

MUNDO SEM FIM: A CONVERSÃO RELIGIOSA EM *THINGS FALL APART* E *NO LONGER AT EASE*, DE CHINUA ACHEBE

Silvio Ruiz Paradiso*
Emanoel Lima Silva Soares**

RESUMO: Ao retratar o período histórico da colonização na Nigéria, o escritor Chinua Achebe revela a função ideológica da pregação cristã, que coaduna com o propósito do império britânico: dominação cultural, política e social. Neste artigo, refletimos sobre a conversão religiosa por meio da análise de dois romances pós-coloniais: *Things fall apart* (1958) e *No longer at ease* (1960).

PALAVRAS-CHAVE: Literatura africana; Pós-colonialismo; Conversão religiosa.

WORLD WITHOUT END: RELIGIOUS CONVERSION IN CHINUA ACHEBE'S *THINGS FALL APART* AND *NO LONGER AT EASE*

ABSTRACT: While portraying the historical period of Nigeria's colonization, the writer Chinua Achebe reveals the ideological function of Christian preaching, which fits the purpose of the British empire, or rather, cultural, political and social domination. Current article analyzes religious conversion in two postcolonial novels: *Things fall apart* (1958) and *No longer at ease* (1960).

KEY WORDS: African literature; Post-colonialism; Religious conversion.

* Pós-Doutor em Letras e Literatura - USP; Doutor e Mestre em Letras - UEL; Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Brasil. E-mail: silvinhoparadiso@hotmail.com

** Graduando em Letras - UFRB; Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/FAPESB - Pesquisa Pós-Coloniais Africana. E-mail: elss2046@gmail.com

INTRODUÇÃO

A conversão religiosa é um tema frequentemente abordado nas literaturas africanas. Nesta pesquisa bibliográfica, calcada na teoria pós-colonial e influenciada pelos escritos de Fanon (2008), Horton (1971), Paradiso (2013), Bonnici (2005), entre outros, focamos na obra do escritor nigeriano Chinua Achebe, que escreveu sobre o atrito entre o cristianismo e as crenças locais dos povos igbo na Nigéria.

Ao representar o período da colonização britânica em África, Achebe revela os propósitos de dominação cultural do colonizador europeu e a função ideológica imbuída na pregação da religião cristã. Através do romance *Things fall apart* (1958), acompanhamos a inserção dos missionários cristãos nas comunidades nativas, desafiando as culturas e tradições preexistentes, utilizando de subterfúgios para conquistar fiéis e instaurar as primeiras igrejas. Em *No longer at ease* (1960), o autor salta no tempo para retratar a Nigéria prestes a alcançar sua independência, evidenciando como o cristianismo já estava enraizado no meio social, tendo desvalorizado as crenças tradicionais dos povos africanos.

A partir da análise das políticas instituídas no ambiente colonial, percebe-se que a conversão religiosa foi impingida de forma sistemática e outremizante, contribuindo com o processo de exploração como um todo, florescendo sujeitos pós-coloniais convertidos, mas extremamente conflituosos.

2 A CONVERSÃO RELIGIOSA NO AMBIENTE COLONIAL

Colonização e conversão religiosa são temas inseparáveis. A inserção de missionários entre os povos nativos foi o primeiro trunfo do projeto ideológico que constituiu o modelo colonial europeu. Consideremos o sistemático, porém agressivo processo de aculturação que ocorreu na África: o pecado constantemente associado com a própria subjetividade dos povos nativos, suas crenças, seus valores; a fé alóctone vendida como a salvação diante da perdição moral. Sob o jugo imperial, a diferença entre sugerir e impingir a conversão espiritual torna-se cada vez mais restrita; os convertidos obtêm privilégios que os acorrentam à máquina

sangrenta do progresso; aqueles que resistem são lançados à alteridade colonial. Após a mente, vem a colonização do corpo; das mulheres e dos homens, e do chão em que pisam; a mão de obra escrava, as riquezas da terra exauridas, algumas das maiores atrocidades do século XX, uma verdadeira hecatombe social e cultural, em nome de um deus europeu.

A história da colonização da África já foi contada por diversas fontes, mas sua historicidade é constantemente renovada pelos desdobramentos pós-coloniais. Ainda em 1955, o poeta francês Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, condenou o viés etnológico racista da ciência eurocêntrica; a hipocrisia do pseudo-humanismo europeu, que se voltou contra Hitler ao mesmo tempo em que acobertava as ramificações sangrentas de sua expansão marítima; a desumanização que é vício inerente ao impulso colonial; os resultados catastróficos que só poderiam ser fruto da permissividade de uma civilização corrupta (CÉSAIRE, 1978). E completa, identificando o que desencadeou o processo.

[...] o grande responsável [pela hipocrisia europeia] é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: *cristianismo* = *civilização*; *paganismo* = *selvajaria*, de que só se podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros (CÉSAIRE, 1978, p. 15).

As duas maiores religiões da África contemporânea, o cristianismo e o islamismo, possuem as seguintes características em comum: esforços missionários em larga escala, e uma conexão histórica com o tráfico de escravos (M'BOKOLO, 2009). Não é à toa que existe uma forte relação entre a demonização dos povos negros, o colonialismo, e as ordens missionárias que visitaram a África: “As igrejas cristãs, como instituições, acomodaram-se muito bem ao tráfico e à escravatura dos africanos, quando não foram elas próprias a encorajá-los” (M'BOKOLO, 2009, p. 374). Há de se reconhecer que alguns missionários demonstraram preocupação, seja com a desumanidade dos atos, ou com a negligência do suposto propósito de salvação espiritual, ou simplesmente por estarem preocupados com a crescente associação entre cristianismo e escravatura. Ainda assim, a Igreja Católica só veio a tomar uma posição antiescravagista no século XIX, sob a ordem de Pio VII (M'BOKOLO, 2009,

pp. 375-376). Em suma, a relação não é incidental; é intrínseca e causal, e tem sua origem em um passado distante.

No que se refere ao mito da maldição de Cam e da sua descendência, inscrito no Gênesis (“Maldito seja Canaã! Que seja para seus irmãos o último dos escravos”), sabemos que alguns letrados árabes da África já o tinham utilizado para justificar a escravatura dos negros. [...] Mas este mito só adquiriria legitimidade nas consciências européias mais tarde, a partir da segunda metade do século XVII, no auge do tráfico e, sobretudo, no século XIX, no momento do colonialismo nascente e triunfante. Os que contribuíram para o popularizar foram os fundadores das ordens missionárias católicas, como o padre Libermann, Monsenhor Comboli ou Monsenhor Lavigerie e, entre os protestantes, homens tais como David Livingstone (M’BOKOLO, 2009, p. 374).

Segundo o antropólogo Robin Horton (1971), as pequenas sociedades africanas pré-coloniais apresentavam duas esferas de compreensão espiritual em sua cosmovisão: o microcosmo e o macrocosmo. No microcosmo, encontramos os pequenos espíritos que se ocupam das comunidades locais; no macrocosmo, um deus supremo reina sobre o mundo inteiro. Esta relação seria harmônica, porém desigual, pois o dia a dia da população estava focada no microcosmo: antes da modernização das sociedades africanas pelo poder colonial, a maior parte dos eventos ocorriam nas comunidades locais, ou seja, não tinham alcance universal. Os deuses menores eram, portanto, os guardiões da moralidade, mais próximos dos humanos, e mais comumente creditados pelos eventos que os cerceavam. Baseado nessa perspectiva, pode-se dizer que, antes mesmo da chegada dos missionários, a crença em um deus supremo já estava presente nas religiões africanas pagãs: na concepção divina macrocós mica (HORTON, 1971, p. 101). Isso explicaria o posicionamento aparentemente ambivalente de africanos convertidos ao cristianismo.

[os] supostos convertidos às religiões mundiais formam um contínuo, variando do homem cujas abordagens rituais ao ser supremo na mesquita ou igreja são apenas adições ocasionais na vida religiosa largamente ocupada com o culto dos espíritos menores, passando pelo homem para quem o culto do ser supremo e o culto dos espíritos são de igual importância, até o homem cujas abordagens ao ser supremo ocupam toda a sua vida religiosa (HORTON, 1971, p. 104, tradução nossa).

Ainda segundo Horton (1971), a aceitação das denominadas religiões mundiais na África foi altamente condicional e seletiva. A sua teoria nos permite compreender porque alguns aspectos da religião cristã foram veementemente negados pelos nativos, enquanto outros acabaram sendo assimilados pela cultura autóctone com relativa facilidade. Segundo o autor, as crenças e ideias espirituais que foram aceitas já estavam “no ar, de qualquer forma” (HORTON, 1971, p. 104), ou seja, faziam parte de um grupo de mudanças que estavam predestinadas a acontecer, que coincidiam com o desenvolvimento natural da cosmologia africana e independiam do processo colonial. É nesse contexto que Horton considera o islamismo e o cristianismo como religiões catalisadoras, capazes de simplesmente estimular, acelerar ou ativar mudanças que despontam na tecitura cultural africana. Diferente do islamismo, que demonstrou maior flexibilidade e tolerância com as necessidades específicas dos povos africanos, o cristianismo missionário não aceitou o seu papel como catalisador: a primeira consequência foi o resultado ineficiente da conversão religiosa cristã; a segunda, a proliferação de seitas dissidentes, como as igrejas Aladura dos iorubás da África Ocidental.

Pois bem, há algo de reducionista nos esforços catequistas quando entrelaçados aos discursos coloniais. A incompreensão, do missionário e do colonizador, está calcada na universalização de conceitos e padrões específicos: “[...] a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal” (CASTRO, 1992, p. 41). E assim chegamos à conclusão simplista do progresso europeu: a civilização é branca, portanto o negro e o índio não são civilizados; o Deus é cristão, portanto os outros deuses são falsos.

Por este artigo, que analisa a perspectiva literária do escritor nigeriano Chinua Achebe (1930-2013), discorreremos sobre a questão da conversão religiosa; considerando que a religião cristã foi um dos mais insidiosos recursos de dominação ideológica do imperialismo europeu e que, hoje em dia, é adotada por grande parte da Nigéria contemporânea; discutindo o atrito entre crenças tradicionais africanas e o cristianismo; e acima de tudo, refletindo sobre a imagem do colonizado supostamente convertido, pois nesse “contexto falho de interpretação, repleto de lacunas e conflitos identitários, o fenômeno da conversão pode não representar

o sucesso catequético pretendido, gerando exclusões, demonizações, conflitos e desestruturas sociais” (PARADISO, 2011, p. 2).

3 OS ROMANCES DE CHINUA ACHEBE

Nestes dois romances, *Things fall apart* (1958) e *No longer at ease* (1960), Chinua Achebe retrata diferentes períodos da colonização britânica na Nigéria. O foco está na experiência colonial dos povos igbo que é, ainda hoje, um dos maiores grupos étnicos africanos. O primeiro, *Things fall apart*, compreende a aproximação dos britânicos e dos missionários cristãos, e o início da colonização formal na Nigéria, em uma trama que se passa entre o final do século XIX e o início do século XX. O segundo, *No longer at ease*, retrata a segunda metade dos anos 1950, pouco antes da independência da Nigéria, evidenciando a propagação do cristianismo no meio social, e a desvalorização das crenças tradicionais dos povos igbo.

Fazemos algumas observações acerca dos livros: (a) inicialmente, os romances foram lançados separadamente, embora o termo “trilogia africana” tenha sido adotado por editoras que ocasionalmente publicam *Things fall apart* e *No longer at ease* em conjunto com o terceiro romance de Achebe, *Arrow of God*; (b) as narrativas são sequenciais, apresentando o mesmo universo imaginário, com locais e personagens recorrentes, porém são independentes, e a força da conexão é sobretudo temática; (c) grande parte dos deuses e vilarejos são ficcionais e representativos, incluindo alguns dos mais proeminentes, como as comunidades de Umuofia e Mbanta; outras são reais, como a cidade de Lagos, no sudoeste da Nigéria, e Chukwu, o deus supremo da religião igbo.

Quanto ao próprio autor, Chinua Achebe, sua fama e influência repercute em nível internacional. Escreveu cinco romances, além de contos, poesias, ensaios, histórias infantis, um livro de memórias etc. Na luta contra a alienação linguística, rejeitou o inglês imperial e adotou a sua variedade de inglês pós-colonial: transformou a linguagem ao utilizá-la de uma nova forma, em um novo contexto (ASHCROFT et al, 1989, p. 10). Retratou o período colonial e a influência cristã, mas também resgatou o que há de mais tradicionalmente africano: o respeito à tradição oral, os

provérbios, a oratória; o folclore, os ritos, os costumes. Sua literatura é evocativa; é o cultivo de nossa imaginação na busca de uma memória ancestral. A mensagem é grandiosa e atende às expectativas literárias: “[...] nos falta imaginação quando não conseguimos nos colocar no lugar da pessoa que oprimimos” (ACHEBE, 1998, tradução nossa).

3.1 OS MISSIONÁRIOS CRISTÃOS EM *THINGS FALL APART*

O primeiro e mais influente romance de Chinua Achebe, *Things fall apart*, aborda a influência do colonialismo britânico e do cristianismo em uma comunidade igbo localizada na Nigéria. O enredo ocorre nos nove vilarejos de Umuofia, principalmente em Mbanta e na própria Umuofia, o vilarejo principal, que tem o mesmo nome do conglomerado. É através dos olhos de Okonkwo, guerreiro e líder respeitado, que vemos o mundo desabar.

Como argumenta Achebe (2017), o drama na vida de Okonkwo começa antes mesmo da chegada dos missionários cristãos: é ocasionado pela inflexibilidade que permeia todas as suas ações, por sua interpretação rígida da tradição igbo, pelo desrespeito à multiplicidade, à feminilidade e à deusa terra. No entanto, a crise na vida de Okonkwo é grandemente agravada pela chegada da nova fé e da autoridade colonial, isto é, o incompreensível *Outro* que espera veneração e obediência. De início, ele não se curva ao imperialismo: desconfia dos missionários cristãos, participa da destruição de uma igreja, e chega até a matar um dos mensageiros de um comissário distrital britânico. Quando percebe que seu povo não está engajado na luta direta contra o invasor, e que é incapaz de manter sua dignidade nessa realidade colonial, perde as esperanças; o seu suicídio é o final trágico de *Things fall apart*.

Para entender a natureza do conflito, invocamos um provérbio igbo, da forma como é mencionado em *No longer at ease*: “Wherever something stands, another thing stands beside it”³ (ACHEBE, 2017, p. 553). O provérbio é melhor explicado pelo próprio Achebe em uma entrevista conduzida por Bill Moyers.

Significa que não há um único caminho para nada. As pessoas que fizeram esse provérbio, o povo igbo, são muito insistentes nisso; que não há nada absoluto, nem mesmo coisas boas. Eles são contra o excesso. Seu mundo é um mundo de dualidades. É bom ser corajo-

³ Tradução nossa, como nas demais vezes em que os romances forem citados ao longo desse artigo: “Onde quer que algo esteja, outra coisa está ao seu lado.”

so, eles dizem, mas também se lembre que o covarde sobrevive ao homem corajoso. [...] Se existe um Deus, tudo bem, haverá outros também. [...] se há um ponto de vista, tudo bem. Haverá um segundo ponto de vista. [...] E é aí que, eu acho, o primeiro conflito com aqueles que vieram para nos aperfeiçoar se desenvolveu – os missionários – porque, você sabe, eles vieram com a ideia de um caminho, uma verdade, uma vida. Você sabe: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. E isso é algo que o meu povo, tradicionalmente, consideraria tão extremo, tão fanático, que eles recuariam (ACHEBE, 1998, tradução nossa).

Horton (1971), em concordância com Achebe, comenta sobre a impessoalidade da compreensão divina que foi imposta durante o período colonial.

No final do décimo nono século, a corrente principal do cristianismo protestante euro-americano abandonara toda a pretensão de fornecer uma teoria de como o mundo realmente funcionava, ou uma receita para controlar o curso de seus negócios; e teólogos e pastores concentraram-se no encontro com Deus como a relação social suprema e arquetípica. Foi essa perspectiva com a qual os missionários confrontaram os iorubás e outros povos africanos (HORTON, 1971, p. 96, tradução nossa).

O primeiro grupo de missionários a chegar em Mbanta requisita um pedaço de terra aos líderes do vilarejo com o intuito de construir uma Igreja Cristã. Incomodados pela arrogância dos estranhos que desafiam o poder de seus deuses, os igbo cedem a sua *evil forest*: “Every clan and village had its “evil forest.” In it were buried all those who died of the really evil diseases, like leprosy and smallpox. It was also the dumping ground for the potent fetishes of great medicine men when they died”⁴ (ACHEBE, 2017, 113). A própria presença dos missionários na *evil forest* seria um desafio aos deuses, e ninguém esperava que eles sobrevivessem por mais do que sete semanas. No entanto, os cristãos não apenas sobrevivem, como a igreja começa a prosperar, atraindo os primeiros fiéis. Em todos os sentidos, é o início do processo de *worlding*, ou seja, “a inscrição do discurso imperial sobre o espaço colonizado” (BONNICI, 2005, p. 56). A construção de um lugar discursivo destrói outro: aos olhos dos nativos, a *evil forest* perde sua aura de poder e mistério, e assume uma

⁴ Todo clã e toda aldeia tinham sua “floresta maligna”. Nela eram enterrados aqueles que morriam de doenças realmente malignas, como a lepra e a varíola. Também era o terreno de despejo para os poderosos amuletos de grandes curandeiros quando estes morriam.

nova função que atende aos interesses dos missionários cristãos. A profanação ocorre por meio do apagamento de um significado ancestral; da resignificação do espaço que pertence à cultura autóctone pelo eurocentrismo.

Things fall apart nos apresenta três líderes religiosos cristãos: o nativo convertido Mr. Kiaga, e dois missionários brancos, Mr. Brown e Mr. Smith, que munidos de estratégias coloniais, representam diferentes facetas do império britânico.

Mr. Kiaga é brando, porém firme, e trabalha em conjunto com Mr. Brown. Mr. Kiaga é o intérprete do missionário branco; por conhecer a cultura e a língua local, e por ser respeitado como um semelhante entre os membros do clã, serve como uma ponte entre o colonizado e o colonizador. Apesar de sua amabilidade, Mr. Kiaga não hesita em desafiar os costumes locais quando estes vão de encontro aos preceitos cristãos; uma de suas decisões polêmicas é aceitar os *osu* em sua congregação. No sistema de castas igbo, os *osu* eram considerados inferiores em todos os sentidos: “[...] a person dedicated to a god, a thing set apart—a taboo for ever, and his children after him”⁵ (ACHEBE, 2017, p. 119). Como afirma Hastings (*apud* MASONDO, 2015, pp. 94-95), havia grande quantidade de ex-escravos, refugiados e outras párias sociais entre os primeiros cristãos convertidos, o que de certo reforçava a caracterização negativa da religião entre os nativos (MASONDO, 2015, p. 95).

Cabe a Mr. Brown o papel diplomático do missionário prudente, que evitava excessos e confrontos violentos: “[...] who was very firm in restraining his flock from provoking the wrath of the clan”⁶ (ACHEBE, 2017, p. 136). Sua atitude amistosa proporciona boas relações com os representantes da população nativa, e a oportunidade de obter informações úteis ao seu projeto de salvação espiritual: “[...] Mr. Brown learned a good deal about the religion of the clan and he came to the conclusion that a frontal attack on it would not succeed”⁷ (ACHEBE, 2017, p. 138).

O processo de proselitização requer alguma familiaridade com o contexto do nativo, pois, segundo os estudos de conversão, “difícilmente uma mesma

⁵ [...] uma pessoa dedicada a um deus, uma coisa deixada de lado—um tabu para sempre, e seus filhos depois dele.

⁶ [...] cuja firmeza impedia seu rebanho de provocar a ira do clã.

⁷ [...] o Sr. Brown aprendeu muito sobre a religião do clã e chegou à conclusão de que um ataque frontal não seria bem-sucedido.

religião é capaz de se disseminar sem desenvolver técnicas precisas que variam de acordo com aqueles que pretende converter” (BANAGGIA, 2009, p. 203). Uma tática missionária comum, explica Horton (1971), era descobrir o nome do “deus supremo” e depois apresentar a sua “verdadeira” natureza; por exemplo, associar o deus supremo Olorun da religião iorubá com a imagem do Deus Cristão, ao mesmo tempo em que rejeita todos os deuses menores do mesmo sistema de crenças. Esta é uma distinção sutil que reflete a complexidade do processo de conversão: “Portanto, o africano convertido não aceitou um acréscimo ao panteão dos espíritos menores. Em vez disso, aceitou mudança e desenvolvimento em seu conceito do ser supremo” (HORTON, 1971, p. 100, tradução nossa).

Outra situação que serve de exemplo ocorre em *Things fall apart*. Em uma discussão com Akunna, um dos homens mais respeitados de Umuofia, Mr. Brown aceita o deus igbo Chukwu como equivalente ao Deus Cristão.

“There are no other gods,” said Mr. Brown. “Chukwu is the only God and all others are false. You carve a piece of wood—like that one” (he pointed at the rafters from which Akunna’s carved Ikenga hung), “and you call it a god. But it is still a piece of wood”⁸ (ACHEBE, 2017, p. 137).

O missionário não critica apenas o totemismo presente na cultura igbo, e sim toda e qualquer forma de representação que não seja o Deus único e verdadeiro, pois só Ele poderia ser cultuado: “The head of my church is God Himself”⁹ (ACHEBE, 2017, p. 137). Akunna, por sua vez, compreende a organização religiosa, que é sistemática, hierárquica, e possui propósitos terrenos: “The head of your church is in your country. He has sent you here as his messenger. And you have also appointed your own messengers and servants”¹⁰ (ACHEBE, 2017, p. 137).

Mr. Brown também é responsável pela construção da primeira escola e hospital de Umuofia: “More people came to learn in his school, and he encouraged them with gifts of singlets and towels. [...] And it was not long before the people

⁸ “Não existem outros deuses”, disse Mr. Brown. “Chukwu é o único Deus e todos os outros são falsos. Vocês esculpem um pedaço de madeira—como aquele” (ele apontou para os caibros dos quais pendia o Ikenga entalhado de Akunna), “e vocês chamam de deus. Mas ainda é um pedaço de madeira.”

⁹ O chefe da minha igreja é o próprio Deus.

¹⁰ O chefe da sua igreja está no seu país. Ele o enviou aqui como seu mensageiro. E você também nomeou seus próprios mensageiros e servos.

began to say that the white man's medicine was quick in working"¹¹ (ACHEBE, 2017, p. 138). A conexão entre religião, educação e demais instituições sociais é basilar para o sistema colonial: “[...] os próprios missionários em geral trazem consigo todo um aparato de apoio ‘laico’, facultando o acesso a escolas, hospitais e produtos industrializados como um todo” (BANAGGIA, 2009, p. 209). Dessa forma, o cristianismo é imediatamente associado ao progresso tecnológico e ao desenvolvimento social.

Além disso, a educação colonial proporciona a assimilação de valores culturais pelo aprendizado da língua inglesa. Na tentativa de convencer os nativos, Mr. Brown profetiza: “[...] the leaders of the land in the future would be men and women who had learned to read and write. If Umuofia failed to send her children to the school, strangers would come from other places to rule them”¹² (ACHEBE, 2008, p. 138). Deste modo, a cultura oral dos povos africanos é inteiramente rejeitada, e a própria razão e o conhecimento assumem a configuração da língua do colonizador; as formas de se expressar e de se entender são fortemente reguladas, em um indício do colonialismo epistemológico que está por vir. Fanon (2008) discorre sobre a importância da comunicação no contexto da discriminação racial: as sutilezas da linguagem como expressão de vivência, a aculturação pela aquisição da língua do colonizador e o papel da mesma na formação do sujeito, a língua que é marca de ancestralidade e também ferramenta de opressão. Em seu prefácio para *Pele negra, máscaras brancas*, Lewis R. Gordon sintetiza: “Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura” (GORDON, 2008, p. 15). Os nativos aprendem inglês, de um jeito ou de outro; mas é claro que a “promessa do reconhecimento” propagandeada por Mr. Brown não é cumprida, pois o inglês do colonizado acaba inferiorizado diante do inglês imperial.

Pelo Mr. Brown, acompanhamos a cautelosa implantação do modelo colonial britânico na Nigéria. Em Umuofia, o primeiro passo consistiu em despistar os desconfiados, apresentando a Igreja Cristã como uma instituição razoável e

¹¹ Mais pessoas vieram aprender em sua escola, e ele as incentivou com presentes: camisetas e toalhas. [...] E não tardou muito para correr a notícia de que o feitiço do homem branco tinha efeito rápido.

¹² [...] os líderes da terra, no futuro, seriam homens e mulheres que aprenderam a ler e a escrever. Se Umuofia falhasse em mandar suas crianças para a escola, estranhos viriam de outros lugares para governá-los.

generosa: “[...] something vaguely akin to method in the overwhelming madness”¹³ (ACHEBE, 2017, p. 136).

Já Mr. Smith, o missionário branco que substitui Mr. Brown, apresenta uma atitude muito mais agressiva. A sua catequese parte da valorização da religião hegemônica acima de tudo. Discorda dos métodos brandos de seu antecessor e incorre na objetificação dos nativos perante a falta de conhecimento acerca da teologia cristã.

Mr. Smith was greatly distressed by the ignorance which many of his flock showed even in such things as the Trinity and the Sacraments. It only showed that they were seeds sown on a rocky soil¹⁴ (ACHEBE, 2017, p. 140).

Dessa forma, Mr. Smith acaba se tornando uma influência danosa na comunidade, incentivando o desrespeito pelos costumes igbos e, com isso, intensificando o conflito entre a congregação cristã e o resto de Umuofia. A situação atinge seu limite quando o nativo convertido Enoch, conhecido pelo seu fanatismo, decide afrontar os *egwugwu*. Os *egwugwus* eram os nove líderes dos vilarejos de Umuofia que, enquanto mascarados, assumiam a identidade de espíritos ancestrais, e se responsabilizavam pela tomada de decisões e aplicação da justiça. Suas identidades jamais deveriam ser reveladas. No entanto, Enoch não possui mais nenhum zelo pelas leis de seu povo: “One of the greatest crimes a man could commit was to unmask an *egwugwu* in public, or to say or do anything which might reduce its immortal prestige in the eyes of the uninitiated. And this was what Enoch did”¹⁵ (ACHEBE, 2017, p. 141). No dia seguinte, os *egwugwus* se reúnem para confrontar Mr. Smith; deixam o missionário em paz, mas revidam a afronta destruindo a Igreja Cristã. Este episódio é apenas o início do fim; logo será impossível escapar do fenômeno da violência.

Os percursos de Mr. Kiaga, Mr. Brown e Mr. Smith evidenciam o propósito

¹³ [...] algo vagamente similar a um método naquela esmagadora loucura.

¹⁴ Mr. Smith ficou extremamente angustiado com a ignorância que muitos do seu rebanho demonstravam mesmo em relação a temas como a Trindade e os Sacramentos. Isto apenas evidenciava que eles eram sementes plantadas em um solo rochoso.

¹⁵ Um dos maiores crimes que um homem poderia cometer era desmascarar um *egwugwu* em público, ou dizer ou fazer qualquer coisa que pudesse reduzir seu prestígio imortal aos olhos dos não iniciados. E foi isso o que Enoch fez.

duplo da estratégia proselitista: aculturação e deculturação (PARADISO, 2011, p. 11). Não há coexistência harmoniosa. No jogo de inversão de valores aplicado pelos missionários cristãos, o sagrado se torna profano, e os nativos convertidos voltam-se contra a sua própria cultura e povo.

Por fim, atentemos ao caso de Nwoye, filho do guerreiro Okonkwo, um jovem sensível que questiona as leis e costumes de sua tribo. Ao entrar em contato com os missionários, encontra no cristianismo as respostas para as angústias que acumulou durante a vida: “It was not the mad logic of the Trinity that captivated him. He did not understand it. It was the poetry of the new religion, something felt in the marrow”¹⁶ (ACHEBE, 2017, p. 111). Não demora muito para Nwoye ser mandado por Mr. Brown para um colégio de treinamento de professores, após ser rebatizado como Isaac (ACHEBE, 2017, p. 139). Renomear é significativo: o discurso colonial é inscrito sob sua própria identidade. Além disso, temos aqui uma problematização do encontro colonial. A história desta personagem, talvez melhor do que qualquer outra, evoca a ambivalência da conversão espiritual; o seu descontentamento com a realidade social igbo é pessoal e independente do processo colonial; no entanto, sua deserção implica em aceitar a retórica do progresso europeu. Afinal, como já foi dito, não há sensibilidade perante a alteridade cultural, e sim uma inferiorização da cultura local diante da perspectiva de salvação espiritual que é fornecida pelo império britânico. A história de Nwoye/Isaac recebe continuação em *No longer at ease*; a tentativa de abandonar sua cultura ancestral para renascer cristão o conecta ao seu trágico destino histórico.

3.2 A EDUCAÇÃO COLONIAL EM *NO LONGER AT EASE*

Em *No longer at ease*, a família Okonkwo é revisitada por meio de uma nova perspectiva: Obi Okonkwo, filho de Isaac e neto do protagonista de *Things fall apart*, recebe uma bolsa para estudar em Londres, retornando em 1956 para uma Nigéria à beira da independência. A maior parte da história se passa em Lagos, a maior cidade da Nigéria, mas também revisitamos uma Umofia que é habitada por muitos cristãos convertidos, onde a cultura do colonizador é perversiva e tende a desvalorizar as crenças e tradições ancestrais dos igbo.

¹⁶ Não foi a lógica insana da Trindade que o cativou. Ele não compreendia isso. Foi a poesia da nova religião, algo sentido na medula.

A bolsa de estudos de Obi foi paga pela União Progressista de Umuofia, que esperava retribuição financeira e apoio nos trâmites legais: “They wanted him to read law so that when he returned he would handle all their land cases against their neighbors”¹⁷ (ACHEBE, 2017, 424). Nessa última etapa do processo colonial, o povo guerreiro de Umuofia participa do jogo político e jurídico que foi imposto pelo imperialismo.

Obi, que é, não sem alguma ironia, descrito como integrante de uma “segunda geração de nigerianos instruídos” (ACHEBE, 2017, p. 436), lida com a pressão social específica de uma existência bipartida entre duas culturas que se opõem. Ele acaba estudando inglês ao invés de direito, e essa é apenas a primeira de muitas decepções para os umuofianos. Logo ao ser recebido na Nigéria em uma recepção em sua honra, é confrontado com expectativas elevadas.

Everybody was properly dressed in *agbada* or European suit except the guest of honor, who appeared in his shirtsleeves because of the heat. [...] Everybody expected a young man from England to be impressively turned out¹⁸ (ACHEBE, 2017, p. 445).

Além da aparência, o inglês desprezioso e informal de Obi também decepciona (ACHEBE, 2017, p. 446). Quem conquista a plateia é o secretário da União, discursando com um inglês empolado sobre o progresso de Umuofia, que ganha um pouco de Europa com a mera presença do recém-chegado: a expectativa de desenvolvimento social e econômico está fortemente atrelada à cultura hegemônica.

Obi não é muito religioso (ACHEBE, 2017, p. 438), mas a questão da conversão religiosa o afeta de forma periférica: reflete o conflito entre diferentes valores culturais, e a desestruturação de um sistema moral. Pois bem, em *No longer at ease*, o colapso moral de Obi é o cerne da questão. Ao se lembrar de um poema nostálgico que tinha escrito sobre a Nigéria enquanto estava na Europa, envergonha-se diante da realidade de Lagos, que agora percebe como uma cidade atrasada, com suas favelas e ruas sujas, marcada por profundos problemas sociais (ACHEBE, 2017,

¹⁷ Queriam que ele estudasse direito para que, quando voltasse, lidasse com todas as disputas de terra contra os vizinhos.

¹⁸ Todos estavam vestidos de forma apropriada, em *agbada* ou ternos europeus, com exceção do convidado de honra, que apareceu em mangas de camisa por causa do calor. [...] Todos esperavam que um jovem da Inglaterra fizesse uma aparição impressionante.

p. 432). Quando o amigo Joseph sugere que a educação europeia o tornou um estranho em sua própria cultura, ele se ofende terrivelmente (ACHEBE, 2017, p. 478), mas são esses mesmos valores europeus que o fazem desafiar os costumes ancestrais de sua tribo: Obi deseja casar com a namorada, Clara, e não se importa com o fato de que ela é uma *osu*, isto é, uma abominação aos olhos dos igbos tradicionalistas (ACHEBE, 2017, p. 531). No trabalho, onde convive com homens e mulheres brancas, a sua melhor amiga é a condescendente miss Marie Tomlinson, a secretária que disfarça seus preconceitos com uma fachada de preocupação social; além disso, é vítima do racismo mais agressivo do chefe, Mr. Green, que acredita na corrupção como característica inerente ao africano (ACHEBE, 2017, p. 420). Após uma pequena desavença em Lagos, recebe a reprimenda de alguém que percebe o suposto contrassenso de seu status social elevado: “Foolish man. He tink say because him get car so dere-fore he can do as he like. Beast of no nation!”¹⁹ (ACHEBE, 2017, p. 546). Obi não encontra seu lugar no mundo; é atacado por todos os lados. O conflito remete ao personagem Jean Veneuse, segundo análise de Fanon:

Jean Veneuse é um preto. De origem antilhana, mora em Bordeaux há muito tempo; portanto é um europeu. Mas ele é negro, portanto é um preto. Eis aqui o drama: ele não compreende sua raça e os brancos não o compreendem (FANON, 2008, p. 70).

Fanon (2008) argumenta que a sociedade é responsável pela mistificação do negro colonizado, e que a perspectiva do inferior é de supercompensação. A pessoa negra pensa de si para si em níveis de branquidão e europeização: “Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui” (FANON, 2008, p. 66). Acreditamos que Obi é um desses homens. Apesar de ter um emprego bem pago no serviço civil colonial, vive além dos seus meios, acumula dívidas e decide aceitar suborno para quitá-las, prática que criticou veementemente durante todo o percurso de sua vida. Suas dificuldades emocionais e financeiras são facilitadas pelo isolamento social que provém da incapacidade de se manter entre os dois mundos; a falta de estrutura compromete sua identidade e firmeza de caráter. O conflito não é a multiplicidade de perspectivas, mas a incapacidade de navegar entre diferentes valores, delinear os limites entre as expectativas sociais, positivas ou negativas, e o seu próprio eu.

¹⁹ Homem tolo. Acha que pode fazer o que quiser só porque tem um carro. Besta de nenhuma nação!

A trajetória de Obi revela o valor corrupto da educação colonial, já seus pais, Hannah Okonkwo e Isaac Okonkwo, retomam o conflito identitário da conversão que é o ponto de origem do complexo. Consideram-se cristãos, ao mesmo tempo que mantêm diversas expectativas sociais dos igbos, como a ojeriza pelos *osu*.

De certa forma, Hannah parece tentar uma conciliação entre a conversão ao cristianismo e a manutenção de aspectos das crenças nativas; no entanto, o enredo evidencia que esse hibridismo religioso não é de todo harmônico, e que o cristianismo foi responsável por silenciar a cultura dos igbos. Hannah foi proibida de contar aos filhos as histórias folclóricas de seu povo, as mesmas que ouvia de sua mãe quando criança, pois, segundo o marido: “Stories like that are not for the people of the Church”²⁰ (ACHEBE, 2017, p. 467).

Isaac, por sua vez, reaparece fortemente associado ao sofrimento cristão, que é apresentado em *No longer at ease* como inerente ao convertido. Em uma discussão com seu filho, Isaac relembra o passado: “I left my father’s house, and he placed a curse on me. I went through fire to become a Christian. Because I suffered I understand Christianity—more than you will ever do”²¹ (ACHEBE, 2017, p. 534-535). Há aqui uma concepção específica e subjetiva do que implica o trajeto do homem igbo em sua busca por Deus; Olakunle George (2003, p. 181) argumenta que, para Isaac, o texto bíblico não é apenas documento ideacional, e sim uma alegoria para sua própria experiência histórica.

Isso nos remete a questão acerca do espaço de autonomia interpretativa dentro da cultura do colonizador. Utilizando os povos *ewe* e *urapmin* como exemplo, Banaggia levanta a possibilidade de reapropriar ou remodelar as significações do cristianismo.

Talvez não se veja problema em se falar, algo timidamente, de como o cristianismo *em ewe* ou *em urapmin* pode ser informativo a respeito *dos ewe* ou *dos urapmin*. Todavia, é possível ampliar a questão levando a sério aquilo que o cristianismo *ewe* ou o cristianismo *urapmin* tem a dizer para o cristianismo de modo geral [...]. Mesmo uma religião dita mundial, desse modo, pode deixar de ser vista como bloco monolítico e incólume a conformar identicamente as pessoas

²⁰ Histórias desse tipo não são para o povo da igreja.

²¹ Deixei a casa de meu pai, e ele me amaldiçoou. Passei por um teste de fogo para me tornar cristão. Porque sofri, entendo o cristianismo—mais do que você jamais irá entender.

por onde quer que seja levada, passando a ser afetada das maneiras mais diversas por seus novos coletivos de fiéis [...] (BANAGGIA, 2009, p. 208).

Em uma argumentação similar, Masondo (2015, p. 101) aproveita para criticar os estudos antropológicos que retratam o sujeito africano como passivo diante do processo de cristianização. Segundo o autor, o africano traduziu o cristianismo para o seu próprio idioma, e organizou a estrutura de suas igrejas de uma forma que condiz com sua sociedade e religião indígena; ou seja, é possível conceber que o cristianismo foi imposto ao africano, ao mesmo tempo em que acabou sendo adotado e desenvolvido pela cultura local.

De fato, *No longer at ease* retrata como a cultura igbo não foi totalmente apagada perante o cristianismo, e sim reprimida e recontextualizada. Por exemplo, o uso de provérbios como referências culturais igbo surgem na pregação religiosa de Mary, uma das mais devotas cristãs em Umuofia.

“Oh, God of Abraham, God of Isaac and God of Jacob,” she burst forth, “the Beginning and the End. Without you we can do nothing. The great river is not big enough for you to wash your hands in. You have the yam and you have the knife; we cannot eat unless you cut us a piece. We are like ants in your sight. We are like little children who only wash their stomach when they bathe, leaving their back dry...” She went on and on reeling off proverb after proverb and painting picture after picture²² (ACHEBE, 2017, p. 425).

Esse conflito sincrético ganha um tom irônico com a introdução da personagem Ogbuefi Odogwu, nativo que não se converteu ao cristianismo, mas que frequentava a igreja uma vez por ano, no dia da colheita, e tinha como hábito repetir um trecho de sua doxologia favorita: “As it was in the beginning, is now and ever shall be, world without end”²³ (ACHEBE, 2017, p. 462). Diferente de Mary que é uma pregadora sincera, Odogwu procura inserir a oração em diferentes contextos, apropriando-se de seu significado, usando-a para justificar a imanência

²² “Oh, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó”, exclamou, “o Início e o Fim. Sem Ti não podemos fazer nada. O grande rio não é grande o suficiente para lavar Tuas mãos. Tu tens o inhame e a faca; não podemos comer até que cortes um pedaço. Somos como formigas diante de Teus olhos. Somos como criancinhas que só lavam a barriga quando se banham, deixando as costas secas...” Ela continuou a recitar provérbio atrás de provérbio, pintando um quadro após o outro.

²³ Assim como era no princípio, é agora e sempre será, mundo sem fim.

de seus costumes com um ar jocoso de autoridade cristã. Neste primeiro trecho, faz referência às tornozeleiras que representam títulos obtidos pelos homens igbo, e que fazem parte do seu sistema de status e papéis sociais.

“As a man comes into this world,” he often said, “so will he go out of it. When a titled man dies, his anklets of title are cut so that he will return as he came. The Christians are right when they say that *as it was in the beginning it will be in the end*”²⁴ (ACHEBE, 2017, p. 462-463, grifo nosso).

Quando Obi retorna a Umuofia, alguns homens insistem em quebrar e dividir noz-de-cola entre os presentes como sinal de boas-vindas. Para os igbos, a noz-de-cola é uma comida de comunhão que simboliza paz, amizade e confiança; também sendo utilizada para promover a conciliação na mediação de conflitos. A importância da noz-de-cola para a cultura igbo é assinalada em um de seus provérbios: “He who brings kola brings life”²⁵ (ACHEBE, 2013, p. 7). Como Odogwu é o homem mais velho na residência, cabe a ele fazer as honras; mas por estar na casa de Isaac, tem de fazer à moda cristã.

He raised his two hands, palms facing upwards, and said: “Bless this kola nut so that when we eat it will be good in our body in the name of Jesu Kristi. *As it was in the beginning it will be at the end. Amen*”²⁶ (ACHEBE, 2017, p. 463, grifo nosso).

Além disso, Odogwu utiliza a mesma doxologia para comparar Obi Okonkwo com seu avô, levantando a questão da ancestralidade que é central à mundivivência africana: “He is Ogbuefi Okonkwo come back. [...] *As it was in the beginning so it will be in the end. That is what your religion tells us*”²⁷ (ACHEBE, 2017, p. 464, grifo nosso). Este último comentário, em um diálogo com *Things fall apart*, também pressagia o destino trágico de Obi.

²⁴ “Assim como um homem vem a este mundo”, sempre dizia, “da mesma forma, ele irá sair. Quando um homem de títulos morre, suas tornozeleiras de títulos são cortadas para que ele retorne como veio. Os cristãos estão certos quando dizem que, assim como era no princípio, será no final”.

²⁵ Quem traz noz-de-cola traz a vida.

²⁶ Levantou as duas mãos, palmas viradas para cima, e disse: “Abençoe esta noz-de-cola para que, quando a comermos, faça bem ao nosso corpo, em nome de Jesus Cristo. Assim como era no princípio, será no fim. Amém.

²⁷ Ele é Ogbuefi Okonkwo que retorna. [...] Assim como era no princípio, então será no final. É isso que sua religião nos diz.

Como deve ter ficado claro, o trecho doxológico acaba levemente modificado a cada instância em que é utilizado, nunca sendo pronunciado exatamente da mesma forma, o que pode ser lido como um reconhecimento da tradição oral africana em oposição à cultura escrita europeia. É interessante notar que Isaac, diferente de Odogwu, é fascinado pela suposta imutabilidade da palavra escrita, que considera como marca de superioridade cultural.

“Our women made black patterns on their bodies with the juice of the *uli* tree. It was beautiful, but it soon faded. [...] If you go to the native court and look at the books which clerks wrote twenty years ago or more, they are still as they wrote them. They do not say one thing today and another tomorrow, or one thing this year and another next year. [...] In the Bible Pilate said: ‘What is written is written.’ It is *uli* that never fades”²⁸ (ACHEBE, 2017, p. 525).

Por fim, e talvez não menos importante, a oração de Odogwu também apresenta um discurso metanarrativo, servindo como referência para a própria estrutura do livro. Ao terminar o romance, a leitora ou leitor de *No longer at ease* deve perceber que o primeiro capítulo contém simultaneamente o final e o início da história, envolvendo a narrativa em uma infinita jornada cíclica.

Em uma discussão sobre literatura, Obi afirma que o suicídio é uma solução simples demais e, portanto, não funciona como final triste para um livro. Em outras palavras, o suicídio arruína uma tragédia: “Real tragedy is never resolved. It goes on hopelessly forever”²⁹ (ACHEBE, 2017, p. 452). Este comentário pode ser interpretado como mais uma referência ao fim de Okonkwo em *Things fall apart*, personagem que apresenta as características de um herói trágico clássico (PARADISO, 2013). Mas não esqueçamos que, durante todo o percurso narrativo, o sofrimento e a tragédia são constantemente associados à experiência do nativo convertido, como é perceptível neste trecho.

“[...] I remember an old man in my village, a Christian convert, who suffered one calamity after another. He said life was like a bowl of

²⁸ Nossas mulheres faziam desenhos pretos em seus corpos com o suco da árvore uli. Eram lindos, mas logo apagavam. [...] Se você for ao tribunal dos nativos e olhar os livros que os escribas escreveram vinte anos atrás ou mais, eles ainda estão como foram escritos. Eles não dizem uma coisa hoje e outra amanhã, ou uma coisa esse ano e outra no próximo ano. [...] Na Bíblia, Pilatos disse: ‘O que está escrito está escrito’. É uli que nunca se apaga.

²⁹ A verdadeira tragédia nunca é resolvida. Prossegue eternamente, sem esperança.

wormwood which one sips a little at a time *world without end*. He understood the nature of tragedy”³⁰ (ACHEBE, 2017, p. 452, grifo nosso).

Em uma análise que incorpora o cânone ocidental e textos dissidentes, Michael Moses (1995, p. 134) alega que a compreensão de Obi acerca da tragédia provém da tradição literária e crítica da burguesia europeia: a tragédia como um conflito privado e anti-heroico, ocorrendo com um indivíduo que sofre sem ser notado pelo resto do mundo; uma “nova” teoria que é muito similar ao pensamento da romancista inglesa George Eliot. Em outras palavras, a retórica de Obi, que confronta o entendimento e os costumes da sabedoria africana, é essencialmente europeia; ao argumentar com o conhecimento que obteve estudando inglês em Londres, ele nem ao menos parece notar que a sua concepção de tragédia, assim como todas as suas opiniões em relação ao mundo onde vive, estão atadas à imposição cristã do imperialismo britânico.

Para entender a perspectiva do cristão convertido, retornamos à expressão “world without end”, de tradução literal “mundo sem fim”, que aparece duas vezes em *No longer at ease*. Em sua tradução, *A paz dura pouco*, Rubens Figueiredo opta por “para sempre” (ACHEBE, 2013, p. 51) e “por todos os séculos dos séculos” (ACHEBE, 2013, p. 65), opções que soam mais natural ao público brasileiro, e que dão conta de evidenciar o sentido original de eternidade divina. A frase pode ser encontrada em livros litúrgicos da Igreja Luterana e na versão mais formal da doxologia *Gloria Patri* em língua inglesa. O seu registro mais antigo consta no *Book of Common Prayer*, o livro de orações da Igreja Anglicana, que teve sua primeira versão publicada em 1549. Mais tarde, a expressão apareceria diversas vezes na bíblia King James, tradução inglesa do original em grego koiné, providenciada no início do século XVII, também pela Igreja Anglicana, com o patrocínio do rei James VI & I. Esta versão da bíblia foi ocasionalmente criticada pelo seu estilo rebuscado, impreciso, e talvez por isso ambíguo (NORTON, 2011, p. 92), mas sua influência e relevância em nível internacional prevalece: “Todas as outras versões ainda existem, por assim dizer, à sua sombra. Ela delineou, formou e moldou a linguagem com a

³⁰ Eu lembro de um velho no meu vilarejo, um cristão convertido, que sofreu uma calamidade atrás da outra. Ele dizia que a vida era como uma tigela de absinto, que a gente bebe um pouquinho de cada vez, mundo sem fim. Ele entendia a natureza da tragédia.

qual as outras devem falar” (CARROLL; PRICKETT, 2008, p. xxix, tradução nossa). Sendo assim, não nos surpreende que a frase bíblica “world without end” tenha sido fermentada no mundo anglófono durante séculos e atravessado o oceano como manifestação sígnica da onipotência do Deus cristão. O inesperado é que Achebe subverteu o significado ao traduzir de inglês para inglês; ao retratar a experiência colonial, o divino toca o mundano, e é a tragédia do cristão convertido que se espraia, mundo sem fim.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, abordamos o seguinte recorte da história do cristianismo na Nigéria: em *Things fall apart* (1958), as estratégias dos missionários cristãos que facilitaram a inserção da ideologia colonial na cultura local; em *No longer at ease* (1960), a identidade ambivalente do africano supostamente convertido e as consequências do colonialismo epistemológico que perduram na contemporaneidade.

A complexidade temática da literatura de Achebe está evidenciada na variedade de identidades e discursos; no uso original da linguagem, que se renova e se traduz; em sua própria forma inconclusiva. Não é à toa que, após abordar o início e o fim da colonização formal da Nigéria, Achebe retorna para meados do período colonial em seu terceiro romance, *Arrow of God*, e questiona, mais uma vez, o papel do cristianismo nas comunidades igbo. Há sempre mais uma história a ser contada.

Vimos que, no ambiente imperial, a conversão religiosa serviu como ferramenta de opressão e aculturação, contribuindo com a outremização dos povos nativos. Além disso, o cristianismo e a educação eurocêntrica estiveram de mãos dadas no projeto de colonização mental. Nesse contexto, a própria representação do convertido é controversa. De fato, Okonkwo e o vilarejo de Umuofia desmoronam pela alienação causada pela influência da nova fé. Obi, por sua vez, é o expatriado que descobre nunca ter tido lar; enfrenta a administração colonial em nível globalizado; não há lugar do mundo em que não se depare com a cultura branca ou o embranquecimento da cultura.

Contudo, o impulso imperialista não é um processo de mão única. As estratégias transgressivas sempre despontam na encruzilhada: onde há opressão colonial, há resistência à objetificação e à deculturação. Ademais, o legado cultural essencialmente africano não pode ser extirpado do cristianismo de África, que se adaptou e se moldou à individualidade dos seus praticantes. Nem mesmo uma ideologia que se pretende incontestável é capaz de permanecer incólume diante da capacidade humana de resignificar.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. **A paz dura pouco**. Tradução de Rubens Figueiredo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ACHEBE, Chinua. **The African trilogy: things fall apart; arrow of God; no longer at ease**. New York: Penguin Classics, 2017.
- ACHEBE, Chinua. African Author Chinua Achebe. [Entrevista cedida a] Bill Moyers. **BillMoyers.com**, 1998. Disponível em: <https://billmoyers.com/content/chinua-achebe/>. Acesso em: 23 maio 2019.
- APPIAH, Anthony Kwane. The Achievement of Chinua Achebe. **The New York Review of Books**, 2017. Disponível em: <https://www.nybooks.com/daily/2017/05/22/the-achievement-of-chinua-achebe/>. Acesso em: 23 maio 2019.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures**. London: Routledge, 1989.
- BANAGGIA, Gabriel. Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. *In: Religião & Sociedade*, v. 29, pp. 200-222, 2009.
- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.
- CARROLL, Robert; PRICKETT, Stephen. Introduction. *In: The Bible: authorized*

King James version. Introduction and notes by Robert Carroll and Stephen Prickett. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Prefácio de Mario de Andrade. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EDUFBA, 2008.

GORDON, Lewis R. Prefácio. *In*: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

HORTON, Robin. African Conversion. *In*: Africa: **Journal of the International African Institute**, v. 42, n. 2, pp. 85-108, 1971.

MASONDO, Sibusiso. Indigenous conceptions of conversion among African Christians in South Africa. *In*: **Journal for the Study of Religion**, v. 28, n. 2, pp. 87-112. ISSN 2413-3027. 2015.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Tradução de Alfredo Margarido; revisão acadêmica da tradução para a edição brasileira: Daniela Moreau e Valdemir Zamparoni; assistentes: Bruno Pessoti e Mônica Santos. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MOSES, Michael Valdez. **The novel and the globalization of culture**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

NORTON, David. **The King James Bible: a short history from Tyndale to today**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

OLAKUNLE, George. **Relocating agency: modernity and African letters**. New York: State University of New York, 2003.

PARADISO, Silvio Ruiz. Entre a cruz e a espada. A questão da conversão religiosa na literatura pós-colonial. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA

SILEL, 13., SIMPOSIO INTERNACIONAL DE LETRAS E LINGUISTICA, 3., 2011, Uberlândia: EDUFU. **Anais** [...], Uberlândia, v. 2, n. 2. 2011.

PARADISO, Silvio Ruiz. **Religião e religiosidade nas literaturas pós-coloniais africanas: um olhar em things fall apart, de Chinua Achebe e o outro pé da sereia, de Mia Couto.** 2013. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *In: Revista de Antropologia*, v. 35, pp. 21-74, São Paulo, USP, 1992.

Recebido em: 29/09/2019

Aceito em: 12/02/2020