a formulação de descrições pejorativas acerca do não europeu, como o “Oriente misterioso”, o Congo como *coração das trevas*, presentes na tradição literária europeia, tornou-se funcional para a construção e manutenção dos impérios coloniais europeus, atualmente superados pela hegemonia estadunidense.

De acordo com Said (2011), porém, equivoca-se quem pensa que neste processo não houve resistência das populações vítimas do imperialismo europeu, pois, pelo contrário, ela aconteceu. “Além da resistência armada”, afirma Said (2011, p. 10), “houve também um empenho considerável na resistência cultural em quase todas as partes” onde o colonizador pôs os pés. Em se tratando dessa “resistência cultural”, é possível dizer que ela também tomou o caminho da contação de histórias nas páginas do romance: “Elas [as histórias] também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles”, como ainda explica Said (2011, p. 11).

Chinua Achebe se destaca como criador de várias histórias de resistência, entre elas *O mundo se despedaça*. Em continuação a seu projeto político-literário, guardadas as devidas proporções, sua conterrânea Chimamanda Adichie – “uma contadora de histórias”, como ela própria prefere se apresentar – defende a necessidade de se resistir ao “perigo da história única” (Adichie, 2019, p. 11). Assim como Achebe e Adichie, além de Mudimbe e tantos outros africanos, o crítico literário palestino Edward Said (2011, p. 11) reconhece que “o poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo [...]”. Do mesmo modo, entretanto, todos reconhecem a



existência de narrativas de resistência produzidas por membros de povos oprimidos ao redor do mundo.

Neste sentido, portanto, compreendemos que entre os povos – que foram – colonizados, existem aqueles/as conscientes de que *é preciso disputar as narrativas* com a tradição literária europeia, que os tornou objeto de estudo e conhecimento para dominá-los e explorá-los. Assim sendo, e concordando que “o que talvez seja mais pertinente é a disposição política de levar a sério as alternativas ao imperialismo, entre elas a existência de outras culturas e sociedades” (Said, 2011, p. 21), é necessário buscar o equilíbrio no jogo da contação de histórias. Pensando nisso, reconhecemos a obra *O mundo se despedaça* como uma narrativa de resistência ao perigo da história única.

### 2.3 O equilíbrio das histórias

Esperamos que essa escuta das vozes da África, e também fora dela, possa levar a uma mudança de paradigma, como tem se demonstrado possível de acontecer. A esse respeito, no tocante à nação brasileira, tanto as leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008<sup>42</sup> quanto a propagação de obras literárias africanas e afro-brasileiras e a disseminação de estudos sobre a História da África, em nosso entender, têm produzido um resultado significativo no enfrentamento do preconceito racial. Dito de outro modo, são ações que visam garantir “o equilíbrio das histórias”, no sentido defendido por Cláudia Mortari em “O ‘equilíbrio das histórias’: reflexões em torno de experiências de ensino e pesquisa em História das Áfricas”, artigo publicado em 2016.

Atenta à conversa entre Chinua Achebe e seu colega escritor nigeriano Helon Habila em uma entrevista publicada em 2007 pelo *The Africa Report* e *Sable Lit Mag*, dois portais de notícias sobre o continente africano, Mortari (2016) avalia as reflexões de Achebe, traduzindo-as como uma defesa do “equilíbrio das histórias”. Nessa entrevista, ao refletir sobre a imagem dominante que foi construída, e distorcida, a respeito do continente africano, Achebe propõe:

Você pode colocar ao lado da imagem que você não gosta, a outra imagem que também é real e verdadeira: se alguém contar uma história sobre você que você não gosta, conte outra história sobre você que você goste que também é verdadeira e coloque sua história real ao lado da outra – não vamos falar sobre derrubar a outra

---

<sup>42</sup> O sistema educacional do Brasil é regido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB nº 9.394/1996). Na primeira década do século XXI, a LDB teve um dos seus artigos alterado pela Lei nº 10.639/2003, que, por sua vez, foi alterada pela Lei nº 11.645/2008. Tais alterações instituíram a obrigatoriedade do ensino de “História e cultura Afro-brasileira e indígena” na Educação Básica do país.

história, especialmente se for verdade, mas criar uma situação em que haja igualdade.<sup>43</sup>

Achebe busca o “equilíbrio das histórias” por meio dos seus textos literários desde *O mundo se despedaça*, em 1958, quando, pela primeira vez, apresenta *outras imagens* dos africanos e da África, ao focalizar o povo igbo. Desde então, partilha a sua versão literária acerca da colonização europeia, colocando-a lado a lado das narrativas hegemônicas, daquela história única da qual fala Adichie (2019). Pode-se dizer que as histórias achebianas reivindicam o seu “lugar de fala” para se opor às narrativas da tradição literária europeia, àquela que tem triunfado ante um histórico silenciamento das vozes não europeias. Como reflete Mudimbe (2022, p. 17), “eis o fato: os discursos africanos têm sido silenciados radicalmente ou, na maioria dos casos, convertidos por discursos ocidentais conquistadores”.

Na construção imagética de *O mundo se despedaça*, em que Achebe descreve a sua etnia ancestral, a igbo, vemos uma parte de África que é multicultural, festiva e possuidora dos seus próprios símbolos religiosos. É também autossustentável do ponto de vista econômico e ambiental, e, portanto, organizada, o que não a isenta de imperfeições – como as vemos aparecer, por exemplo, na estrutura patriarcal representada por um conjunto de violências praticadas contra as mulheres igbos. Por outro lado, ele ainda revela o desenrolar da empreitada colonial como um processo no qual foram praticadas múltiplas agressões aos colonizados, como demonstramos no capítulo anterior, que, não raro, foram apagadas da narração literária do colonizador.

Considerado como um crítico pós-colonial (Braga, 2019, p. 30) e autor de uma obra literária que advoga pelo “equilíbrio das histórias” (Mortari, 2016, p. 41), Achebe buscou influenciar na política e na cultura, objetivando modificar o imaginário social. Insatisfeito com as imagens criadas pela tradição literária colonialista europeia, como aquela em que a Europa é alçada, por ela mesma, ao posto de superior ao resto do mundo, ele empenhou-se em romper com o ideário eurocêntrico. Em outros termos, o pesquisador brasileiro Cláudio Braga, já citado neste trabalho, relembra que esse tipo de literatura é “a literatura do *writing back*, isto é, a que escreve como forma de resposta” (Lane, 2013, p. 487 *apud* Braga, 2019, p. 31).

---

<sup>43</sup> O texto original: You can place beside the image you don't like, the other image which is also real and true: if somebody tells a story about you which you don't like, tell another story about yourself that you like which is also true and stand your real story beside the other one — let's not talk about knocking down the other story, especially if it is true, but create a situation in which there is evenness. A entrevista completa está disponível em: <https://www.theafricareport.com/5912/an-interview-with-late-nigerian-author-chinua-achebe-by-helon-habila/>. Acesso em: 03 nov. 2024.

Neste sentido, as literaturas pós-coloniais são interpretadas como revisionistas. No contexto da África, por exemplo, apresenta-se o africano não mais como coisa narrada, e mal narrada, desumanizado, como na literatura colonialista europeia, mas, ao contrário, como narrador-protagonista da sua própria história. Daí que a escrita como forma de resposta e revisão do cânone europeu, de certa forma, trilha o caminho da demarcação das diferenças que caracterizam os povos colonizados com relação aos centros imperiais/coloniais de poder, como aquelas relacionadas à diversidade linguística, religiosa, cultural, entre outras.<sup>44</sup>

A historiadora brasileira Fernanda Gallo (2022) nos auxilia nessa discussão. No verbete “História e literatura”, a pesquisadora lembra, em diálogo com textos de Walter Benjamin e Aimé Césaire, que, especialmente na segunda metade do século XX, houve a necessidade de “escrever a história do ponto de vista dos vencidos em meio à catástrofe moderna” (Gallo, 2022, p. 106-107). Lembra-nos, ainda, que “no período das independências – cuja luta política marcou a produção intelectual de historiadores e escritores (e não só) –, desconstruir a representação ocidental sobre o ‘outro’ passava por valorizar as potencialidades e singularidades internas” (Gallo, 2022, p. 108, grifo da autora). Como veremos, na análise literária adiante, Chinua Achebe aderiu a tal movimento ao valorizar as histórias pré-coloniais de seu povo ancestral.

Deste modo, a formação de um *corpus* literário que garantisse a narrativa da história a partir da perspectiva do não europeu, como a africana, torna-se uma marca pós-colonial. Neste sentido, à proporção que emerge dos mais variados países da África, no século XX, busca-se “afirmar e valorizar uma estética e uma ética local” (Gallo, 2022, p. 108-109). A propósito, acreditamos que tal movimento representa uma parte significativa da tentativa de “descolonização cultural”, no sentido conceituado por Braga (2019), o que mostra a natureza disruptiva das literaturas pós-coloniais. Através delas, portanto, aponta-se para um caminho de superação das relações imperiais/coloniais envolvendo a participação do fazer literário. Com isso, argumentamos que a “descolonização cultural” (Braga, 2019) seja uma das propostas interpretativas para *O mundo se despedaça*.

Para se chegar ao conceito de “descolonização cultural”, Braga (2019) reflete sobre temas como colonização e descolonização, até chegar à noção de “pós-colonialidade”<sup>45</sup>, que

---

<sup>44</sup> Braga (2019) argumenta que existe uma polêmica em torno dessa questão. Entre os escritores pós-coloniais, conforme a sua explicação, há aqueles mais radicais que defendem a total diferenciação das culturas dos colonizados com relação aos colonizadores, quando não um saudosismo dos princípios e valores pré-coloniais, a exemplo do queniano Ngugi wa Thiong’o. Por outro lado, têm os de perfil mais conciliador, como Chinua Achebe, que defende a necessidade de negociação entre as culturas existentes. Ao final da reflexão, Braga (2019) se junta a escritores como Achebe e defende a noção de hibridismo cultural característica da pós-colonialidade.

<sup>45</sup> Ver a seção “O Pós-colonial e a Pós-colonialidade”.

analisamos no primeiro capítulo desta dissertação. Nesse processo, inspirado pelas reflexões do crítico tunisiano Albert Memmi, ele relembra que “os recém-descolonizados almejam liberdade e prosperidade, mas se deparam com pobreza, guerras, desordem, tirania e todos os tipos de violência” (Braga, 2019, p. 41). Eis aí, segundo Braga, a condição que caracteriza o mundo pós-colonial. Por conseguinte, o pesquisador brasileiro propõe uma tese: apenas a descolonização formal não rompe total e automaticamente as relações de natureza imperiais/coloniais, não sendo o suficiente para dirimir as contradições da pós-colonialidade.

Além do crítico brasileiro, outros autores se associam a essa ideia. Para Memmi em *Decolonization and the decolonized* (2006 *apud* Braga, 2019, p. 42), é preciso refutar “a ideia romântica de que, uma vez independente, a ex-colônia estaria automaticamente no caminho da liberdade e da prosperidade”. Já para o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, já citado nesta dissertação, a luta do colonizado não deve se esgotar na descolonização. Com efeito, ela não se deve dar por acabada com o alcance de uma volúvel emancipação político-econômica em relação aos centros imperiais de poder, sob pena de manter as “lógicas coloniais e representações que podem continuar existindo depois do clímax específico dos movimentos de libertação e de conquista da independência” (Maldonado-Torres, 2020, p. 28).

Nesses termos, a descolonização formal não pode ser o fim, embora seja etapa crucial do processo de libertação dos territórios e povos marcados pelo imperialismo/colonialismo. Ela corresponde a um processo inconcluso porque há aspectos sociopolíticos e econômicos vigentes, em nível global, que revelam a continuidade das antigas relações de poder imperiais/coloniais. Sobre isso, pululam os exemplos de ex-colônias que são envolvidas em – tentativas de – golpes de estado, entre outras ações de desestabilização político-econômica e social, estimulados pelas inveteradas metrópoles. Os casos acontecem na África, mas também na América Latina, Oriente Médio, ou em qualquer lugar onde o imperialismo julgue como o seu quintal.

Além disso, há razões para acreditar que a descolonização em termos mentais e culturais não se apresenta, até o momento, como um processo consumado. Pensando nisso, sob a influência de Edward Said em *Cultura e imperialismo*, Braga (2019) articula o conceito de “descolonização cultural”. Para Braga:

O autor [Said], que define o imperialismo como prática, teoria e ações de centros dominantes em territórios distantes, ao indicar sua existência pós-independência, abre-nos a perspectiva para considerar também a existência de uma espécie de **colonialismo indireto**, um **colonialismo de ideias**, já que, apesar de não haver mais a presença física do colonizador, observa-se sua **presença simbólica, especialmente na cultura**. Dessa forma, tal colonialismo estaria ligado ao **imperialismo cultural** (Braga, 2019, p. 43, grifo nosso).

O imperialismo não consiste em um arranjo societário do passado, ao menos não enquanto os seus princípios e valores permanecerem vivos nas formas culturais do presente. Por conseguinte, as relações de poder imperiais/coloniais perpassam as produções culturais, e vice-versa. Elas estão presentes em filmes, novelas, peças de teatro, músicas, literaturas, pinturas, esculturas, (re)modelando o imaginário social e sustentando o imperialismo de base colonial. Tais formas culturais, como diria Said (2011, p. 10-11), têm “sido de enorme importância na formação das atitudes, referências e experiências imperiais”.

A permanência dessa conjuntura, por seu turno, dificulta a criação de “futuros globais”, isto é, de um mundo onde muitos mundos sejam possíveis. Para o crítico decolonial argentino Walter Mignolo em “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade” (2017), “futuros globais” será a condição do mundo nas próximas décadas, ou, talvez, no próximo século, depois do desenvolvimento de cinco rotas: “Descrevo esses cinco projetos como a reocidentalização, a reorientação da esquerda, a desocidentalização, a descolonialidade ou opção descolonial e a espiritualidade ou opção espiritual” (Mignolo, 2017, p. 13). O resultado disso, na visão do autor, será uma ordem cosmopolita onde os mundos coexistirão entre si.

É válido ressaltar que as literaturas pós-coloniais, como aquelas gestadas na luta anticolonial, como é o caso de *O mundo se despedaça*, contemplam a ideia de “descolonização cultural” como o fora pensado por Braga (2019). Para este autor, o referido conceito remete a:

Um processo, inerente à pós-colonialidade, no qual se buscam reposicionamentos que favoreçam indivíduos e sociedades vivendo na pós-colonialidade, no sentido de rever, amenizar ou mesmo extinguir os efeitos opressivos de preceitos e valores herdados da dominação colonial, que continuam exercendo controle sobre a mente, o espírito e a imaginação dos ex-colonizados, mesmo após a extinção da colonização formal (Braga, 2019, p. 44-45).

O conceito articulado por Braga (2019) expressa uma noção de movimento, uma vez que alude a um processo, sendo intrínseco à condição do espaço-tempo pós-colonial herdada dos movimentos de descolonização formal, em especial, desde o século XX. Além disso, relaciona-se à ideia de transformação, haja vista que se faz necessário deixar para trás as relações imperiais/coloniais ainda vivas no imaginário social. Nas palavras do autor, trata-se de um construto societário novo “que parte de inevitáveis aspectos da realidade pós-colonial, uma construção consciente das marcas não apagadas do colonialismo, mas capaz de criar novas formas híbridas de emancipação para indivíduos e sociedades pós-coloniais [...]” (Braga, 2019, p. 45).

A noção de “descolonização cultural” formulada por Braga (2019), portanto, alinha-se com o propósito das literaturas pós-coloniais, posto que ambas visam desestabilizar a hegemonia da tradição literária europeia em prol de “uma construção nova”. Assim sendo, para além dos aspectos socioeconômicos e políticos envolvidos na descolonização formal, projeta-se a necessidade de uma intervenção no campo da cultura capaz de reformular o imaginário social que, infelizmente, ainda mantém resquícios do imperialismo. Afinal de contas, atingimos um ponto em que, conforme Walter Mignolo (2017, p. 13), “não há mais lugar neste mundo para uma e apenas uma trajetória reinar sobre as outras. *Imperium* já encerrou o seu percurso e futuros globais estão sendo construídos, onde muitas trajetórias e opções serão disponíveis”.

Dessas reflexões decorrem alguns entendimentos que orientam a nossa “conversa” com *O mundo se despedaça*, de Achebe. Primeiro, compreendemos o romance como uma narrativa que questiona o cânone literário europeu, na medida em que apresenta um olhar diferente, humanizado, sobre o não europeu, neste caso, o africano. Segundo, porque desmistifica a falácia sustentada pela tradição literária europeia de que os africanos seriam “selvagens”, “primitivos”, “incrédulos”, “não-humanos”, enquanto os colonizadores seriam o oposto disso. Tudo isso literariamente representado pela perspectiva de um autor africano-nigeriano-da-etnia-igbo.

Por outro lado, consideramos que *O mundo se despedaça* ilustra, sob determinado ponto de vista, a *coletivivência* de um espaço-tempo (pré)colonial. A noção de *coletivivência* vem sendo pensada por nós desde outro texto<sup>46</sup>, e aqui pretendemos aplicá-la. No sentido que atribuímos, o termo remete à ideia de uma *vivência coletiva* pautada no diálogo, na amizade, na solidariedade, na cooperação, na ludicidade e, por isso, capaz de unificar as pessoas em torno de uma sensibilidade comunitária. Esta “unidade”, porém, não deve ser compreendida como produto de relações de plena harmonia, tampouco de ausência de conflitos, mas atravessada por contradições de diferentes níveis e graus como em qualquer outra forma de organização social.

A partir de um ponto de vista delimitado, portanto, propomos que uma parte significativa de *O mundo se despedaça*, como representação literária que almeja “o equilíbrio das histórias” (Mortari, 2016), revela aspectos da *coletivivência* da etnia igbo habitante da

---

<sup>46</sup> Santos, Lucas Dourado dos. Discussão decolonial: patriarcado e [r]existência das mulheres em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe. In: Petrot, Paulo Petronílio; Mandagará, Pedro (Orgs.). **Desobediências da crítica nas encruzilhadas literárias**. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Desobedi%C3%A7%C3%A3o-critica-encruzilhadas-liter%C3%A1rias-intersec%C3%A7%C3%B5es-ebook/dp/B0CTHRWBTD>. Acesso em: 03 nov. 2024.

atual nação nigeriana que precede a chegada do colonizador europeu. A propósito, o discurso “humanista” e “salvacionista” europeu desqualifica a existência de tais aspectos em nome dos interesses da colonização. No romance, como mostraremos adiante, a *coletivivência* é representada nas conversas masculinas, nas competições de luta livre, nas reuniões comunitárias e de negócios, nos festivais, nos julgamentos dos *egwugwus*, entre outras cerimônias.

## 2.4 Resgate e humanização da ancestralidade africana através da literatura

Ao considerar só a tradição literária colonialista europeia como parâmetro de visão de mundo, apenas as narrativas dos viajantes e exploradores do “novo mundo”, a representação que se traça do não europeu revela a nossa tragédia humanitária moderna. Como exposto antes, narrativas como *Robinson Crusóé* (Defoe, 1719), *Mansfield Park* (Austen, 1814), *A feira das vaidades* (Thackeray, 1847), *Grandes esperanças* (Dickens, 1861) e, em especial, *Coração das trevas* (Conrad, 1899) influenciaram nesse processo. Com o auxílio delas, pôde-se construir a imagem do *outro* não europeu como “algo” primitivo, selvagem, incivilizado, até mesmo inumano, logo, inferior, que precisava de ser “iluminado”, “salvo” pela ação benevolente do homem branco europeu.

Uma pressuposição daquela literatura: a Europa carrega o “fardo” de levar a civilização, os valores da modernidade europeia, para o resto do mundo, conduzindo-o às luzes e ao progresso, pois, fora de seus limites, os povos não sairiam do *estado de natureza*, da *guerra de todos contra todos*, nos termos de Thomas Hobbes. Não à toa, por sua vez, o filósofo Immanuel Kant imaginou a divisão dos estágios da humanidade moderna como menoridade e maioridade<sup>47</sup>, não sendo difícil constatar que, para ele, a Europa teria alcançado o segundo estágio, enquanto o resto do mundo ainda não. Além dele, não por acaso Joseph Conrad cunhou a metáfora das trevas para se referir ao africano da atual República Democrática do Congo, associando-o ao primitivismo e à selvageria. Para a razão moderna eurocêntrica, portanto, não se poderia haver vida social organizada fora da experiência histórica europeia.

No entanto, é provável que pensadores como Hobbes, Kant, Conrad, entre tantos outros ocidentais, não conhecessem a história do reino de Bukongo, governado pelo rei Nzinga Mbemba. Em mais de uma ocasião, Chinua Achebe (2012) relembra a existência

---

<sup>47</sup> Não temos a intenção de desenvolver uma discussão sobre o estado de natureza e a guerra de todos contra todos, ideias atribuídas ao pensador inglês Thomas Hobbes, nem acerca da menoridade e maioridade, de Kant. Porém, caso haja interesse acerca do assunto, sugerimos a leitura da obra *Leviatã* (Hobbes, 1651), além do texto *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* (Kant, 1783).

desse reino revelado à Europa por expedições portuguesas que remontam a 1482 e que viria a ser destruído pelo intransigente propósito europeu de manter o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. No ensaio “Dizendo nosso verdadeiro nome”, conta-se que o rei do reino de Bukongo, que se tornou cristão e assumiu o nome de dom Afonso I, “construiu escolas e igrejas e deu à sua capital o novo nome de São Salvador” (Achebe, 2012, p. 69). Não obstante, ele foi “traído” pelos jesuítas e pelo próprio rei de Portugal.

Ainda segundo Achebe (2012), o rei de Bukongo tentou resolver o problema da captura de seus súditos como escravos portugueses por meio da diplomacia, inclusive chegou a trocar correspondências com o rei de Portugal, à época, dom João III, sendo-o, no entanto, ignorado por este. Consta que o rei Nzinga Mbemba aprendeu a língua portuguesa e estudou as leis daquela nação, sobre as quais teceu críticas ao avaliar que havia ali um sistema exagerado de punições. Como se observa, estamos falando de um homem de espírito elevado. Para Achebe (2012, p. 70, grifos do autor), “ali estava um homem obviamente mais civilizado do que a ‘missão civilizadora’ que lhe fora enviada pela Europa”.

O breve exame do pensamento eurocêntrico, acima realizado, bem como sua crítica, concebida por Achebe, nos levam a constatar a vaidade do pensamento eurocêntrico, pois, afinal de contas, o próprio europeu, aqui representado pela figura do/a romancista, registrou o seu olhar etnocentrista na literatura. Por meio dela que se torna possível notar a presunção da Europa ao se autodefinir como modelo socioeconômico, político e cultural para todo o mundo. Através da literatura europeia, com efeito, explicita-se o modo como se discriminou as particularidades e as experiências de outras formas históricas de organização social, como aconteceu com o reino de Bukongo no século XV, com os povos indígenas da América do Sul no século XVI e também com a etnia igbo da atual Nigéria no correr do século XIX. Assim sendo, o europeu expressou o seu desconhecimento e preconceito sobre o funcionamento de tais sociedades históricas, o que o levou a buscar a sua destruição a fim de “salvá-las”.

Neste sentido, o que a tradição do pensamento ocidental diria sobre o *mbari*, a produção artístico-literária e um dos principais rituais de *coletivivência* dos igbos pré-coloniais? Como reagiria ao saber de que, periodicamente, aquele povo celebrava o mundo e a vida através da arte? A comunidade ancestral dos igbos, bem antes da chegada dos colonizadores europeus, já realizava o *mbari* sob a liderança e proteção da deusa da Terra, *Ala* ou *Ana*<sup>48</sup>. “A deusa Ala combinava dois formidáveis papéis no panteão igbo, como fonte de

---

<sup>48</sup> A depender da tradução, a deusa da terra recebe o nome de Ala, Ana ou Ani. No original *Things fall apart* (1958), assim como em *O mundo se despedaça* (2009), tradução que usamos nesta dissertação, a deusa recebe o nome de Ani.



criatividade no mundo e guardião da ordem moral da sociedade humana” (Achebe, 2012, p. 112). Contudo, há meio milênio que o não europeu tem sido “explicado” como inapto a produzir conhecimento, desapropriado de culturas, inclusive através de suas formas artísticas, o que inclui a literatura.

Em “A literatura africana como restabelecimento da celebração”, Achebe (2012) explica mais sobre o *mbari*. Segundo ele, construía-se uma casa de imagens em homenagem à deusa da Terra, *Ala*; ela mesma instruía os passos da comunidade. Após um adivinho iluminado por aquela divindade suprema nomear os artesãos e artistas, e outros membros da comunidade, um por um escolhido por *Ala*, todos se confinavam na floresta, atrás de uma alta cerca, para construir o empreendimento. Lá ficavam por meses, às vezes anos. Então, erigia-se um templo, um auditório repleto de cores que recebia uma porção diversificada de objetos; em um lugar central “ficava a própria deusa da Terra, com uma criança no joelho esquerdo e uma espada em riste na mão direita. Ela é mãe e é juíza” (Achebe, 2012, p. 113). Dessa maneira, o *mbari* se mostra como uma forma de expressão da *coletivivência* dos igbos pré-coloniais.

Além da deusa da Terra, outros objetos eram alocados no interior do templo, cada um em seu devido lugar. Conforme o relato de Achebe (2012):

À direita e à esquerda dela [*Ala*], outras divindades tomavam lugar. Havia figuras humanas e também de animais (talvez um leopardo arrastando a carcaça de uma cabra); figuras do folclore, da história ou da pura fantasia; cenas da floresta, cenas da aldeia e da vida doméstica; acontecimentos cotidianos, escândalos incomuns; peças tradicionais de *mbaris* do passado; novas imagens faziam ali sua estreia – tudo muito apinhado, disputando espaço nessa extraordinária convocação do reino da imaginação e da experiência humana (Achebe, 2012, p. 113).

Desse modo, é difícil imaginar algo que não pudesse ser representado no *mbari*. Este, a propósito, constituía-se em um espaço genuinamente criativo, mutável, diversificado e sagrado, por meio do qual os membros da etnia igbo (pré)colonial estabeleciam relações com as coisas do mundo, assim como fora dele. Neste sentido, porém, “a celebração do *mbari* não era a adoração cega de um mundo perfeito, nem mesmo de um mundo bom. Era o reconhecimento do mundo tal como esses habitantes o percebiam na realidade, em seus sonhos e em sua imaginação” (Achebe, 2012, p. 114). Imaginamos, aliás, que a aparição do homem branco em solo africano não passou despercebida pela compreensão da etnia igbo, sendo-o simbolizado no *mbari*. Assim, estamos falando de uma forma de manifestação coletiva, ou *coletivivência*, que, pela arte, significava e dava sentido ao mundo igbo.

O dia da inauguração do *mbari*, depois de um período em que a comunidade aguardava ansiosa até que os artesãos, artistas e seus auxiliares dessem a notícia de que o

templo havia sido terminado, tornava-se uma grande festa comunitária. O tema da comemoração se mostra a nós: a arte e sua estreita relação com a vida. Chinua Achebe, escritor nigerino descendente da etnia igbo, é herdeiro do *mbari*, esta manifestação artística que remonta ao período pré-colonial. Para o escritor nigeriano, essa herança pode ser ilustrada da seguinte forma: “A arte como celebração da minha realidade; a arte em sua dimensão social; o potencial criativo de todos nós; e a necessidade de exercer continuamente essa energia latente na expressão artística e nos empreendimentos coletivos e cooperativos” (Achebe, 2012, p. 115).

Sendo herdeiro do *mbari*, que, como nos foi explicado pelo próprio Achebe (2012), consistia em um empreendimento coletivo dos seus antepassados, o escritor de *O mundo se despedaça* não ignora o valor da “arte em sua dimensão social”. Assim como o *mbari*, o romance de Achebe, impulsionado por um “potencial criativo” e uma “energia latente”, apresenta-se como relevante para análise porque ele representa, de um ponto de vista artístico-literário específico, a *coletivência* da etnia igbo (pré)colonial da atual Nigéria. Portanto, O *mbari* e *O mundo se despedaça*, a nosso ver, são manifestações que não apenas expressam as contradições de uma vivência coletiva, mas também aquilo que as mantém relativamente coesas.

#### 2.4.1 Representação da *coletivência* da etnia igbo (pré)colonial: parte I

A necessidade de entender, explicar e performar a vida através da produção artística, como a arte literária, não é e nunca foi uma exclusividade europeia, e o *mbari* está aí como evidência disso. Muito pelo contrário, povos africanos, asiáticos e latino-americanos, assim como os europeus, são produtores de conhecimento, do qual a arte é uma das formas de expressão. Acima, tentamos mostrar, em diálogo com Chinua Achebe (2012), o quão importante a arte, compreendida como um construto social, tem sido para a ancestralidade igbo nigeriana, como ela representa e atribui sentido à vida individual e coletiva desde antes do contato com o colonizador europeu. Na condição de arte literária, e seguindo a linha histórica do *mbari*, uma parte significativa de *O mundo se despedaça* simboliza a “vivência comunitária” dos igbos (pré)coloniais, como pretendemos discutir nesta seção.

Neste sentido, Achebe descreve uma situação do cotidiano de Umuófia logo no início do romance, representando a *coletivência* entre dois homens igbos, Unoka e Okoye:

Certo dia, um vizinho chamado Okoye foi visitá-lo. Unoka estava reclinado numa cama de barro, em sua choça, tocando flauta. Levantou-se imediatamente para cumprimentar Okoye, que desenrolou a pele de bode que trazia sob o braço e nela se sentou. Unoka foi até o quarto interior e, de volta, trouxe um pequeno disco de

madeira, com uma noz de cola, um pouco de pimenta e um pedaço de giz branco (Achebe, 2009, p. 25-26).

A “pele de bode”, que Okoye carrega junto de si, usando-a como base para se sentar, como se fosse uma cadeira ou tamborete, é um utensílio comum entre os homens igbos. Além do mais, suas habitações se caracterizam por terem duas divisões: o quarto de trás, ou interior, como se fosse uma “despensa”; e o da frente, ou exterior, onde Okoye se reúne com Unoka, pai de Okonkwo. Dessa despensa, o anfitrião traz “um pequeno disco de madeira, com uma noz de cola, um pouco de pimenta e um pedaço de giz branco” (Achebe, 2009, p. 26) para compartilhar com o visitante. Nota-se, além disso, que a imagem apresentada nesta passagem literária ilustra um ritual que se repete com frequência em Igbolândia, podendo ser identificado em vários trechos do romance, o que evidencia a valorização de conversas cotidianas na *coletividade* entre os igbos.

Na narrativa, Igbolândia é representada por um conjunto de aldeias, das quais uma é Umuófia, cuja etnia igbo é predominante. As competições em Igbolândia são frequentes e interativas. Okonkwo, grande lutador entre os igbos, é reconhecido por todas as aldeias por causa da sua bravura e histórico de grande lutador. Em uma de suas maiores lutas, Okonkwo derrota outro renomado competidor da região, Amalinze: “Apelidado de o Gato porque suas costas jamais tocaram o solo” (Achebe, 2009, p. 23). Ambos os lutadores protagonizam um dos maiores embates desde a fundação de Umuófia, quando em priscas eras se enfrentaram “o fundador da cidade e um espírito da floresta” (Achebe, 2012, p. 23).

Além de Okonkwo e Amalinze, o Gato, o espetáculo narrado envolve outros atores. Conforme a representação literária de Achebe (2009, p. 23), “os tambores rufavam. As flautas cantavam. Os espectadores prendiam a respiração. Amalinze tinha uma destreza manhosa, mas Okonkwo era tão escorregadio quanto um peixe dentro d'água”. Além do resultado dessa luta imortalizar a épica vitória de Okonkwo, cabe observar que se trata de uma competição entre aldeias diferentes cujo envolvimento das comunidades revelam alto grau de coesão social. Se por um lado há os lutadores que protagonizam o evento, por outro lado há os percussionistas que tocam os tambores, os flautistas com os seus instrumentos de sopro, todos eles embalando o entusiasmo da plateia. Evidencia-se, portanto, uma demonstração de interação e organização social, isto é, o texto literário explicita a *coletividade* que revela a unidade de Igbolândia.

Além das competições, no romance achebiano a *coletividade* em Umuófia aparece representada nas reuniões comunitárias realizadas a fim de solucionar imbróglios da comunidade. Para tanto, uma figura se revela importante na função de reunir os membros da

aldeia: o pregoeiro. Ele é quem caminha de uma rua a outra tocando o seu instrumento, o *agogô*, informando os ouvintes acerca da marcação da assembleia. Por meio da ação dele, torna-se possível a transmissão e a recepção de mensagens de interesse comum para a sociedade igbo representada. O pregoeiro e o *agogô*, portanto, são elementos que integram um sistema de comunicação eficiente, capaz de (re)unir uma multidão de homens em torno de questões de interesse coletivo.

Desse modo, observamos que a representação desse sistema de comunicação pautado no pregoeiro, que, ressaltamos, faz ecoar – longe – o som de seu *agogô*, levando mensagens aos ouvintes igbos, demonstra a funcionalidade de um dispositivo de acesso e transmissão de informação em Umuófia. Quanto a sua função social, é possível colocá-lo no patamar de outros sistemas de comunicação atuais, como as redes de telecomunicações, redes de computadores, sistemas de radiodifusão, entre outros. Todos, afinal de contas, exercem a função de viabilizar a interlocução entre os membros de uma sociedade. No romance ilustrado por Achebe, isso aparece com nitidez.

São assuntos sérios, como casos em que clãs vizinhos estão em guerra entre si, quando o pregoeiro entra em ação demandando a presença e a participação da comunidade de Umuófia. Após o momento de chamamento pelo pregoeiro, a abertura da reunião é representada pelo texto de Achebe:

Na manhã seguinte, a praça do mercado estava repleta. Uns dez mil homens deviam estar reunidos ali, todos falando em voz baixa. Finalmente, Ogbuefi Ezeugo ergueu-se do meio deles e bradou quatro vezes:

– *Umuófia kwenu?* Povo de Umuófia, estamos de acordo?

A cada berro, ele se voltava para um lado diferente e parecia dar murros no ar com o punho cerrado. E todas as vezes dez mil homens respondiam *Yaa!* (Sim!). Ogbuefi Ezeugo era um orador poderoso e, por isso, sempre escolhido para falar em ocasiões semelhantes [...] (Achebe, 2009, p. 30-31).

O contexto que envolve a realização dessa assembleia propicia algumas reflexões. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a capacidade de organização dos homens igbos, pois, contando com um eficiente sistema de comunicação desde a ação do pregoeiro e seu *agogô*, como o vimos, eles demonstram disciplina para agrupar dez mil homens em uma reunião. Não se deve desconsiderar, além disso, a habilidade de oratória de muitos de seus líderes, como se vê no caso de Ogbuefi Ezeugo, “um orador poderoso”. Dessa maneira, com a descrição dessa congregação, Achebe ilustra uma cerimônia importante da *coletivivência* da etnia igbo (pré)colonial, a (re)união.

Por outro lado, revela-se o perfil belicoso dos clãs, em especial o clã de Umuófia, no qual Okonkwo é o guerreiro mais violento e, por isso, temido, apesar de ser movido por um

terrível medo do fracasso. Olhando por outra ótica, a reunião em questão é descrita como um evento masculino onde quem tem direito e poder de fala é o homem, o que reflete a privação das mulheres dos momentos importantes e decisivos da comunidade. Não obstante, e em certa medida, mostra-se um momento de ação democrática, organizada e legítima ao reunir o coletivo masculino de Umuófia para decidir o destino da comunidade em relação a um conflito contra um clã vizinho.

O texto de Achebe ilustra outra reunião do clã de Umuófia, já na terceira parte do romance, após os seis líderes, entre eles vemos Okonkwo, passarem pela humilhação do cárcere no tribunal do homem branco, como discutimos no capítulo anterior. Toda a aldeia encontra-se perplexa com o ocorrido com os líderes, os homens mais poderosos da aldeia, agora marcados pela desonra de serem tratados feito seres desprezíveis. Na mesma noite da libertação deles, o pregoeiro entra em ação para convocar mais uma assembleia cuja pauta é discutir uma resposta àquele ataque considerado vil à comunidade de Umuófia. “Ao nascer do sol, a praça do mercado começou a se encher” (Achebe, 2009, p. 223), e lá está Okonkwo, o protagonista da obra, cheio de rancor.

Na assembleia, os homens de Umuófia avaliam se declaram ou não guerra ao homem branco. “O primeiro a falar ao povo de Umuófia naquela manhã seria Okika, um dos seis homens que tinham sido presos” (Achebe, 2009, p. 224), mas fica decidido que Onyeka faça o ritual de abertura: o orador grita *Umuofia kwenu!*, perguntando se a comunidade está de acordo, enquanto a plateia responde *yaa!*, ou seja, sim! É importante frisar que, apesar de estarmos diante de uma reunião masculina, na qual a participação feminina é negada, trata-se de um ato democrático entre os homens, o que permite a participação de todos eles. Entretanto, os debatedores são surpreendidos pela aparição repentina dos guardas do tribunal do homem branco e a assembleia é dissolvida sem um veredicto entre os igbos, para a frustração de Okonkwo.

Democracia, como conceito, tem um sentido ocidental, mas, como prática, tem raízes antigas e evoluiu ao longo do tempo em diferentes culturas, inclusive nas ocidentais. Assim, é válido dizer que a sociedade igbo (pré)colonial, antecessora da Nigéria enquanto nação, tinha sua forma de democracia no estilo próprio, também não perfeita, mas tinha, como podemos observar no romance de Achebe. Em *O mundo se despedaça*, em poucas palavras, a democracia é representada como um sistema político onde o poder é exercido pelos homens, em especial pelos anciãos e detentores de posses e títulos. A democracia igbo, portanto, reflete a *coletivivência* em torno de seus homens.

A ocasião da reunião analisada um pouco acima é diferente daquela que mostra Okonkwo dando os seus primeiros passos em busca de construir o seu patrimônio a partir do roçado de inhame, que, além dos seus feitos como bravo guerreiro, eleva-o à condição de um dos homens mais respeitados e temidos de Umuófia. Quando jovem, sem qualquer recurso herdado de seus parentes, ele recorre à ajuda de um próspero homem da comunidade chamado Nwakibie. “Foi para esse homem que Okonkwo trabalhou, a fim de ganhar os primeiros inhames que pôs na terra como semente” (Achebe, 2009, p. 39). No dia em que é procurado a propósito de um empréstimo de inhames, em uma “reunião de negócios”, Okonkwo o presenteia com vinho de palma, um galo, noz de cola e pimenta em uma cerimônia que reúne vizinhos, filhos e as esposas de Nwakibie em seu próprio *obi*.

Depois disso, após todos beberem, comerem e conversarem, Okonkwo compartilha as suas dificuldades com o anfitrião e os demais presentes, comprometendo-se a honrar o pagamento do empréstimo demandado. Ele, então, recebe a resposta do credor: “Eu lhe darei duas vezes quatrocentos inhames. Pode ir preparando o seu roçado” (Achebe, 2009, p. 42). Não se pode deixar de observar que essa ajuda de um homem mais velho a um mais novo expressa a *coletividade* porque no fim a produção de alimentos é um bem para todos. Envolve poder entre os homens, não há dúvidas, mas também mostra a solidariedade entre eles.

Ao contrário dos relatos da tradição literária colonialista europeia, como em *Coração das trevas*, de Joseph Conrad, o encontro acima narrado destoa do perigo da história única (Adichie, 2019), da ideia de África associada ao exotismo (Mudimbe, 2022), à proporção que ilustra a *coletividade* harmoniosa entre “pessoas”, condição que tem sido negada aos corpos africanos até hoje. Neste sentido, Achebe valoriza as narrativas da etnia igbo (pré)colonial e a sua literatura toma a forma do *writing back*, isto é, a escrita nos aparece como uma forma de resposta ao cânone literário europeu (Lane, 2013 *apud* Braga, 2019), além de contribuir com a promoção da descolonização cultural (Braga, 2019).

Ainda sobre a reunião realizada no *obi* de Nwakibie e pouco antes de Okonkwo receber a garantia de um empréstimo de inhames, quando encerraram o ritual de divisão da noz de cola e a pimenta entre si, como é de costume entre os igbos:

Todos agradeceram e os vizinhos tiraram seus chifres de beber de dentro das sacolas de pele de bode que traziam. Nwakibie despendurou dos caibros o que era seu. O mais moço dos filhos, que também era o mais jovem do grupo, foi até o centro do cômodo, levantou a cabaça, apoiando-a sobre o joelho esquerdo, e começou a servir o vinho. O primeiro a receber a bebida foi Okonkwo, que deveria prová-la antes de qualquer outro. Depois, todos beberam, a começar pelo homem mais velho. Quando dois ou três chifres haviam sido tomados, Nwakibie mandou virem suas mulheres [...] (Achebe, 2009, p. 39-40).

A descrição do texto de Achebe evidencia o quão os participantes estão satisfeitos com aquele momento prazeroso de degustação de noz de cola e pimenta e, por isso, “todos agradeceram” ao anfitrião, Nwakibie, e a Okonkwo, o visitante especial daquela reunião. Mostra-se um ambiente interativo, de alegria regada à bebida típica dos igbos, o vinho de palma, na ocasião, ofertado pelo ilustre hóspede. Um detalhe interessante: quando se visita alguém em Igbolândia, já se leva consigo os seus objetos individuais, como a pele de bode sobre a qual se senta e o chifre no qual se bebe o vinho, por isso cada um dos participantes daquela reunião porta os próprios utensílios. Nesta passagem, Achebe descreve um alto grau de cumplicidade entre os igbos, o que, a nosso ver, demonstra o companheirismo como base da *coletividade* entre eles.

Na sequência da narrativa, porém, Achebe evidencia se tratar de uma reunião masculina onde as mulheres narradas ocupam papéis secundários e subservientes. Elas servem aos homens, pois são propriedades deles. Quando chamada, Anasi, a primeira das nove mulheres de Nwakibie, recebe o chifre e bebe um pouco de vinho de palma dado pelo marido, devolvendo-o em seguida: “Ergueu-se, chamou-o pelo nome e voltou para sua choça. As outras mulheres beberam da mesma maneira, na ordem apropriada, e foram embora” (Achebe, 2009, p. 40). Além disso, percebe-se uma hierarquia entre elas, isto é, a mulher mais velha sempre exerce autoridade sobre a(s) outra(s) mais jovem(ens), o que demonstra ser um dos fatores de organização da sociedade igbo.

Outrossim, o parâmetro que organiza o relacionamento entre os homens igbos também é a idade, o que explica, por exemplo, o respeito para com os mais velhos, afinal, há um sistema de classes etárias nas sociedades de Igbolândia. De alguma forma, esse modo de organização social entende a população com base na idade, e cada grupo possui responsabilidades, direitos e deveres específicos. É como ocorre em várias culturas, em especial nas sociedades africanas, como são os casos de Maasai, Kikuyu e outros povos do leste da África. A título de exemplo, os Maasai, um povo pastoril, possuem equipes de guerreiros, entre eles os “morans”: homens jovens entre 15 e 30 anos de idade, com responsabilidades e padrões de comportamento próprios, como defender o gado e o território da comunidade.

Como vemos no texto literário de Achebe, o filho mais jovem de Nwakibie, o mais moço do grupo, tem a função de servir aos demais, enchendo o chifre de vinho de palma para cada um beber, obedecendo a ordem hierárquica a partir do mais velho. Observamos, todavia, que o primeiro a ser servido é Okonkwo, que não é o mais velho entre os presentes. Tal situação sugere algumas interpretações: ou Okonkwo é servido primeiro porque é ele o

visitante que presenteia Nwakibie com o vinho de palma, ou, talvez, é uma forma de certificar-se de que a bebida não esteja envenenada<sup>49</sup>.

Uma característica marcante da cultura de Umuófia, que, aliás, Okonkwo não demonstra entusiasmo, mas valoriza sua realização, pois é um homem conservador, é a representação da Festa do Novo Inhame. Talvez Okonkwo demonstra certo grau de descontentamento com o evento em razão de considerá-lo uma perda de tempo. Ao invés disso, ele prefere o trabalho pesado no roçado de inhame. Contudo, trata-se de um momento de grande euforia para todos, uma expressão de *coletivivência* entre os igbos, porque “era esse o momento de agradecer a Ani, a deusa da terra e fonte de toda virilidade. De todas as deidades, Ani era a que desempenhava papel mais importante na vida do povo. Era o juiz supremo da moral e da conduta” (Achebe, 2009, p. 56).

A Festa do Novo Inhame demonstra-se importante para a comunidade de Umuófia na medida em que, por um lado, proporciona interação e unidade entre os membros das nove aldeias que a integram. Por outro lado, estabelece um recomeço do ciclo do plantio, também muito importante para a manutenção da estrutura de Umuófia. Com base no fragmento de *O mundo se despedaça*:

O Festival do Novo Inhame realizava-se todos os anos, antes do início da colheita, em homenagem à deusa da terra e aos espíritos ancestrais do clã. Os inhames novos não podiam ser comidos sem que antes fossem oferecidos a Ani e aos antepassados. Homens e mulheres, jovens e velhos esperavam com ansiedade o Festival do Novo Inhame, porque com ele se iniciava a estação da plenitude — o novo ano. Na última noite antes da Festa, os inhames do ano anterior eram todos jogados fora por aqueles que ainda os tivessem. O ano novo devia começar com inhames frescos e saborosos, e não com os restos murchos e fibrosos da safra anterior (Achebe, 2009, p. 56).

A forma como Achebe representa a atmosfera da Festa do Novo Inhame leva-nos a pensar no significado desse evento para Umuófia, sendo possível elaborar algumas ideias. Considerando a frequência com que ocorre, “todos os anos”, ressaltamos que exerce a função de organizar a vida social da comunidade, sustentada tanto pela relação com a terra, principal meio de subsistência da aldeia, quanto pela reverência à deusa Ani e “aos espíritos ancestrais do clã”. Ora, a celebração traduz a fé, a gratidão e o respeito dos igbos em torno da divindade, que, no imaginário deles, garante-lhes o alimento, mas também aos antepassados, criadores e mantenedores das regras de convivência que mantêm o pacto social de Umuófia.

---

<sup>49</sup> Em *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano ou Gustavus Vassa, o Africano, escrita por ele mesmo*, há relatos sobre o tema do envenenamento entre os antepassados da etnia igbo da atual Nigéria. A respeito da credibilidade de tais relatos, consideramos o que Achebe (2012, p. 72) destaca sobre o relator: “Antes do seu nome de escravo europeu, ele [Olaudah Equiano] colocou seu nome original igbo, e afirmou sua identidade africana acenando com ela como uma bandeira ao vento”. Em outro texto, Achebe (2012, p. 78) o chama de “um conterrâneo meu” ao tecer comentários sobre Equiano.



Com a descrição literária da Festa do Novo Inhame, Achebe encontra uma oportunidade para se contrapor à falácia que sugere a desumanização do *outro africano*. Em oposição às imagens construídas pela “biblioteca colonial” (Mudimbe, 2022), grande responsável pela difamação da África e dos povos africanos, o texto achebiano responde a respeito da humanidade da etnia igbo (pré)colonial ao descrever o passo a passo para a realização daquela celebração, uma cerimônia encenada por personagens humanizados. Neste sentido, é importante frisar que a escrita como forma de resposta é uma característica das literaturas pós-coloniais (Braga, 2019), bem como uma tentativa de equilíbrio das histórias (Mortari, 2016).

Ressaltamos, ainda, que a Festa do Novo Inhame expressa um rito de renovação da esperança, já que inicia “a estação da plenitude – o novo ano”. Além disso, o texto de Achebe nos mostra que durante esse tempo em que “homens e mulheres, jovens e velhos” se reúnem para festejar e agradecer pela fertilidade da terra:

Todas as panelas, cabaças e tachos de madeira eram cuidadosamente lavados, e ainda mais o pilão de madeira no qual se socava o inhame. Pasta de inhame e sopa de inhame eram os principais pratos da celebração. E preparavam-se tamanha quantidade desses alimentos, que, por mais que a família comesse, ou por maior que fosse o número de amigos e parentes convidados das aldeias vizinhas, sempre sobrava uma imensidão no fim do dia (Achebe, 2009, p. 56-57).

Descreve-se um período de agitação marcado pelo trabalho pesado quanto aos preparativos do principal alimento degustado pela comunidade: inhame. Em se tratando da forma social como Umuófia se organiza, contudo, já não causa surpresa constatar que o completo provimento das refeições e a realização dos afazeres domésticos devem ser garantidos pelas mulheres, enquanto homens como Okonkwo ficam “sem ter nada que fazer” (Achebe, 2009, p. 58). Então, as mulheres são as responsáveis por alimentar toda a aldeia, assim como amigos e familiares que aparecem vindos dos mais variados lugares, o que explica, de certa maneira, a fartura de comida que se produz para o festival, mas também se evidencia o patriarcalismo da etnia igbo.

Um aspecto relacionado à Festa do Novo Inhame que também merece destaque diz respeito à linguagem. Conforme a narração em *O mundo se despedaça*:

Todas as vezes contava-se a história de um homem muito rico que colocou diante de seus convidados uma montanha tão alta de pasta de inhame, que aqueles sentados de um lado não conseguiam ver o que se passava do outro, e somente já bem entrada a noite foi que um deles avistou pela primeira vez um parente que chegara durante o banquete e se colocara na banda oposta à sua. Só então eles se cumprimentaram e se apertaram as mãos, por cima do que restava da comida (Achebe, 2009, p. 57).

Observamos nesse fragmento o tom bem-humorado da literatura de Achebe, assim como a valorização da oralidade em sua narrativa, um traço fundamental nas culturas africanas. Isso se evidencia quando “brinca” com a “história do homem muito rico” que devido tanta fartura de alimento sobre a mesa, formando uma “montanha tão alta de pasta de inhame”, parte das pessoas presentes não se veem. Como se pode constatar, “entre os igbos, a arte da conversação é tida em alto conceito, e os provérbios são o azeite de dendê com o qual as palavras são engolidas” (Achebe, 2009, p. 27). Assim sendo, percebe-se que a valorização da oralidade é uma marca do romance *O mundo se despedaça*, mas também um componente primordial das culturas africanas.

A propósito, a representação da Festa do Novo Inhame consiste em ocasião oportuna para a contação de histórias, a construção e transmissão de mitos, já que reúne vários personagens de aldeias distintas e uma miríade de narrativas ancestrais. Ao interagirem umas com as outras, (re)criando e reproduzindo histórias, como aquela referente ao “homem muito rico”, são fortalecidos os laços afetivos entre amigos e parentes à medida que se forja a identidade da comunidade. O uso da linguagem interativa mediada pela enunciação de provérbios e contação de histórias, como os mitos, é uma ferramenta de afirmação sociocultural para os igbos (Achebe, 2012, p. 16).

Cremos que a referida Festa, da maneira como está representada no romance de Achebe, expressa significados importantes para a etnia igbo nigeriana. Como se pode observar, ela revela o respeito aos antepassados da comunidade e a Aní, àquela divindade tida como garantidora do principal alimento para os igbos, o inhame. Mostra, além disso, a importância do trabalho cooperativo, em especial das mulheres, para a realização daquela celebração. Além do mais, evidencia a valorização da oralidade e da narrativa, isto é, da contação de histórias, que deve ter para nós o mesmo valor da literatura, ou seja, da narrativa escrita. Diante disso, assinalamos que a Festa do Novo Inhame, como representação da *coletivivência*, ilustra poderosos elementos do funcionamento de Igbolândia.

Para reiterar o estimado papel do aspecto oral no funcionamento das sociedades africanas, desde que considerado em seus mais variados contextos naquele vasto continente, recorreremos ao auxílio de pesquisadores do campo da literatura africana. Parafraseando José Junior e Rejane Silva (2022), pode-se dizer que a oralidade acaba se tornando um fator de integração social na medida em que agrupa sujeitos em torno de um sentimento de pertencimento comum. Essa “africanidade compartilhada”, a partir da oralidade, está “apta a ser identificada como elemento fundamental de todo e qualquer texto das literaturas africanas

[...]” (Junior; Silva, 2022, p. 205). Ao olhar atento, de fato, a valorização do aspecto oral aparece de maneira nítida em cada parágrafo de *O mundo se despedaça*.

Nos mais variados contextos africanos, além do sentimento de pertencimento comum, a oralidade promove a transmissão de valores e cultura, a memória coletiva, o fortalecimento de laços sociais, a resolução de conflitos, a educação e o aprendizado, entre outros aspectos. Por meio da contação de histórias, por exemplo, as identidades socioculturais e históricas dos povos africanos vêm sendo constituídas ao longo de uma “tradição oral”. Com base na explicação do escritor malinês Hampaté Bâ (2010):

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória vida da África (Hampaté Bâ, 2010, p. 167).

As palavras de Hampaté Bâ nos ajudam a entender o porquê da literatura de Achebe não prescindir da oralidade. Considerando que Achebe, em grande medida, busca valorizar a história e as identidades socioculturais de seus ancestrais, tentando enaltecer, para utilizar a expressão usada pelo escritor malinês, o “espírito dos povos africanos”, como o faz com a etnia igbo, não se pode deixar de enfatizar justamente a tradição oral. A esse respeito, não à toa o escritor de *O mundo se despedaça* utiliza da contação de histórias, como a que vimos atrás sobre o “homem muito rico”, para valorizar e mostrar a existência de uma duradoura tradição oral que ainda permanece viva na memória dos povos africanos. Assim, entendemos que deixar de evidenciar o aspecto oral das relações entre os povos da África, na literatura ou fora dela, corresponde à mutilação de suas histórias e suas identidades.

#### **2.4.2 Representação da *coletividade* da etnia igbo (pré)colonial: parte II**

O dia seguinte à Festa do Novo Inhame não é menos interessante. Com efeito, “difícil era dizer o que o povo apreciava mais – se as festas e o companheirismo do primeiro dia, ou se o torneio de luta do segundo” (Achebe, 2009, p. 59). O torneio de luta livre é a sensação do segundo dia do festival que agrega todas as aldeias da região, inclusive Umuófia, a aldeia de Okonkwo, envolvendo jovens e adultos em uma competição que mobiliza a todos, desde crianças e mulheres a homens e idosos, o que se revela um fator de grande relevância para o estabelecimento da *coletividade* de toda Igbolândia. As lutas são travadas no *ilo*, uma espécie de ginásio ao ar livre. Conforme o texto achebiano, “cada vilarejo tinha o seu *ilo*, tão

antigo quanto a comunidade, e nele se realizavam todas as grandes cerimônias e danças” (Achebe, 2009, p. 62).

Os competidores e a plateia são embalados pelos sons dos tambores em erupção. No *compound* de Okonkwo, todos se preparam para assistir às lutas naquele que é o grande evento do dia. Enquanto se preparam, “os tambores continuavam a tocar, persistentes, sem mudar de cadência. Seu som já não era algo separado da aldeia buliçosa. Era como se fosse o pulsar de seu coração. Ressoava no ar, na luz do sol e até nas árvores, empolgando toda a aldeia” (Achebe, 2009, p. 63). No total, três homens e sete tambores, nos quais se alternam na produção dos sons, mantêm festivo o ritmo do ambiente, bem como conservam acesa a expectativa do início das lutas.

As primeiras lutas são protagonizadas por jovens como uma espécie de aquecimento para as lutas principais entre os adultos. Entre esses dois momentos, os tocadores de tambor fazem uma pausa para tomar água, comer noz de cola e pimenta, além de interagir um pouco com os demais. Nas palavras de Achebe:

Os tocadores de tambor pararam por um breve descanso, antes que as verdadeiras lutas começassem. Seus corpos brilhavam de suor. Pegaram leques e começaram a abanar-se. Beberam água em pequenas cabaças e comeram noz de cola. Foram se tornando novamente seres normais, a conversar e a rir entre si e com os outros em volta. A atmosfera, plena de tensão e excitação, tornara a distender-se. Era como se alguém tivesse jogado água em cima da pele esticada de um tambor. Muita gente olhava ao redor, quem sabe se pela primeira vez, e começava a prestar atenção àqueles que estavam de pé ou sentados, nas proximidades (Achebe, 2009, p. 67).

O fragmento acima exprime a *coletividade* de personagens humanizados, com destaque para os tocadores de tambor, cuja participação é relevante para o sucesso do evento. Eles não participam das lutas, não duelam contra outros adversários no centro do *ilo*, pois não pertencem às equipes de lutadores. No texto de Achebe, no entanto, vemos esses personagens em ação, ou seja, suando, sentindo calor, bebendo água, comendo noz de cola, conversando e rindo com os outros membros da comunidade, incorporando valores de amizade, alegria e respeito mútuo. Ao ditar o ritmo da produção de sons, sua função primordial, embalando os corpos dos combatentes e inflamando o ânimo da multidão, os tocadores de tambor promovem o fortalecimento da vivência coletiva dos igbos.

Na análise do torneio de luta livre, portanto, estamos diante de personagens que expressam uma feição humanizada que durante muito tempo tem sido negada às populações não europeias, como se vê em *Coração das trevas*, de Conrad. Em consonância com Adichie (2019, p. 19), “acho que essa história única da África veio, no final das contas, da literatura ocidental”. Com efeito, “a literatura e a imprensa jogaram destacado papel nesse construto”

(Zamparoni, 2022, p. 137). Nas palavras de Gallo (2022, p. 106), “trata-se de um conjunto de textos literários e historiográficos que, com os relatórios de etnógrafos e dos relatos de viajantes existentes, expressa e registra a perniciosa relação entre Império, geografia e cultura”.

Chegada a hora dos grandes duelos de luta livre, duas equipes com doze lutadores de cada lado se preparam para entrar em ação. Os tocadores de tambores retomam os batuques e, com isso, levantam o público. As equipes adversárias encontram-se enfileiradas, “confrontando-se à distância. Um rapaz veio dançando pelo centro do terreiro, chegou perto do outro time e apontou para aquele contra quem desejava lutar. Dançaram juntos, de volta ao centro do terreiro, e se engalfinharam” (Achebe, 2009, p. 68). A grande luta do dia, no entanto, é protagonizada pelos treinadores de cada equipe, um espetáculo à parte, já no entardecer.

A observação atenciosa do torneio de luta livre, conforme narrado por Achebe, talvez possa mostrar o seu significado para os igbos. De início, pode-se notar que o evento mostra um período de paz, cooperação, amizade e entusiasmo entre as aldeias, ao mesmo tempo em que celebra a demonstração de habilidades individuais dos competidores, como força, resistência e espírito de competitividade. A socialização e o intercâmbio das diferentes culturas participantes, já que o torneio reúne várias aldeias, como Umuófia, ilustra a promoção do respeito à diversidade, o que proporciona a oportunidade de consolidar a unidade entre elas. Em síntese, é possível perceber que estamos diante da representação de uma celebração de *coletivivência* importante de uma sociedade complexa, uma civilização nos moldes africanos.

Outro fragmento que merece abordagem está relacionado com a organização e consumação de um casamento. À certa altura do romance, narra-se o tratado do casório da filha de Obierika com o filho de Ukegbu, Akueke e Ibe, respectivamente. Ela tem, mais ou menos, dezesseis anos, enquanto ele possui vinte e cinco. Junto deles, o texto ilustra a presença de outros membros de ambas as famílias, além de Okonkwo, grande amigo de Obierika, que é convidado a participar de toda a combinação do noivado. O acerto dos detalhes acontece no *compound* do pai de Akueke, em seu *obi*, após as mulheres servirem noz de cola e pimenta para os homens degustarem com vinho de palma, exprimindo um momento festivo e de harmonia entre as famílias envolvidas.

Desse noivado, o dia da comemoração do *uri* da filha de Obierika merece destaque. Já tendo cumprido uma parte de suas obrigações como noivo, Ibe oferece um banquete para a família de Obierika. A festa oferecida por Ibe não se restringe apenas ao núcleo familiar mais

imediatos da noiva, mas, pelo contrário, envolve até mesmo a presença dos parentes mais afastados – chamados *umunna* – que vêm de outras aldeias, além dos amigos próximos<sup>50</sup>. “Na realidade, porém, esta era uma cerimônia feminina, cujas principais personagens eram a noiva e sua mãe” (Achebe, 2009, p. 129). De todo modo, estamos diante da ilustração de uma festa coletiva que envolve toda a comunidade, como crianças e jovens, mulheres, adultos e idosos, dificilmente representada com honestidade pela perigosa história única do Ocidente (Adichie, 2019).

As crianças ajudam a carregar água na bilha, assim como os jovens racham lenha e amassam *foo-foo*, auxiliando as mulheres nos preparativos das comidas. Os homens cooperam na matança e cortes dos animais, deixando-os prontos para o cozimento. Toda essa movimentação proporciona uma festa com muita fartura de alimentos e bebidas. Só a família do pretendente contribui com cinquenta potes de vinho de palma, o que é levado em alta conta por todos os presentes. Os homens, depois de alguma ajuda às mulheres, juntam-se aos anciãos no terreiro ao ar livre, em círculo, para conversar sobre assuntos diversos. O momento representado é de boa conversa e riso fácil regados a vinho de palma.

Desde o início dos preparativos até a celebração da festa em comemoração do *uri* de Akueke, o texto de Achebe evidencia a *coletivivência* em Igbolândia. Neste sentido, o casamento mostra-se como uma ocasião especial para os igbos, pois proporciona a convivência festiva entre parentes e amigos que se (re)encontram, inclusive com aqueles que vivem em aldeias distantes que, em razão do casório, deslocam-se para Umuófia. Além disso, a circunstância gera a oportunidade de interação com membros de outras etnias, como a representada por Ibe, ilustrando a ampliação das relações entre os povos africanos literariamente narrados no romance.

Ao mesmo tempo, o dia da comemoração do *uri* de Akueke revela, sobremaneira, uma dinâmica cooperativa e amigável em Igbolândia, o que reforça ainda mais a tese da *coletivivência* entre os igbos. A esse respeito, vimos um pouco acima que as crianças, os adolescentes, as mulheres, os homens e os idosos executam tarefas importantes para a satisfatória realização da festividade. Tais tarefas vão desde rachar lenha pelos jovens à contação de causos pelos mais velhos. Por outro lado, a relação de amizade entre os membros da comunidade, por exemplo, está representada nas atitudes das três mulheres de Okonkwo,

---

<sup>50</sup> No próximo capítulo, onde abordaremos o romance *O mundo se despedaça* a partir de uma visão feminista, traremos uma breve reflexão em torno da ideia da família nuclear. Entretanto, caso o/a leitor/a queira examinar o assunto agora, indicamos o texto “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”, escrito por Oyèrónké Oyewùmí.

que presenteiam a mãe da noiva com cestas de “carás”, “torrão de sal”, “peixe defumado”, “pacovas”, “azeite de dendê” e “bilhas de água” (Achebe, 2009, p. 130).

A referida festa também proporciona a oportunidade para a contação de histórias que habitam o imaginário das personagens. Nesse sentido, conta-se um caso ocorrido em Umuíke, uma aldeia vizinha de Umuófia, que é conhecida pela pujança de seu mercado ante os mercados vizinhos:

Certa vez, um homem foi a esse mercado vender uma cabra. Levava-a por uma corda grossa, que amarrara no pulso. Mas, quando ia andando pelo mercado, começou a ver uma porção de gente apontando para ele, como costumam fazer quando aparece algum louco. Não entendia por quê. Até que, de repente, o homem olhou para trás e viu que o que trazia amarrado na ponta da corda era um pesado pedaço de tronco, e não a cabra (Achebe, 2009, p. 132-133).

Contada por Obierika, essa história é lembrada por outros homens que o auxiliam durante a matança e o preparo de uma das cabras compradas no mercado de Umuíke para oferecê-la como alimento na festa de comemoração do *uri* de Akueke. Ao mesmo tempo em que, na ocasião, surge o assunto da potência do comércio de Umuíke, sendo-o reconhecido como “um lugar fabuloso” (Achebe, 2009, p. 132), a conversa dos homens revela uma visão dicotômica e estereotipada do local. Segundo eles comentam, o mercado de Umuíke é frequentado por “gente honesta e ladrões” e seu sucesso decorre de “um feitiço magnífico” e “poderoso” (Achebe, 2009, p. 132). Deve-se notar aqui, no entanto, a recorrente prática da contação de histórias como recurso intrínseco da *coletivivência* igbo, agindo como fator de interação e coesão social.

Já falamos sobre essa característica, a oralidade, que robustece o repertório linguístico e literário das culturas africanas. Através dela, as lendas, os mitos, os causos são transmitidos de geração a geração, desde as sociedades pré-coloniais, incorporando-se na literatura e enriquecendo as identidades pós-coloniais. Com base nas reflexões de Júnior e Silva (2022), advertimos que a oralidade não deve ser compreendida como o contrário da escrita, tampouco como inferior a ela, evitando-se a falsa dicotomia entre primitivo e moderno. Em outras palavras, “atribuída muitas vezes aos chamados ‘povos sem escrita’, reduz-se [a oralidade] a uma posição antagônica em relação às civilizações estruturadas com base na escrita e acaba por ser um signo da falta em relação à pretensa plenitude da escrita [...]” (Júnior; Silva, 2022, p. 203).

Para Jan Vansina (2010, p. 139), uma importante autoridade no campo da pesquisa histórica da tradição oral, “seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, ‘ausência do escrever’, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos

iletrados [...]”. Ainda conforme o historiador belga, superestimar as sociedades letradas em detrimento da “civilização da palavra falada”, de fato, “demonstraria uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais” (Vansina, 2010, p. 139). Afinal de contas, como destaca o escritor malinês Amadou Hampaté Bâ (2010, p. 168), “nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração”.

O sistema de justiça representado em *O mundo se despedaça* requer uma análise em particular. Ainda na primeira parte do romance, uma multidão se reúne no *ilo*, ao entardecer, como é de costume quando se busca resolver algum problema que diz respeito à comunidade de Umuófia. O trecho ilustrado tem a presença do povo, das partes de acusação e de defesa, além de anciãos e detentores de títulos, os homens mais velhos e proeminentes da aldeia. Todos à espera dos *egwugwus*, os espíritos mascarados: são homens fantasiados, adornados com trajes diferentes e aterrorizantes, que encarnam os espíritos ancestrais das nove aldeias do clã.

A casa dos *egwugwus* encontra-se a uma distância mais ou menos visível do *ilo*, de onde se ouvem gritos assustadores. “E essas vozes enchiam o ar à medida que os espíritos dos ancestrais, recém-saídos da terra, saudavam-se uns aos outros em sua linguagem esotérica” (Achebe, 2009, p. 107). Estão saindo da terra, onde jaziam, para julgar a conduta dos vivos. “E quando, como naquele dia, nove dos mais importantes espíritos mascarados saíam ao mesmo tempo, o espetáculo era terrível” (Achebe, 2009, p. 108). Espetáculo terrível: essa é a melhor definição do ritual mais importante de Umuófia. O objetivo de tanto terror pode ser interpretado como uma tática para amedrontar a comunidade, inibindo possíveis atos de desobediência à ordem social, o que também demonstra a natureza complexa e contraditória da *coletividade* igbo.

Então, repete-se, como nos outros rituais públicos, os mesmos protocolos, isto é, no início, grita-se *Umuófia kwenu!* Como se trata de uma cerimônia masculina, os anciãos e detentores de títulos respondem *Yaa!* O líder dos nove espíritos mascarados, Floresta Maldita, comanda o espetáculo. Ele, em seguida, “enfiou na terra a ponta de seu cajado cheio de guizos. E o cajado começou a chocalhar e a tremer, como se tivesse uma vida metálica. Floresta Maldita sentou-se no primeiro dos bancos vazios, e os outros oito *egwugwus* também se acomodaram [...]” (Achebe, 2009, p. 108-109). Eles, agora, encontram-se sentados lado a lado, de modo hierárquico cujo critério é a antiguidade das aldeias. Floresta Maldita representa a aldeia mais antiga.



Nesse contexto, Okonkwo figura entre os homens mascarados que recebem os espíritos, representando os antepassados de uma das nove aldeias. Inicia-se o julgamento. “Depois que todos os *egwugwus* se sentaram e o tilintar das campainhas diminuiu de intensidade, Floresta Maldita dirigiu-se aos dois grupos de pessoas à sua frente” (Achebe, 2009, p. 109). Em seguida, narra-se o julgamento de uma briga de casal; na verdade, um caso do tipo “violência doméstica”. De um lado, Uzowulu acusa a mulher de ter abandonado o lar e ele próprio, o marido, e também denuncia os irmãos dela de tê-lo agredido quando reivindicou o retorno da mulher. Por isso, exige a devolução do “dote” pago para possuir a esposa.

Por outro lado, Odukwe faz a defesa de sua irmã, Mgbafo, mulher de Uzowulu. Ele argumenta: “Meu cunhado é um animal. Minha irmã morou com ele nove anos, durante todo esse tempo, não se passou um dia sem que ele lhe desse uma surra” (Achebe, 2009, p. 110). A princípio, chama a nossa atenção o silenciamento imposto à mulher, a suposta vítima do caso, já que ela não tem o direito de fazer a própria defesa, mas, ao mesmo tempo, é preciso lembrar de que, na representação literária de Umuófia, as mulheres são submetidas ao jugo masculino, e Okonkwo é a maior personificação disso. No entanto, é válido destacar a concessão do direito de defesa tanto a Uzowulu quanto, de certa forma, à Mgbafo nesse julgamento.

Tendo escutado ambos os lados da contenda, os *egwugwus* se recolhem na cabana sagrada a fim de discutir o caso e chegar a um veredicto. Depois disso, retornam ao *ilo*, onde Floresta Maldita dirige-se à multidão:

- Ouvimos os dois lados do caso - declarou Floresta Maldita. – Nosso dever não é culpar esse homem ou elogiar aquele outro, mas, sim, solucionar a questão.
- Virou-se na direção do grupo de Uzowulu, fez uma pequena pausa e exclamou:
- Corpo de Uzowulu, eu te saúdo.
- Nosso pai, minha mão já tocou o solo – afirmou Uzowulu ao terminar o gesto.
- Corpo de Uzowulu, tu me conheces?
- Como poderia vos conhecer, ó pai? Estais além do nosso conhecimento – respondeu Uzowulu.
- Eu sou Floresta Maldita. Sou capaz de matar um homem no dia em que a vida lhe for mais doce.
- É verdade – disse Uzowulu.
- Vá à casa de teus cunhados, com uma cabaça de vinho, e suplica à tua mulher que volte. Não é um ato de coragem brigar com uma mulher.
- Depois voltou-se para Odukwe, de novo fazendo uma breve pausa:
- Corpo de Odukwe, eu te saúdo.
- Minha mão está tocando a terra – replicou Odukwe.
- Sou Floresta Maldita; sou carne-seca-que-mata-a-fome; sou fogo-que-queima-sem-gravetos. Se teu cunhado te trouxe vinho, deixa tua irmã ir com ele. Eu te saúdo.
- Dizendo isso, arrancou o bastão da terra dura e tornou a fincá-lo no solo.
- *Umuófia kwenu?* – berrou, e o povo respondeu (Achebe, 2009, p. 112).

Avaliando o final desse cerimonial, não é difícil perceber que o texto sugere a concordância do povo de Umuófia com o veredicto do julgamento. Não se deve desconsiderar, além disso, que o ritual dos *egwugwus* representa um espetáculo terrível cujo objetivo é funcionar como um mecanismo de manutenção da ordem social, sendo o dever dos juízes “solucionar a questão”. Para tanto, apela-se para a intimidação, como fica explícito na figura de Floresta Maldita, “capaz de matar um homem no dia em que a vida lhe for mais doce” caso desobedeça a sentença dos espíritos ancestrais. Ademais, é possível notar o caráter patriarcal dessa cerimônia que invisibiliza a figura feminina, já que, de acordo com a decisão dos *egwugwus*, o marido ofendido deve desculpar-se levando vinho aos seus cunhados, não à esposa. Assim sendo, a concordância de Umuófia com os aspectos desse julgamento, em última análise, demonstra a natureza complexa – e por que não dizer contraditória? – da *coletividade* igbo.

Outro aspecto interessante presente em *O mundo se despedaça* é a representação da *coletividade* entre Okonkwo e os seus parentes por parte de mãe durante o período em que ele está exilado em Mbanta. O exílio, é válido lembrar, decorre do “crime feminino” cometido por Okonkwo, que, por acidente, dispara uma arma de fogo contra um “conterrâneo” seu, matando-o. Assim, o exílio é uma tradição de Umuófia em casos como esse e a pena a ser cumprida é de sete anos. Pouco a pouco, entretanto, quando o exílio vai chegando ao fim, o herói do romance se prepara para regressar à terra natal de seu pai, Umuófia, onde havia construído uma história gloriosa.

Durante os sete anos que passa na terra natal da mãe, Okonkwo é bem tratado por seus parentes maternos, que o acolhem naquela que é a sua comunidade ancestral, o nascedouro de sua mãe. Assim que acolhido junto com suas esposas e seus filhos, os parentes de Okonkwo o oferecem um terreno para construir a sua moradia, o *compound*, e uma faixa de terra para o cultivo de alimentos. Além disso, ajudam-no a erguer os cômodos da nova morada, isto é, o *obi* e as cabanas de cada esposa. Conforme o texto de Achebe (2009, p. 150), ademais, “cada um dos cinco filhos de Uchendu contribuiu com trezentos inhames para que o primo pudesse ter seu roçado, pois, assim que a primeira chuva caísse, o plantio começaria”.

Tendo sido bem tratado pelos parentes de sua mãe durante o exílio, Okonkwo resolve agradecer a boa hospitalidade oferecendo uma festa: ele “reuniu suas três mulheres e ordenou-lhes que tomassem providências para uma grande festa. - Preciso agradecer aos parentes de minha mãe antes de partir - explicou” (Achebe, 2009, p. 185). Recebendo as ordens do marido, as esposas providenciam os ingredientes para preparar os alimentos, como mandioca, peixe defumado, óleo de palma, pimenta para a sopa, enquanto Okonkwo se

encarrega de prover a carne, cabras e aves, e os inhames. “Era uma verdadeira festa de casamento. Havia *foo-foo* e sopa de inhame, sopa de *egusi* e de folha-amarga, e potes e mais potes de vinho de palma” (Achebe, 2009, p. 187).

A festa é representada como um momento de gratidão e união. Okonkwo agradece pela hospitalidade, pois desde que chega à Mbanta, para cumprir a pena de sete anos de exílio, é muito bem tratado. Por outro lado, os parentes de sua mãe o agradecem pelo oferecimento de tamanho banquete, do qual todos saem física e espiritualmente fartos. Além disso, celebra-se a união familiar, cujas palavras de Uchendu revelam o seu sentido. “O membro mais idoso dessa extensa família era Uchendu, tio de Okonkwo. Deram-lhe a noz de cola para partir, e também foi ele quem fez a oração aos ancestrais. Pediu-lhes saúde e filhos” (Achebe, 2009, p. 187). O momento revela a *coletividade* de uma família que exala dois dos mais nobres sentimentos, a gratidão e a união.

Durante o período do exílio de Okonkwo, o seu tio Uchendu demonstra possuir sabedoria ao pronunciar palavras de solidariedade entre os membros da família. Não é diferente na ocasião da Festa oferecida pelo sobrinho. Neste sentido, realizando o ritual de oferenda aos antepassados, ele diz:

– Não vos pedimos riqueza, porque aquele que tem saúde e filhos também terá riquezas. Não pedimos mais dinheiro, e sim mais parentes. Somos melhores que os animais porque temos parentes. Um animal, quando sente coceira, esfrega o flanco numa árvore; um homem pede que um parente o coce. – Rezou especialmente por Okonkwo e sua família. Em seguida, partiu a noz de cola, atirando ao chão um dos lóbulos para os ancestrais (Achebe, 2009, p. 187).

A fala de Uchendu expressa a forma como ele, o membro mais velho do grupo, logo, aquele que desempenha o papel de sábio, compreende o sentido de família. De acordo com o seu discurso, nota-se a valorização do sentimento de união como mecanismo de integração familiar. Okonkwo, sendo bem acolhido durante o seu exílio na terra da mãe, demonstra reconhecer a importância desse sentimento: “Chamei-os para esta reunião porque é bom que parentes se encontrem” (Achebe, 2009, p. 188). Além disso, as palavras de Uchendu evidenciam desprendimento em relação a bens materiais, ou pelo menos eles não ocupam o topo das prioridades, já que privilegia a união familiar em detrimento do acúmulo de riqueza: “Não pedimos mais dinheiro, e sim mais parentes”.

Ademais, durante a cerimônia, outro ancião da família faz uso da palavra. Em primeiro lugar, agradece a Okonkwo pela generosa festa oferecida. Depois, pronuncia um discurso que revela, de um lado, a saudade de uma “época de ouro”, por outro, a sua preocupação com as mudanças impostas pelos novos tempos; no romance *O mundo se*

*despedaça*, tais revelações são representadas pela “fraqueza da nova geração” e pela inevitável presença da religião do homem branco, respectivamente. Expressando a sua insatisfação com a época “em que a nova geração se considera mais sábia do que as anteriores”, ele afirma temer “pela nova geração” (Achebe, 2009, p. 188-189).

Qual seria o motivo do temor desse ancião? Segundo ele, porque os jovens não estão dando o devido valor à união familiar. Com efeito, sua maior preocupação é com a presença da religião do homem branco na região, influenciando nas ideias da nova geração. Dirigindo-se aos jovens, ele alerta sobre o perigo dessa situação:

Uma religião abominável instalou-se entre vocês. De acordo com essa religião, um homem pode abandonar o pai e os irmãos. Pode blasfemar contra os deuses de seus pais e contra os antepassados, como se fosse um cachorro de caça que de repente ficasse louco e se voltasse contra o dono. Temo por vocês e temo pelo nosso clã (Achebe, 2009, p. 189).

A fala desse ancião se revela importante porque se conecta com duas situações desenroladas na sequência do romance e que decorrem da influência da “religião abominável” do homem branco no imaginário das nove aldeias. A primeira diz respeito à conversão de Nwoye, filho de Okonkwo, à essa nova religião, o que o leva a “abandonar o pai e os irmãos”, representando um ponto de conflito atinente ao paradigma religioso da etnia igbo. Em outras palavras, pode-se dizer que esse conflito entre pai e filho expõe uma fissura no seio da etnia igbo graças à presença e influência religiosa do colonizador europeu e sua fé cristã.

A outra situação, já discutida no primeiro capítulo desta dissertação, ilustra outro ponto de conflito narrado em *O mundo se despedaça*, agora, entre Enoch e os *egwugwus*. No romance, aos poucos, Enoch, personagem que não é ancião, nem detentor de posses e inhame, muito menos de títulos, logo, não pertence ao grupo de homens importantes de Umuófia, é cooptado pela religião do homem branco, assim como Nwoye. Os *egwugwus*, por sua vez, representam a base sobre a qual a comunidade de Igbolândia está assentada; eles simbolizam o pacto que mantém a ordem das aldeias. Assim, confrontar a autoridade dos *egwugwus*, como o faz Enoch, significa romper drasticamente com a tradição igbo, ação levada a cabo com a prisão dos seis líderes de Umuófia, como já o vimos.

Na fala daquele ancião parente de Okonkwo, portanto, antecipa-se o momento em que dois membros da nova geração, Nwoye e Enoch, influenciados pela fé cristã, blasfemam “contra os deuses de seus pais e contra os antepassados”, contra os próprios ancestrais da etnia deles. O conflito em torno desses personagens é importante para a trama do romance, já que, com a participação deles, Achebe representa o desmantelamento e a queda da autoridade ancestral igbo, a base daquela comunidade. Tais desdobramentos, porém, não teriam sido

possíveis sem a presença do colonialismo e os seus principais tentáculos: a religião cristã e a educação com base em princípios europeus. Afinal de contas, a literatura de Chinua Achebe faz parte daquilo que Said (2011, p. 25) chama de “experiência histórica do imperialismo”.

Com base nas reflexões apresentadas por Edward Said em *Cultura e imperialismo*, é preciso ressaltar que as narrativas produzidas nos últimos cinco séculos devem ser consideradas no contexto das relações coloniais/imperiais da modernidade. Assim deve ser feito na análise da “biblioteca colonial” (Mudimbe, 2022), quanto às narrativas dos viajantes e exploradores do “novo mundo” que expressam uma visão do “Terceiro mundo” como “retardado mental” (Said, 2011, p. 21). As narrativas de *O mundo se despedaça*, uma obra de resistência àquela visão preconceituosa acerca do não europeu, um romance que contribui com a promoção da descolonização da cultura (Braga, 2019), também devem ser analisadas no terreno do colonialismo/imperialismo.

### **“Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade”<sup>51</sup>**

Neste capítulo, à princípio, demonstramos que a imagem da África e dos povos africanos foi construída ao longo dos últimos cinco séculos por uma “biblioteca colonial” (Mudimbe, 2022), resultando na desumanização de seus corpos, seus saberes, suas culturas, processo que ratifica o “perigo de uma história única” (Adichie, 2019). Como vimos a partir de Achebe (2012), a construção desse discurso de desumanização do *outro* objetivou assegurar o tráfico de escravos, desde o começo do século XVI, assim como viabilizar um novo padrão econômico em ascensão, o capitalismo, conectado à prática do colonialismo. Desse contexto, entretanto, nasceram narrativas de resistência (Said, 2011), entre as quais destacamos *O mundo se despedaça*.

Em segundo plano, ao abordarmos o romance de Achebe como literatura do *writing back*, uma escrita como forma de resposta, e como instrumento de descolonização cultural (Braga, 2019), elementos característicos da crítica pós-colonial, buscamos defender o “equilíbrio das histórias” (Mortari, 2016). Neste sentido, argumentamos a favor da necessidade de descolonizar as ideias, já que, em seu estado atual, em grande medida, elas

---

<sup>51</sup> O título é o último verso de um poema de Antônio Bispo dos Santos, também chamado de Nêgo Bispo, e foi extraído do livro *Quatro cantos: volume I* (Bispo dos Santos *et al.*, 2022). O poema, na íntegra: “Fogo!... Queimaram Palmares, / Nasceu Canudos, / Fogo!... Queimaram Canudos, / Nasceu Caldeirões. / Fogo!... Queimaram Caldeirões / Nasceu Pau de Colher. / Fogo!... Queimaram Pau de Colher... / E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando. / Porque mesmo que queimem a escrita, / Não queimarão a oralidade. / Mesmo que queimem os símbolos, / Não queimarão os significados. / Mesmo queimando o nosso povo, / Não queimarão a ancestralidade”. O poema é transcrito no livro logo depois de Nêgo Bispo explicar que na história do Brasil há diversas experiências coletivas de resistência com as quais temos muito o que aprender.

continuam reproduzindo as relações do colonialismo/imperialismo, e, em consequência disso, a naturalização das diversas violências contemporâneas contra o não europeu/não estadunidense.

Assim sendo, no exercício investigativo, centrado em *O mundo se despedaça*, conexões com o contexto brasileiro surgem de modo inevitável. Por exemplo, argumentamos que a inserção das leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 no campo da educação, sendo resultantes de um esforço de reparação histórica, tem gerado um impacto positivo na luta contra o preconceito racial, a xenofobia, a intolerância religiosa, heranças coloniais vivenciadas na sociedade brasileira, que sobressaem a partir do pensar analítico acerca da ficção achebiana.

Com a intenção de escavar e encontrar parte daquilo que a tradição literária colonialista buscou apagar com o auxílio de uma “biblioteca colonial” (mudimbe, 2022), isto é, as histórias e as vivências ancestrais africanas, movemo-nos, em seguida, para uma conversa com Achebe (2012). Este movimento proporcionou evidenciar a existência passada do reino de Bukongo, que hoje, caso tivesse resistido à empreitada colonial e imperialista, estaria situado na República Democrática do Congo. Governado pelo rei Nzinga Mbemba, que, não raro, deu exemplos de atitudes mais sensatas do que muitos governantes do mundo “civilizado” e contemporâneo, não se pode sustentar, a partir do que discutimos, que o funcionamento das regras daquele reino fosse inferior às sociedades europeias.

O diálogo com Achebe (2012), além disso, tornou possível conhecer o *mbari*: manifestação artístico-literária da etnia igbo (pré)colonial. Com a representação literária achebiana, compreendemos mais sobre o valor estético e a complexidade da arte produzida pelos povos africanos, consolidada muito antes da chegada do colonizador, o que confirma o preconceito presente no discurso europeu sobre a incapacidade africana de produzir e de se expressar por meio de formas estéticas, como a literatura. Além do mais, defendemos que a produção literária contemporânea da Nigéria, contexto do qual emerge *O mundo se despedaça*, deve ser interpretada como um processo que mantém conexões com o *mbari*. Ao articularmos essas ideias, tentamos contribuir no resgate da memória, da humanidade e da ancestralidade africana, mostrando o *mbari* como expressão da *coletivivência* igbo pré-colonial.

A noção de *coletivivência*, por sua vez, foi desenvolvida no exercício de defesa da ideia de que a etnia igbo (pré)colonial, conforme representada em *O mundo se despedaça*, estrutura-se em uma política própria de vida coletiva. Com este termo, buscamos evidenciar, entre outros traços, a amizade, a partilha dos alimentos, o espírito festivo, a comunhão que

caracteriza a comunidade de Igbolândia, apesar das contradições que ela também apresenta, como é de se esperar em toda sociedade. Para exemplificar, vimos que desde as competições entre aldeias, as reuniões comunitárias, as festividades tradicionais, até o funcionamento do sistema de justiça dos igbos, a vivência coletiva é um dos aspectos abordados por Achebe em seu romance.

No entanto, não se deve romantizar o senso comunitário africano ilustrado no romance, já que ele mostra um certo desprezo pelas mulheres, o que torna necessário demarcar o limite da própria noção de *coletivivência* defendida por nós. No seio da vida coletiva (coletivivência), nem todos os processos são igualitários, de maneira que a manutenção da tradição interessa a homens como Okonkwo, que se beneficia de um sistema patriarcal pré-colonial. Neste contexto, Okonkwo representa o marido insensível, autoritário, intolerante que, não raro, reprime e agride suas esposas. Elas, por sua vez, assim como outras mulheres narradas no romance, são representadas por um olhar masculino que, quando não as silencia e as torna invisíveis, ilustra a participação feminina como marginal e inferior a dos homens na estrutura de poder da comunidade.

Precisamos observar, além disso, que não haveria brechas para a entrada do colonizador, especialmente pela via da religião, se a vivência coletiva igbo fosse menos desigual. Neste sentido, pode-se perceber que certos grupos alvo de opressão naquela estrutura impositiva, por exemplo, como são simbolizados nos personagens Enoch e Nwoye, não só não tendiam a rechaçar a presença dos colonizadores como também poderiam aderir às novas propostas de mudança. Assim sendo, jamais poderemos incorrer no erro de afirmar que a sociedade africana era isenta de injustiças, em contraponto com o colonizador vilão. *O mundo se despedaça* foi escrito, em grande medida, para quebrar esta dicotomia simplista. Portanto, a etnia igbo, no texto literário, apresenta um determinado estágio civilizatório que é tão complexo quanto o de sociedades europeias, que se autoproclamam superiores. Entretanto, apresentam tanto valores quanto falhas.

### CAPÍTULO 3. O PATRIARCADO E A [R]EXISTÊNCIA DAS MULHERES IGBOS EM O MUNDO SE DESPEDAÇA<sup>52</sup>

#### 3.1 “Minhas palavras estarão lá”

Iniciamos a primeira seção deste capítulo com o título de um dos ensaios da feminista negra e estadunidense Audre Lorde, publicado em 1983. O texto integra a obra *Sou sua irmã: escritos reunidos* (2020). Em “Minhas palavras estarão lá”, ela destaca o valor da fala, da palavra e da escrita das mulheres negras na busca pela libertação feminina em relação às opressões patriarcal, racista e homofóbica. Assim o faz, portanto, para defender a importância da quebra do silêncio como forma de ação política. Em consonância com esta pesquisa, a afirmação de Lorde sugere um tom de força, determinação e resistência.

Em outra obra de Lorde, *Irmã outsider* (2019), destaca-se a crítica direta e indigesta que ela compartilha em uma mesa-redonda, cujo tema é “O pessoal e o político”, na *Segunda Conferência Sexual* que ocorreu em Nova York, nos Estados Unidos, em 29 de setembro de 1979. Neste evento acadêmico, vendo-se como alguém cujas características enquanto mulher negra e lésbica estão sub-representadas, Lorde (2019) expõe as limitações da teoria feminista branca estadunidense. Diante de suas irmãs, como gostava de dizer, Lorde ironiza ao lembrar que mulheres como ela “sabem que *a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica*” (Lorde, 2019, p. 139, grifos da autora).

Em sua argumentação, Lorde (2019) acusa o feminismo acadêmico, burguês, branco e heteronormativo dos Estados Unidos de rejeitar as experiências das mulheres pobres, lésbicas, negras e mais velhas, inclusive as do “Terceiro Mundo”, que não são acolhidas dentro do movimento feminista. As críticas elaboradas por ela estão imortalizadas no texto “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande” e, em última análise, apontam para a necessidade de ampliar as vozes do feminismo enquanto movimento de oposição ao patriarcado, ao capitalismo, ao racismo, ao imperialismo e à homofobia.

Coerente com a crítica feita por Lorde ao feminismo, que como movimento de libertação deveria englobar todas as pautas das mulheres, no contexto brasileiro a mulher negra e feminista Sueli Carneiro (2003) vê a necessidade de enegrecer o feminismo. Embora reconheça os avanços do movimento e as diversas conquistas que as mulheres obtiveram

<sup>52</sup> No decorrer da produção desta pesquisa, em especial as temáticas deste capítulo, resultados parciais foram publicados na forma de um ensaio produzido a partir das aulas ministradas pelo professor Paulo Petronílio Petrot, a quem agradeço pela partilha de seu conhecimento, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Literatura da UnB, no primeiro semestre de 2023. O referido ensaio integra a coletânea *Desobediências da crítica nas encruzilhadas literárias* (2023), livro eletrônico organizado por Paulo Petronílio Petrot e Pedro Mandagará. A obra está disponível em: <https://www.amazon.com.br/Desobedi%C3%Aancias-cr%C3%ADtica-encruzilhadas-liter%C3%A1rias-intersec%C3%A7%C3%B5es-ebook/dp/B0CTHRWBTD>. Acesso em: 20 jan. 2025.



desde a redemocratização do país, como direitos sexuais e reprodutivos, maior participação política e certa valorização no mercado de trabalho, ela afirma que “o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres” (Carneiro, 2003, p. 118).

O resultado dessa relação histórica de influência eurobranca e heteronormativa produziu uma forte incompreensão quanto às diferentes formas de opressão do feminino, como a homofobia e o racismo, também dentro do movimento feminista brasileiro. No entanto, em “Mulheres em movimento”, Carneiro (2003) avalia que este cenário vem sofrendo mudanças, em grande medida, devido às contradições que foram aparecendo entre as próprias mulheres. Para ela:

A diversificação das concepções e práticas políticas que a ótica das mulheres dos grupos subalternizados introduzem no feminismo é resultado de um processo dialético que, se, de um lado, promove a afirmação das mulheres em geral como novos sujeitos políticos, de outro exige o reconhecimento da diversidade e desigualdades existentes entre essas mesmas mulheres (Carneiro, 2003, p. 119).

Assim, à medida que tais contradições vão se evidenciando e se integrando, respeitando as especificidades de cada grupo de mulheres, sem negligenciar as subalternizadas, entre as quais se incluem negras, indígenas e LGBTQIAPN+, as pautas e lutas feministas tendem a se tornar mais coerentes e orgânicas. *Enegrecer o feminismo*<sup>53</sup>, portanto, torna-se uma forma de evidenciar o lugar de fala das mulheres negras, mostrando que elas estão submetidas a condições de opressão distintas e, muitas vezes, mais severas do que as de suas irmãs brancas, como diria Lorde: “Como mulheres, compartilhamos alguns problemas; outros, não” (Lorde, 2019, p. 150)<sup>54</sup>.

Partindo das reflexões de Lorde e Carneiro, este capítulo oferece uma análise do romance *O mundo se despedaça* (Achebe, 2009), trazendo como principal ferramental teórico, epistemológico e político o feminismo negro, enriquecido pelas reflexões de autoras do feminismo decolonial. Assim sendo, demonstra-se como a trama literária do romance de Achebe revela, de um lado, a representação de uma estrutura de opressão às mulheres da etnia

<sup>53</sup> Em outro texto, Sueli Carneiro aborda o tema do enegrecimento do feminismo, ampliando a discussão em torno da mulher negra na América Latina. Para saber mais, acesse o link disponível em: [https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gad\\_source=1&gclid=Cj0KCQiAqL28BhCrARIsACYJvkcxSpPx72tirG35GGIWvpCJYP\\_T\\_VwElfgl6D11ZMBckeAZjb9h7ywOaAiL\\_EALw\\_wcB](https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gad_source=1&gclid=Cj0KCQiAqL28BhCrARIsACYJvkcxSpPx72tirG35GGIWvpCJYP_T_VwElfgl6D11ZMBckeAZjb9h7ywOaAiL_EALw_wcB). Acesso em: 21 jan. 2025.

<sup>54</sup> A frase dita por Lorde está em “Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença”, artigo que integra a obra *Irmã outsider* (Lorde, 2019). O texto foi apresentado por ela no *Copeland Colloquium*, na Amherst College, em abril de 1980.

igbo, majoritariamente estabelecida na Nigéria, e, por outro lado, a existência de ações de [R]existência<sup>55</sup> ao patriarcado.

Neste sentido, organizamos este capítulo em duas frentes. Na teorização, iniciamos o debate com a seção 3.2 Feminismos de política decolonial: uma mirada a partir do Sul global (Vergès, 2020; Lugones, 2014; Segato, 2022), seguimos com 3.3 Silêncio! As militantes e intelectuais negras vão falar (Carneiro, 2005; hooks, 2019; Lorde, 2019, 2020; Kilomba, 2019) e finalizamos com 3.4 Epistemologia feminista negra e a questão de gênero no continente africano (Collins, 2020; Oyěwùmí, 2020). Nesta organização, é importante dizer, reside a premissa de que é necessário “enegrecer o feminismo” (Carneiro, 2003).

Quanto à análise literária, apresentamos a seção 3.5 “As mulheres em *O mundo se despedaça*: “Onde há opressão, há resistência”. Confirma-se a existência de uma escrita literária que objetiva ilustrar um sistema patriarcal em Umuófia, espaço predominante da narrativa do romance, residência da etnia igbo. Ao se comprovar a representação do patriarcado como dispositivo político de violência feminina, o que se faz com foco na análise das personagens femininas da família de Okonkwo, buscamos mostrar como as mulheres literariamente descritas no romance estão sujeitas à violência da ordem patriarcal e como [R]existem a ela.

### 3.2 Feminismos de política decolonial: uma mirada a partir do Sul global

Para a análise da representação das mulheres em *O mundo se despedaça*, bem como da opressão que as atinge, os estudos produzidos por mulheres na seara do feminismo decolonial são recursos indispensáveis. A esse respeito, a maior potência de análise está no Sul global, onde se tem ampliado movimentos feministas de caráter decolonial. Para a cientista política, historiadora e ativista Françoise Vergès (2020), o feminismo decolonial se destaca pela crítica que faz ao paradigma racista, capitalista e imperialista contemporâneo. “Foi no Sul global”, ela diz, “que ele se desenvolveu, reativando a memória das lutas feministas precedentes, nunca perdidas porque nunca foram abandonadas, apesar dos terríveis ataques sofridos” (Vergès, 2020, p. 28).

Françoise Vergès nasceu em Paris, em 1952, mas cresceu na Ilha da Reunião, território ultramarino controlado pelo Estado francês no Oceano Índico. Em seu livro *Um feminismo decolonial* (2020), ela também tece fortes críticas ao movimento das feministas

<sup>55</sup> Em certos momentos, daqui em diante, optamos por escrever [R]existência a fim de estabelecer um duplo sentido entre as palavras *resistência* e *existência*, sinalizando a relação de interdependência existente entre elas. Assim, buscamos passar a ideia de que, para as mulheres igbos, sua existência está ligada à sua resistência ao patriarcado, e vice-versa. Além disso, usamos o [R] maiúsculo para sugerir que a resistência das mulheres em *O mundo se despedaça* é algo específico.

européias, classificando-o como “civilizatório” ou “branco-burguês”. Em sua visão, o feminismo civilizatório, sob a égide do neoliberalismo, não tem potencial para contemplar a luta por libertação de todas as mulheres, o que significaria incluir as racializadas. Pelo contrário, esse feminismo de feição burguesa, em seu âmago, não compreende as reivindicações do feminismo decolonial, as lutas das mulheres negras, das indígenas, das asiáticas, das imigrantes e das refugiadas, das trans e das muçulmanas.

O feminismo civilizatório de caráter neoliberal é reformista e não revolucionário, enquanto o feminismo decolonial, segundo Vergès (2020, p. 42), “não tem por objetivo melhorar o sistema vigente, mas combater todas as formas de opressão. Justiça para as mulheres significa justiça para todas”. Ao contrário do reformismo ao qual se limita as feministas branco-europeias, as feministas “periféricas” invocam uma ruptura paradigmática da modernidade/colonialidade. Assim sendo, na luta pela superação do sistema mundial colonial/moderno (Mignolo, 2003, 2017), não se pode prescindir da teoria e prática dos feminismos de política decolonial.

Diante disso, declarar-se feminista decolonial requer reconhecer, valorizar e, sobretudo, apoiar e apoiar-se nas lutas das mulheres do Sul global, e também das africanas e asiáticas que nos antecederam. Para tanto, é necessário estabelecer um diálogo com as nossas ancestrais, assim como com as nossas contemporâneas, a fim de dar continuidade aos seus passos de resistência contra o racismo, o capitalismo e o imperialismo. Nessa linha, pode-se dizer, a leitura e a análise de *O mundo se despedaça* constituem forma de diálogo com as ancestrais, o que se fará mais adiante, na análise das personagens femininas do romance.

A questão de sua opressão, veremos, é de ordem patriarcal, ainda que com características próprias ao contexto igbo. Neste sentido, a mulher branca, argentina e antropóloga Rita Segato (2022) contribui ao avaliar o patriarcado ocidental, argumentando que ele “é a ordem política mais arcaica de todas, aquela que funda a primeira forma de opressão e de expropriação de valor: a opressão e a expropriação de um posicionamento feminino pelo masculino” (Segato, 2022, p. 15). Nota-se que a questão do aprisionamento do corpo feminino, com seus desejos e possibilidades, em um lugar de submissão, conforme o imaginário machista, é avaliada por Segato no contexto do Cristianismo – o pecado original – o que resulta em castigo<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Sugerimos conferir o livro do Gênesis, capítulo 3, nas Sagradas Escrituras Cristãs. Além disso, chamamos a atenção para o dado que Deus, segundo o Cristianismo, após construir o mundo, criou a mulher a partir da costela de Adão, para servi-lo, nos capítulos 1 e 2.

Tais reflexões de Segato (2022), porém, auxiliam no entendimento da opressão feminina e da ordem patriarcal além do contexto ocidental cristão, como poderemos ver em *O mundo se despedaça*. A discussão se atualizou em razão dos eventos que determinaram o nascimento da modernidade/colonialidade, que é marcada sobretudo pelo “descobrimento” da América e pela invenção da ideia de raça (Quijano, 1992a, 2005, 2009; Dussel, 1993; Mignolo, 2003, 2017), como demonstramos no primeiro capítulo desta dissertação. Mas é fato que já existia anteriormente, em culturas não ocidentais. Segundo Segato, “enquanto o mundo pré-colonial é dual, o mundo colonial/moderno é binário, e o binarismo é o mundo do Um e seus Outros” (Segato, 2022, p. 16), ou seja, o “mundo do Um”, caracterizado pelo domínio do homem-branco-heterossexual-cristão-europeu, passou a ser a norma, a base referencial de onde provem a “verdade”, o “bem”, a “beleza” e a “superioridade”.

Ao lado oposto e negativo deste paradigma, a “seus Outros” não-homem/não-branco/não-heterossexual/não-cristão/não-europeu, inclusive à mulher como algo que adquire uma identidade social, impôs-se a condição de não-ser (Fanon, 2008), sinônimo de ser “imperfeito”, “mau”, “feio” e “inferior”. A partir disso, tornaram-se vidas descartáveis. A respeito do masculino, tema também relevante em *O mundo se despedaça*, Segato (2022, p. 16) pondera: “apenas um termo é ontologicamente completo, ao passo que os outros são anômalos”: o homem com *h* minúsculo se torna Homem com *H* maiúsculo, o particular que se transforma em Sujeito Universal e medida de todas as coisas.

Neste contexto, os desejos e os papéis sociais dos corpos femininos, situados no interior de uma rede de privações, são enquadrados dentro de uma possibilidade limitada de realização estabelecida pelo patriarcado, como procriar, cuidar do lar e submeter-se ao marido<sup>57</sup>. Além dos papéis funcionais de “mãe”, “dona de casa” e “fonte de prazer” para o homem na ordem patriarcal colonial/moderna, sobre as mulheres recaem várias formas de violência, que vão desde às mais sutis às mais sofisticadas, dentre as quais se pode destacar o feminicídio e o estupro.

Ao escrever “Rumo a um feminismo descolonial”, a mulher branca, argentina e socióloga María Lugones (2014) também contribui para a discussão acerca da mulher e dos papéis de gênero. A autora focaliza o contexto da modernidade/colonialidade, que não é exatamente o contexto literário pré-colonial que analisamos neste capítulo, mas Lugones nos é útil quando descreve a lógica dicotômica em torno da noção da (não)humanidade, que dá

---

<sup>57</sup> Gênesis, capítulo 3, versículo 16: “E à mulher ele disse: ‘multiplicarei os sofrimentos de teu parto; entre dores darás à luz os filhos. Para teu marido será teu desejo, mas ele te dominará’”.

início a um sistema moderno colonial de gênero constituído por posições binárias e fixas, ou seja, um certo tipo de essencialismo racial, cisgênero e heterossexual.

Nas palavras dela, “quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade” (Lugones, 2014, p. 935). Tal lógica, com as devidas ressalvas, pode ser identificada em *O mundo se despedaça* e se torna, portanto, útil como mecanismo interpretativo já que Lugones, citada por Vergès (2020, p. 46), vê na experiência histórica das mulheres colonizadas uma desclassificação racial, e também uma “determinação sexual”, aspecto que nos interessa.

Ainda com base em Lugones (2014), é importante destacar que no momento histórico colonial a categoria mulher não possui correspondência como a “outra do colonizador”, haja visto que era considerada como uma imperfeição do homem. Por isso, como afirma a autora, “a imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas” (Lugones, 2014, p. 936), nas quais o feminino tem sido subjugado pelo masculino há longos séculos.

A respeito dessa discussão fundamentada em Lugones (2014), é necessário ressaltar, sua utilidade é direta na forma como nós, pensadores contemporâneos, entendemos processos de dominação e exploração sobre os territórios e corpos dos Outros, como as corporeidades femininas, construiu uma noção catastrófica de civilização. O que se pode observar nesse processo é o desencadeamento de um conjunto de práticas de violência como, por exemplo, o ataque à memória das populações colonizadas, o apagamento de personagens históricos, saberes, mitos, lendas e crenças herdadas dos antepassados. Neste sentido, ainda que o recorte de *O mundo se despeça* analisado seja historicamente pré-colonial, nossa visão a seu respeito é decolonial, isto é, enriquecida por Segato (2022), Lugones (2014), Vergès (2020) e demais autoras do feminismo decolonial.

Ademais, a relevância dessas autoras está também no aspecto da resistência. Hoje se tem uma crescente noção de que não foram poucas as pessoas racializadas acossadas pelo colonialismo, imperialismo, racismo, capitalismo e patriarcado que resistiram – e ainda resistem – à violência de classe, raça e gênero há pelo menos 500 anos. Durante esse período de resistência, portanto, não devemos aceitar o apagamento acerca do papel das mulheres na recuperação das histórias de luta das populações negras, um aspecto que detectamos em *O mundo se despedaça*.

Por fim, a discussão dos feminismos de caráter decolonial nos conscientiza sobre a complexa rede de agenciamentos históricos de ridicularização dos saberes dos Outros, das suas linguagens, das suas vestes, das vivências de seus corpos, da forma como se relacionam

com o cosmos, com a espiritualidade, das suas culturas, impondo-lhes uma certa condição de inferioridade natural, biológica e cognitiva. Em todo esse processo de inferiorização, segundo Sueli Carneiro (2005), o “epistemicídio” se mostrou um dispositivo fundamental para *a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, discussão que continuamos na próxima seção.

### 3.3 Silêncio! As militantes e intelectuais negras vão falar

Em sua tese de doutorado, a mulher negra, brasileira e filósofa Sueli Carneiro (2005) desenvolve, dentre outros temas, as noções de “dispositivo de racialidade” e “epistemicídio”, tendo como base as relações raciais brasileiras<sup>58</sup>. A racialidade, que produz o outro no lugar de inferioridade, é própria dos contextos coloniais e pós-coloniais em que vivemos, podendo explicar, por exemplo, a forma com que apreendemos o mundo. Em relação ao nosso objetivo nesta dissertação, o de investigar *O mundo se despedaça*, a contribuição de Carneiro (2005) que mais reverbera é a que desenvolve a noção de epistemicídio.

O epistemicídio (Carneiro, 2005) é uma tecnologia de defenestração que tem se mostrado eficiente até agora, apesar das crescentes ações de resistência. Como uma dimensão do dispositivo de racialidade, por um lado, o epistemicídio consiste na ridicularização da capacidade intelectual da pessoa classificada como não-ser, aquela cujo caráter situa-se, na modernidade/colonialidade, fora da condição de Ser Humano. Conectado neste aspecto, o epistemicídio consiste no apagamento da memória, ou seja, censura as linguagens, as artes, os saberes, os registros das culturas dos Outros, alijando-os da historiografia oficial como se não existissem. O epistemicídio se revela, por exemplo, quando a produção intelectual oriunda dos grupos racializados é considerada como militância, rotulada de opinião desprovida de ciência e, por isso, sem credibilidade, não sendo reconhecida como uma possibilidade de conhecimento.

Por outro lado, o Eu hegemônico tem seu discurso legitimado como autoridade do saber porque se supõe estar fundamentado em premissas como objetividade, neutralidade, imparcialidade, isto é, pilares das ciências sociais modernas – uma falácia, já o sabemos. Por conseguinte, o discurso produzido pelo Eu hegemônico recebe o título de conhecimento científico e acadêmico, sendo validado como verdadeiro. Interligado a este processo, segundo a explicação de Carneiro (2005, p. 97), o epistemicídio se revela como “um processo

---

<sup>58</sup> O ponto de partida de Sueli Carneiro (2005) encontra-se em certos estudos realizados pelo homem branco, francês e historiador Michel Foucault e o homem branco, português e sociólogo Boaventura de Sousa Santos, mas se desenvolve com base no contexto das relações étnico-raciais do Brasil.

persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais” (Carneiro, 2005, p. 97).

Diante do exposto, portanto, em oposição ao epistemicídio negro produzido pela modernidade/colonialidade e inspirados pela perspectiva da conversa de Carlos Skliar (Esteban; Sanches, 2012)<sup>59</sup>, buscamos estabelecer um diálogo com intelectuais e militantes do feminismo negro, formando um aquilombamento, um movimento de resistência preta e feminista, para melhor fundamentar a análise literária de *O mundo se despedaça*. Neste sentido, em primeiro lugar, é necessário destacar o valor da palavra, ou melhor dizendo, destacamos a importância de *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra* (2019), como propõe o título do livro da escritora estadunidense bell hooks.

Nascida no sul dos Estados Unidos em 1952, região que tem uma longa história entremeada com o racismo<sup>60</sup>, a mulher negra e professora bell hooks (2019) comenta que cresceu em um ambiente hostil às mulheres, que desde criança viu-se sem direito à fala em um mundo de homens que impunham castigos à menina ou mulher que ousasse falar. Em se tratando de criança ou mulher negra, ela conta que a censura era ainda pior. Em decorrência disso, revela-se que desde pequena encontrou uma forma de resistir ao silenciamento imposto pelo patriarcado/racismo: tornou-se escritora de diários.

Em seu livro, bell hooks (2019) destaca o valor da palavra escrita não apenas como sendo uma expressão do poder criativo, como lembra quando escrevia poemas na infância, mas também como ato de resistência, gesto político e ato de coragem a favor da existência com dignidade. Ora, e não seria a escrita produzida pela “negritude” (Césaire, 2010) uma expressão de resistência? Ao falar sobre a busca do feminismo por uma voz interna revolucionária capaz de romper o silêncio, a escritora avalia que:

Para as mulheres de grupos oprimidos que têm reprimido tantos sentimentos — desespero, fúria, angústia —, que não falam, como escreve a poeta Audre Lorde, “pelo medo de nossas palavras não serem ouvidas nem bem-vindas”, encontrar a voz é um ato de resistência. Falar se torna tanto uma forma de se engajar em uma autotransformação ativa quanto um rito de passagem quando alguém deixa de ser objeto e se transforma em sujeito. Apenas como sujeitos é que nós podemos falar. Como objetos, permanecemos sem voz — e nossos seres, definidos e interpretados pelos outros (hooks, 2019, p. 45).

<sup>59</sup> Para Carlos Skliar, conforme entrevista realizada por Esteban e Sanches (2012), a conversa como método representa uma possibilidade de aprendizagem coletiva. É na perspectiva dele, para quem “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), que propomos conversar com intelectuais e militantes do feminismo negro.

<sup>60</sup> Recomendamos a leitura do romance *A cabana do pai Tomás*, escrito por Harriet Beecher Stowe. Em grande medida, a obra apresenta uma representação literária dos horrores do racismo e da escravidão no sul dos Estados Unidos. Há, inclusive, uma hipótese segundo a qual a publicação do livro teria estourado a Guerra de Secessão, evento ocorrido nos EUA na segunda metade do século XIX.

Nas palavras da mulher negra e feminista bell hooks, como acabamos de ler, a voz é sinônimo de resistência e, em especial para as mulheres racializadas, pode representar um caminho para a libertação. Neste sentido, falar tem o poder de promover uma “autotransformação”, podendo proporcionar o autoconhecimento e a independência frente aos rótulos, estereótipos e estigmas que produzem as opressões. Vem sendo neste lugar, aliás, que a ordem patriarcal e racista colonial/moderna aprisionou as mulheres, mais ainda as negras, indígenas e as pessoas LGBTQIAPN+, censuradas quanto ao gozo dos seus desejos, proibidas de explorarem as suas potencialidades em todas as áreas da vida pública e privada, tendo seus corpos interditados e impedidos de viverem uma vida plena.

Dessa maneira que hooks (2019), interessada na passagem das pessoas como objeto para a condição de sujeito, no sentido de alguém emancipado que decide sobre si, que conduz a própria vida conforme suas vontades, invoca o poder da fala. Seja ela falada por meio da própria voz cotidiana, seja pela voz poética inscrita em forma de poema, como o fizeram a própria bell hooks, Audre Lorde, Conceição Evaristo e tantas outras mulheres negras alvos do epistemicídio (Carneiro, 2005), seja através de quaisquer formas de linguagem, encontrar e erguer a voz, além de ser um ato de resistência, é libertador. Como ficará evidenciado mais adiante, entendemos que há ocasiões em *O mundo se despedaça* em que certas personagens literárias erguem a voz, dando sinais de [R]existência no sistema patriarcal de Umuófia.

Audre Lorde (2020, p. 53), “como negra, lésbica, socialista, mãe de dois, entre eles um menino, e integrante de um casal inter-racial”, vendo-se “parte de um grupo em que a maioria me define como desviante, difícil, inferior ou simplesmente errada”, assim como hooks, deu mostras de que compreendeu a potência da palavra. Ela também nasceu nos Estados Unidos, em 1934, na cidade de Nova York, e, enquanto esteve viva, considerando os relatos dela própria e aqueles de hooks (2019), teve que lidar com a opressão por ser mulher, negra e lésbica em um mundo masculino, branco e heteronormativo. Apesar de tudo isso, acrescido do fato de que precisou enfrentar sérios problemas de saúde, como um câncer de mama e um câncer no fígado, ela não se deu por vencida ante ao sistema patriarcal, racista e homofóbico estadunidense.

Em ensaios e conferências reunidos em *Irmã outsider* e *Sou sua irmã: escritos reunidos*, publicados no Brasil em 2019 e 2020, respectivamente, Lorde aponta os aspectos que podem ser usados pelo feminismo negro e o lesbianismo feminista com o objetivo de fazer a resistência, a saber: a *raiva* como estímulo que deve unir as mulheres e ser transformada em ação política; o *erótico* – visto para além da indústria pornográfica do capitalismo – como modo de interação com o mundo em todas as esferas da vida, e o gozo



como o seu efeito; o reconhecimento de que as *diferenças entre as mulheres* formam um reservatório de polaridades cuja criatividade é uma força das mais valiosas. Segundo a feminista negra, a raiva, em especial, é um atributo de toda mulher e pode “ser muito útil contra as opressões, pessoais e institucionais, que são a origem dessa raiva. Usada com precisão, ela pode se transformar em uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança” (Lorde, 2019, p. 161).

Porém, Lorde faz uma ressalva necessária sobre o uso desse abundante poder, a raiva, que reside em toda mulher. Para ela, “a maioria das mulheres não desenvolveu ferramentas para encarar a raiva de forma construtiva” (Lorde, 2019, p. 165). Em muitos casos, a raiva toma a forma do silêncio, e, quanto mais reprimida, não havendo meios para exteriorizá-la, transforma-se em culpa, impotência, medo, sofrimento, infelicidade, dentre outros sentimentos que tornam a vida um fardo bastante pesado. Em seu ensaio “Minhas palavras estarão lá”, publicado em 1983, a própria Lorde faz uma revelação: “Eu era muito pouco articulada na juventude. Não conseguia falar. Não falei até os cinco anos, na verdade, não até que começasse a ler e escrever poesia” (Lorde, 2020, p. 64).

Com esse relato, mostramos o depoimento de uma mulher negra e lésbica que, a partir da própria experiência de vida em contato com tantas outras mulheres – brancas, negras, lésbicas ou não –, *suas irmãs*, precisou romper o silêncio por meio da poesia raivosa, transformada em linguagem e em ação, para resistir ao patriarcado, ao racismo e à homofobia do seu tempo. Diante disso, evidencia-se o poder da linguagem – no caso, poética – como instrumento de ação sobre o mundo. Discutindo em um evento realizado em 1977, onde falou sobre “A transformação do silêncio em linguagem e em ação”, a feminista negra e poeta estadunidense ressalta que “para sobrevivermos na boca desse dragão que chamamos de américa<sup>61</sup>, tivemos de aprender esta primeira lição, a mais vital: que a nossa sobrevivência nunca fez parte dos planos. Não como seres humanos” (Lorde, 2019, p. 51).

Com suas palavras, naquela ocasião, Lorde tentou motivar todas as suas irmãs, sem qualquer distinção de cor, orientação sexual ou outro marcador, todas as mulheres a não permanecerem em silêncio ante à ordem patriarcal, racista e homofóbica. Para tanto, ela explica a necessidade de firmar um compromisso em torno da resignificação da linguagem, isto é, “[d]essa linguagem que foi criada para operar contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo” (Lorde, 2019, p. 52).

---

<sup>61</sup> A tradutora do texto explica em nota de rodapé que Audre Lorde escrevia “américa” com letra minúscula a fim de protestar contra a posição histórica dos Estado Unidos de colocar-se do lado contrário das lutas por libertação.

Assim, a feminista negra, lésbica e poeta estadunidense salienta que a resistência das mulheres, racializadas ou não, ao mundo colonial/moderno, deve explorar o universo da esfera discursiva, tendo em vista o poder da linguagem como um potencial instrumento de transformação das estruturas sociais.

A esse respeito, expressamos a nossa concordância com a ideia de que a voz, a poesia, a palavra que rompem o silêncio decorrente das opressões de classe, raça, gênero e sexo surgem no horizonte dos feminismos de política decolonial (Vergès, 2020) como instrumentos de resistência e ação sobre o mundo colonial/moderno. Neste sentido, por exemplo, a escrita é uma ferramenta através da qual muitas mulheres negras e lésbicas se descobrem e dão um sentido à própria vida. Como Lorde (2019, p. 45) defende em “A poesia não é um luxo”, artigo publicado em 1977, a linguagem poética é uma necessidade vital. Deste modo, a poesia raivosa de Lorde, assim como as produções poéticas das mulheres racializadas, assume um papel indispensável do ponto de vista das lutas das coletividades oprimidas que buscam a verdadeira libertação por meio de uma transformação profunda das estruturas sociais contemporâneas. Portanto, as obras e as vozes dessas mulheres são sinônimos de resistência e esperança.

O mesmo reconhecimento do poder da linguagem enquanto instrumento de resistência a serviço das mulheres negras, às quais acrescentamos as racializadas de modo geral, como as indígenas, é encontrado na voz contemporânea de Grada Kilomba: mulher negra, portuguesa, artista e escritora descendente de angolanos, portugueses e são-tomenses, nascida em Lisboa, em 1968, onde estudou psicologia e psicanálise. Em 2019 lançou o livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* ao público brasileiro. Em certo momento dessa obra, a autora relembra de quando foi alvo do racismo, quando pleiteava fazer o seu doutorado em filosofia em uma universidade alemã, “como um momento de dor” (Kilomba, 2019, p. 59). Ela relata ter sido abordada na biblioteca de psicologia da Universidade Livre de Berlim, que visitava pela primeira vez, “porque o meu corpo não foi lido como um corpo acadêmico” (Kilomba, 2019, p. 62, grifo da autora), enquanto outras pessoas transitavam livremente naquele espaço sem serem interpeladas.

No “centro” daquele território de pessoas “brancas”, então ocupado por Kilomba, o corpo de uma mulher “negra” oriundo das “margens” causa estranheza, para não dizer repulsa, razão pela qual é abordado e “convidado” a se identificar. No mundo racista, é preciso ressaltar, a universidade, por ser considerada um espaço onde se produz conhecimento acadêmico-científico, tido como *o conhecimento verdadeiro*, não vem sendo um ambiente de fácil acesso aos corpos não-brancos, aqueles historicamente rotulados como seres sem mentes,

como as pessoas negras e indígenas. Conforme as regras de funcionamento desse sistema, a objetividade e a neutralidade, os parâmetros instituídos pelo eurocentrismo, tornaram-se requisitos sem os quais o conhecimento não é validado. Entretanto, hoje já se sabe que “[o centro acadêmico] não é um local neutro. Ele é um espaço *branco* onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas *negras*” (Kilomba, 2019, p. 50, grifos da autora).

Em grande medida, enquanto um espaço privilegiado de produção do saber, a universidade vem desempenhando um papel colonial. Neste sentido, o seu funcionamento tem contribuído na construção do outro como não-ser (Carneiro, 2005), reduzindo-o a objeto de pesquisa, desqualificando as suas falas, bem como as suas vestes, suas crenças, suas línguas, suas culturas. Não raro, busca-se mesmo negar a sua própria existência. Conforme as palavras da feminista negra e escritora portuguesa:

Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os *brancas/os* têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o “*Outras/os*” inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao *sujeito branco*. Nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/os, brutalizadas/os, mortas/os. Esse não é um espaço neutro (Kilomba, 2019, p. 50-51, grifos da autora).

No entanto, estar nessa condição subalterna de objeto de pesquisa, sem direito à fala, sem voz autorizada, sendo inferiorizada/o pela maquinaria colonial/moderna, cuja universidade tem sido uma ferramenta das mais eficientes, não significa que ações, eventos e movimentos de resistência estão ausentes desse jogo de poder. Afinal de contas, “*onde há opressão, há resistência*”, haja vista que “a opressão forma as condições de resistência” (Kilomba, 2019, p. 69, grifos da autora). Não obstante, há um longo caminho a percorrer até, de fato, romper o silenciamento dos corpos racializados e, por conseguinte, promover uma verdadeira democracia racial, mas não apenas na universidade. Na visão de Kilomba (2019), porém, ao acessar o espaço universitário, as pessoas negras que vêm das “margens” rumo ao “centro” acadêmico, as que conseguem “furar a bolha” do acesso<sup>62</sup>, devem divergir do academicismo tradicional, nos termos que discutimos, com o objetivo de produzir a resistência.

Propor a divergência em relação ao academicismo tradicional, afastando-se da lógica eurocêntrica que predomina na academia e nas ciências sociais modernas, requer a

---

<sup>62</sup> Conforme a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, segundo o inciso V do artigo 208, “o dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de”, entre outros direitos, “acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um” (Brasil, 2020, p. 109). Como a Carta é, em grande medida, um dispositivo que organiza e protege o sistema colonial/moderno brasileiro, consideramos que este instituto constitucional limita o acesso de certos corpos, na sua esmagadora maioria os racializados, como indígenas e negros, aos “níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística”.

transgressão dos padrões da linguagem corrente. O sentido dessa tese que encontramos em Kilomba (2019), mas também em Bispo dos Santos (2023), conforme tratamos no capítulo anterior<sup>63</sup>, aponta para a necessidade de ressignificação das gramáticas contemporâneas na direção do que poderíamos chamar de *giro linguístico decolonial*. Dito de outra maneira, compreendemos que é imprescindível trazer as vozes racializadas, as linguagens e as sabedorias das populações negras e indígenas, da comunidade LGBTQIAPN+, dos imigrantes e refugiados, entre outras coletividades tornadas invisíveis e subalternizadas, para o centro da produção teórica, epistemológica e política nas universidades, ambientes dos quais estiveram privadas durante séculos.

A respeito da abertura de espaço para a enunciação das vozes das mulheres negras, postadas em seus lugares de fala enquanto a outra inferiorizada, mas tornadas visíveis pela escrita, Kilomba nos explica: “Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro” (Kilomba, 2019, p. 58-59, grifos da autora). Através dessas palavras, em síntese, torna-se possível entender que as vozes das pessoas negras, como de mulheres como Kilomba, podem ser escutadas por meio da escrita. Esta, por sinal, aparece como um canal por onde se exalam as emoções, as subjetividades, os relatos pessoais que expressam a existência das pessoas negras em confronto com o racismo, mas também com a pobreza, a misoginia e a homofobia, entre outras opressões. Assim, as vozes e as escritas negras surgem no horizonte como um reflexo de suas resistências.

A linguagem, portanto, tem poder para desestabilizar as bases sociais da opressão. O poder da linguagem como expressão da resistência: indo das margens ao centro, e do centro às margens, neste movimento dialético e criativo, caracterizada de poesia, de prosa, de música, de literatura, de dramaturgia, de artes plásticas, de interações e conversas cotidianas entre amigas/os, familiares e outras relações interpessoais e profissionais possíveis. É nesta direção que se defende erguer a voz e pensar como feminista e mulher negra (hooks, 2019), romper o silêncio, transformando-o em linguagem e em ação (Lorde, 2019, 2020), a fim de elaborar uma escrita expressiva das pessoas negras (Kilomba, 2019). Deste modo, a produção militante e intelectual da “negritude” (Césaire, 2010) torna visível a voz/escrita originária das margens,

---

<sup>63</sup> Em *A terra dá, a terra quer*, Bispo dos Santos (2023) fala da necessidade de “semear palavras” e contracolonizar a língua construída pelo colonizador, trazendo à tona os saberes orgânicos da ancestralidade negra e quilombola.

portanto, aquela forjada pela experiência vivida dos corpos marginalizados, oprimidos pelo racismo, patriarcado, capitalismo e imperialismo, mas, que resiste às opressões.

### **3.4 Epistemologia feminista negra e a questão de gênero no contexto africano**

Neste momento, registramos dois entendimentos basilares deste capítulo. Em primeiro lugar, mesmo sendo elaboradas a partir de um ponto de vista decolonial, de uma crítica ao euro-eua-centrismo, as categorias de análise utilizadas até aqui, como patriarcado (Segato, 2022), colonialidade de gênero (Lugones, 2014), dispositivo de racialidade e epistemicídio (Carneiro, 2005), o “lugar de fala” das mulheres negras (hooks, 2019; Lorde, 2019, 2020; Kilomba, 2019), podem contribuir na reflexão sobre o contexto africano. Além disso, os termos apresentados até agora contribuem no estudo da situação das mulheres da etnia igbo pré-colonial, conforme representada em *O mundo se despedaça*.

No entanto, para melhor fundamentar a seção de análise literária do presente capítulo, consideramos ser preciso discutir a respeito dos processos de validação do conhecimento na era da modernidade/colonialidade. Para nos auxiliar nessa tarefa, de início, recorreremos ao pensamento de Patrícia Hill Collins, em “Epistemologia feminista negra”, texto publicado pela primeira vez em 2000. Nesse escrito, a mulher negra, estadunidense e socióloga destaca a afinidade existente entre os processos de validação do conhecimento e o(s) grupo(s) que o produz(em). Neste sentido, ela explica que, “uma vez que homens brancos da elite controlam as estruturas e validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico tradicional” (Collins, 2020, p. 139).

Tendo a realidade dos Estados Unidos como pano de fundo, as palavras de Collins (2020) revelam o poder dos “homens brancos da elite”, assim como a determinação de fatores como gênero, raça e classe nos “processos de validação do conhecimento”. “Consequentemente”, ela diz, “as experiências de mulheres negras norte-americanas, bem como as experiências de mulheres afrodescendentes na esfera transnacional, têm sido distorcidas ou excluídas daquilo que é definido como conhecimento” (Collins, 2020, p. 139). Convergente com o pensamento de Kilomba (2019), por conseguinte, Collins (2020) nos mostra que a dita neutralidade nos espaços de produção do conhecimento, como a academia, é uma ilusão. Ademais, demonstra que a visão de mundo patriarcal, racista e burguesa subjuga outros saberes, como as sabedorias das mulheres negras, enquanto se autopromove como universal e absoluto.

Mesmo assim, existem grupos subjugados que, ao longo da temporalidade colonial/moderna, vêm conseguindo subverter essa lógica da inferiorização e exclusão social. Tal é o exemplo das mulheres negras, que, mesmo tendo os seus discursos desautorizados por esses “homens brancos da elite”, e até mesmo pelo feminismo civilizatório (Vergès, 2020), “com frequência recorrem a processos alternativos de validação do conhecimento” (Collins, 2020, p. 144). Os processos aos quais a autora se refere constituem o que ela chama de epistemologia feminista negra. Nas palavras dela:

A epistemologia feminista negra é fundamentada por uma base experimental e material, a saber, experiências coletivas e visões de mundo correspondentes que as mulheres negras estadunidenses consolidaram a partir de sua história peculiar. As condições históricas de trabalho das mulheres negras, tanto na sociedade civil negra quanto no exercício do trabalho remunerado, ensejaram uma série de experiências que, uma vez compartilhadas e transmitidas, conformaram a sabedoria coletiva do ponto de vista das mulheres negras. Além disso, uma gama de princípios para avaliar as reivindicações de verdade encontra-se à disposição daquelas que compartilham tais experiências. Tais princípios sedimentam uma sabedoria das mulheres negras de caráter geral e consolidam, adicionalmente, o que eu chamo aqui de epistemologia feminista negra (Collins, 2020, p. 147).

Para além da dimensão do conhecer, não restrita à posse de noções, conceitos e abstrações teóricas que, geralmente, são apreendidos através da pesquisa acadêmica tradicional, a epistemologia feminista negra revela outra natureza no que diz respeito ao conhecimento. Ancorada na experiência de vida concreta e histórica das mulheres negras, forjada na vivência coletiva feminina, mas também conectada com outras epistemologias subjugadas, como aquelas decorrentes das experiências das mulheres brancas e homens negros, ela se estrutura na sabedoria, uma dimensão imprescindível para as mulheres negras em seu relacionamento com o mundo. Para Collins (2020, p. 149), “o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado”.

Além da sabedoria, segundo Collins (2020), a epistemologia feminista negra é constituída por outras dimensões básicas, a saber: o uso do diálogo; a ética do cuidado, com seus três estágios: ênfase na singularidade individual, espaço das emoções no diálogo e evolução da capacidade de empatia; a ética da responsabilidade pessoal. A esse respeito, ela argumenta que as mulheres negras afro-americanas se destacam pela capacidade de dialogar, uma característica herdada das culturas africanas tradicionais, pela valorização do indivíduo como um fator de equilíbrio coletivo, mas também pela responsabilização dos atos de cada membro da comunidade.

Todas estas etapas que mencionamos são, conforme Collins (2020), cruciais nos processos alternativos de validação do conhecimento gerado pelas mulheres negras dos

Estados Unidos<sup>64</sup>. Em todo caso, é possível que, de certo modo, as ideias de Collins à respeito da epistemologia feminista negra nos ajude a pensar a situação das mulheres em *O mundo se despedaça*, embora suas reflexões tenham o contexto estadunidense como pano de fundo original. Dito de outra forma, acreditamos que dimensões como a sabedoria, o uso do diálogo e a ética do cuidado estão representadas nas ações das esposas de Okonkwo no romance de Achebe, como veremos à frente.

Ainda devemos lembrar que, na era da modernidade/colonialidade, as culturas euro-eua-cêntricas se tornaram hegemônicas, empurrando o resto do mundo para o ostracismo. Um impacto disso, segundo a perspectiva da mulher negra, nigeriana e socióloga Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2020, p. 171), “é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como a fonte do conhecimento, e os europeus, como os conhecedores”. O máximo que esse “reduto do conhecimento verdadeiro” pode ter se deslocado, no último século, foi da Europa para os Estados Unidos, formando um novo centro do poder, o euro-eua-centrismo, mas não deixou de estar situado no norte global nem no Ocidente. Com isso, as visões de mundo originárias da África, Ásia e América Latina, via de regra, são estigmatizadas como inferiores e, por isso, são invalidadas.

Como consequência desse contexto, em outras palavras, o modo histórico de se pensar as realidades africanas, asiáticas e latino-americanas vem sendo através dos processos de validação do conhecimento próprios da Europa e dos Estados Unidos. Ciente dessa realidade, Oyěwùmí (2020, p. 172) se dedica a “questionar a categoria de gênero e alguns conceitos aliados a ela a partir de epistemologias e experiências culturais africanas”, enfocando “o sistema da família nuclear, o qual é uma forma genuinamente europeia”, mas que, mesmo assim, vem servindo de base na elaboração de conceitos que são aplicados de maneira universal e indiscriminada em pesquisas sobre gênero mundo afora. Assim, ao problematizar o conceito a partir da análise das especificidades locais do continente africano, fazendo uma crítica africana de gênero, ela contribui para desenvolver uma pesquisa mais fidedigna às realidades da África.

Em “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”, Oyěwùmí (2020) analisa a existência ou não da categoria gênero como fator estruturante das relações sociais na etnia iorubá, que é uma das

---

<sup>64</sup> Não temos a intenção de desenvolver uma discussão detalhada acerca das dimensões da epistemologia feminista negra, pois isso demandaria uma digressão do nosso caminho principal nesta pesquisa. Apenas trouxemos seus elementos básicos, a sabedoria, o uso do diálogo, a ética do cuidado e a ética da responsabilidade pessoal, para mostrar que os processos de validação do conhecimento produzido pelas mulheres negras vão além daqueles utilizados nos espaços tradicionais de produção do saber hegemônico, como a academia, geralmente dominados por “homens brancos da elite” (Collins, 2020).

250 etnias que compõem a Nigéria. Antes, porém, a socióloga reflete sobre a noção de *família nuclear*, que, segundo ela, é a unidade de análise central para a teoria feminista branca. Para esta perspectiva, a família nuclear consiste em uma célula “centrada em uma esposa subordinada, um marido patriarcal e crianças” (Oyěwùmí, 2020, p. 174). Nesse sentido, gênero é o pilar estruturante da família nuclear, ou seja, a partir dele que os papéis e as funções de cada membro do grupo são estabelecidos, como marido e pai, esposa e mãe, filho/a e irmão/ã. Para a pesquisadora nigeriana:

No entanto, a família nuclear é um modelo notadamente euro/estadunidense; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser um modelo alienígena, estrangeiro em África, apesar dos esforços para promovê-la feitos pelo estado colonial e neocolonial, pelas agências internacionais de (sub)desenvolvimento, pelas organizações feministas, pelas organizações não governamentais contemporâneas, entre outras (Oyěwùmí, 2020, p. 175).

Assim sendo, gênero e família nuclear são categorias de análise forjadas pelas feministas brancas ocidentais com base na Europa e nos Estados Unidos e, portanto, não devem ser mecanicamente transportadas para a pesquisa em contextos africanos, já que não se tratam de realidades dadas e idênticas. Por exemplo, na sociedade iorubá situada no sudoeste nigeriano, etnia da qual descende Oyèrónké Oyěwùmí, a organização familiar é de um tipo diferente. Não é gênero o fator estruturante da família tradicional iorubá, logo, os papéis de parentesco não são definidos por ele. Pelo contrário, a base sobre a qual se edificam as relações familiares iorubás é a senioridade. Segundo Oyěwùmí (2020, p. 177, grifos da autora), “senioridade é o *ranking* social de pessoas baseado em suas idades cronológicas. Portanto, a palavra ‘*egbon*’ refere-se ao irmão ou à irmã mais velho(a), e ‘*aburo*’ ao irmão ou à irmã mais novo(a), independente do gênero”.

Além de ‘*egbon*’ e ‘*aburo*’, conforme explica Oyěwùmí (2020), outros papéis são constituídos na família tradicional iorubá, mas nenhum deles é marcado pela distinção de gênero, o que permite um certo grau de fluidez dentro do grupo parental. Assim, “*omo*” é o que poderíamos chamar de rebento, o correspondente à criança, mas sem a hierarquização entre menino e menina. “*Oko*”, por seu turno, é o termo usado para designar o marido, que pode ser masculino ou feminino, enquanto “*iyawo*” se equivale à esposa. É preciso destacar que nenhum desses papéis é definido por gênero. O que define a posição de um membro como *Oko* ou *iyawo*, por exemplo, é a origem do nascimento em relação à família, isto é, fora ou dentro do grupo familiar. De todo modo, “os relacionamentos são fluidos e os papéis sociais são situacionais, colocando continuamente os indivíduos em funções variáveis, hierárquicas e não hierárquicas, a depender do contexto” (Oyěwùmí, 2020, p. 177).



Mesmo que de modo breve, Oyěwùmí (2020) descreve o funcionamento da família tradicional iorubá, a posição social dos membros que a compõem, além de fazer referência às relações parentais igbo e shona, mais dois grupos étnicos que habitam a Nigéria. Devido não serem relacionamentos determinados por gênero, como aqueles que podem ser observados nos contextos europeus e estadunidenses, ela adverte: “Quando as realidades africanas são interpretadas com base em demandas ocidentais, o que consideramos são distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão devido à incomensurabilidade das categorias sociais e institucionais” (Oyěwùmí, 2020, p. 179).

Diante disso, consideramos as orientações e advertências da pesquisadora nigeriana, razão pela qual tendemos a analisar e interpretar a África “a partir da África”, das experiências e vozes africanas. Entretanto, acreditamos que, independentemente do seu lugar de origem, ou do espaço geográfico que determina suas experiências vividas, as mulheres compartilham condições de opressão semelhantes que as aproximam. Portanto, compreendemos que, de certo modo, as reflexões e as categorias analíticas apresentadas neste capítulo, em especial aquelas usadas pelas mulheres negras, como hooks (2019), Lorde (2019, 2020), Kilomba (2019), Collins (2020) e Oyěwùmí (2020) podem contribuir na interpretação das condições femininas representadas em *O mundo se despedaça*.

### **3.5 As mulheres em *O mundo se despedaça*: “Onde há opressão, há resistência”<sup>65</sup>**

A autoria de *O mundo se despedaça* e o protagonismo de Okonkwo refletem uma perspectiva masculina do mundo igbo (pré)colonial. Como destaca o homem negro e pesquisador brasileiro Pinho e Souza (2019, p. 40), o romance em questão se mostra “atravessado pelas contradições e ansiedades masculinas de Okonkwo, o homem forte filho e pai de homens fracos. Os valores da comunidade aparecem materializados, encarnados na adequada conduta masculina”. Neste sentido, a masculinidade em Umuófia é simbolizada nas demonstrações de força e virilidade nas guerras entre aldeias; nas competições performadas por corpos másculos, suados e esculturais; no domínio de terras e no cultivo do inhame; em quem possui o direito à palavra e ao assento em lugares privilegiados nas reuniões; na personificação dos *egwugwus*, ou espíritos mascarados; e nos ritos gerais do sistema de justiça. Em suma, o texto literário achebiano descreve uma sociedade protagonizada por homens cuja masculinidade é o fator básico para o exercício do poder.

---

<sup>65</sup> Citação extraída do livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (Kilomba, 2019) e já discutida neste capítulo.

Neste contexto, as mulheres da etnia igbo sofrem diversas violências, conforme está representado no livro. Seleccionamos, para esta análise, o feminicídio em Mbaino e os casos de violência doméstica de Okonkwo sobre Ojiugo na Semana da Paz e contra Ekwefi na Festa do Novo Inhame. No segundo capítulo da primeira parte da narrativa de *O mundo se despedaça*, narra-se um conflito envolvendo Umuófia e Mbaino, uma aldeia circunvizinha onde um homem assassina uma mulher descendente da etnia igbo. Ao tomarem ciência do ocorrido, os habitantes de Umuófia se reúnem para deliberar sobre o caso. O veredicto: que os moradores de Mbaino “escolhessem entre a guerra ou a oferenda de um rapaz e uma virgem, como compensação” (Achebe, 2009, p. 31).

Sobre este caso, primeiro nos intriga que a punição pelo assassinato da mulher igbo se estenda, para além do autor da referida ação, a um “rapaz” a quem não se pode atribuir nenhuma culpa pelo acontecimento. O mesmo vale para a “virgem” concedida para compensar o marido da vítima – a mulher assassinada é esposa de um homem de Umuófia – o que demonstra a condição da jovem como moeda de troca e como propriedade do homem. O mais relevante, porém, é notar como o próprio atentado em si, contra a vida de uma mulher, isto é, um feminicídio, reflete a violência do patriarcado sobre o qual se estrutura a comunidade de Igbolândia. Para Segato (2022), conforme já dissemos, a ordem patriarcal não prescinde do feminicídio como instrumento de dominação política, mas, ao contrário, faz uso dele para manter o poder sobre o corpo feminino. Neste sentido, o sistema ainda conta com a cumplicidade masculina. Mesmo assim, reiteramos, “*onde há opressão, há resistência*”, pois “*a opressão forma as condições de resistência*” (Kilomba, 2019, p. 69, grifos da autora).

Na Semana da Paz, uma das celebrações mais importantes de Umuófia, o romance traz outro caso emblemático de violência contra mulher: a violência doméstica. Durante este período, quando acontece o momento de transição entre o fim da colheita e o início do plantio, costuma-se não romper a paz social sob hipótese nenhuma, a menos que se queira irritar as divindades, em especial *Ani*, a deusa da terra, correndo o risco de sofrer com o castigo da perda da colheita. É nesta ocasião que Okonkwo interrompe a harmonia da comunidade, demonstrando seu gênio intempestivo, agressivo e machista:

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

Neste trecho, em primeiro lugar, torna-se possível notar um dos papéis sociais destinados às mulheres da etnia igbo pré-colonial, o que, em termos contemporâneos, poderíamos chamar de “dona de casa”, papel temporariamente descumprido pela esposa mais jovem de Okonkwo, Ojiugo, razão da impaciência, ira e agressividade do marido. Afinal de contas, no retorno para casa, o homem “espancou-a brutalmente” (Achebe, 2009, p. 50). O espancamento de Ojiugo não representa um caso isolado de violência doméstica no ambiente familiar de Okonkwo, nem mesmo em toda a Umuófia, o que evidencia o patriarcado como problema estrutural da sociedade igbo pré-colonial. Neste contexto, porém, a atitude de Ojiugo pode ser interpretada como um corpo falante, um ato de transformação do silêncio em linguagem e em ação, nos termos de Lorde (2019, 2020).

O comportamento de Ojiugo ao escolher “trançar o cabelo” ao invés de “preparar a refeição da tarde” para seu esposo, que fica esperando pelo “prato” com comida que, no final da história, não chega, soa como um ato de [R]existência da mulher. Ora, sabendo do perfil intransigente e agressivo de Okonkwo, ela deixa de cumprir uma função destinada às mulheres pela sociedade patriarcal igbo, preparar e servir comida ao marido, enquanto cuida de si, trançando o cabelo. Neste caso, entendemos que Ojiugo assume conscientemente o risco de ser vítima da violência de Okonkwo quando se atrasa no retorno para casa, o que vimos se materializar no transcorrer do texto em análise, já que ela é espancada por ele.

Nesse episódio de violência doméstica, observamos ainda que a ilustração do “fogão” no texto, assim como ocorre na cultura brasileira, figura como sendo uma extensão do corpo feminino nas atividades domésticas. Neste sentido, a expectativa de ter o fogão sempre quente por parte de Okonkwo é um indicativo do aprisionamento da mulher na esfera doméstica, no papel de cozinheira, e o quanto isso implica pressão e papéis de gênero, de certa forma, fixos. Justamente por isso, pela negação deste papel social imposto às mulheres, a informação dada pelo narrador de que o item está “frio” soa como uma atitude de [R]existência de Ojiugo. Portanto, reiteramos, interpretamos seu comportamento como um silêncio que grita em forma de linguagem e em ação (Lorde, 2019, 2020), mas também representa o levante de uma voz reprimida (hooks, 2019) que emerge do seio de um sistema patriarcal, a sociedade igbo pré-colonial.

Além do fogão como elemento simbólico, os questionamentos de Okonkwo também chamam a atenção. Ao constatar a ausência de Ojiugo, percebendo que não receberá a sua refeição da tarde, o marido passa a interrogar as outras duas esposas que *possui* sobre o paradeiro da mulher mais jovem. Desse modo, ele questiona:

- Onde estão os filhos dela? Estão com ela? – perguntou com calma e controle desusados.
- Estão aqui – respondeu sua primeira mulher, a mãe de Nwoye.
- Okonkwo abaixou-se e olhou para dentro da cabana de sua esposa mais velha. Os filhos de Ojiugo comiam com os filhos de sua primeira mulher.
- Ela lhe pediu que lhes desse de comer antes de sair?
- Sim – mentiu a mãe de Nwoye, procurando minimizar a falta de consciência de Ojiugo (Achebe, 2009, p. 49).

Como Ojiugo não se encontra no lar, exercendo sua função de “dona de casa”, as perguntas do marido – “onde estão os filhos dela? Estão com ela?” – demonstram que em seu imaginário machista a mulher não pode sair de casa e deixar os filhos, haja vista que cuidar deles é um papel exclusivamente feminino e permanente, sem direito a descanso. Disso se depreende que, para o protagonista do romance de Achebe, é inaceitável que a mulher deixe de cumprir o papel social da maternidade para cuidar de si, neste caso, para trançar o cabelo na casa de uma amiga sem levar os filhos. No mais, é possível notar a sororidade no apoio que a primeira esposa de Okonkwo, a mulher mais velha, dá à Ojiugo, quando mente para o marido a fim de proteger a esposa mais jovem da fúria do homem. Neste sentido, percebemos a união entre as mulheres de Okonkwo como um ato de [R]existência ao patriarcado.

No contexto desta passagem de *O mundo se despedaça*, pensamos ser fundamental a conexão com Audre Lorde (2019), em seu artigo “Para começo de conversa: alguns apontamentos sobre as barreiras entre as mulheres e o amor”, publicado pela primeira vez em 1978. Segundo ela, as mulheres negras têm um longo histórico de união e cumplicidade, o que não significa uma relação baseada na ausência de conflitos. Nas exatas palavras dela: “Nos juntamos umas às outras por sabedoria, força e apoio, mesmo que apenas sob a circunstância de um relacionamento com um mesmo homem” (Lorde, 2019, p. 61).

Por detrás da sororidade está a explicação para a sobrevivência de muitas mulheres ao patriarcado. Para ilustrar o que estamos detectando no romance, Lorde (2019, p. 61) nos auxilia: “basta observarmos os estreitos laços, ainda que altamente complexos e intrincados, entre as coesposas africanas, ou entre as guerreiras amazonas do antigo Daomé que lutavam juntas e eram as mais importantes e ferozes guarda-costas do rei”. A atitude da primeira esposa de Okonkwo, Anasi, mãe de Nwoye, ao acobertar o comportamento de Ojiugo, exemplifica “os estreitos laços das coesposas africanas”, assim como revela “sabedoria” e “ética do cuidado”, duas dimensões da epistemologia feminista negra, nos termos expicados por Collins (2020).

O terceiro caso que destacamos para esta análise também é de violência doméstica. A Festa do Novo Inhame, sobre a qual de certo modo já discutimos nesta dissertação, também permite refletir acerca da condição feminina em Umuófia. Para relembrar, trata-se de um

período comemorativo relevante para a comunidade, que celebra em agradecimento a *Ani* pela chegada do ano novo, iniciado pela colheita dos novos inhames. A ocasião é marcada pela fartura de alimentos e (re)encontros entre vizinhos, amigos e parentes vindos de outras aldeias. O evento mobiliza toda a comunidade, principalmente as mulheres, que executam todos os afazeres domésticos necessários para a realização da celebração.

Às vésperas da festa, Okonkwo anda de um lado para o outro, impaciente, sem ter muito o que fazer, diferentemente de suas três esposas. Neste contexto, ele dá mais uma demonstração de agressividade logo após a sua segunda mulher, Ekwefi, usar algumas folhas de uma bananeira do quintal para embrulhar alimentos. Então, ele interrompe de repente a discussão com a mulher e a agride: “deu-lhe uma boa surra e deixou-as, a ela e à sua única filha, chorando. Nenhuma das outras esposas ousou interferir. Limitaram-se a ocasionais ‘basta, Okonkwo!’, ditos com medo e em tom suplicante, ambas mantendo uma distância razoável” (Achebe, 2009, p. 58).

Mesmo estando dominadas pelo medo que sentem do marido, entretanto, deve ser salientado que as outras duas esposas de Okonkwo, Anasi e Ojiugo, não fogem do ambiente onde ocorre a agressão. Ao contrário da fuga, o que poderia ser interpretado como um gesto de indiferença, quando não um instinto de auto-sobrevivência, elas tentam ajudar Ekwefi a escapar do ímpeto violento do esposo, apesar de que não é o suficiente para impedir o ato de violência do homem. Em todo caso, o comportamento das duas mulheres demonstra sororidade em relação à Ekwefi, mais uma vez revelando a “sabedoria” e a “ética do cuidado”, acrescido do “uso do diálogo”, como dimensões da epistemologia feminista negra (Collins, 2020), aspecto que deve ser enaltecido nesta análise.

Na sequência do texto, após descrever a violência praticada pelo marido a uma de suas esposas, o narrador do romance descreve nova tentativa de feminicídio. Ao narrar a intenção de Okonkwo de pegar uma espingarda para caçar, apesar de não ser um exímio caçador, Achebe mostra como o homem fica enfurecido com um comentário de Ekwefi:

[...] A mulher que acabara de ser espancada murmurou qualquer coisa a respeito de espingardas que nunca eram usadas. Infelizmente para ela, Okonkwo ouviu o comentário. Correu furioso para o quarto, à procura da arma. E, de volta, apontou a espingarda na direção da mulher, que tentava saltar por cima do murinho do celeiro. Apertou o gatilho e ouviu-se um estouro muito forte, acompanhado dos lamentos de suas mulheres e filhos (Achebe, 2009, p. 59).

Como ele não é um bom atirador, erra o alvo que por impulso deseja acertar e, por isso, Ekwefi sobrevive a mais um episódio de violência do patriarcado da etnia igbo. Ao mesmo tempo, após a primeira agressão, depois da surra que leva de Okonkwo, o texto revela

que Ekwefi irrita a autoridade do homem quando debocha da sua imperícia para manusear uma espingarda. O comportamento da esposa de desdenhar da incapacidade de seu marido quanto ao manuseio da arma de fogo – um instrumento que remete às ideias de força, dominação e poder, um adereço da masculinidade característica da ordem patriarcal – aqui é interpretado como uma ação de [R]existência à opressão do patriarcado de Umuófia. Assim, mais uma vez aproveitamos para salientar que o patriarcado “é a ordem política mais arcaica de todas, aquela que funda a primeira forma de opressão e expropriação de valor: a opressão e expropriação de um posicionamento feminino pelo masculino” (Segato, 2022, p. 15).

Até aqui, a análise apresentada nos permite elaborar algumas ponderações. Em primeiro lugar, constatamos a situação de opressão vivida pelas três esposas de Okonkwo, Anasi, Ekwefi e Ojiugo, o que demonstra a violência patriarcal em *O mundo se despedaça*. Em contrapartida, mostramos que o romance também é ilustrado com ações de [R]existência derivadas das condições de opressão do patriarcado. Neste contexto, em relação ao Festival do Novo Inhamé, no fim das contas, notamos que ele é comemorado com entusiasmo entre todos os membros da comunidade, inclusive pela família de Okonkwo, mesmo depois da grave ocorrência de agressão representada no livro, o que mostra o grau de naturalização do patriarcado igbo pré-colonial. A propósito, não causa tanta estranheza que após o momento de ruptura da paz com o disparo de uma arma de fogo efetuado pelo marido contra uma de suas esposas, Ekwefi, o acontecimento tenha sido superado sem qualquer advertência ao infrator, diferente do que acontece na Semana da Paz, como veremos adiante. Ele, em última análise, conta com a parcimônia das lideranças que ditam o ritmo e controlam o poder em Umuófia, isto é, os homens.

Com efeito, o romance de Achebe expõe a representação de um sistema social no qual as relações patriarcais já se encontram cristalizadas, sendo vistas como normais, exceto em situações específicas que exigem alguma reprimenda. Por exemplo, só há reivindicação da justiça no caso da mulher assassinada por um homem da aldeia de Mbaino, no início da narração, porque se trata da esposa de Ogbuefi Udo, um membro de Umuófia que tem prejudicado o seu “direito de propriedade” sobre a esposa. Ele não é um homem comum, pois “só os ricos podiam aspirar ao elevado título de ozo ou ogbuefi” (Silva, 2009, p. 9). A esse respeito, não se deve esquecer que Umuófia é governada por homens/anciãos com base em um sistema de títulos que determina o poder político dos integrantes da comunidade, o que explica o porquê de não se repreender o assassinato da mulher igbo, mas sim o ataque ao direito de Ogbuefi Udo. Em suma, a vida da mulher assassinada, sugere o texto, é menos importante que o prejuízo pela perda da “propriedade”.

O espancamento de Ojiugo, por ela ter saído para ir trançar o cabelo na casa de uma amiga, na Semana da Paz, confirma a nossa percepção. Por causa da agressão cometida pelo marido, segundo o narrador do romance, Okonkwo “foi punido, como era o costume, por Ezeani, o sacerdote da deusa da terra” (Achebe, 2009, p. 49). Mas o que, de fato, justifica a punição ao esposo de Ojiugo? A agressão praticada contra sua mulher? A esse respeito, não se deve esquecer que a Semana da Paz é uma homenagem à *Ani*, realizada antes do plantio, período em que na etnia igbo se vive “em paz com nossos semelhantes, para honrar nossa grande deusa da terra, sem cuja bênção nossas plantações não crescerão” (Achebe, 2009, p. 50). Deste modo, pensamos estar evidenciado que a reprimenda contra a violência patriarcal só acontece, em primeiro lugar, pelo medo do castigo decorrente da ira de *Ani* e, por conseguinte, para evitar a perda da colheita que alimenta Umuófia. Assim, é verdade que Okonkwo somente foi punido porque a agressão ocorreu na Semana da Paz, o que nos faz inferir que nas demais semanas do ano o marido tem como direito punir suas esposas com agressões físicas pelos motivos que ele julgar que mereçam punição.

Além do que já discutimos, em *O mundo se despedaça* é possível observar a representação de duas formas de educação que são voltadas para os(as) jovens integrantes da família igbo pré-colonial, pelo menos quando olhamos para o grupo familiar de Okonkwo. Ambos os modelos ocorrem por meio da contação de histórias: um centrado no pai, outro centrado na mãe. A primeira, assentada no sentimento de guerra, reproduz a perspectiva do patriarcado, pois está fundamentada na pedagogia da masculinidade. A segunda, por seu turno, expressa uma atitude de [R]existência na medida em que se revela oposta àquela ética/estética da masculinidade bélica, logo, contrária à ordem patriarcal. Neste contexto, como se pode observar, o ambiente familiar é representado como um espaço contraditório e de disputa pela consciência dos rebentos.

A contação de histórias gendrada, marcadora de papéis de gênero distintos, nos remete à advertência feita pela mulher negra, nigeriana e socióloga Oyèwùmí (2020) a respeito do uso indiscriminado da categoria gênero e da noção de família nuclear em pesquisas sobre o contexto africano. Como vimos na seção anterior, é importante ter em conta que um e outro têm sido usados pela teoria feminista branca para explicar as experiências das mulheres na Europa e nos EUA, mas não são apropriados para ilustrar os papéis sociais e a organização da maioria das famílias africanas, como exemplificado por Oyèwùmí (2020) com a etnia iorubá.

No caso da etnia igbo pré-colonial, quando focamos a análise na representação da família de Okonkwo em *O mundo se despedaça*, vemos que ela não é uma família nuclear

como geralmente o são os grupos familiares no Ocidente, tampouco se pode afirmar que gênero é o fator que lhe dá estruturação. No texto de Achebe, além de Okonkwo, que assume o papel de marido e pai, o grupo é constituído por três esposas, Anasi, Ojiugo e Ekwefi, sendo a primeira a mais velha e a terceira a mais jovem. Cada uma delas tem filhos com ele e todos vivem no mesmo *compound*, embora cada uma em sua cabana, enquanto Okonkwo habita o *obi*, ou quarto masculino que pertence ao marido. No romance, percebe-se que elas se organizam com base na *senioridade*, o mesmo fator identificado por Oyěwùmí (2020) na análise da organização familiar da etnia iorubá.

Após o tempo do plantio e a chegada da colheita, conforme se narra em *O mundo se despedaça*, as principais personagens do romance são descritas em momentos de ócio e calma. Nessas ocasiões, a interação entre a vizinhança da aldeia se torna mais frequente e se aproveita para conversar sem pressa, já que não se tem tanto o que fazer nos roçados. À medida que as chuvas vão se tornando mais frequentes e intensas durante os dias e às noites, entretanto, cria-se um ambiente propício ao convívio familiar, pois é mais preferível a proteção no interior do *compound* do que a exposição ao mau tempo fora dele. Em suma, o livro descreve um período cuja contação de histórias às crianças se torna mais comum, quando, de um lado, esposas e mães e, do outro, esposo e pai desempenham os papéis sociais do que poderíamos chamar de professor/as.

Os meninos, em especial os mais crescidos como Nwoye e Ikemefuna, são os principais alvos das histórias contadas pelo pai. O narrador explica que “Okonkwo encorajava os meninos a se sentar a seu lado, no *obi*, e lhes contava histórias da terra – histórias masculinas de violência e sangue” (Achebe, 2009, p. 72). Durante o desenrolar do romance, torna-se evidente que o pai de Nwoye, seu primogênito, esforça-se para incutir no filho os valores da masculinidade bélica, mas o jovem não corresponde às expectativas de Okonkwo, “o homem forte filho e pai de homens fracos” (Pinho; Souza, 2019, p. 40), como já o vimos antes. No entanto, para se esquivar das surras do pai, o garoto passa a fingir bom gosto por suas narrativas. “E assim Nwoye e Ikemefuna ficavam escutando as histórias de Okonkwo sobre guerras tribais e sobre como, muito tempo atrás, ele havia tocado e subjugado uma vítima e conquistara sua primeira cabeça humana” (Achebe, 2009, p. 73).

A decepção do pai com o que considera ser fraqueza do filho cresce dia após dia, sendo possível entender a lógica de sua frustração. Okonkwo deseja que Nwoye cresça e seja um homem como ele, isto é, “vigoroso”, “capaz de controlar suas esposas” e “dominar suas mulheres e seus filhos” (Achebe, 2009, p. 72). O desejo do homem se revela na expectativa de que seu primogênito incorpore os valores básicos do patriarcado: a guerra, a violência, a



dominação, a exploração e a opressão. O jovem, todavia, desenvolve um real interesse pelas histórias contadas pela mãe. De acordo com o texto de Achebe, o rapaz demonstra fascínio por:

histórias como as do jabuti cheio de astúcia, ou como a do pássaro *eneke-nti-oba*, que desafiou o mundo inteiro numa competição de luta corporal e acabou sendo derrotado pelo gato. Lembrava-se da história, que sua mãe tantas vezes contara, da briga entre a Terra e o Céu, muito tempo atrás, e de como o Céu negou chuva durante sete anos, até que as plantações todas secaram e os mortos não mais puderam ser enterrados, porque as enxadas se partiam contra a Terra endurecida [...] (Achebe, 2009, p. 72).

O que explica o encanto de Nwoye pelas histórias contadas por sua mãe? Por outro lado, o que justifica o desprezo pelas narrativas do pai? O que se pode inferir da história do jabuti? E quanto ao pássaro *eneke-nti-oba*? E a briga entre a Terra e o Céu? Ao contrário dos desejos de violência, sangue e morte estimulados por Okonkwo, valores caros à masculinidade bélica, Nwoye aprende com a mãe sobre princípios como a esperteza, a soberba e o respeito a partir de uma relação pautada na afetividade. Dito de outra maneira, com sua mãe, a primeira esposa de Okonkwo, ele reflete a respeito da astúcia do jabuti, como não ser arrogante como o pássaro e, sobretudo, a respeitar a força e a divindade da natureza. Em suma, identidades de gênero, no caso a masculina, são em larga escala imposições de culturas tradicionais. Nwoye simplesmente é diferente de Okonkwo, e não assimila o estereótipo de masculinidade predominante naquela sociedade.

A ludicidade presente nas histórias narradas pelas três mulheres reforça a ação de [R]existência feminina contra a ordem patriarcal de Umuófia na medida em que impacta na transformação da subjetividade das personagens literariamente descritas através da afetividade. O caso de Nwoye, como demonstrado na análise anterior, exemplifica o impacto das narrativas maternas sobre o jovem, já que ele desenvolve repugnância pelas histórias de agressividade contadas por Okonkwo. Acerca da atitude afetuosa dessas mulheres, examinada sob a ótica de hooks (2019, p. 143), de todo modo parece haver a compreensão de que “lutar contra a militarização é lutar contra o patriarcado”. Neste sentido, defendemos que o afeto é revolucionário, porque a ação de afetar o outro induz à mudança. Não à toa, aliás, Nwoye se afasta de forma definitiva do pai, o símbolo do típico homem incapaz de demonstrar afeto, assim que alcança uma idade mais madura.

Em outro trecho do romance, a partir da perspectiva do narrador masculino de Achebe, torna-se possível imaginar Ezinma e sua mãe, Ekwefi, sentadas em uma esteira no chão, logo depois de terem feito a refeição da noite. A cabana onde as duas se encontram é

iluminada pela vaga luz de um lampião, porém sem ela não se consegue realizar a mais simples das ações, como levar a colher com comida à própria boca. Narra-se no texto:

Conversas em voz baixa, interrompidas de vez em quando por uma cantiga, chegavam aos ouvidos de Okonkwo, provavelmente das outras cabanas, onde suas mulheres e seus filhos narravam lendas uns aos outros. Ekwefi e Ezinma, sua filha, estavam sentadas numa esteira, no chão. Era a vez de Ekwefi contar uma história (Achebe, 2009, p. 115).

Ao visualizar a imagem descrita pela narração do texto, pensando na relação amorosa, divertida e pedagógica compartilhada entre Ekwefi e Ezinma, que chega “aos ouvidos de Okonkwo” que se encontra em seu *obi*, é possível inferir o desprezo dele pelas histórias femininas. Qual não é o tamanho do sentimento de decepção dele quando, do local onde está, escuta a mãe contar a filha a história de um cágado que, certa vez, engana os pássaros, ensinando-lhe as consequências da mentira e da trapaça, pois o cágado se dá mal no final da fábula (Achebe, 2009, p. 115-118)? Para Ekwefi, por outro lado, a contação de histórias se mostra uma oportunidade para mulheres como ela falarem, ter voz naquela cultura, assim como Lorde (2020, p. 64) revelou ter acontecido quando começou a ler e escrever poesia, já que suas vozes costumam ser silenciadas pelo patriarcado.

A propósito, é necessário mencionar que, dentre todas pessoas, Ezinma é a única por quem Okonkwo consegue, de fato, demonstrar algum bom sentimento, como amor. Ela é sua filha preferida. Em mais de uma ocasião, é válido acrescentar, Okonkwo expressa seu afeto pela garotinha, embora muitas vezes lamenta o fato dela ser uma menina ao invés de um menino (Achebe, 2009, p. 83). Como revela Okonkwo, “se Ezinma fosse um menino, eu me sentiria mais feliz. Ela é quem possui o temperamento certo” (Achebe, 2009, p. 85). Para ele, se o demérito de Ezinma é ter nascido uma garota, o de Nwoye é se parecer demais com a mãe. Okonkwo, conforme interpretamos, tem como critério de afinidade os aspectos de sua própria masculinidade, considerada por ele, e pela maioria, forte. Na sequência do romance, observamos que Okonkwo sente que não consegue êxito na “educação” do filho mais velho, que se recusa a seguir o padrão identitário masculino do pai. Da mesma forma, ele percebe que a filha com quem mais se identifica se diverte com as histórias contadas pela mãe, constituindo-se também em uma decepção.

**“Cumé que a gente fica?”<sup>66</sup>**

---

<sup>66</sup> O título da epígrafe é utilizado por Lélia Gonzalez em seu artigo intitulado “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, já mencionado nesta dissertação. Entre outros aspectos, a epígrafe critica a ideia da democracia racial, sugerindo que ela não passa de uma falácia.

Neste último capítulo desta dissertação, demonstramos, na teorização, a limitação da teoria feminista branca (Vergès, 2020) e a necessidade de alargar o movimento pela libertação das mulheres através do enegrecimento do feminismo (Carneiro, 2003). Quanto à análise literária apresentada, mostramos que há uma representação do patriarcado como sistema de subjugação das mulheres (Segato, 2022) em *O mundo se despedaça*, assim como o texto achebiano também revela a [R]existência das mulheres à ordem patriarcal, especialmente quando enfocamos as descrições das ações das esposas de Okonkwo.

Com Vergès (2020), Segato (2022) e Lugones (2014), em “3.2 Feminismos de política decolonial: uma mirada a partir do Sul global”, vimos que o feminismo civilizatório não tem condições de promover a luta pela libertação de todas as mulheres, excluindo latino-americanas e africanas, porque o máximo que tem reivindicado é o reformismo. Neste contexto, reforma tende a significar a manutenção do patriarcado, do racismo, da homofobia, em especial para as mulheres racializadas, que não são reconhecidas na pauta de lutas das feministas burguesas, além do uso do estupro como um dispositivo de controle político dos corpos femininos. Esta percepção, aliada às reflexões de Carneiro (2003), permitiu que enxergássemos a necessidade de enegrecer o feminismo, como já afirmamos.

Na seção “3.3 Silêncio! As militantes e intelectuais negras vão falar”, ainda com base em Carneiro (2005), discutimos sobre o “dispositivo de racialidade” e o “epistemicídio” que fundamentam as relações étnico-raciais do Brasil, também como a dicotomia inaugurada a partir da cor da pele estabeleceu uma superioridade na brancura do colonizador com base na inferioridade da negrura do colonizado. Além disso, debatemos como a defenestração, a ridicularização e, também como apontado por Lugones (2014), o apagamento dos saberes e da memória dos Outros são ferramentas da modernidade/colonialidade.

Com o intuito de combater o epistemicídio, nos termos de Carneiro (2005), com hooks (2019), Lorde (2019, 2020) e Kilomba (2019), defendemos a importância de reconhecer o valor da voz, da palavra, da escrita como meio de afirmação das mulheres negras. Com o auxílio delas, apontamos a necessidade de romper o silêncio, transformando-o em instrumento de ação sobre o mundo. No caso de hooks, vimos que a escrita poética e seus diários ajudaram-na a lidar com o silenciamento imposto nos EUA; para Lorde, o uso da raiva, transformada em linguagem poética, potencializou e instrumentalizou a sua luta contra o patriarcado, o racismo e a homofobia; já Kilomba, mesmo frisando que a universidade permanece sendo um espaço racista desde o seu nascedouro, ela reconhece que pessoas não brancas, como ela mesma, têm tentado romper este malfadado destino da academia, que estão buscando desconstruir os padrões da linguagem corrente quando acessam tais ambientes.

Já em “3.4 Epistemologia feminista negra e a questão de gênero no continente africano”, movidos pela dúvida se o ferramental teórico, epistemológico e político que acionamos, isto é, se Segato (2022), Lugones (2014), Carneiro (2005), hooks (2019), Lorde (2019, 2020) e Kilomba (2019), apenas elas, dão conta de contribuir na análise da condição das mulheres em *O mundo se despedaça*, recorremos à Collins (2020) e à Oyěwùmí (2020). Com a primeira, discutimos sobre a validação dos processos de conhecimento, que, na modernidade/colonialidade, tem sido controlada por “homens brancos da elite”.

Em contrapartida, grupos racializados, como as mulheres negras, têm acionado “processos alternativos de validação do conhecimento”. Ainda com relação às mulheres negras, vimos que a autora defende que há uma epistemologia feminista negra constituída por quatro dimensões: sabedoria, uso do diálogo, ética do cuidado e ética da responsabilidade pessoal. Como exposto nesta dissertação, pelo menos três delas puderam ser identificadas nas ações das esposas de Okonkwo, conforme o são representadas no romance de Achebe.

Com Oyěwùmí (2020), por seu turno, salientamos que a hegemonização das culturas euro-eua-cêntricas provocou a “racialização do conhecimento”, o que, não raro, tem impactado na validação dos processos de conhecimento e, por conseguinte, produzido uma visão distorcida daquilo que, por características próprias, não se assemelha aos fenômenos europeus e estadunidenses. Neste sentido, mostramos que Oyěwùmí refuta o uso da categoria gênero e da noção de família nuclear, tão disseminados pelo feminismo civilizatório (Vergès, 2020), para explicar as relações sociais da etnia iorubá, na África nigeriana.

Em *O mundo se despedaça*, por exemplo, notamos que há uma organização familiar, sendo possível identificar as personagens que representam os papéis sociais de pai, mãe e filho/a. Nesse ínterim, porém, não era o nosso propósito discutir e validar se gênero e família nuclear são representados como fatores estruturantes das relações familiares da etnia igbo, embora tenhamos mostrado que não o são.

Em “3.5 As mulheres em *O mundo se despedaça*: “Onde há opressão, há resistência””, última seção deste capítulo, com o exemplo do assassinato de uma mulher igbo logo no início da narrativa, registramos que a comunidade de Igbolândia é representada como uma ordem patriarcal (Segato, 2022). Além do homicídio, descrevemos a ilustração de uma série de agressões praticadas contra as mulheres igbos, como na Semana da Paz e na Festa do Novo Inhame, mas também mostramos a [R]existência delas às mesmas condições de opressão.

Neste sentido, vimos que as relações entre elas estão pautadas em “estreitos laços”, na “sabedoria”, na “ética do cuidado” e no “uso do diálogo” como dimensões da

epistemologia feminista negra, nos termos de Collins (2020). Vimos, ainda, quando focamos a família de Okonkwo, que Umuófia tem duas formas de educação, ambas centradas na contação de histórias: uma com base na experiência de guerra do pai, outra na sensibilidade, ludicidade e afetividade da mãe. Assim, propomos que a educação das crianças, via contação de histórias pela mãe, representa uma ação de [R]existência feminina ao patriarcado.

## “INÍCIO, MEIO, INÍCIO”

No primeiro capítulo desta pesquisa, apresentamos uma discussão teórico-conceitual seguida por uma análise literária centrada em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe. Deste modo, em primeiro lugar, debatemos sobre interpretações acerca do “pós-colonial” e da “pós-colonialidade”. Vimos que, de acordo com Brugioni (2022), o pós-colonial reflete uma perspectiva crítica a respeito do que vem sendo chamado de eurocentrismo. Mostramos, por sua vez, que a expressão pós-colonialidade tem sido usada por Braga (2019) para definir, no âmbito da pesquisa em literatura, a condição mundial contemporânea e multifacetada, como o faz, por exemplo, no estudo do romance *Americanah* (2013), de Chimamanda Adichie.

Além disso, com Brugioni (2022), Ballestrin (2013, 2017), Walsh (2018), Lucini (2021), entre outras fontes, discutimos aspectos de aproximação e distanciamento entre a perspectiva pós-colonial e a dita “opção decolonial”. Nesse debate, averiguamos argumentos pautados em obras de Edward Said, considerado o precursor das ideias pós-coloniais, assim como de Walter Mignolo, cujas obras são consideradas fundamentais para a opção decolonial. Entre aproximações e distanciamentos, mostramos que o pensamento decolonial aparece como um desdobramento do pós-colonialismo na América Latina e que, resguardadas as devidas proporções, ambos os movimentos centralizam sua crítica no eurocentrismo.

À luz da decolonialidade, trouxemos a “modernidade/colonialidade” para o foco da análise, a fim de identificar os principais pressupostos teóricos da opção decolonial. Fundamentados especialmente nas reflexões de Quijano (1992a, 2005, 2009), Dussel (1993) e Mignolo (2003, 2017), analisamos a crítica sobre o eurocentrismo, o colonialismo moderno, a tradição do pensamento cartesiano, o encobrimento do “Outro”, a “descoberta” da América, a “invenção” da ideia de raça, entre outros aspectos. Essa discussão nos mostrou que os elementos formadores da modernidade/colonialidade podem ser identificados na escrita literária, inclusive na literatura africana, justificando o estudo de *O mundo se despedaça*.

Na investigação do romance de Achebe, demonstramos que ele expressa a “atitude decolonial” de um “condenado da terra”, ou *damné*. Chegamos a essa conclusão a partir de Fanon (1968, 2008), para quem a dimensão da linguagem, como a literária, é indispensável para a tomada de consciência do oprimido, e Maldonado-Torres (2007, 2008, 2016a, 2020), que confia assumir como seu o “território das meditações fanonianas”. Inspirado por Fanon, então, o filósofo porto-riquenho propõe dialogar com os *damné*, com as linguagens produzidas por eles, conselho que acatamos quando decidimos conversar com a literatura de Achebe. Nessa conversa, portanto, assumimos o “território das meditações achebianas”.

Algumas razões pelas quais assumimos este lugar. Primeiro, porque consideramos que *O mundo se despedaça* representa uma oportunidade de ouvir a África falar com a sua própria voz (Achebe, 2012). Concordamos que ele se trata de uma contranarrativa, um contraponto à longa tradição literária colonialista (Santos, 1995; Chagas, 2022), além de ser uma obra de referência da literatura moderna nigeriana de língua inglesa (Nunes, 2005). Também porque consiste em um romance nascido da experiência colonial e expressa a atitude decolonial de um *damné* (Fanon, 1968, 2008; Maldonado-Torres, 2007, 2008, 2016a, 2020), o que, cremos, é imprescindível para o movimento de superação da modernidade/colonialidade.

Partindo desses pressupostos, em nosso diálogo com *O mundo se despedaça*, acreditamos ter demonstrado, no primeiro capítulo, o funcionamento da comunidade igbo (pré)colonial, conforme as representações achebianas. Em 1.3.1 “Ele [homem europeu] precisou ouvir a África falar com sua própria voz”, Umuófia foi analisada por dentro e, por conseguinte, mostramos os valores da comunidade, sua economia agrária, o inhame e outros adereços como símbolos do prestígio masculino, além do poder político em torno dos anciãos. Em 1.3.2 “A Europa é indefensável”, analisamos a representação do primeiro contato entre os nativos e os colonizadores, as estratégias usadas por estes últimos para atingirem os seus objetivos, a igreja, a escola e o tribunal de justiça, assim como a reação daqueles frente aos avanços da colonização.

No segundo capítulo, com base em textos de Adichie (2019), Achebe (2012) e Mudimbe (2022), debatemos sobre o “perigo de uma história única”. Na esteira desse debate, mostramos que a tradição literária europeia forjou uma imagem distorcida da África e do sujeito africano, adjetivando-os como inferiores, entre outros rótulos pejorativos, para subjugar-los. Como vimos, o romance *Coração das trevas*, de Joseph Conrad, representa a síntese mais bem elaborada dessa literatura difamatória, cujos objetivos conectavam-se a fatores econômicos (escravidão) e geopolíticos (colonização). Além disso, advertimos que séculos de vigência e normalização de uma “biblioteca colonial” ainda reverberam na contemporaneidade: na teledramaturgia, na política, na música, no jornalismo e na literatura.

Sobre o contexto do colonialismo/imperialismo moderno, acrescentamos argumentos de Said (2011) para enfatizar o propósito da tradição literária europeia: dominar e explorar. Mesmo nesse contexto, porém, destacamos a presença da resistência dos povos não-europeus frente ao projeto de dominação e exploração colonial/imperial. Não há dúvidas, ela sempre se fez presente, tanto por ações na esfera armada quanto na área da cultura. Neste sentido, como ficou demonstrado, *O mundo se despedaça* se caracteriza como uma narrativa de resistência

contra o cânone literário europeu. Na condição de contranarrativa, o propósito do romance de Achebe é estabelecer o “equilíbrio das histórias”<sup>67</sup>, como assinalado por Mortari (2016).

A partir desse ponto de vista, com o auxílio de Braga (2019), argumentamos que a literatura de Achebe se define como *writing back*, isto é, uma escrita como forma de resposta à tradição literária europeia. Neste sentido, *O mundo se despedaça*, na qualidade de um romance inscrito na crítica pós-colonial, assume uma feição revisionista e, como tal, resgata e valoriza as culturas ancestrais africanas, como o faz no caso da etnia igbo pré-colonial. Através de Gallo (2022), por seu turno, pontuamos que essa tendência literária ganhou força na segunda metade do século XX, sendo impulsionada por movimentos de descolonização em toda África, inclusive na Nigéria, a nação de Achebe, que se tornou independente em 1960.

Argumentamos, além disso, que *O mundo se despedaça*, enquanto literatura do *writing back*, caracteriza-se também como tentativa de descolonização da cultura. O conceito “Descolonização Cultural”, cunhado por Braga (2019) a partir das ideias de Said (2011), surgiu da compreensão de que apenas a independência formal, isto é, a soberania em termos políticos e econômicos, não é suficiente para assegurar a plena libertação dos povos colonizados. A esse respeito, assim como Said, Braga considera que o imperialismo se mantém vivo nas formas culturais do presente, o que justifica a necessidade de descolonização cultural. Afinal de contas, como corroborado por eles, as bases que sustentam as relações de dominação e exploração contemporâneas estão enraizadas também no campo da cultura e do imaginário.

Ao trazermos a escrita de Achebe para o centro da discussão, contribuímos com a promoção da descolonização da cultura, na medida em que buscamos resgatar e humanizar a ancestralidade africana, no âmbito da etnia igbo pré-colonial, através da literatura achebiana. Tendo partido desse ponto, e auxiliados por Achebe (2012), evidenciamos a existência de uma antiga manifestação artístico-literária cultuada pelos igbos, o *mbari*, uma prática coletiva realizada em Igbolândia pré-colonial que certamente se expressa na escrita de *O mundo se despedaça*. A expressão do *mbari* que aparece na obra se manifesta naquilo que nomeamos de *coletivivência*: hábitos e rituais que expressam a vivência coletiva da sociedade igbo.

Na análise literária apresentada no segundo capítulo, focamos na coletivivência igbo, conforme as representações feitas por Achebe. Dessa maneira, nas seções 2.4.1 Representação da coletivivência da etnia (pré)colonial: parte I e 2.4.2 Representação da coletivivência da etnia (pré)colonial: parte II, analisamos uma Igbolândia unificada por fatores de coesão.

---

<sup>67</sup> A esse respeito, exemplificamos como o equilíbrio das histórias vem sendo promovido na sociedade brasileira, por meio de ações e mudanças na legislação, através da Lei nº 10.639/2003, alterada pela Lei nº 11.645/2008.



Nesse contexto, vimos que as reuniões comunitárias, as celebrações como a Festa do Novo Inhame, as competições de luta livre envolvendo várias aldeias vizinhas, os julgamentos como os realizados pelos *egwugwus* ilustram a unidade da etnia literariamente representada. Assim, a coletivivência igbo, ou seja, a vivência coletiva experimentada em Igbolândia, assim como no primeiro capítulo, pôde ser analisada por dentro, a partir das descrições feitas por Achebe.

No capítulo três, que encerra essa pesquisa, apresentamos um debate pautado em fontes feministas e, através delas, reunimos fundamentos para analisar certos aspectos de *O mundo se despedaça*: agressões praticadas contra as mulheres e a [R]existência feminina ao patriarcado. Em diálogo com Vergés (2020), primeiro criticamos as limitações do chamado “feminismo civilizatório”, ou branco-burguês, como sua defesa do reformismo socioeconômico, ao passo que destacamos a importância do que a autora chama de “feminismos de política decolonial”, considerados por ela como movimentos de caráter antirracista, anti-capitalista e anti-imperialista. Além disso, em sintonia com os argumentos de Vergés, endossamos a tese de Carneiro (2003): é necessário “enegrecer o feminismo”.

Para evidenciar a importância dos feminismos de política decolonial (Vergés, 2020), em primeiro lugar, discutimos sobre o “patriarcado”, um sistema que produz diversas formas de violência contra as mulheres, conforme nos explicou Segato (2022). Além dela, com o auxílio de Lugones (2014), reforçamos que a modernidade/colonialidade, que atualizou a ordem patriarcal no momento da “descoberta” da América, aprofunda uma “lógica dicotômica em torno da concepção da (não)humanidade”, a partir da qual o corpo feminino é posto sob o domínio masculino. Tais reflexões, aprofundadas pelo feminismo decolonial, evidenciam a validade da crítica das mulheres do Sul global. Para além disso, mostram que o patriarcado, sem ignorar aspectos como raça e classe, consiste no inimigo comum de todas as mulheres.

Movidos pela ideia da necessidade de enegrecer o feminismo (Carneiro, 2003), estabelecemos uma conversa com várias militantes e intelectuais negras, como a própria Carneiro (2005), hooks (2019), Lorde (2019, 2020), Kilomba (2019), Collins (2020) e Oyěwùmí (2020), o que se mostrou bastante útil na análise de *O mundo se despedaça*. Nessa discussão, mostramos que o “epistemicídio”, uma dimensão do “dispositivo de racialidade”, como explica Carneiro (2005), defenestra e ridiculariza os saberes da negritude, enquanto supervaloriza os conhecimentos das pessoas brancas, em especial da Europa e dos Estados Unidos. Apontamos, ao contrário, que romper este silêncio consiste em um ato de resistência indispensável para as pessoas silenciadas, como tem sido o caso de muitas mulheres negras.

Neste sentido, usar o “poder da fala e da palavra”, como na escrita literária, mais que um “ato de resistência”, pode ser “libertador” para as mulheres em geral, e as negras em

particular, como explicamos através de hooks (2019), Lorde (2019, 2020) e Kilomba (2019). Tais canais de resistência, a voz e a escrita, estão presentes na chamada “epistemologia feminista negra”, constituída por processos alternativos de validação do conhecimento, nos termos de Collins (2020). Diferente dos saberes produzidos e validados nas instituições dos homens brancos da elite, segundo ela, a epistemologia feminista negra deriva da sabedoria, do uso do diálogo, da ética do cuidado e da responsabilidade social. Ao menos três dessas dimensões foram identificadas na análise das personagens femininas do romance de Achebe.

Ao trazer as ideias de Oyěwùmí (2020) para o debate, tencionamos problematizar “gênero” e “família nuclear”, duas noções muito usadas em pesquisas à luz da teoria feminista branca do Ocidente, uma vez que analisamos as mulheres do grupo familiar de Okonkwo em *O mundo se despedaça*. Vale ressaltar que o romance sob investigação descreve apenas uma das várias realidades africanas, a etnia igbo pré-colonial, o que impôs certo cuidado na adoção de conceitos que pudessem ser estranhos àquele contexto representado. Como demonstrado por nós, por exemplo, Oyěwùmí (2020) refuta a aplicação das noções de gênero e família nuclear para explicar as relações do grupo familiar iorubá, pois, segundo ela, a *senioridade* é o fator determinante. Assim como na família iorubá, notamos que a organização do grupo familiar igbo tradicional não era determinada por fatores como gênero e família nuclear.

Tendo conhecimento de todos esses fundamentos, sob uma perspectiva feminista e decolonial, no terceiro capítulo desta pesquisa, apresentamos uma análise centrada no patriarcado de Umuófia, assim como nas descrições que Achebe faz das esposas de Okonkwo, Anasi, Ekwefi e Ojiugo. Assim sendo, na seção 3.5 As mulheres em *O mundo se despedaça*: “*Onde há opressão, há resistência*”, em um primeiro momento, comprovamos que todas elas estão submetidas ao poder do patriarcado igbo, por exemplo, sendo vítimas da violência doméstica e do feminicídio. Por outro lado, a escrita achebiana também evidencia a [R]existência das mulheres à ordem patriarcal, como o demonstram através da contação de histórias anti-masculinistas às crianças, o que impacta na desconstrução da masculinidade bélica das gerações posteriores; vide o caso de Nwoye.

A abordagem que fizemos do romance *O mundo se despedaça*, sob uma perspectiva pós-colonial, decolonial e feminista, revela algumas contribuições para o campo dos Estudos Literários. Primeiro, mostramos a viabilidade de aplicar tais perspectivas na pesquisa literária, inclusive na literatura africana, seja ela contemporânea ou não. A obra que analisamos nesta dissertação, por exemplo, é de 1958, publicada há quase 70 anos, o que não nos impediu de demonstrar a representação da modernidade/colonialidade, assim como o patriarcado no texto.

Em segundo lugar, este trabalho contribui para a descolonização da pesquisa em literatura, uma vez que apresenta um estudo fora do cânone literário europeu, embora tenhamos consciência de que privilegia uma obra considerada canônica na literatura africana. Em todo caso, a contribuição maior consiste em enriquecer o campo dos Estudos Literários com uma visão não-eurocêntrica da história, já que ele vem sendo dominado pela perspectiva hegemônica do eurocentrismo há longos séculos. Ao protagonizar uma narrativa africana historicamente marginalizada, no caso uma história igbo, a pesquisa em literatura ganha a oportunidade de contribuir na desconstrução dos estereótipos de origem coloniais/modernos.

Além disso, ao analisar as representações da colonização em *O mundo se despedaça*, o modo como todo o processo aconteceu, este trabalho justifica a continuidade da pesquisa no campo dos Estudos Literários. Por meio de obras mais atuais, pode-se investigar sobre os efeitos do colonialismo nas sociedades contemporâneas, como os desdobramentos do processo colonial têm sido representados na literatura atualmente. Neste sentido, vale a pena levantar alguns questionamentos: Qual é a relação da intolerância contra as religiões de matriz africana com o processo histórico da colonização europeia? Como analisar a divisão racial do trabalho contemporâneo no interior do sistema mundial colonial/moderno? Como entender a geopolítica contemporânea desde os movimentos de descolonização na África no século XX?

\*\*\*\*

Uma explicação final. A ideia contida na frase **“Início, meio, início”**, que usamos como título das nossas considerações finais, surgiu de uma conversa realizada via telefone entre um quilombola e filósofo piauiense, Antônio Bispo dos Santos, e seu interlocutor, Joviano. Neste telefonema, o primeiro atua como entrevistado, enquanto o outro assume o papel de entrevistador. O diálogo aconteceu à distância, na noite de 14 de abril de 2020, em razão das restrições sociais por causa da pandemia do COVID-19.

“Início, meio, início” é o título de um dos capítulos do livro *Quatro cantos* (2023), organizado pelo próprio Bispo dos Santos *et al.*, tendo a função de contribuir com a organização interna da obra, marcando uma de suas partes. Para além disso, a frase em questão sintetiza um interessante pensamento do autor quanto à relação entre oralidade e escrita. Para ele, as comunidades tradicionais, como os povos indígenas e os quilombolas, estruturaram-se com o tempo em torno da oralidade, e assim compuseram suas memórias e identidades, por meio das conversas acumuladas ao longo da história.

Conforme Bispo dos Santos (2023), só depois disso, com os processos de apropriação da escrita, que se tornou possível replicar as sabedorias de tais povos pela palavra

escrita, o que proporcionou o desenvolvimento de novas conversas. Neste sentido, portanto, temos um circuito que começa com a oralidade, depois alcança o formato da escritura, mas retorna à etapa inicial na medida em que proporciona outras conversações. Assim sendo, trata-se de um eterno retorno que, em círculo, efetiva-se em “início, meio, início”.

Além disso, acrescentamos que o título é uma metáfora cujo significado aponta para a circularidade em torno da qual se expressa a visão de mundo e a sabedoria das pessoas negras. Pensar de tal forma, é necessário dizer, é o que tentamos mostrar na realização desta dissertação, e deve aparecer na conexão tanto das ideias quanto das partes que formam o processo desta pesquisa. Assim sendo, revelamos que a noção de circularidade apresentada aqui é o que orienta os nossos passos nesta dissertação.

Compreendemos que o processo que deu origem a esta dissertação começou pela oralidade, com as diversas conversas cotidianas com professores, amigos e familiares, mas também proporcionadas pelas leituras em livros, até desaguar na escrita, um estágio solitário e intimista. Agora, já com o trabalho construído diante daquilo que foi possível construir, esperamos que ele produza eco, novos desdobramentos, proporcionando mais e mais conversas que possam desaguar em novas escrituras. Afinal de contas, trata-se de um processo de “início, meio, início”.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. **Gênesis**. 9ª. ed. São Paulo: Editora Santuário, 2011. 1918 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

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.

ACHEBE, Chinua. An image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*. **The Massachusetts Review**, v. 57, n. 1, 2016, pp. 14-27. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43821495>. Acesso em: 27 abr. 2024.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

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

ANDRÉ, Adolfo José de Souza. “Era preciso ter firmeza e eliminar os pormenores”. Imperialismo e colonização britânica da Nigéria em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe. **Caderno Seminal**, [S. l.], n. 47, 2024. DOI: 10.12957/seminal.2024.76617. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/cadernoseminal/article/view/76617>. Acesso em: 8 jul. 2024.

ANOTAÇÕES das aulas do prof. Dr. Cláudio R. V. Braga. **Tópicos Especiais em Teoria da Literatura**. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, 2023. Notas de aula.

ARISTÓTELES. Arte poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. 7ª. Ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **Post-colonial studies: the key concepts**. London: Routledge, 2003, p. 118.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The post-colonial studies reader**. 2 ed. London: Routledge, 2008. xxviii, 587 p.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2024.

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. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/QmHJT46MsdGhdVDdYPtGrWN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2024.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. *In: \_\_\_\_\_*. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Início, meio, início. *In: BISPO DOS SANTOS, Antônio et al. Quatro cantos: volume I*. São Paulo: N-1 edições, 2022, p. 19-44.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: UBU Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana**. 52. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. *E-book*. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 09 jul. 2024.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. **A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso em: 03 nov. 2024.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em: 03 nov. 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.987, de 02 de julho de 2014**. Dispõe sobre a criação do Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2014/lei/112987.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112987.htm). Acesso em: 14 jan. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, compilado até a Emenda Constitucional nº 105/2019. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2020. 397 p.

BRUGIONI, Elena. Pós-colonial e decolonial. *In: GALLO, Fernanda (Org.). Breve dicionário das literaturas africanas*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2022, p. 215-229.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 21 jan. 2025.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria 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. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/194849>. Acesso em: 03 nov. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2021.

CORREIA, Paulo Petronílio. Poética de Exu: o mais alegre dos trágicos. **Revista Arte da Cena**, v. 8, n. 2, p. 247-296, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/artce/article/view/74139>. Acesso em: 20 ago. 2024.

COUTO, Mia. **A confissão da leoa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

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. Conversa com Carlos Skliar... provocações para pensar em uma educação outra. **Revista Teias**, v. 13, n. 30, p. 265-283, 2012.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968.

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

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3111617/mod\\_resource/content/1/Michel%20Foucault-A%20Ordem%20do%20Discurso%20\(2004\).pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3111617/mod_resource/content/1/Michel%20Foucault-A%20Ordem%20do%20Discurso%20(2004).pdf). Acesso em: 03 nov. 2024.

GALLO, Fernanda. História e literatura. In: GALLO, Fernanda (Org.). **Breve dicionário das literaturas africanas**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2022, p. 103-115.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 1984, p. 223-244.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Científica de Ciências Sociais**, 80, mar. 2008, p. 115-147. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 03 nov. 2024.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. Brasília: Unesco, 2010.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. **Varia história**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 261-273, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/qhLrpqw77Bgwq8Gv3wbRX4x/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2024.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Disponível em: <https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2011/08/leviatc3a3.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2024.

HOFIUS, Elidete Zanardini. **A jornada mítica de Okonkwo, o herói achebiano de O mundo se despedaça**. 2015. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária). Mestrado em Teoria Literária do Centro Universitário Campos de Andrade - UNIANDRAD, Curitiba, 2015.

HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin Companhia, 2023.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

JUNIOR, José Welton Ferreira dos Santos; SILVA, Rejane Vecchia da Rocha e. Oralidade. In: GALLO, Fernanda (Org.). **Breve dicionário das literaturas africanas**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2022, p. 203-213.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5158861/mod\\_resource/content/1/09.%20Kant.%20O%20que%20%C3%A9%20o%20Esclarecimento.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5158861/mod_resource/content/1/09.%20Kant.%20O%20que%20%C3%A9%20o%20Esclarecimento.pdf). Acesso em: 03 nov. 2024.

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

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

LEITE, Ana Mafalda; BERGAMO, Edvaldo A.; BRUGIONI, Elena; CANEDO, Rogério. O romance africano visto de longe. In: LEITE, Ana Mafalda; BERGAMO, Edvaldo A.; BRUGIONI, Elena; CANEDO, Rogério (Orgs.). **O romance africano: tensões, conexões, tradições**. Goiânia: Cegraf UFG, 2022.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**: Audre Lorde. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LORDE, Audre. **Sou sua irmã**: escritos reunidos: Audre Lorde. São Paulo: Ubu Editora, 2020.



LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/>. Acesso em: 23 ago. 2023.

MAGALHÃES, Darlene Santos; SANTOS, Edmar Ferreira. “Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos e nós nos despedaçamos”: as representações dos métodos coloniais ingleses na Nigéria a partir da narrativa de Chinua Achebe. In: V SEMINÁRIO INTERDISCIPLINAR DE ENSINO, EXTENSÃO E PESQUISA, 2019, Caetité, Bahia. **Anais [...]**. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/sieep/article/view/15734/10474>. Acesso em: 21 fev. 2025.

MAIA, Bruna Soraia Ribeiro; MELO, Vico Dênis Sousa de. A colonialidade do poder e suas subjetividades. **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF**, v. 15, n. 2, p. 231-242, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/30132>. Acesso em: 03 nov. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502380601162548>. Acesso em: 03 nov. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, mar. 2008, p. 71-114. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 03 nov. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/>. Acesso em: 03 nov. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

MIBIELLI, Roberto. Cânone. In: JOBIM, José Luís; ARAÚJO, Nabil; SASSE, Pedro Puro. **(Novas) palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subterrâneos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciência Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVvk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 mai. 2023.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

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

MORTARI, Cláudia. O “equilíbrio das histórias”: reflexões em torno de experiências de ensino e pesquisa em História das Áfricas. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvia Marcus de Souza (Orgs.). **Nossa África**: ensino e pesquisa. São Leopoldo: Oikos, 2016, p. 41-53.

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. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/143682>. Acesso em: 03 nov. 2024.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A ideia de África**. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

NUNES, Alyxandra Gomes. **Things fall apart de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa**. 2005. 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.

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza; LUCINI, Marizete. O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência. **Boletim Historiar**, [S. l.], v. 8, n. 01, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/15456>. Acesso em: 9 jul. 2024.

OYÊWUMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

PEREIRA, Fernanda Alencar. O mundo desaba, uma leitura de Things Fall Apart de Chinua Achebe. **XI Congresso Internacional da ABRALIC**: Tessituras, Interações, Convergências. USP, São Paulo, 2008. Disponível em: [https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/045/FERNANDA\\_PEREIRA.pdf](https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/045/FERNANDA_PEREIRA.pdf). Acesso em: 20 fev. 2025.

PEREIRA, Fernanda Alencar. **Literatura e política**: a representação das elites pós-coloniais africanas em Chinua Achebe e Pepetela = Litterature et politique: la representation des élites postcoloniales africaines dans l'œuvre de Chinua Achebe et Pepetela. 2012. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Université Européenne de Bretagne/Rennes, École Doctorale Arts, Lettres, Langues, 2012.

PINHEIRO-MARIZ, Josilene. Ève de ses décombres, de Ananda Devi: um romance de ancoragem decolonial. In: LEITE, Ana Mafalda *et al.* (Orgs.). **O romance africano**: tensões, conexões, tradições. Goiânia: Cegraf UFG, 2022. p. 343-371

PINHO, Osmundo; SOUZA, Rolf Malungo de. Subjetividade, cultura e poder: politizando masculinidades negras. **Cadernos de Gêneros e Diversidade**, v. 05, n. 02, abr.-jun., 2019.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/33751/19528>. Acesso em: 23 ago. 2023.

PINTO, Cristina Ferreira. *Things fall apart* de Chinua Achebe - texto orgulhosamente negro. **CEM - Cultura, Espaço & Memória, Porto, Portugal**, 17 (2024), p. 25-38. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/CITCEM/article/view/13369/12669>. Acesso em: 16 fev. 2025.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 2014. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 03 nov. 2024.

PORTAL GELEDÉS. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina: a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gad\\_source=1&gclid=Cj0KCOiAqL28BhCrARIsACYJvkcxSpPx72tirG35GGIWvpCJYPT\\_VwElfgl6D11ZMBckeAZjb9h7ywQaAil\\_EALw\\_wcB](https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gad_source=1&gclid=Cj0KCOiAqL28BhCrARIsACYJvkcxSpPx72tirG35GGIWvpCJYPT_VwElfgl6D11ZMBckeAZjb9h7ywQaAil_EALw_wcB). Acesso em: 21 jan. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142. Disponível em: [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 03 nov. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. Disponível em: <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificacao-social.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2024.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luís (Org.). **Palavras da crítica**: tendências e conceitos no estudo da literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Célia Regina. **Decolonizing african discourse**: the work of Chinua Achebe. 1995. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Pós-Graduação em Inglês e Literatura Correspondente, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

SANTOS, Lucas Dourado dos. Discussão decolonial: patriarcado e [r]existência das mulheres em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe. In: Petrot, Paulo Petronílio; Mandagará, Pedro (Orgs.). **Desobediências da crítica nas encruzilhadas literárias**. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Desobedi%C3%Aancias-cr%C3%ADtica-encruzilhadas-liter%C3%A1rias-intersec%C3%A7%C3%B5es-ebook/dp/B0CTHRWBTD>. Acesso em: 03 nov. 2024.

SARAMAGO, José. **O conto da ilha desconhecida**. Disponível em: <https://cameta.ifpa.edu.br/documentos-do-campus/2017/166-saramago-conto-da-ilha-desconhecida/file>. Acesso em: 9 jul. 2024.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo**: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

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

SILVA, Ilauanna Teles. **Narrativas e (não)representação**: quando os mundos se despedaçam. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2019.

STOWE, Harriet Beecher. **A cabana do pai Tomás ou a vida entre os humildes**. São Paulo: Carambaia, 2021.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I**: metodologia e pré-história da África. 2 ed. Brasília: Unesco, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: UBU, 2020.

ZAMPARONI, Waldemir. Literatura e anticolonialismo. In: GALLO, Fernanda (Org.). **Breve dicionário das literaturas africanas**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2022, p. 137-151.