

# “ELE SALVOU NOSSOS PAIS DOS GUERREIROS DE ABAM, PORÉM NÃO PÔDE NOS SALVAR DO HOMEM BRANCO”: COLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA CULTURAL EM *A FLECHA DE DEUS*, DE CHINUA ACHEBE

“HE SAVED OUR FATHERS FROM THE WARRIORS OF ABAM, BUT HE COULD NOT SAVE US FROM THE WHITE MAN”: COLONIZATION AND RESISTANCE IN *ARROW OF GOD*, BY CHINUA ACHEBE

Dossiê:

Literatura e teoria de autoria negra no Atlântico Sul



ORGANIZADORAS:

Adrinana de F. A. L. Barbosa



Anna Herron More



**CERRADOS**  
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

v. 33, n. 66, dez. 2024  
Brasília, DF  
ISSN 1982-9701



FLUXO DA SUBMISSÃO

Submetido em: 01/08/2024

Aceito em: 07/12/2024

DISTRIBUÍDO SOB



Adolfo José de Souza André  

UEG | [adolfojoseandre@gmail.com](mailto:adolfojoseandre@gmail.com)

## Resumo/Abstract

A proposta do artigo é fazer uma leitura do romance *A flecha de Deus* (2011), de Chinua Achebe (1930-2013), com o intuito de entender e analisar o impacto que a presença britânica teve na Nigéria, especialmente no imaginário vilarejo de Umuora, onde a narrativa se desenvolve, no início do século XX. A partir do ponto de vista do sujeito originário, do sumo sacerdote Ezeulu, Achebe proporciona uma profunda reflexão a respeito da violenta relação entre metrópole e colônia, europeu e nativo, colonizador e colonizado, e como a desigualdade na relação provoca um verdadeiro extermínio étnico e cultural, aquilo que Achile Mbembe (2018) entende ser a necropolítica e V. Y. Mudimbe (2013), a marginalização das sociedades autóctones e o predomínio da cultura eurocêntrica. Desta forma, *A flecha de Deus* estimula a reflexão sobre o fim de culturas e a dominação do nativo pelo europeu.

**Palavras-chave:** Chinua Achebe, colonialismo, necropolítica, literatura nigeriana, imperialismo.

The purpose of this article is to read Chinua Achebe's novel, *Arrow of God* (2011), in order to understand and analyze the impact that the British presence had in Nigeria, especially in the imaginary village of Umuora, where the narrative takes place, at the beginning of the 20th century. From the point of view of the native, the high priest Ezeulu, Achebe provides a profound reflection on the violent relationship between metropolis and colony, colonizer and colonized, and how the inequality in the relationship provokes a true ethnic and cultural extermination, what Achile Mbembe (2018) understands to be necropolitics and V. Y. Mudimbe (2013), the marginalization of indigenous societies and the predominance of Eurocentric culture. Thus, *Arrow of God*, encourages reflection on the end of cultures and the domination of the native by the European.

**Keywords:** Chinua Achebe, colonialism, necropolitics, Nigerian literature, imperialism.

## INTRODUÇÃO

A literatura costuma ter um forte diálogo com a sociedade ficcionalizando temas que enfatizam aspectos culturais e engendrando diferentes perspectivas de leitura para assuntos que tenham relevância social. Considerando a afirmativa, *A flecha de Deus* (2011), do nigeriano Chinua Achebe, pode ser considerado um dos exemplos mais interessantes da potente relação entre arte e história, o que significa que elementos de um contexto histórico podem e devem ser considerados no estudo literário, em especial daquela prolífica literatura produzida em períodos conturbados da história de um país, ou que se refira a esses períodos, especialmente se esse país passou por uma situação colonial, como aconteceu com a Nigéria. A pergunta da personagem Nwaka: “E, de qualquer maneira, qual é, hoje em dia, o poder de Ulu? Ele salvou nossos pais dos guerreiros de Abam, porém não pôde nos salvar do homem branco” (ACHEBE, 2011, p. 123) sinaliza para os novos tempos coloniais, em que diferentes estruturas de poder, de religião, de política e de organização econômico-social são impostas. Há, nessa pergunta, uma afirmação de enfraquecimento metafísico e de admissão de mudança inevitável. O deus Ulu já não estava tão relevante assim nos tempos coloniais, pois o homem branco veio com um Deus mais poderoso, para substituí-lo, como de fato acontece no final da narrativa. Essa reflexão advém da ficcionalização de um período histórico conturbado para a Nigéria.

De acordo com o crítico literário Edward Said (2011, p. 10-11), em *Cultura e imperialismo*, a literatura teve um papel importante “na formação das atitudes, referências e experiências imperiais”, principalmente o romance como o “objeto estético cujas ligações com as sociedades em expansão da Inglaterra e da França são particularmente interessantes como tema de estudo”. O romance setecentista *Robinson Crusóé* (1719), de Daniel Defoe, pode ser considerado como o protótipo do romance realista moderno, cuja narrativa relata a presença europeia em solo “não-civilizado”, pois o protagonista inglês estabelece um domínio em uma ilha na costa do Chile, habitada por nativos indígenas. No romance, o “herói” domina uma ilha e escraviza um sujeito originário chamado por ele de Sexta-Feira, pois este foi o dia que Robinson Crusóé o havia salvado. Essa atitude de Robinson Crusóé é, em termo de microcosmo, aquilo que os países europeus fizeram em boa parte do globo, no que tange o macrocosmo, quer dizer, a atitude de um verdadeiro país imperialista. Para Said (2011, p. 42), o imperialismo seria “a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante”, como o europeu que dominou as Américas e a África.

Mas *Robinson Crusóé* não é caso único. *Grandes esperanças* (1861), de Charles Dickens, faz menção à deportação de condenados para a Austrália; *O coração das trevas* (1899), de Joseph Conrad, que ainda é duramente criticado, narra a exploração de um país africano (provavelmente o Congo) pela Bélgica; O livro *Mansfield Park* (1814), de Jane Austen, tem uma personagem, Thomas Bertram, que é proprietário de terras na Antígua, no Caribe; e *A feira das vaidades* (1847), de William Thackeray, apresenta personagens que fizeram parte da Companhia das Índias Orientais, como William Dobin, que viaja para a Índia e Joseph Sedley, irmão da protagonista Amelia, um inglês que fez fortuna naquele país.

Essas narrativas são apenas alguns exemplos de romances que não ignoravam o contexto colonial, embora seja digno de menção que suas perspectivas eram europeias. De qualquer forma, não se pode ignorar a importância que o estudo literário tem para o conhecimento de situações coloniais. Conforme explica Edward Said (2011, p. 11, grifo do autor):

Perder de vista ou ignorar o contexto nacional e internacional, digamos, das representações que Dickens fez dos homens de negócios vitorianos, e focar apenas a coerência interna de seus papéis nos romances do autor é perder uma ligação essencial entre sua ficção e o mundo histórico dessa ficção. E compreender essa ligação não significa reduzir ou diminuir o valor dos romances como obras de arte: pelo contrário, devido à sua *concretude*, devido a suas complexas filiações a seu quadro real, eles são mais interessantes e mais preciosos como obras de arte.

A partir do século XX, é possível afirmar que o colonizado começou a ficcionalizar a conturbada relação entre metrópole e colônia. Agora, a literatura assumia o ponto de vista daquele que, de alguma forma, sofria todos o tipo de violência. Além disso, ela começou a discutir o impacto da presença do estrangeiro em sua cultura e, também, analisar a violência praticada de diversas formas, seja

ela física, sexual, moral, cultural, econômica, religiosa, etc., violências praticadas durante o período colonial, que se estendeu após a saída dos países europeus, deixando marcas profundas e problemas políticos e sociais ainda não resolvidos. Mia Couto, em *Terra sonâmbula*, por exemplo, narrou o sofrimento de personagens como Muidinga e Tuahir, que tentam sobreviver a uma guerra civil em Moçambique; Já Nadine Gordimer, em *O pessoal de July* (1981), retrata a fuga da família Smales, de Joanesburgo (África do Sul), em virtude da revolta da população negra por causa do regime de *Apartheid*; ou mesmo Salman Rushdie, que em *Os filhos da meia-noite* (1981), ficcionaliza a transição da Índia, colônia britânica, para a sua independência; e Buchi Emecheta que, em *Cidadã de segunda classe* (1983), mostra os problemas da protagonista Adah, vivendo em Londres e precisando enfrentar, junto com os filhos, a sua miserável condição de imigrante.

A lista, é claro, não é exaustiva, mas é possível ter uma noção da potência que a literatura de contexto pós-colonial possui. O continente africano, por décadas, pertenceu a um conglomerado de países europeus. Dentre os países desse continente, gostaria de destacar a Nigéria, que se tornou colônia britânica no século XIX e conseguiu a sua independência no século passado, em 1960.

É nesse país que Chinua Achebe, talvez a mais significativa voz literária nigeriana do século XX, ficcionaliza a conturbada relação entre o colonizador britânico e o colonizado nigeriano em três romances que, posteriormente, ficaram conhecidos como a “Trilogia Africana”. Os romances são: *O mundo se despedaça* (1958), *A paz dura pouco* (1960) e *A flecha de Deus* (1964). A trilogia analisa os desafios de uma tribo Ibo (ou Igbo) ao enfrentar a invasão do estrangeiro, a partir da chegada dos colonizadores ingleses que invadiram a África no século passado, e como, posteriormente, o país vive em um contexto colonial.

Dentre os três romances, gostaria de destacar *A flecha de Deus*, ambientada na década de 20 do século XX. Nele, Achebe cria a história do protagonista Ezeulu, um respeitado sacerdote do deus Ulu, da aldeia de Umuaro. Muito próximo à Umuaro está Okperi, um vilarejo em que a presença do homem branco é uma realidade. Existia uma rivalidade entre Umuaro e Okperi até a abrupta resolução do conflito imposta por T. K. Winterbottom, o superintendente britânico que passou a residir em Okperi. Após o conflito, o missionário cristão africano John Goodcountry, chega à aldeia de Umuaro. O missionário começou a contar histórias de que os nigerianos de outros lugares abandonaram os costumes ruins daquele país para se tornarem cristãos. Ezeulu manda o seu filho, Oduche, se juntar aos europeus para aprender os costumes e a religião dos inimigos. Posteriormente, Ezeulu é convidado por Winterbottom para se tornar um chefe local da administração colonial, mas ele se recusa. É posto na prisão. Após ser solto, volta à Umuaro. Com a chegada da temporada da colheita de inhame, os locais pressionam o sacerdote para convocar a Festa do Inhame, parte do ritual de agradecimento ao deus Ulu. Entretanto, Ezeulu se recusa afirmando que Ulu não o havia permitido. Com o passar dos dias, os inhames começaram a apodrecer e os agricultores começaram a passar fome. Vendo nisso uma oportunidade, Goodcountry propõe que a vila ofereça agradecimento ao Deus cristão, que perdoaria qualquer ofensa. Com a morte de Obika, filho de Ezeulu, durante uma cerimônia, os moradores de Umuaro interpretaram como um sinal de que Ulu se voltou contra o seu sacerdote. A colheita foi realizada sob a promessa de que o Deus cristão protegeria e perdoaria qualquer pecado. Ezeulu perdera a credibilidade e o deus da aldeia ficou enfraquecido.

A partir da escolha deste romance como *corpus* de análise, o presente artigo analisa como a presença do colonizador britânico, com a sua autoridade política, econômica, militar e religiosa, impactou a cultura e a religião dos nativos nigerianos, que no contexto do microcosmo Umuaro/Okperi, pode ser considerado como um reflexo do processo colonial britânico naquele país, no século XX. *A flecha de Deus* discute formas de violência contra o colonizado nigeriano e como a colonização é capaz de destruir culturas, apagar tradições e modificar as relações dos povos nativos.

## A ÁFRICA COMO CONTINENTE COLONIZADO PELA EUROPA

A relação entre colonizado e colonizador costuma não ser amistosa em virtude da relação desigual entre metrópole e colônia. Primeiramente, existe um processo civilizatório em curso, que demanda uma série de interferências e imposições por parte da metrópole com o intuito de “civilizar a colônia”, “domesticar o selvagem”.

O conceito de civilização é assaz polêmico em virtude de sua conotação impositiva. Embora possa se considerar a civilização tanto como um estado ou condição organizada de vida social quanto

como um processo, existe uma combinação específica de ideias que corroboram o sentido de processo e de uma condição alcançada. A civilização se põe em contraste com o barbarismo. A partir do Iluminismo e de sua proposta moderna, o conceito de civilização expressou um processo histórico que alcançou uma condição de refinamento e ordem (WILLIAMS, 1985, p. 57-58). Assim, a civilização, bem como o refinamento e a ordem, estão em forte oposição ao barbarismo, à vida sem esses dois elementos. É por isso que existe uma ideia de civilizar o bárbaro, ordená-lo e refiná-lo. Os bárbaros já foram os nórdicos no período romano. Séculos depois, os continentes não-europeus, como a América e a África, eram considerados desorganizados, portanto, não civilizados.

Uma forma eficiente de organização ocorre pela ação colonial, pois tanto o colonialismo quanto a colonização significam arranjo e organização. Valentin-Yves Mudimbe (2013), em *A invenção da África*, analisa que ambas as palavras derivam do latim *colere*, que significa cultivar, conceber. Embora essas palavras apresentem significados que soem pacífico, na experiência colonial, estão longe de refletirem os referidos significados.

Entretanto, é preciso considerar a existência de uma ironia contrastante se se pensar na empreitada colonial africana e na proposta de organização e arranjo. Isso porque o colonialismo pode ser melhor compreendido e explicado, ao se fazer o levantamento reflexivo daquilo que ele não é, ou seja, é possível compreender a empreitada colonial a partir daquilo que ela não foi e, evidentemente, nunca vai ser. Para Aimé Césaire (1978, p. 14), em *Discurso sobre o colonialismo*, a colonização não é “nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem extensão do Direito”. Isso porque a empreitada colonial trouxe todo o tipo de aventureiros, piratas, comerciantes, armadores, pesquisadores de ouro, mercadores, cuja intenção de enriquecimento e de exploração, projetava uma sombra maléfica.

E aqui reside uma outra ironia em relação ao país civilizador: como corolário da empreitada europeia no continente africano, o processo da colonização se esmerou “em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral” (CÉSAIRE, 1978, p. 17, grifos do autor). Isso significa, diretamente, que há uma naturalização da violência no contexto colonial em virtude do asselvajamento do continente. É por esse motivo que “a colonização desumaniza [...] mesmo o homem mais civilizado”, escreve Césaire (1978, p. 23-24), visto que a empresa colonial se funda pelo desprezo ao homem indígena, vendo-o como um animal, transformando o colonizador também em animal.

Na conjuntura colonial, existe mais de um tipo de violência. A violência no contexto colonial, por exemplo, não implica somente na ação física, no elevado índice de mortes e outras atrocidades; na verdade, pode-se considerar outras formas de violência, como a imposição cultural, linguística e religiosa. De acordo com Frantz Fanon (1980, p. 37), ao analisar a desigualdade da relação metrópole e colônia, “[a]ssiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência”, tais como a linguagem, o vestuário e as técnicas, quer dizer, tudo aquilo que representa a cultura local, sua memória, religião, costumes e sua ancestralidade.

Conforme explica Valentin-Yves Mudimbe, o processo da organização colonial pode ser analisado levando-se em consideração três explicações principais que auxiliam na compreensão de modulações e métodos representativos:

os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras nas colônias; as políticas para domesticar nativos; e a forma de gerir organizações antigas e implementar novos modos de produção. Assim, emergem três hipóteses e ações complementares: o domínio do espaço físico, a reforma das mentes *nativas*, e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental. Estes projetos complementares constituem aquilo a que se poderia chamar a estrutura colonizadora, que abarca completamente os aspectos físicos, humanos e espirituais da experiência colonizadora. (MUDIMBE, 2013, p. 16, grifo do autor)

Com isso, sociedades, culturas e seres humanos autóctones são marginalizados pela estrutura colonizadora, o que caracterizaria um modelo de domínio eurocêntrico. Bigo (*apud* MUDIMBE, 2013, p. 20) ressal-

ta que o colonialismo sempre provoca, nos países que passa(ra)m por esse regime, uma experiência de domínio cultural. Assim, ocorre o predomínio avassalador dos estilos e modos de pensar dos países dominantes e uma imposição em relação às nações que estão subjogadas na condição de colônias.

E por que isso acontece? Quais seriam os motivos que autorizariam a metrópole dominar o colonizado? Frantz Fanon (1980, p. 35) entende que o desenvolvimento técnico, normalmente elevado, de um grupo social que empreende a prática colonial, como aconteceu na relação Europa/África, proporciona a sensação de que este grupo (europeu) esteja autorizado a realizar uma dominação organizada. Assim, “[o] empreendimento da desculturação apresenta-se como negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica”.

O domínio da metrópole ocorre sempre pelo uso da força. É certo que a engrenagem colonial se utiliza de meios violentos para exercer a sua dominação, e a escravização do povo autóctone é o seu primeiro corolário. Quando ocorre a destruição dos sistemas de referência de uma população local, tem-se a certeza de que a escravização está operando os seus mecanismos. A escravização se configura como um meio de destruição dos sistemas de referência da população local, por esse motivo, os valores sociais são esmagados e esvaziados, e os esquemas culturais são expropriados e despojados (FANON, 1980).

Quer dizer, a empreitada colonial carrega, em si, o peso do racismo, pois que “[n]ão é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro”, escreve Frantz Fanon (1980, p. 44). Para o autor, o racismo se caracteriza por ser uma explicação emocional, intelectual e afetiva desta inferiorização, aplicada pelo grupo colonialista, que, em sua essência, é racista: “De fato, o racismo obedece a uma lógica sem falhas. Um país que vive, que tira a sua substância, da exploração de povos diferentes inferioriza estes povos” (FANON, 1980, p. 44). E, por esse motivo, o racismo que se aplica a estes povos se normaliza. E há uma estreita relação entre racismo, violência e morte.

A violência no contexto colonial é uma prática instituída, quando não necessária para a efetivação da relação de poder. As constantes mortes que acontecem nesse contexto, principalmente dos povos autóctones, de fato, demonstram aquilo que Achile Mbembe (2018, p. 5), em *Necropolítica* define como “a expressão máxima da soberania”, o poder e a capacidade que o colonizador conquista de decidir destinos humanos, de ditar quem vive e quem deve morrer. Desta forma, matar ou deixar viver vão constituir os limites desta soberania, do exercício de controle sobre a mortalidade. É por esse motivo que Michel Foucault, em *Em defesa da sociedade*, analisa que a soberania se fundamenta pelo poder de decisão de quem vive e de quem morre. No caso, ao soberano, lhe é assegurada a autoridade de fazer morrer ou deixar viver, conforme a sua vontade, embora esse direito seja estranho:

Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. Ora, o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (FOUCAULT, 2005, p. 286)

Para Achile Mbembe (2018), no âmbito colonial, a soberania expressa, de forma predominante, o direito de matar. Em sua tese, o autor relaciona a noção de biopoder foucaultiana com outros dois conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. De acordo com Michel Foucault (2008, p. 3), em *Segurança, território, população*, a definição de biopoder seria: “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder”. Assim, o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se “a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder [...] continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo”. Ainda, conforme o autor:

Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se

inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. (MBEMBE, 2018, p. 17)

Mbembe (2018) conclui que o racismo caracteriza essa distribuição da espécie humana em subgrupos, conforme compreende Foucault. No já referido *Em defesa da sociedade*, o filósofo francês analisa que as guerras ocorridas a partir dos séculos XVIII e XIX eram movidas pelas raças e pela crença num racismo biológico-social. Desta forma, conclui Mbembe (2018, p. 18), o

racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e torna possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer”.

Ainda de acordo com Foucault (2008), o biopoder se configura como o conjunto de mecanismos que abrange aquilo que constitui, na espécie humana, suas características biológicas. Já o racismo se caracteriza por ser uma tecnologia cujo objetivo é exercer o biopoder, ou seja, o exercício do direito soberano de matar. Mais do que isso, na empresa colonial, se legitima “as funções assassinas do Estado”, conforme visto acima.

Em um país colonizado, a violência acaba por se tornar naturalizada, fazendo, inclusive, parte do cotidiano de todos. Isso acontece porque as colônias não são organizadas como um estado, não são reconhecidas como lugares habitados por seres humanos. São regiões que “necessitam” de intervenção do colonizador, que veio para civilizá-las e ordená-las. Pela ausência de leis, os países colonizados viram zonas de guerra e desordem: “Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2018, p. 35).

A ocupação territorial, evidentemente, acontece de forma não pacífica. Isso porque os países colonizadores exercem o poder de soberania a partir desta estratégia, pois a ocupação relega o colonizado “a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto”, conforme explica Mbembe (2018, p. 39).

No livro *Os condenados da terra*, Frantz Fanon (1968, p. 28) explica que, nas regiões coloniais, o intermediário do poder (o soldado/guarda) se utiliza de uma linguagem de pura violência: “O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças de ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado”. Com isso, o colonizador vê a terra colonizada sob um ponto de vista maniqueísta e ele, um representante do bem cujo objetivo é derrotar o mal, representado pela figura do nativo e de sua cultura. Assim, a violência serve para combater o mal, a falta de ética, de valores civilizados. Por esse motivo, ela é justificada. Ainda conforme o autor:

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos reptis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestário. (FANON, 1968, p. 31)

A Nigéria foi um dos países vítimas da invasão europeia. O país, no século XX, foi colônia britânica. A ocupação do país aconteceu pelo uso da força, da violência, que passou a ser naturalizada neste contexto de exploração. Era fato que, aos olhos do conquistador europeu, a “vida selvagem” a ser civilizada era apenas uma outra forma de “vida animal”, embrutecida pela ausência dos parâmetros culturais da Europa. O nativo era visto como “uma espécie de quintessência do mal”, desprovido de ética, sem valores, ou pior, “o inimigo dos valores. Neste sentido, [era] o mal absoluto” (Fanon, 1968, p. 30-31). Os muitos “Sextas-feiras”, que foram violentamente exterminados, não passavam de seres inferiorizados pela sua condição de nativo. Daí que se eles “se comporta-

vam 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. 10). E, assim, a lógica colonial foi sedimentada.

### **COLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA CULTURAL EM A FLECHA DE DEUS**

*A flecha de Deus* é o terceiro volume da Trilogia Africana, de Chinua Achebe. É a história do sumo sacerdote do deus Ulu Ezeulu, responsável pela fictícia aldeia de Umuaro, no interior da Nigéria. O sacerdote está em conflito com alguns habitantes da aldeia, que questionavam algumas de suas decisões, inclusive uma das mais polêmicas, quando ele enviou o seu filho Oduche para aprender os costumes do homem branco e a religião. O jovem fora para a vizinha aldeia de Okperi, que contava com a presença oficial de europeus, inclusive do capitão Winterbottom. O capitão mantinha uma relação diplomática com o líder religioso de Umuaro, conforme Ezeulu explica para Oduche:

Quando um aperto de mãos vai além do cotovelo, sabemos que ele se tornou outra coisa. Fui eu quem o mandou juntar-se àquela gente, por causa de minha amizade com o homem branco, Wintabota. Ele pediu-me que lhe enviasse um de meus filhos, para aprender as maneiras de seu povo, e eu concordei e escolhi você. Não o enviei, porém, para que você abandonasse seus deveres para com a minha casa. Você está me ouvindo? (ACHEBE, 2011, p. 14)

O romance é marcado por expressões populares da época, o que demonstra a narrativa dialogar com os conhecimentos tradicionais da etnia Igbo, da qual o próprio Chinua Achebe fazia parte. A preocupação de Ezeulu, de conhecer o inimigo, mesmo que para isso devesse “sacrificar” um filho, indica haver um senso de nobreza, por parte do protagonista, que opta por um sacrifício familiar em prol da aldeia. Oduche seria seduzido pela cultura e pela religião europeia e abandonaria sua família.

A empreitada colonial não apenas modifica culturas de forma unilateral, ela também intervém em antigas rivalidades com o mister de impor ordem e proporcionar civilidade em sua área de abrangência territorial. Isso ocorre porque o colonizador não costuma dividir a administração de suas colônias com o nativo, a não ser se este tivesse a serviço da coroa, daí a efetiva presença militar, como acontecia em Okperi, com a vinda do capitão inglês.

A presença britânica na Nigéria, a partir da ficcionalização de Chinua Achebe, trouxe ordem a base da força, quer dizer, pôs um fim à violência regional praticando outra violência ainda maior. A rivalidade entre tribos foi extinta em virtude do medo proliferado nas aldeias por causa da ação desproporcional por parte das autoridades estrangeiras. O poderio bélico da metrópole ultrapassava qualquer força existente entre as tribos da Nigéria, e, assim, a lei imposta foi aquela advinda dos representantes coloniais:

A guerra foi travada de um Afo a outro. No dia em que começou, Umuaro matou dois homens de Okperi. O dia seguinte era Nkwo, e não houve luta. Nos dois dias seguintes, Eke e Oye, a luta tornou-se feroz. Umuaro matou quatro homens, e Okperi, três, um dos quais o irmão de Akukalia, Okoye. No dia seguinte, Afo, o conflito armado chegou a um súbito fim. O homem branco, Wintabota, trouxe soldados para Umuaro e pôs fim à guerra. A história do que esses soldados fizeram em Abame é contada até hoje com pavor. Por isso, Umuaro não fez nenhum esforço para resistir e depôs as armas. Embora ainda não estivessem satisfeitos, podiam dizer, sem envergonhar-se, que a morte de Akukalia fora vingada e que eles lhe tinham proporcionado três homens sobre os quais descansar sua cabeça. Talvez fosse bom que a guerra tivesse cessado. A morte de Akukalia e de seu irmão numa mesma disputa mostrava que aquilo tinha a mão de Ekwensu [deus da confusão]. O homem branco não ficou satisfeito em apenas parar a guerra. Ele recolheu as espingardas de Umuaro e mandou que os soldados as quebrassem diante de todos, exceto três ou quatro, que levou consigo. Depois disso, procedeu ao julgamento de disputa entre Umuaro e Okperi, e decidiu a favor de Okperi. (ACHEBE, 2011, p. 25)

A violência desproporcional praticada pela força britânica pôs não somente fim à guerra, mas também à força cultural de tribos guerreiras, com suas rivalidades históricas. Embora qualquer tipo de conflito deva ser evitado, teriam ser os próprios nigerianos os interessados em pôr um fim à guerra. O homem branco não somente parou o conflito, mas humilhou a tribo de Umuaro tomando as armas e decidindo quem tinha razão na disputa. A autoridade colonial fora alcançada a partir do poderio militar, do uso da violência contra os nativos.

Okperi não tinha tanta importância para o império, já que possuía somente cinco representantes britânicos habitando a aldeia. Entretanto, isso não significava que a região não teria representantes da coroa britânica mesmo que o território não fosse dos mais estratégicos para o plano colonial. A presença do capitão Winterbottom e de seus assistentes era um claro sinal de que a região pertencia à metrópole, pois ele representava uma figura de autoridade. A bandeira do Reino Unido (*Union Jack*) sinalizava a existência oficial da metrópole e confirmava o domínio da coroa britânica sobre a Nigéria:

Okperi não era uma estação muito grande. Havia apenas cinco europeus morando em Government Hill: o capitão Winterbottom e os srs. Clarke, Roberts, Wade e Wright. O capitão Winterbottom era o chefe do distrito. A *Union Jack* tremulando diante do bangalô confirmava que ele era o representante do rei naquele distrito. Como tal, recebia a saudação no Dia do Império, durante o desfile de todas as crianças das escolas da área — uma das poucas ocasiões em que ele usava uniforme branco e espada. (ACHEBE, 2011, p. 27)

Ezeulu compreendia a dimensão do problema que era o domínio colonial. O impacto causado pela presença do conquistador indicava perigo, uma ameaça para ele e para a Nigéria, sinalizava uma mudança profunda, ou seja, novos tempos. Novos, porém, perigosos, e ele utilizou, como estratégia para antecipar futuros problemas, o sacrifício de seu filho, Oduche, conforme já comentado. Seu filho foi entregue aos brancos como parte da estratégia do pai, de conhecer a cultura, a religião e os costumes do conquistador. Oduche poderia, inclusive, servir como um trunfo caso o domínio colonial se efetivasse e houvesse mudança profunda na cultura autóctone. Ezeulu foi estrategista e procurou antecipar algo que seria inevitável.

Na década de 20 do século XX, a situação da Nigéria colonial já estava consolidada, os nativos já haviam se habituado a presença do homem branco. Somente em 1960, o país conquistaria a sua independência, porém, a Nigéria jamais voltaria a ser como fora e jamais estaria incólume da influência europeia. O cristianismo conquistava cada vez mais espaço entre os nativos. Cada vez mais o deus local, Ulu, estava perdendo força:

O lugar onde os cristãos construíram seu recinto de adoração não era longe do *compound* de Ezeulu. Enquanto ele estava sentado em seu *obi*, pensando no Festival das Folhas de Abóbora, ouviu o sino deles: gom, gom, gom, gom, gom. Sua mente voltou-se do festival para a nova religião. Não estava seguro sobre o que fazer com ela. No início, pensara que, como o homem branco chegara com grande poder e conquista, era necessário que algumas pessoas aprendessem os atributos da divindade deles. Por isso, concordara em enviar seu filho, Oduche, para aprender o novo ritual. Também queria que ele aprendesse a ciência do homem branco, pois Ezeulu não ignorava, pelo que vira de Wintabota e pelas histórias que ouvira sobre seu povo, que o homem branco era muito sábio. No entanto, agora, Ezeulu estava com medo de que a nova religião fosse como um leproso: permita-lhe um aperto de mão e ele quer um abraço. Ezeulu já havia falado severamente com seu filho, que estava ficando, cada dia, mais estranho. Talvez fosse chegado o tempo de trazê-lo para casa novamente. Mas o que aconteceria se, tal como muitos oráculos profetizaram, o homem branco tivesse vindo para assenhorear-se da terra e governá-la? Neste caso, seria mais sábio ter um homem de sua família do lado de lá. (ACHEBE, 2011, p. 35)

Ciente da inevitabilidade da conquista colonial, já que o futuro sombrio de Umuaro e outras aldeias até havia sido previsto pelo oráculo, Ezeulu optou pelo sacrifício. Estava ciente de que o governo britânico assumiria o controle do país e precisaria se adaptar, ter pelo menos um aliado do outro lado, o seu filho. O sacerdote de Umuaro enfrentaria o destino adverso aceitando uma estratégia de sacrifício filial, embora ele tenha recusado um convite de Winterbottom de fazer parte da administração colonial, o que o levou para a prisão. Oduche, inclusive, aceitara a influência da nova religião a ponto de desrespeitar os símbolos religiosos de Umuaro, como a jiboia, capturada e aprisionada por ele em uma caixa, o que demonstrava total desrespeito para com o deus Idemili, dono do animal. Por outro lado, sua atitude estava de acordo com os valores cristãos no sentido da antiga aversão ao animal, que enganou o primeiro casal humano. John Goodcountry, um catequista nascido no Delta do Níger, ensinava: “— Se somos cristãos, devemos estar prontos a morrer pela fé [...]. — Vocês precisam estar prontos para matar a jiboia, assim como o povo dos rios matou a iguana”. Também eram suas as palavras: “Vocês se dirigem à jiboia como Pai. Ela não é senão uma cobra, a cobra que enganou nossa primeira mãe, Eva. Se você tem medo de matá-la, não se considere um cristão” (ACHEBE, 2011, p. 38-39).

Ezeulu antevia tempos modernos, de profundas e significativas mudanças que estavam acontecendo e eram inevitáveis. Embora ele mantivesse uma posição firme em relação à influência europeia, posição digna e adequada de um líder, o protagonista tinha ciência da necessidade de adaptação, de aprender com os inimigos e entender as mudanças que estavam acontecendo:

— O mundo está mudando [...]. — Eu não gosto disso. Mas sou como o pássaro eneki-nti-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, 2011, p. 38)

O sacerdote de Ulu prezou pelo seu papel social na aldeia. Como líder religioso, jamais aceitaria trair a sua divindade, assim como os aldeões, que obedeciam às ordens do deus, que vinham através do seu intermédio. Como uma flecha de deus, direcionada para a defesa dos valores de sua tribo, Ezeulu se recusa a ser uma engrenagem da política do “governo indireto”, da estratégia britânica de utilizar os próprios nigerianos para serem representantes da coroa no governo local. O sacerdote sabia que não participaria de uma política em que ele teria uma falsa ilusão de poder, pois ele não teria força política própria. O seu papel social como sacerdote do deus Ulu era verdadeiro. Ele havia sido designado pela divindade para ser o seu representante na terra. O seu sacerdócio era autêntico. Por outro lado, o capitão Winterbottom percebia a necessidade de incorporar o sacerdote no sistema político-administrativo como alternativa eficiente para dominar os nativos:

Meu propósito nestes parágrafos limita-se a deixar claro para todos os funcionários políticos que trabalham no meio de tribos que não têm chefes naturais a vital necessidade de desenvolverem sem maior demora um sistema efetivo de “governo indireto”, baseado em instituições nativas.

Para muitas nações coloniais, a administração nativa significa o governo pelo homem branco. [...] Em vez da alternativa de governar diretamente por meio de funcionários administrativos, há um outro método de fazê-lo, ao mesmo tempo que nos empenhamos em expurgar o sistema nativo de seus abusos, para construir uma civilização mais elevada, sobre uma base sólida enraizada na raça nativa, que tenha sua fundação nos corações, mentes e pensamentos das pessoas, sobre o que nós poderemos mais facilmente construir, moldando-a e estabelecendo-a em linhas compatíveis com as ideias modernas e padrões

mais elevados, e, no entanto, todo o tempo, juntando a real força do espírito do povo, em vez de matar tudo o que existia e eliminá-lo, tentando começar novamente. Precisamos não destruir a atmosfera africana, o pensamento africano, toda a base de sua raça... (ACHEBE, 2011, p. 45-46)

O capitão tinha conhecimento da eficiência do governo indireto tendo em vista a utilização de mão de obra local, que é barata e serve para o propósito de manutenção do controle, pois a coroa teria agentes nativos trabalhando a seu favor. Esses agentes são conhecedores da cultura e dos costumes autóctones, representam nativos respeitados e/ou temidos na cultura local. Ezeulu era o sumo sacerdote de Umuaro, o homem mais respeitado da aldeia. Ele seria, evidentemente, a figura apropriada para integrar o governo colonial. Todavia, ele não aceita e é preso por isso.

Qualquer afronta advinda do nativo era punida de forma exemplar, e a recusa de Ezeulu foi castigada com a prisão. Se um local demonstrasse algum sinal de insubordinação, sofreria as punições mais exemplares, para que outros nativos desistissem e aceitassem o governo do colonizador. Os locais também teriam que aceitar a cultura, a religião, o idioma e toda uma série de apetrechos utilizados pela metrópole com o intuito de impor a civilização. Para isso, a cultura autóctone deveria ser substituída, seus deuses, marginalizados, seu idioma, abolido. Moses explica para Ezeulu e para outros homens de Umuaro como funciona a empreitada colonial:

O homem branco é assim. Antes que qualquer um de vocês tivesse idade suficiente para amarrar um pano entre as pernas, eu vi com meus próprios olhos o que o homem branco fez a Abame. Eu soube então que não havia escapatória. Assim como a luz do dia afugenta a escuridão, da mesma forma o homem branco desmanchará todos os nossos costumes. Sei que o que digo não entra nos ouvidos de vocês, mas acontecerá. O homem branco tem o poder que vem do verdadeiro Deus e queima como fogo. Este é o Deus sobre Quem pregamos todo oitavo dia... (ACHEBE, 2011, p. 68)

Além da violência física e cultural, não se pode ignorar que é uma prática comum do sistema colonial a conversão dos nativos ao cristianismo, a religião oficial de vários países europeus. Moses já havia sido convertido. John Goodcountry, da mesma forma. Oduche, *idem*. O filho de Ezeulu, inclusive, chegou a desrespeitar a jiboia, um símbolo divino. Também, é preciso considerar uma forma alternativa de escravidão, que seria o serviço braçal sem remuneração, como acontecia em Umuaro. Os nativos se queixavam porque estavam trabalhando na estrada, mas sem receber pagamento. Nweke Ukpaka, um dos explorados pela coroa britânica, solicita ao outro companheiro que pergunte ao homem branco o motivo de eles não estarem sendo pagos pelo trabalho realizado, já que outros homens, de outras aldeias, recebiam algum soldo por suas atividades.

O final da narrativa enfatiza uma crise em Umuaro devido ao atraso da colheita de inhame. Para a colheita do tubérculo, seria necessária uma autorização do deus Ulu. Simbolicamente, haveria uma celebração em homenagem ao deus, o Festival do Novo Inhame. Esse festival seria em agradecimento a Ulu, que receberia ofertas de inhame dos plantadores. Porém, quem autorizava o início da festividade e da colheita era o sumo sacerdote do referido deus. Mas, Ezeulu não permitiu e adiou por muito tempo a decisão. Isso gerou revolta na comunidade, pois passaria o período ideal da colheita e o inhame se perderia. John Goodcountry viu nesse atraso uma oportunidade de catequismo, e disse ao povo que poderiam fazer ofertas para a igreja, não somente de inhame, mas de outros produtos (inclusive dinheiro), e isso agradaria ao Deus cristão.

A situação de Ezeulu se agravou com a morte do filho Obika, durante uma cerimônia. Essa morte significava, para aqueles que viviam em Umuaro, como um sinal de que Ulu desaprovava a ação de seu sumo sacerdote:

Se era assim, então Ulu escolhera um momento perigoso para demonstrar sua sabedoria. Ao destruir o seu sacerdote, ele também trouxera o desastre sobre si próprio, qual o lagarto da fábula, que arruinou o funeral de sua mãe com sua própria mão. Pois uma divindade que escolhe um momento como esse para

destruir o seu sacerdote ou abandoná-lo à mercê de seus inimigos está incitando o povo a tomar liberdades; e Umuaro estava justamente pronta a fazê-lo. A colheita dos cristãos, que se realizou alguns dias depois da morte de Obika, foi muito mais concorrida do que Goodcountry jamais poderia ter sonhado. Como recurso extremo, muitos homens de Umuaro haviam enviado um filho com um ou dois inhames como oferenda à nova religião, em troca da imunidade prometida. Daí em diante, qualquer inhame colhido nos campos do homem era colhido em nome do filho. (ACHEBE, 2011, p. 178)

O final da narrativa sinaliza para as profundas mudanças que Umuaro (e toda a Nigéria) iria enfrentar com a permanência do colonizador. A colheita cristã foi um sucesso ao ponto de os homens da aldeia mandarem inhames pelos seus filhos como oferenda para a nova religião. *A flecha de Deus* proporciona uma profunda reflexão do impacto que a presença do colonizador provoca no cotidiano daqueles nativos, que se viram violentados e seduzidos pelos colonizadores e por sua cultura. Assim, a postura de Ezeulu, alinhado aos valores tradicionais, significa que uma linhagem de homens, apegados à tradição, estava chegando ao fim, sendo substituída por uma nova geração que transformaria, profundamente, a sociedade nigeriana.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A flecha de Deus* é um romance que potencializa a discussão do colonialismo na África, em especial na Nigéria. A presença da metrópole jamais é pacífica. A empreitada colonial representa um perigo para culturas autóctones, que são marginalizadas, perseguidas e substituídas pela cultura do conquistador. Embora se trate de uma ficção, o papel desta narrativa foi cumprido, pois trouxe um tema sensível para os nigerianos, mas também para todos aqueles que, de alguma forma, conhecem o contexto da colonização e de todas as práticas de violência empreendidas em nome da civilização.

Como uma narrativa alinhada ao contexto histórico da Nigéria, o romance de Chinua Achebe possibilita uma interessante reflexão a respeito da empreitada colonial e de como culturas são simplesmente destruídas em prol do acultramento do colonizador. Umuaro, Okperi e Ulu são criações de Achebe. Porém, sua ficcionalização da colonização na Nigéria apresenta, de forma competente, o embate entre as crenças tradicionais e os novos valores estrangeiros. E isso não é ficção.

*A flecha de Deus* é um importante texto que proporciona, também, uma reflexão a respeito do contexto colonial. Sem dúvida, a narrativa funciona como experiência estética e é um convite para a reflexão a respeito do impacto que o invasor estrangeiro produz diante de culturas nativas.

### REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A flecha de Deus**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MBEMBE, Achile. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Tradução de Ana Medeiros. Mangualde: Edições Pedagogo, LDA, 2013.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a Vocabulary of Culture and Society**. New York: Oxford University Press, 1985.