



# REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA E HISTÓRIA



ARTIGO CIENTÍFICO

## *A flecha de Deus ou a flecha contra Deus?*

*Vanalucia Soares da Silveira*

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB). Mestre em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Sousa, Brasil, vanaluciaestudosliterarios@hotmail.com

*Charles Albuquerque Ponte*

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Doutor em Teoria Literária - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pau dos Ferros, Brasil, caponte@yahoo.com.br

*Valderedo Alves da Silva*

Diretor de Administração e Planejamento-IFPB -Campus Sousa, E-mail:vderedo@hotmail.com

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo refletir sobre o papel de Ezeulu, sacerdote do deus Ulu, na África Oriental, cujo significado passa a ser constantemente perturbado pela diferença, inclusive pela presença, no romance *A Flecha de Deus* (2011), do escritor nigeriano Chinua Achebe, com a chegada do europeu ali. Divide-se em duas partes: na primeira, discute-se acerca das provocações que são feitas em torno do significado de Ezeulu, mostrando as suas razões e buscando elucidar, a lei do chefe dos ibos. Aqui, compreendemos o processo de deformação de sua identidade, o seu descentramento, bem como suas estratégias para lidar com a ameaça cultural perante a implantação do regime colonial. Já na segunda parte, analisa-se o processo de deformação da identidade de seu “espião” e filho mais novo, Oduche, no limiar das diferenças culturais. Para tanto a pesquisa insere-se na linha dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, tendo como aporte teórico os pensamentos de Hall (2015; 2013), Bhabha (2010) e Derrida (1981; 2002). A proposta é, portanto, reconhecer o tipo de sujeito nascido do hibridismo, das forças da tradição e da tradução, questionando o seu significado, a sua origem, na era conhecida como “O Quebrar de Armas”.

**Palavras-chave:** Sujeito. Significado. Hibridismo.

## *The arrow of God or the arrow against God?*

**Abstract:** This work aims to reflect on the role of Ezeulu, priest of the god Ulu in East Africa, whose meaning is constantly disturbed by the difference, including by the presence in the novel *The Arrow of God* (2011), by the Nigerian writer Chinua Achebe, with the arrival of the European there. It is divided into two parts: first, we discuss the provocations that are made around the meaning of Ezeulu, showing their reasons and seeking to elucidate, thus, the law of the chief of the Ibo. Here we understand the process of deformation of its identity, its decentralization, as well as its strategies to deal with the cultural threat before the implantation of the colonial regime. Already in the second, we analyze the process of deformation of the identity of his "spy" and younger son, Oduche, on the threshold of cultural differences. For that, our research is in line with the Cultural and Post-Colonial Studies, with the theoretical contribution of Hall (2015; 2013), Bhabha (2010) and Derrida (1981; 2002). Our proposal is therefore to recognize the type of subject born of hybridism, the forces of tradition and translation, questioning their meaning, their origin, in the era known as "The Breaking of Weapons."

**Keywords:** Subject. Meaning. Hybridism.

## INTRODUÇÃO

Conflitos culturais, confrontos raciais, intolerância religiosa, embates entre forças de resistência e de colonização, perturbação de significados pela diferença, tudo isso são temáticas que percorrem, via literatura, o pensamento do escritor nigeriano Chinua Achebe, autor da trilogia *Things for Apart* (*O Mundo se Despedaça*), *No Longer at Ease* (*Não mais à Vontade*) e *Arrow of God* (*A Flecha de Deus*), ilustração minuciosa e cuidadosa de tais aspectos. Os romances mostram estratégias, tanto do colonizador quanto do colonizado, na luta pela afirmação do poder colonial em contraponto com a força de resistência local, em terras da África Oriental. O primeiro e o segundo situam-se na aldeia de Umuófia, com foco para a história da família OKonKwo. Naquele, o enredo concentra-se em narrar os costumes, a religião, as tradições africanas através do patriarca Okonkwo, já em contato com a cultura do colonizador. A narrativa desenvolve-se e termina mostrando os embates entre as crenças locais e o cristianismo, simbolicamente representados entre o pai e o filho Nwoye, depois batizado de Isaac Okonkwo. Neste, a narrativa concentra-se na segunda geração da família Okonkwo, convertida ao cristianismo e seduzida pelo saber científico e capital europeus. Por sua vez, o terceiro romance demarca os territórios de Umuaro e Okperi. Na estrada que liga estas duas últimas aldeias, estaciona-se para discutir o papel do chefe daquela, Ezeulu, e de seu filho mais novo, Oduche, diante do encontro entre as culturas europeia e africana, no início do século XX.

As complicações por dissensões entre os modelos ocidentais e padrões culturais tradicionais em *A Flecha de Deus* (2011) são bem evidentes na ação do menino Oduche em sua tentativa de ceifar a jiboia sagrada, símbolo dos rituais religiosos locais. Atentar contra esse símbolo significava concordar com as políticas coloniais britânicas, aceitar novos ideais de família, de organização social, econômica, religiosa, administrativa, enfim, significava solapar as tradições, consumir o poder do cristianismo, do modelo ocidental na África do Leste. Para o povo ibo, o ato em si já carregava toda uma carga semântica de ameaça cultural, mas o lugar de onde procedera, do *compound* da maior autoridade tribal, mudou a leitura do crime: ele passou a ser considerado de potencial ofensivo mais elevado. As

reações nacionalistas ao fato explodem e lançam sobre Umuaro questionamentos em torno do significado do homem detentor do título superior da tribo.

Na verdade, antes mesmo de o homem branco chegar a Umuaro já existiam conflitos internos ali, de ordem religiosa, e, depois, de ordem patrimonial e geográfica: Umuaro e Okperi disputavam domínio territorial e nessa briga, o governo britânico aliou-se a esta última aldeia para derrotar aquela. Com isso, o europeu autenticou a sua força militar na região e acirrou a discórdia entre as irmãs. Essa mesma estratégia colonial fora empreendida pelos portugueses, no Brasil, especificamente no Ceará, quando se uniram aos potiguaras para derrotar os tabajaras e, desse modo, instalaram o seu domínio no estado, resultando na dizimação quase completa dessa raça, na destruição de sua cultura e na exploração da fauna e riquezas minerais brasileiras, conforme narra o escritor romântico brasileiro José de Alencar em sua obra *Iracema* (.). Portanto, do mesmo modo que a cultura indígena no Brasil se submeteu às políticas ocidentais, e, paulatinamente, fora sendo substituída pela cultura europeia, os costumes e crenças do povo ibo foram sendo destruídos, cedendo lugar à ideologia britânica.

Esse resgate do passado das aldeias mostra, de fato, que os questionamentos em torno de Ezeulu antecederam o caso da jiboia, mas não podemos omitir o detalhe de, que, no caso da briga entre as tribos africanas, o sacerdote de Ulu fora contra os interesses de seu povo, ao considerar politicamente mais favorável para a sua raça ceder às negociações britânicas. Isso gerou uma atmosfera de insatisfação e desconfiança em Umuaro, o que resultou no isolamento do chefe, em sua rejeição até mesmo quando a tribo se sentira ameaçada pelo europeu, cujo alerta fora a convocação feita a Ezeulu para comparecer à sede do governo ocidental. Para os nativos, o sacerdote fora responsável por abrir espaço à tutela da dependência colonial.

Observa-se, portanto, em *A Flecha de Deus* (2011) uma arena onde conflitos internos agravam-se à medida que a cultura ocidental avança domínios em territórios africanos. E, por conseguinte, verifico-se o enfraquecimento da autoridade maior em saltos substanciais, advindos do meio desses embates. Nesse limiar de diferenças, o objetivo deste

manuscrito é analisar os questionamentos acerca da identidade de Ezeulu e de seu filho.

## **PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

Inicialmente, será discutido acerca das provocações que são feitas em torno do significado do protagonista, mostrando as suas razões e buscando elucidar, desse modo, a lei do chefe dos ibos. Aqui, compreende-se o processo de deformação de sua identidade, o seu lugar social, bem como as suas estratégias para lidar com a ameaça cultural perante a implantação do regime colonial. A seguir, será analisado o processo de deformação da identidade de Oduche no limiar das diferenças culturais. Para tanto, a pesquisa insere-se na linha dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, tendo como aporte teórico os pensamentos de Hall (2015; 2013), Bhabha (2010) e Derrida (1981; 2002), reconhecer o tipo de sujeito seduzido e nascido do hibridismo, das forças da tradição e da tradução, questionando os seus significados, as suas origens.

### **Ezeulu, qual a sua lei?**

Ezeulu é o sumo sacerdote de Ulu, o deus de Umuaro, conjunto de seis aldeias. “Ezeulu nada mais era do que uma flecha do arco de seu deus”, conforme pensava (ACHEBE, 2011). Mas esse significado passa a ser questionado com a chegada do europeu ali. Nwaka, membro de Ummuneora, uma das seis aldeias, cuja divindade cultuada é Idemili, questiona-o duas vezes: a primeira vez foi sob influência do sacerdote desta deusa, Ezidemili, o qual defende que o primeiro Ezeulu fora invejoso, assim como o atual. A segunda vez é quando Ezeulu convoca todas as tribos para informar-lhes sobre o convite da Administração Colonial Britânica. No encontro, Nwaka questiona o seu lugar, o seu papel como representante local, por ter feito amizade com o homem branco, por ter permitido a abertura à cultura ocidental, inclusive por ter testemunhado a favor do europeu na guerra travada entre Umuaro e Okperi há cinco anos. Ezeulu passa a ser questionado, também, por seu próprio povo, no caso envolvendo a jiboia sagrada, e, ainda, pelo homem branco, por quem mantém reservas, mas, ao mesmo tempo reconhece sua sabedoria e tem o desejo de ser reconhecido, mesmo que seja através de seu filho mais novo. Seu significado espiritual passa a ser

perturbado mais uma vez quando é convidado para tornar-se chefe de seu povo na administração britânica e recusa o convite. Assim, Ezeulu parece configurar-se como um enigma; ele transita entre o mundo nativo e europeu, entre o mundo real e espiritual, como se fosse uma flecha. Mas essa flecha seria de deus ou contra deus? Qual o seu lugar? A que lei ele obedecia? A lei de Ulu ou ele teria a sua própria lei? E se fosse a sua, esta seria “a lei do cão”, por estar contra as crenças de seu povo?

Nwaka questiona Ezeulu por desconfiar que aquele não fosse um representante leal de seu povo. Um dos motivos seria espiritual, devido a acreditar que Idemili seria a deusa superior, e, não, Ulu, crença compartilhada por sua tribo Ummuneora. Nwaka desafia os poderes do deus de Umuaro, mostrando-se inconformado com o papel de subordinação que os sacerdotes das demais tribos irmãs passaram a ter quando, na junção das seis aldeias, Ulu passou a ser o deus superior. O habitante de Ummuneora acusa Ezeulu de usurpar a função de chefe de toda a Umuaro, bem como de invejar os costumes de Ezidemili, ao agir em sinal de concordância com o chefe de Ummuneora quanto à história que lhe foi confiada de que os rituais de sepultamento do sacerdote de Ulu pertencem ao de Idemili. Desse modo, o passado é rememorado e posto em discussão no presente, de modo a ameaçar o poder de Ezeulu.

Contudo, o marco fulcral dos questionamentos em torno do significado de Ezeulu relaciona-se com a introdução da cultura europeia em Umuaro. Temendo uma destruição completa de sua tribo como ocorrera com Abame, o chefe do povo ibo posiciona-se contra a guerra entre suas aldeias e Okperi, e age, assim, de encontro aos interesses de sua gente, que desejava a luta. Para o governo britânico, isso revela estranheza:

[...]Um único homem, uma espécie de rei-sacerdote em Umuaro, testemunhou contra seu povo. Eu ainda não consegui descobrir o que esteve por trás disso, mas creio que ele devia estar sob influência de algum tabu ameaçador. Era, contudo, uma figura de homem realmente impressionante (ACHEBE, 2011, p. 58).

Ao passo que ganha a admiração do homem branco, Ezeulu vai perdendo credibilidade diante de sua gente, de modo que dia a dia sua imagem se

enfraquece. Não havia nenhuma influência de tabu sobre a sua decisão, tampouco seria medo de perder para a inimiga irmã, seria, na verdade, a consciência da ideologia do “medo”, do “desespero” disseminada pelo colonizador (cf. SAID, 2008); consciência do processo devastador da colonização, responsável por desumanizar, destruir cidades, religiões, costumes e por tratar os autóctones com desprezo, selvageria, violência (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

Desse modo, testemunhar a favor do homem branco pode ter sido uma estratégia para evitar o confronto entre nativos e o extermínio de Umuaro, já que provavelmente seria vencida, devido a Okperi ter como aliado o governo britânico, onde este se instalara e onde havia menor resistência à cultura ocidental. Ezeulu pode ter agido tal como o colonizador, que finge estar defendendo o nativo, quando, na realidade, está defendendo os seus interesses, ou seja, o sacerdote poderia não estar testemunhando a favor do inglês, mas praticando o revide através da *sly civility* (cortesia dissimulada) e, sobretudo, pelo jogo da mímica. Para Bhabha (2010, p. 174), a mímica tem seu lugar na interdição, manifesta-se de forma implícita, no interior da linguagem. Ela “marca aqueles momentos de desobediência civil dentro da disciplina da civilidade: signos de resistência espetacular”. Mas vale ressaltar que a mímica, muitas vezes, acaba fortalecendo a reprodução do projeto colonizador, já que é a imitação dela, tornado-se, assim, perigosa, devido a não visar a uma negociação entre as partes, mas a um “acerto de contas” entre elas. Disso resulta o que o autor chama de *nonsense* colonial, a falta de consenso no campo da cultura, uma indecidibilidade quanto ao passado e ao presente.

Assim, até que ponto se pode desacreditar que Ezeulu estaria agindo em nome de Ulu, e, por conseguinte, de seu povo? Ou ainda, a vontade de Ulu seria diferente da de seu povo e, sendo assim, o sacerdote estaria apenas obedecendo ao seu deus? E se não fosse assim, por que não teria consultado o seu povo antes de decidir por não entrar na guerra, como fizera quando fora convocado pelo homem branco para comparecer à Government Hill? Neste ponto reside a grande revolta de Nwaka. Depois de ter testemunhado contra os ibos e de permitir que a cultura europeia ameaçasse as tradições locais, cuja prova maior fora ter enviado seu filho para a igreja

cristã, por que agora pedia socorro aos seus irmãos. Essa indignação Nwaka vomita sobre Ezeulu sob a forma de provérbios:

[...]. Um homem que traz para dentro de sua casa achas de lenha infestadas de formigas deve esperar a visita de lagartos. Mas, se Ezeulu nos está dizendo que está cansado da amizade do homem branco, nosso conselho para ele devia ser: “Você que amarrou o nó, deve saber como desamarrá-lo. Você, que cagou a merda que está fedendo, deve levá-la para longe”. Felizmente, o feitiço maligno introduzido na extremidade de uma vara não é muito difícil de tirar fora de novo (ACHEBE, 2011, p.208).

Além de acusar Ezeulu de ser responsável pela desintegração das culturas locais, haja vista ter permitido o encontro com a cultura ocidental, com ênfase para a religião e o idioma, de certa forma, Nwaka exige que o sacerdote repare o seu erro antes que o “mal” alcance todo o corpo africano, já que está apenas em seu início e ainda não criou raízes profundas. Desse modo, o membro de Ummuneora sugere que Ezeulu tenha sua própria lei, “a lei do cão”, no sentido como Antônio Conselheiro prega no romance brasileiro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, ou seja, a lei que não estaria em consonância com a vontade de seu deus, de seu povo, aquela que agride os interesses da nação e compromete a sua identidade.

Diante de tal acusação, Ezeulu demonstra segurança, paciência, espírito de autoridade, e, de certa forma, debocha do discurso de seu adversário, ao dizer que a convocação não tinha o interesse de buscar uma solução para o problema que apresentava às aldeias, mas simplesmente de informá-los sobre as reais circunstâncias em que Umuaro se apresentava:

[...] já havia decidido o que farei, antes de pedir ao *ikolo* para reuni-los. Se, porém, eu tivesse feito qualquer coisa sem primeiro falar com vocês, vocês poderiam queixar-se: “Por que ele não nos disse nada?”. Agora que já lhes disse, a felicidade enche a minha alma. Este não é o momento para muitas palavras. Quando chegar a hora de falar, todos nós falaremos, até que estejamos cansados, e talvez descubramos então que existem oradores em Umuaro além de Nwaka. No momento, eu os saúdo e

agradeço por terem respondido ao meu chamado (ACHEBE, 2011, p. 209-210).

Mesmo Ezeulu observando a sua atitude como positiva, por deixar o povo ciente do que estava ocorrendo em suas terras, de certa forma, parece negativa, já que destaca o seu desprezo pela voz de Umuaro, a sua total indiferença ao interesse coletivo no tocante a esse caso. Pode-se até interpretá-la como um insulto à sua gente, devido a convidá-la para dizer-lhe, implicitamente, que o que importa é tão somente a sua voz; ao povo, restava apenas ouvir o que ele tinha a lhe dizer. E isso fica claro quando diz que o momento não era para muitas palavras, e, sim, depois, no plano da incerteza. Nesse sentido, Ezeulu pode não ter agido como representante legítimo do sujeito subalterno. De acordo com a escritora pós-colonial Spivak (2010), a grande problemática alusiva à representação social reside justamente nessa diferença de interesses entre representante e representado. Isso porque, conforme a autora, os interesses estão sempre em conflitos, e, nessa arena, o anseio coletivo acaba sempre sendo substituído por anseios individuais. Destarte, o procurador do povo não passaria de um “modelo de dissimulação social” (SPIVAK, 2010, p. 36).

Se Ezeulu não agiu como verdadeiro representante de seu povo tampouco se pode dizer que estava aliado ao europeu, já que o afronta ao não aceitar o convite para ser chefe de seu povo na Administração Britânica, motivo que o leva a ser preso pelo homem branco. A prisão do sacerdote durante 32 dias resgata a sua credibilidade perante os ibos; ela adquire o sentido de resistência colonial, de representação legítima, de patriotismo. Por outro lado, mostra um sujeito deslocado na terra de sua própria mãe, Okperi:

[...]. Na verdade, até mesmo na aldeia de sua mãe, que visitava regularmente quando menino e quando jovem, e que, além de Umuaro, conhecia melhor do que qualquer outra, até mesmo ali ele era uma espécie de estranho! Experimentou uma sensação de perda que era ao mesmo tempo dolorosa e agradável. Perdera temporariamente sua condição de sumo sacerdote – e este era o lado doloroso- mas, após dezoito anos, sentia alívio por estar, durante algum tempo, dela despido. Sem Ulu, sentia-se um pouco como criança cujo pai severo tivesse partido de viagem. Mas seu imenso prazer vinha do pensamento de

vingança que subitamente se formara em sua mente, enquanto continuava sentado, ouvindo Nwaka, na praça de mercado (ACHEBE, 2011, p. 230).

Ezeulu experimenta a sensação do homem sem lugar, descentrado, fragmentado: transita entre o passado e o presente; entre os espaços onde vivera, Umuaro e Okperi; entre a esfera humana e espiritual; entre a ausência e a presença, e acaba degustando a ideia de indivíduo exilado, estranho, contraditório, de significados não fixos, cuja identidade foge à noção de inteireza. Esse tipo de sujeito circunscreve-se no perfil de sujeito moderno defendido por Hall (2015) e, na visão de Derrida (2002), define-se como número três, como terceiro lugar, por mover-se entre duas mãos, dois lados. Nesta perspectiva, Ezeulu representa a instabilidade, a ausência de origem, o centro em constante substituição, o movimento suplementar em um jogo cujas diferenças se inscrevem no campo da desconstrução do significado. Desse modo, aparece como um sujeito marcado por vestígios de vestígios, ou seja, não se fecha a uma interpretação.

Contudo, nesse conflito de identidade, parece sobressair a imagem do Ezeulu vingativo, devido a ele agir novamente de forma egocêntrica, no que concerne à decisão de adiar o Festival do Novo Inhame, festa que marcava a transição do ano velho para o ano novo, para atingir o povo de Umuaro, como resposta pessoal às ofensas que lhes foram dirigidas. Com essa atitude, parece mostrar-se mais uma vez contra seu povo, principalmente contra Ummuneora, e, possivelmente, contra sua divindade. Por causa disso, abre espaço para a instalação hegemônica do cristianismo naquelas aldeias, já que, seu ato acarretou revolta contra Ulu, até mesmo dúvidas quanto ao seu significado.

Embora Ezeulu tenha tido a resposta do seu deus, supostamente materializada pela morte de seu filho Obika, o ato de Ulu, consoante o narrador do romance, representa também a sua própria destruição, pois o filho nos leva ao pai, pelo filho conhecemos o pai, pela presença chegamos à ausência, como afirma Derrida (1981), no texto “A Farmácia de Platão”, ao analisar a relação entre o *logos* e a escrita a partir do discurso entre Sócrates e Fedro no *Diálogos Socráticos*, de Platão (2008). Desse modo, a destruição do sacerdote está automaticamente relacionada com a destruição do

seu deus, e, ainda, de sua cultura, da identidade nacional. Assim, Umuaro “morre”, ao ficar suscetível à cultura ocidental. Vale ressaltar que a morte também adquire o sentido de fragmentação ou exterminação das tradições em *O mundo se despedaça* (2009), com o suicídio do patriarca Okonkwo.

### Oduche: espião de Ezeulu ou sujeito traduzido?

É inegável, em obras literárias que narram processos de colonização, observa-se o sucesso do trabalho ideológico empreendido pelo colonizador através do cristianismo, cujas raízes perfuram terrenos até mesmo ditos pedregosos, que seriam aqueles onde as crenças locais parecem mais imunes ao contágio da cultura externa. Assim, não chega a ser surpreendente identificar a sedução de nativos ligados a chefes de clãs e representantes de divindades pela nova religião como ocorrera com o filho de Okonkwo, Nwoye, em *O Mundo se Despedaça* (2009), com toda a família Okonkwo em *Não mais à Vontade* (2010) e com o filho de Ezeulu, Oduche, em *A Flecha de Deus* (2011).

Nwoye abandona seu pai, a “Chama Estrondoza” de Umuófia, assim conhecido por ser valente guerreiro, para seguir a religião e a ciência do homem branco. O jovem sente-se tocado pela poesia cristã, acolhedora dos irmãos rejeitados por Chukwu, o Senhor Supremo, o deus chefe dos deuses menores. Esses irmãos incluem os gêmeos e os que eram responsabilizados inocentemente por atos de abominação praticados por membros de um clã contra de outro, como fora Ikemefuna, cuja morte tivera a participação de Okonkwo, a quem lhe chamava de pai. Nwoye e outros membros de Umuófia, sobretudo párias e mulheres, que tiveram seus filhos gêmeos arrancados de seus seios e jogados na Floresta Maldita, foram os primeiros a desafiar o poder das divindades de seus ancestrais por terem sido sensibilizados pelo evangelho da ovelha perdida, pelo discurso cristão de igualdade entre todos os membros do clã, independentemente de casta, pelo Deus misericordioso e amável. Esse trabalho espiritual mostra que o missionário cristão, inteligentemente, foi atingindo as feridas de sujeitos excluídos socialmente pelos oráculos, pelas crenças locais e, assim, foi introduzindo a sua cultura em terras africanas. Quanto aos convertidos, foram expulsos de seus *compounds*, dos mercados, dos afazeres habituais em lugares públicos. No caso específico dos homens, foram acusados de sujeitos

efeminados, fracos tais quais as mulheres, discurso que ressoa insistentemente no romance, mais pela voz máscula de Okonkwo, evidenciando, desse modo, como é forte o preconceito de gênero na cultura dos ibos. De acordo com Stearns (2013, p. 154-159), as políticas coloniais britânicas contribuíram para a regulamentação dessa ideologia, ao criar leis que restringiam os direitos das mulheres como os de exercer trabalhos pesados, de participar em atividades políticas e econômicas, entre outros. Para o autor, “O nacionalismo [...] não conseguiu resolver as pressões sobre questões de gênero, promovidas pelo modelo ocidental na África moderna” (STEARNS, 2013, p. 154-159).

Mas o maior sinal de luta contra a invasão da cultura europeia em *O Mundo se Despedaça* (2009) fora a destruição da igreja cristã, após um dos convertidos, o filho de sacerdote de Idemeli, Enoch, desmascarar um *egwugwu*, sujeito mascarado representante de um ancestral. Não obstante, o episódio não resolveu o problema da ameaça cultural, ao contrário, as forças de resistência sucumbiram facilmente diante do poder militar e ideológico britânico. O selo disso foi o próprio apagamento da Chama de Umuófia que procriara “a cinza fria e sem força”, conforme dissera Okonkwo (ACHEBE, 2009, p. 175) chamada, mais tarde de Isaac, o filho da alegria, para o mundo cristão. Nesse contexto, parece desprezível a analogia à cinza, porém não é fortuito o seu emprego aqui. Enfatiza-se de que para a comunidade cristã, as cinzas têm um valor especial, elas significam conversão, mudança de vida, fé no Evangelho, a vida que ressurge do pó, o reconhecimento das limitações humanas e crença na ressurreição. A adjetivação “fria e sem força”, que, também, aparentemente soa desprezível para o guerreiro ibo, pode ser interpretada como discurso misógino, por estereotipar a mulher como ser frágil, que, no caso, seria o seu filho “efeminado” e todo aquele que cedesse ao cristianismo. Portanto, identifica-se em Nwoye e nos convertidos de Umuófia toda a carga semântica das cinzas presente na Sagrada Escritura (Cf. *Gn 3, 19; Mc 1, 15*).

O trabalho ideológico ocidental sobre os ibos prossegue em *Não mais à vontade* (2010) com Isaac Okonkwo exercendo as atividades de catequese em Umuófia como pastor. Isaac é também um cristão fidedigno ao sacramento do matrimônio: adere aos rituais da união conjugal e à monogamia.

Não obstante, o exercício da ideologia é mais visível nos processos de escolarização, pelo método de seleção de adolescentes para estudar na metrópole durante quatro anos sob o custeio dos colonizadores. Os britânicos ofereciam educação e globalização para tirarem os nativos da escuridão e serem lançados à luz do conhecimento, da motorização, do progresso (ACHEBE, 2010). Assim ocorria o "embranquecimento" do negro (cf. FANON, 1983). Esse processo é representado por Obi, o filho de Isaac Okonkwo. Em Londres, ele fica entusiasmado com as luzes da cidade, com os carros, com as noites (as prostitutas, as bebidas, os prazeres do corpo). Importante ressaltar que esse aspecto de sua vida se sobressai sobre o acadêmico. Deste, pouco ou nada o narrador nos confidencia, aliás, deixa subtendido que sequer o africano aprendera a falar a língua do colonizador. Obi é caracterizado como um homem traduzido, europeizado, porque ao voltar à Umuófia, continua com o estilo de vida que adquirira na Europa. Contudo, para os colonizadores, ele continua com as raízes africanas: mentiroso, corrupto e preguiçoso, estigmas comumente atribuídos aos autóctones. No romance, esses caracteres ganham força, porque o desfecho mostra a prisão de Obi por atos de corrupção no serviço britânico, onde os africanos tinham emprego assegurado ao retornarem da Inglaterra. Se essa era a voz do colonizador, por outro lado a voz do colonizado dizia que a educação que lhe era oferecida era "Educação para serviço, e não, para trabalhos de colarinho-branco e salários confortáveis" (ACHEBE, 2010, p. 178), o que evidencia a relação colonial, o jogo de interesse capitalista, o investimento do homem branco na sua força de trabalho, o negro, pela oferta da escola para fins de reprodução e lucro (cf. ALTHUSSER, 2008).

Se a tradução de Obi pareceu ter sido "aceita" em Umuófia, exceto no caso de seu relacionamento com uma *osu*, a de Oduche em *A Flecha de Deus* (2011) foi o ponto seminal dos desentendimentos de Ezeulu com toda a Umuaro, sobretudo, com Ummuneora, aldeia que já questionava o seu significado, antes mesmo de o europeu chegar ali. Não obstante, o objetivo do sacerdote fora enviar um espião para dentro da cultura ocidental, para aprender seus costumes, sua língua, seus saberes, sua religião. Sua intenção seria proteger-se do inimigo e assimilar o que a cultura de

fora tinha de positivo, usando a estratégia da mímica, a saber, do mesmo modo que o colonizador colocava espiões para conhecer os costumes locais e colher os fatos ocorridos na colônia, para empreender o domínio sobre os nativos, assim o colonizador planejava e executava a resistência colonial. Por meio da mímica, Ezeulu conseguiria manter o poder disciplinar, a vigilância sobre o adversário (cf. FOUCAULT, 2011), ao monitorar sua política e seus discursos:

O mundo está mudando. Eu não gosto disso. Mas sou como o pássaro *enekinti-oba*. Quando os amigos lhe perguntaram por que ele estava sempre voando, respondeu: "Os homens de hoje aprenderam a atirar sem errar, e por isso eu tive que aprender a voar sem pousar". Desejo que um de meus filhos se junte a essa gente e seja um olho meu lá. Se não houver nada nessa história, você voltará, mas se houver alguma coisa lá, você trará para casa o meu quinhão. O mundo é como uma máscara dançando. Se você quer vê-la bem, não deve ficar parado num lugar só. Meu espírito me diz que aqueles que não fazem, hoje, amizade com o homem branco estarão dizendo amanhã: "Ah, se eu tivesse sabido" (ACHEBE, 2015, p.69)

Contudo, tal estratégia não garantiu que o espião de Umuaro ficasse imune à cultura ocidental. Logo ele começou a manifestar sinais de desaculturação, como ocorrera quando fora determinado pelo homem branco a ir a Okperi no *Afo*, dia em que os membros da família devem trabalhar para o seu patriarca, e ele estaria a cumprir a ordem se Ezeulu não tivesse reagido severamente:

Não o enviei, porém, para que você abandonasse seus deveres para com a minha casa. Você está me ouvindo? Vá e comunique a quem determinou que você fosse a Okperi que eu disse que não. Diga-lhe que amanhã é o dia da semana em que meus filhos e minhas esposas e as mulheres de meus filhos trabalham para mim. Ele e sua gente deviam conhecer os costumes desta terra. Se não os conhecem, você precisa lhes dizer quais são. Está me ouvindo? (ACHEBE, 2015, p. 24-25).

As manifestações de desaculturação intensificam-se e cada vez mais Oduche se torna estranho. O maior exemplo de sua estranheza refere-se ao caso da jiboia real, cuja dona é a deusa Idemili.

Para o povo ibo, a tentativa de matar esse símbolo sagrado da cultura local, representou o maior ato de abominação já visto em Umuaro. Outrossim, contribuiu para fragilizar ainda mais a imagem de Ezeulu, haja vista toda a culpa ter-lhe sido remetida. Outro caso envolvendo a serpente ritualística é relatado em *O Mundo se despedaça* (2009, p. 179-183). A sociedade de Mbanta acusa um dos párias convertidos ao cristianismo chamado Okoli de matá-la. Por causa disso, os novos cristãos são condenados ao ostracismo, são impedidos de usar o córrego, as terras, a pedreira de giz e de frequentar os mercados. Isso vigora até a morte do autor do crime, que supostamente sofrera a vingança dos deuses, revelando, assim, a vitória das crenças locais sobre a nova crença.

Apesar de profanar a emanção do deus da água, Oduche continua aprendendo a religião cristã, “a ciência do homem branco, pois Ezeulu não ignorava, pelo que vira de Wintabotta e pelas histórias que ouvira sobre seu povo, que o homem branco era muito sábio” (ACHEBE, 2015, p. 64). Nesse sentido, o sacerdote entra num jogo perigoso, pois ao buscar apropriar-se da ciência do europeu, acaba “enbranquecendo” e oportunizando a substituição dos costumes locais (cf. FANON, 1983). Isso porque é notável, nos encontros culturais, “o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas” (HALL, 2013, p. 50).

Oduche é uma metonímia desse “assalto” empreendido em Umuaro. Seu batismo, os excelentes progressos em seus estudos revelam seus avanços no processo de formação cultural, na assimilação da cultura hegemônica e, assim, seus desvios do seu passado, das suas tradições. Segundo Hall (2013, p. 49).

[...] o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Oduche ilustra esse sujeito novo, o que não é, mas o que se torna pelo contato com a nova

cultura. Ele é um sujeito em desconstrução e em reconstrução, que, ao negar pouco a pouco a sua tradição vai se transformando em sujeito traduzido (cf. Hall, 2015, p. 52). A sua nova visão acerca da jiboia demonstra o seu desprendimento às tradições, celebra, simbolicamente, o seu batismo como cristão. De sagrada, a jiboia passa a ser vista como satânica, e, assim, precisa ser morta: “Não é verdade que a Bíblia não nos peça para matar a serpente. Deus não disse a Adão que esmagasse a serpente que enganara sua mulher?” (ACHEBE, 2015, p. 73).

Mais um sinal de fé cristã e desligamento às tradições manifestado pelo filho de Ulu é o seu silêncio diante do refúgio oferecido pelos cristãos aos ibos, quando estes foram atingidos pela vingança de Ezeulu, ao adiar o Festival do Novo Inhame. Assim, Oduche não age como espião de Umuaro, mas como cristão, como “lagarto que arruinou o funeral de sua mãe” (ACHEBE, 2015, p. 319). A comparação com o lagarto pode ser remetida ao abandono do jovem às suas origens, à sua capacidade de revestir-se de uma nova cultura assim como o lagarto tem a facilidade de regenerar-se ao perder sua cauda como autodefesa, ao desligá-la do corpo para enganar o adversário. Nesse sentido, Oduche teria enganado seu próprio pai.

O que observamos, portanto, no comportamento e nas atitudes de Oduche são reproduções da ideologia ocidental por meio do discurso cristão. Ele parece menos uma flecha de Ulu, como pensara seu pai, que uma flecha de Deus. Ao conviver na zona intersticial, no entre-lugares, Oduche é produzido pelo colonizador em um sujeito descentrado, fragmentado, esvaziado, por não pertencer mais a um lugar fixo, por não ter mais vínculo com uma só cultura. O filho de Ezeulu renasce das disjunturas provocadas pela colonização, e se torna um sujeito em tradução. Vale ressaltar, aqui, que o próprio gênero textual e idioma escolhidos para narrar o fenômeno da hibridização vivenciado por Oduche são também demonstrações desse fenômeno, haja vista os costumes e crenças africanos serem contados na língua do colonizador e na forma literária mais europeia, o romance, o que causa impacto ao leitor, estranhamento linguístico e cultural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por se tratar de uma narrativa a questionar outras narrativas, por meio do retorno ao passado



das tribos Umuaro e Okperi, cujas origens situam-se, do início ao fim do romance, no campo da indecibilidade, das descontinuidades, das incertezas, e, ainda, por focalizar o encontro dessas culturas locais com a ocidental, é possível observar a complexidade do significado de sujeitos como Ezeulu e Oduche. É difícil afirmar se ambos funcionavam como flecha de deus ou contra deus. Se por um lado tem-se Ezeulu como representante das tradições, por outro, esse mesmo Ezeulu é acusado de traidor de seu povo, por agir contra os seus interesses mesmo quando estes podem não ser a vontade de seu deus. E, se por um lado identifica-se Oduche como um espião de sua gente, por outro é descrito em processo de tradução. Assim, o que se nota na representação desses personagens é um jogo de forças antagônicas cujos participantes estão sempre em uma posição intersticial, no meio, nunca de um lado ou de outro completamente, mas o tempo todo no limiar das diferenças, no encontro cultural. Tanto Ezeulu como Oduche aparecem como sujeitos afetados pela cultura europeia, embora seja mais evidente isso no filho. O pai mostra-se interessado pela ciência do homem branco, mas sem perder seu objetivo de ter o controle sobre o inimigo para manter a resistência colonial. Já o filho, que no início da catequização, demonstrou antipatia pelo cristianismo, logo se tornou cristão fervoroso. O embate cultural mostra que a cultura mais fraca, no sentido de poder, é ameaçada constante e intensamente pela cultura mais forte. Quanto aos esforços de Ezeulu para evitar o “assalto cultural”, denotam ineficácia perante o empreendimento ideológico efetuado pelo colonizador. A maior prova dessa ineficácia pode ser relacionada ao processo de tradução ao qual Oduche fora submetido, cujo desligamento das tradições revela, metonimicamente, a desintegração da identidade nacional.

Nesse contexto de *nonsense* cultural, de questionamento sobre o passado, interessa-nos conceber um significado final para o colonizado produzido pelo colonizador. Não obstante, a copresença de práticas no interior de relações de poder radicalmente assimétricas costurando costumes e crenças distanciam-nos dessa ideia, do mesmo modo que as comunidades locais cada vez mais desistem do sonho da inteireza cultural. É inadmissível pensar uma nação homogênea, intacta culturalmente onde se efetuou o processo de colonização, sobretudo em era de globalização, de inovação científico-tecnológica. O produto desse hibridismo não pode mais ser imaginado como um sujeito leal a tradições, impermeável aos contatos com outras culturas. O sujeito pós-moderno precisa ser compreendido em suas diferenças, no espaço da impureza, da mistura, das transformações políticas,

ideológicas, religiosas, culturais. Seria um sujeito reapropriado, revisado, retrabalhado dentro de sua condição sincrética. Não se trata de decretar o fim das identidades culturais, mas de observá-las no modo de enxerto, de combinação, em que tanto a forma quanto a substância são afetadas pela nova constituição. O terreno onde a semente será lançada poderá determinar a qualidade do fruto, contudo ele sempre será degustado como outro fruto. Portanto, os encontros entre as culturas criam o espaço para a heterogeneidade, para a apropriação e substituição simultâneas de identidades e noções de nacionalismo.

## REFERÊNCIAS

ACHEBE, A. *A Flecha de Deus*. Trad. Vera Queiroz de Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Mundo se Despedaça*. Trad. Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *The African Trilogy: Things for Apart; No Longer at Ease; Arrow of God*. London: Everyman's Library, 2010.

ALENCAR, José de. “Iracema”. In ALENCAR, José de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1959a, vol. III.

ALTHUSSER, L. *Sobre a Reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008).

*Bíblia Sagrada*. 36.ed. São Paulo: Paulus, 1999.

BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 5.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o Colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CUNHA, E. *Os Sertões*. 14 ed. Record: São Paulo, 2015.

DERRIDA, J. *Plato's Pharmacy*. In: *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago, 1981. p. 61- 171.

\_\_\_\_\_. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva S. A., 2002.

- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. 39 ed. Trad. Taquel Ramalhe. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardina Resende et al. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- PLATÃO. *Diálogos Socráticos*. São Paulo: Edipro, 2008.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SPIVAK, G. C. *Pode o Subalterno Falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- STEARNS, P.N. *História das relações de gênero*. Trad. Mirna Pinsky. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013.